



# ECOLOGIA INTEGRAL

## ABORDAGENS (IM)PERTINENTES

### VOLUME 1

JOSÉ IVO FOLLMANN  
(ORGANIZADOR)



GRUPO DE PESQUISA CNPq:  
Transdisciplinaridade, Ecologia  
Integral e Justiça Socioambiental

Líder do Grupo: José Ivo Follmann  
(UNISINOS)

Vice-líder: Luiz Felipe Lacerda  
(UNICAP)

Este Grupo de Pesquisa parte de um patamar avançado no debate acadêmico ao entrar em diálogo e contribuir na sistematização de aspectos-chaves de contribuições que estão sendo acumuladas, nos últimos anos, especialmente a partir de alguns grupos de pesquisa e investigadores de ponta, localizados na área das Ciências Sociais e Ambientais, da Psicologia, Sociologia e Educação, em interlocução com outras áreas, como Saúde, Direito, Religião, Filosofia, Economia, Teologia, Espiritualidade e Saberes Tradicionais. Objetiva contribuir na produção do conhecimento e construção de caminhos inovadores da tecnologia, da arte, da religião, da literatura e outros. Entende-se que a ecologia integral pode ser considerada como um paradigma transdisciplinar gerador de um novo momento revolucionário na produção do conhecimento, tendo como foco operativo o conceito de justiça socioambiental. Entende-se, também, que diversas práticas, como por exemplo, o diálogo inter-religioso, educação das relações étnico-raciais, a escuta da fala e da prática dos povos originários e outras, são formas impulsionadoras da transdisciplinaridade e da ecologia integral, para as quais a Academia deve estar atenta.

ECOLOGIA INTEGRAL  
ABORDAGENS (IM)PERTINENTES  
VOLUME 1



UNISINOS

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

**PPG**  
Ciências Sociais



DIRETÓRIO DOS GRUPOS DE  
PESQUISA NO BRASIL – LATTES

Transdisciplinaridade,  
Ecologia Integral e Justiça  
Socioambiental



OLMA

Observatório Nacional de Justiça Socioambiental  
Luz e Verdade em Defesa

**OBSERVATÓRIO NACIONAL DE JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL**  
**LUCIANO MENDES DE ALMEIDA – OLMA**

**EDITORA CASA LEIRIA    CONSELHO EDITORIAL**

Ana Carolina Einsfeld Mattos (UFRGS)

Gisele Palma (IFRS)

Haide Maria Hupffer (Feevale)

Isabel Cristina Arendt (Unisinos)

José Ivo Follmann (Unisinos)

Luciana Paulo Gomes (Unisinos)

Luiz Felipe Barboza Lacerda (UNICAP)

Márcia Cristina Furtado Ecoten (Unisinos)

Rosangela Fritsch (Unisinos)

Tiago Luís Gil (UnB)

JOSÉ IVO FOLLMANN  
(ORGANIZADOR)

ECOLOGIA INTEGRAL  
ABORDAGENS (IM)PERTINENTES  
VOLUME 1



CASA LEIRIA  
SÃO LEOPOLDO/RS  
2020

# ECOLOGIA INTEGRAL ABORDAGENS (IM)PERTINENTES VOLUME 1

José Ivo Follmann (Organizador)

Edição: Casa Leiria.

Revisão: Eliana Rose Müller.

Os textos e as imagens são de responsabilidade de seus autores.  
Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.



DIRETÓRIO DOS GRUPOS DE  
PESQUISA NO BRASIL – LATTES  
Transdisciplinaridade,  
Ecologia Integral e Justiça  
Socioambiental

E19 Ecologia integral: abordagens (im)pertinentes /  
Organização José Ivo Follmann. – São Leopoldo: Casa  
Leiria, 2020.  
v.1.

Disponível em: <<http://www.casaleiria.com.br/acervo/follmann/ecologiaintegral/v1/index.html>>

ISBN 978-65-991675-1-5

1. Ecologia e Religião. 2. Ecologia integral – Justiça socioambiental. 3. Ecologia integral – Transdisciplinaridade. 4. Ecologia integral – Perspectiva político-pedagógica. I. Follmann, José Ivo (Org.).

CDU 574: 2

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Bibliotecária: Carla Inês Costa dos Santos – CRB 10/973

Vamos criar juízo e aprender a ser sábios e a prolongar o projeto humano, purificado pela grande crise que seguramente nos acrisolará.

*Leonardo Boff*





## SUMÁRIO

- 11      Introdução  
          *José Ivo Follmann*
- 17      Casa comum: um conceito interdisciplinar e pluriverso  
          *Josafá Carlos de Siqueira*
- 23      Ecologia integral: um novo paradigma  
          *Sinivaldo Silva Tavares*
- 37      Ecosofia na Deep Ecology e a Ecologia Integral da Laudato Si':  
          convergência nas diferenças  
          *Afonso Murad*
- 59      Ecologia Integral: nova racionalidade ambiental fundada na  
          justiça socioambiental  
          *Silvio Marques Sousa Santos*  
          *Therezinha de Jesus Pinto Fraxe*
- 77      A saúde na perspectiva da Ecologia Integral em tempos da  
          pandemia da Covid-19  
          *José Roque Junges*
- 91      Racismo Ambiental, Ecologia Integral e casa comum: uma  
          reflexão crítica a partir do feminismo negro e da educação das  
          relações étnico-raciais  
          *Adevanir Aparecida Pinheiro*  
          *Camila Botelho Schuck*
- 113     Desafios de la universidad en el siglo XXI. ¿Cómo contribuir a  
          una formación ecológica integral en sociedades fragmentadas  
          e insostenibles?  
          *Daniela Gargantini*  
          *Inés Harrington*
- 131     Pautando tomadas de decisão em empreendimentos  
          energéticos: reflexão filosófica a partir de Hans Jonas  
          *Joelson de Campos Maciel*
- 147     Ecología Integral y Metas del Milenio: repensar el Oikos Global  
          desde el Cuidado y la Responsabilidad  
          *Víctor Martín-Fiorino*
- 163     Autores



## INTRODUÇÃO

*José Ivo Follmann<sup>1</sup>*

A ecologia integral pode ser considerada como um paradigma transdisciplinar gerador de um novo momento revolucionário na produção do conhecimento, tendo como foco o conceito de justiça socioambiental. Esta é uma chamada que nos moveu para desencadear o processo de diálogos e troca de narrativas, estudos e textos, cujo primeiro resultado se materializa neste presente volume de *“Ecologia Integral: abordagens (im)pertinentes”*.

O processo de diálogos e troca de narrativas, estudos e textos faz parte de um projeto de pesquisa, que obviamente não tem a veleidade de partir do zero, mas sim pretende ser mais uma contribuição para o aprofundamento, sistematização e divulgação de aspectos chaves do muito que já foi produzido e que, talvez, não tenha merecido a atenção suficiente, tanto dentro como fora do meio acadêmico.

As duas palavras-chave que querem dar o fio condutor em todo nosso processo são: ecologia integral e justiça socioambiental. Em torno destas duas palavras muitas outras se congregam. O nosso diálogo, ou seja, a nossa troca de narrativas, estudos e textos, mesmo que se ampare neste fio condutor, não quer ser entendido como um procedimento intelectual militante raso na defesa da importância e oportunidade eurística dos dois conceitos colocados no centro da atenção.

O que de fato buscamos é a construção das condições hipotéticas do entendimento da pertinência teórica e prática do conceito de justiça socioambiental, em referência ao paradigma de ecologia integral. O projeto pretende aprofundar aspectos chaves deste momento considerando especificamente o desempenho do meio acadêmico no campo do debate do conceito de justiça socioambiental e tudo o que isto envolve. Nesta perspectiva,

---

<sup>1</sup> Sociólogo. Doutor em sociologia. Professor e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Diretor do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida – OLMA. Padre Jesuíta.

a chamada político-pedagógica, em vista do cuidado para com a “*casa comum*”, deverá ser pautada como referência mobilizadora.

O principal ponto de partida é o conceito de ecologia integral, a pertinência deste conceito e a pertinência de concebê-lo como o novo paradigma no campo de conhecimento. O passo subsequente, em nossa proposta de estudo, é o conceito de justiça socioambiental, a pertinência deste conceito e os caminhos e descaminhos em sua construção. Não se trata, obviamente, de um caminho linear e estruturado em etapas que se sucedem logicamente, pois o que mais se quer proporcionar é o “*sentar-se ao redor de uma mesa de diálogo*”, onde diferentes participantes na partilha são convidados e convidadas a se expressar a partir do seu lugar de percepção, reflexão e sistematização.

“*Ecologia integral: abordagens (im)pertinentes*”, neste primeiro volume, congrega nove textos, de diferentes graus de amadurecimento na reflexão e sistematização e, sobretudo, de diferentes lugares de engajamento, observação e percepção.

O **primeiro capítulo** registra uma reflexão de *Josafá Carlos Siqueira* sobre a importância do conceito de “*casa comum*”. Menciona os descompassos entre as diferentes ciências em despertar para esta consciência e em dar passos concretos nesse sentido. É o olhar de um cientista biólogo que é também motivado e que valoriza a perspectiva religiosa e as características e princípios éticos orientadores da carta encíclica do papa Francisco. O seu ponto de partida está sintetizado nas palavras iniciais de seu texto: “*A fragmentação conceitual da casa comum é fruto de uma cosmovisão esquizofrênica que não tem ajudado o ser humano a exercer a pluralidade de sua liberdade, pois somente nela é que encontramos a tríplice e necessária relação com as dimensões socioteológica, socioantropológica e socioambiental*”.

No **segundo capítulo** somos conduzidos em cheio para o cerne de nossa proposta em seu ponto de partida: a discussão do conceito de ecologia integral como um novo paradigma. *Sinivaldo Silva Tavares* parte de conceitos (des)conhecidos de ecologia e chama, ao mesmo tempo, a nossa atenção para certa redundância na expressão ecologia integral. Somos parte de uma teia complexa de relações e a ecologia se coloca como a ciência que busca dar conta do “conjunto de *relações* dos organismos entre si”. O autor passa pelas diferentes adjetivações do termo ecologia e as principais contribuições neste debate, sempre buscando a pertinência do adjetivo “integral”. Assume a importância da dimensão do mistério, ao propor a posição do papa Francisco, na oposição diametral à fragmentação epistemológica e existencial, hegemônica no ocidente, propondo um paradigma alternativo que brota

da experiência e consciência da índole mistérica e complexa de toda realidade criada. Neste sentido, são registradas as palavras do papa Francisco: “*O mundo é algo mais do que um problema a resolver; é um mistério gozoso que contemplamos na alegria e no louvor*” (LS, 12)<sup>2</sup>. O artigo é um convite para uma nova epistemologia que envolva reconhecer, compreender e curar. Repete que, frente a desafios complexos, somos demandados a práticas e saberes (também complexos) integrais, e conclui celebrando a emergência da ecologia integral como “novo” paradigma.

Na mesma linha de questionamento do capítulo anterior e, ampliando o referencial, Afonso Murad, no **terceiro capítulo**, traz o registro da “ecossófia” e da “*deep ecology*” (ecologia profunda). O seu texto inicia com a frase seguinte: “‘*Ecosofia*’ evoca a ‘sabedoria da Terra’, alude à redescoberta do lugar da espécie humana, numa relação amorosa de interdependência e conexão com todos os seres que habitam nosso planeta. Ela visa superar a visão meramente superficial da ecologia, combater o antropocentrismo egóico da modernidade, propor um estilo de vida alegre e sustentável, religar a humanidade à dimensão divina da realidade e propor uma ética planetária engajada, simultaneamente individual e coletiva”. Este é o direcionamento de todo o capítulo no qual o autor nos brinda com apurado registro de valiosas referências dentro do aprofundamento em torno dos conceitos que *pautam seu título*. Propõe importante reflexão sobre ecosofia e ecologia integral na *Laudato Si’*, retomando também os sete tópicos-chaves desta carta encíclica. As conclusões do capítulo são um convite aberto a seguir.

O convite aberto sinalizado no final do capítulo anterior nos levou a colocar, na sequência, a reflexão apresentada por Silvio Marques Sousa Santos e Therezinha de Jesus Pinto Fraxe. O **quarto capítulo** toma como uma referência um dos ditos de Edgar Morin: “*De tanto sacrificar o essencial em favor do urgente, acabamos por esquecer a urgência do essencial*” e aprofunda comentando que está quase passado da hora de mudar isso. Os problemas ambientais põem questionamentos sérios à forma de vida da humanidade. Questionamentos os quais a humanidade, através da ciência e dos saberes, tem que responder. Com este foco central, o capítulo faz uma crítica à “racionalidade moderna” e lhe contrapõe o que denomina de “racionalidade ambiental”, ampliando a reflexão com elementos que normalmente não estão suficientemente contemplados na racionalidade ambiental e no chamado “campo

2 As referências à Carta Encíclica *Laudato Si’* do Papa Francisco, nesta obra sempre serão abreviadas com LS, seguido ou não do número do respectivo parágrafo.

da sustentabilidade”. Além das buscas dentro do debate acadêmico, o artigo valoriza, igualmente, as contribuições providas de apelos selados em documentos religiosos, como é o caso da carta encíclica *Laudato Si’*.

Um registro de alta atualidade e complexidade, dentro desta “mesa de diálogo” que quer ser este livro é o registro que nos vem da área da saúde. Neste sentido, o **quinto capítulo** tem a contribuição de *José Roque Junges*. O seu texto inicia com as seguintes palavras: *“Nunca a humanidade tinha vivido, no seu conjunto, um desafio ameaçador como agora, na pandemia da Covid-19, porque as tragédias anteriores, como guerras e pestes, eram regionalizadas: esta é global, atingindo todos os países, pois o vírus se espalhou rapidamente pelo mundo inteiro, exigindo dos governos drásticas políticas de quarentena”*. O autor associa esta crise com as demais crises que nos abalam no tempo presente e chama a atenção sobre o fato do impacto profundo gerado por todas elas sobre a saúde dos seres humanos. Para ele *“impõe-se, nesta situação de crise total, propor uma discussão sobre a justiça sanitária que está baseada em uma visão ampliada e integral que integra ambiente e sociedade na compreensão da saúde. Para essa discussão parece apropriado assumir o paradigma de ecologia integral como caminho para uma proposta de justiça sanitária”*. Entre outros argumentos, destaca que as três ecologias, que estão referidas também em outro capítulo a partir da obra de Felix Guattari, podem servir de ferramentas para entender as exigências de transformação sociocultural para que a ecologia integral seja possível. O autor sublinha que: *“A perspectiva da ecologia integral, proposta pelo papa Francisco em sua encíclica Laudato Si’, está se tornando um paradigma de compreensão de muitas questões, porque tem uma visão holística e integral dos problemas”*. Ecologia Integral é fundamental para a compreensão ecossistêmica da saúde. Isto ficou muito visível no contexto de pandemia vivido.

Outro registro fundamental, nesta publicação, nos é trazido por *Adevanir Aparecida Pinheiro* e *Camila Botelho Schuck*, com o texto que compõe o **sexto capítulo**, no qual, a partir de fragmentos da história de Sarah “Saartjie” Baartman, as autoras buscam problematizar os impactos das imagens de controle, facilmente identificáveis, ainda hoje, em diferentes espaços, sobretudo no meio acadêmico, com relação à população negra, especificamente com relação às mulheres negras. Além de trazer à reflexão aportes providos do feminismo negro e também reflexões sobre racismo ambiental e racismo estrutural, as autoras assumem a *ecologia integral* sinalizada na carta encíclica *Laudato Si’* *“como um novo paradigma transdisciplinar com nova luz para um avanço em nossa percepção da realidade”* e utilizam a contraposição

entre o horizonte da “casa grande e senzala” e o horizonte da “*casa comum*” como uma chave importante em sua reflexão: “*Enquanto o paradigma da ‘casa grande e senzala’ é a marca de permanente reprodução das desigualdades sociais e raciais, a provocação da ‘casa comum’ é sinalização de ruptura radical com as desigualdades e seus mecanismos de reprodução*”. Tem-se, nesse capítulo, uma leitura da “*casa comum*” provocativamente diferenciada da leitura que normalmente é reproduzida.

Na sequência deste recorte específico, o **capítulo sétimo**, de autoria de Daniela Gargantini e Inés Harrington, apresentado em língua espanhola, abre os horizontes para uma reflexão a partir e sobre os desafios da educação superior na América latina, voltando-se particularmente para as interpelações a partir da responsabilidade social universitária e ecologia integral. As autoras partem do seguinte questionamento: “*A América latina apresenta inumeráveis desafios, em nível socio-econômico-ambiental e político, os quais tomaram vulto histórico tanto em profundidade como em complexidade*”. O texto pretende mostrar o quanto isto desafia fortemente toda a comunidade científico-acadêmica. Segundo as autoras, as instituições de educação superior e os centros de pesquisa têm um papel de primeira ordem em vistas a “*contribuir na transformação da sociedade a partir da busca de um desenvolvimento humano sustentável*”. O texto aporta chaves ricas que interpelam a comunidade científico-acadêmica, desde e para a América latina. É um convite provocativo que pode ajudar a repensar a universidade necessária para este contexto.

O convite provocativo é extensivo à Filosofia, por isso nada melhor do que o **oitavo capítulo**, na sequência, de elaboração de Joelson de Campos Maciel. O autor, ao propor um debate sobre os processos de tomada de decisão em relação a determinado empreendimento energético, nos convida a “*um retorno ao ‘sapere aude’ (ouse saber) de Kant evoluindo para o ‘conscious aude’ (ouse ser consciente-responsável) de Hans Jonas*”. O texto procura mostrar como, dentro do ponto de vista filosófico, isto pode ajudar a colocar em questão os processos de tomada de decisão com relação a empreendimentos energéticos. A título de informação e para permitir ao leitor uma leitura mais contextualizada e circunstanciada, o texto faz igualmente um breve traçado do mapa geral dos empreendimentos energéticos do Brasil. O autor conclui que: “*A grande lição que se chega é que precisamos da participação popular, especialmente dos mais vulneráveis, minorias, povos tradicionais, indígenas, todos, quando houver a tomada de decisão desses empreendimentos energéticos*”. O texto é finalizado com diversas sugestões de aplicação prática.

Para finalizar com uma chave ampla de leitura, o **nono capítulo** é um brinde de Víctor *Martin-Fiorino*, abordando, dentro do marco dos desafios colocados pelas conhecidas “Metas do Milênio”, os elementos centrais da Ecologia Integral apresentada na carta encíclica *Laudato Si’* do papa Francisco. No texto, examina os horizontes da Ecologia a partir dos olhares voltados para o futuro. Faz uma análise dos discursos sobre o risco ecológico e como são expressos na crítica da Igreja Católica em relação às economias desumanizadas e à crise social em geral. O autor analisa os aspectos principais da Ecologia Integral, fazendo um amplo percurso através dos temas da encíclica, buscando caracterizar os elementos que nela remetem a uma ética ecológica. Da mesma forma são buscados os diferentes sentidos do cuidado em relação aos outros seres humanos e para com todos os demais seres vivos, dentro de uma perspectiva de solidariedade e responsabilidade. Segundo o autor, a Ecologia Integral envolve uma nova lógica da vida, com novas exigências científicas, políticas e éticas dentro da perspectiva da interdependência, compaixão e solidariedade.

Víctor *Martin-Fiorino*, ao final de seu capítulo, apresenta uma pequena passagem do discurso do papa Francisco, em setembro de 2015, na Assembleia Geral das Nações Unidas. É com o excerto do discurso citado, que encerramos este livro, como um convite para os próximos passos de nossas rodadas de diálogos e troca de narrativas, estudos e textos, avançando nas interlocuções sobre a ideia da “Ecologia Integral como um novo paradigma”.



## CASA COMUM: UM CONCEITO INTERDISCIPLINAR E PLURIVERSO

*Josafá Carlos de Siqueira<sup>1</sup>*

Nos últimos tempos, o conceito de *casa comum* aparece como um desejo de construir uma visão mais sistêmica do mundo em que vivemos. A fragmentação conceitual da *casa comum* é fruto de uma cosmovisão esquizofrênica que não tem ajudado o ser humano a exercer a pluralidade de sua liberdade, pois somente nela é que encontramos a tríplice e necessária relação com as dimensões socioteológica, socioantropológica e socioambiental. O cansaço em relação à construção dos saberes científicos isolados e pouco conectados, e a insistência no fato de que a realização humana se bastaria estando fundamentada na dimensão da singularidade da liberdade acabaram por resgatar na sociedade contemporânea o desejo de construir uma cosmovisão mais integrada da *casa comum*, onde a interdisciplinaridade tem um lugar de destaque. Se em um determinado ramo das ciências físicas a visão da Terra como *casa comum* é perfeitamente compreensiva, nas ciências biológicas e humanas não se deu o mesmo. Embora a biologia aborde, a princípio, as intrínsecas relações autoecológicas e sincológicas, as suas metodologias e enfoques dos saberes permanecem fragmentadas em razão das inúmeras especializações, mesmo com alguns esforços de correlacionar os conteúdos. As consequências dos saberes científicos especializados e isolados refletem-se na formação acadêmica ensimesmada onde cada pessoa se profissionaliza em determinados conteúdos, formando grupos e associações que tratam apenas de seu campo restrito de conhecimento. Não se pode negar que a complexidade do objeto estudado requer um tratamento em profundidade para responder as demandas e conteúdos daquilo que se deseja conhecer e pesquisar. O problema se coloca quando as especializações excessivas vão se fechando em suas fronteiras, distanciando-se de uma visão mais abrangente.

---

1 Biólogo. Doutor em Biologia Vegetal. Professor e Reitor na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio. Tem experiência na área de Botânica, com ênfase em Taxonomia de Fanerógamos. Padre Jesuíta.

te da problemática. Este fato tem ocorrido tanto nas ciências físicas como nas biológicas, médicas, sociais e humanas. No entanto, progressivamente o conceito de *casa comum* vem ganhando a cada dia mais espaço no mundo acadêmico, sobretudo com o crescimento da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade no ensino e na pesquisa.

No horizonte das ciências geológicas e biológicas, o conceito de *casa comum* planetária vai muito além das abordagens antropológicas, pois ele está relacionado com as teorias científicas do surgimento e evolução da Terra. Pelo fato de que o planeta Terra, embora tenha surgido de matéria sólida como os demais planetas que fazem parte do sistema solar, a evolução das diversas formas de vida é que o diferencia, fazendo-o uma *casa comum* habitável para a diversidade de vida surgida ao longo dos milhares de anos e de eras geológicas. No entanto, as teorias paleogeológicas, como a chamada “Deriva Continental”, nos mostram que esta *casa comum* que um dia foi uma única massa continental denominada de Pangea, circundada por um gigantesco Oceano Panthalasa (cerca de duzentos milhões de anos atrás), foi sofrendo fragmentações ao longo das eras geológicas. A primeira foi a divisão em dois conjuntos continentais: a Laurásia (América do Norte e Eurásia) ao norte, e a Gondwana (América do Sul, África, Antártida, Austrália e Índia) ao sul. Assim, ao longo de outras eras geológicas tiveram continuidade as divisões continentais, fazendo a *casa comum* mais diversificada, tanto do ponto de vista continental, como na diversidade de vida que foi surgindo e evoluindo em diferentes partes do planeta Terra. Desta forma, no olhar da ciência, esta *casa comum*, apesar da singularidade da Terra em relação aos outros planetas, é um lugar único e plural, em que as diferentes formas de vida e inteligência estão inter-relacionadas e profundamente interconectadas. Porém, não podemos esquecer que diferentes fatores provocaram cinco grandes extinções em massa no planeta Terra, eliminando milhares de seres vivos e empobrecendo a diversidade biológica da *casa comum*.

Hoje, na era do antropoceno em que vivemos, presenciamos a sexta extinção em massa, condicionada pela interferência do ser humano nas mudanças climáticas e nos ciclos vitais que desarticulam e destroem as cadeias biológicas que, segundo alguns estudiosos, tem uma taxa anual de extinção muito maior do que em eras pregressas. Este poder destruidor do *Homo sapiens*, cuja história teve início há cerca de trezentos mil anos, é algo muito pequeno diante dos milhões de anos do surgimento da vida nesta *casa comum* planetária. A partir desses fatos é que nasce o apelo ético do cuidado, da solidariedade e da responsabilidade do ser humano para com

esta *casa comum* que sofre extinções, injustiças e profundas fragmentações socioambientais.

Na leitura religiosa isto é um desrespeito, ofensa e pecado contra a obra do Criador, sendo também um sinal de rompimento da grande Aliança que Deus fez com o homem e todos os seres vivos, conforme o relato bíblico de Gênesis, capítulo 9. Cabe a nós, nesse momento, curar as cicatrizes e procurar reatar alianças para que a *casa comum* seja mais equilibrada e sustentável.

No âmbito da sociedade, mesmo com algumas tendências nacionalistas onde os Estados nacionais tendem ao fechamento de suas fronteiras geográficas, fragmentando a concepção de *casa comum* solidária, não se pode negar que o processo de globalização, por mais danoso que seja para as culturas locais, tem ajudado a socializar o conceito da Terra como um espaço planetário comum, hoje disseminado em todas as sociedades. Paradoxalmente, quanto mais a humanidade experimenta os limites das mudanças do clima, do consumo excessivo, da escassez de água e as consequências das grandes pandemias, mais cresce a consciência que fazemos parte desta *casa comum*, vulnerável física e antropologicamente.

Curiosamente, as diferentes religiões da humanidade, com base nas suas tradições, incorporaram, nas diversas explicitações teológicas e práticas religiosas e sacramentais, o conceito de *casa comum*, resgatando a relação entre Criador e criaturas. De maneira particular, a tradição judaico-cristã fundamenta-se em um Deus Criador da *casa comum*, no qual todas as criaturas espelham o amor e a bondade divina, cabendo ao ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, a missão de cuidar e administrar com responsabilidade desta grande casa planetária, não como dono e proprietário, mas como guardião deste patrimônio da criação. Assim, o tema da guardianidade passa a ter cada vez mais importância, sobretudo em um cenário de alterações e modificações que vêm desequilibrando as cadeias vitais e as inter-relações geo-biológicas e climáticas da *casa comum* de todos nós.

Com publicação da *Encíclica Laudato Si'* do papa Francisco e, diante da grave crise socioambiental em que vivemos, a missão de guardiões da *casa comum* passa a unir crentes e não crentes, compartilhando as preocupações científicas com as preocupações religiosas. No documento aparecem os princípios éticos de nossa responsabilidade para com a *casa comum*. São eles: 1) a importância de resgatarmos uma visão integradora onde todas as coisas estão interligadas e, portanto, não existe uma separação entre o ambiental e

o social (LS, 139); 2) temos que aproveitar o clima de sensibilidade, que hoje existe, com relação ao cuidado para com a natureza, temática que cresce cada vez mais em todo o planeta. O desejo de proteger a *casa comum* inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento verdadeiramente sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar (LS, 13); 3) as questões ambientais que nos preocupam, como biodiversidade, recursos hídricos etc., repercutem na vida social, exigindo mudanças de políticas, hábitos e posturas (LS, 28; 33...); 4) está relacionado com as coisas que podemos e devemos criticar: visão fragmentada entre natureza, sociedade e ciência (LS, 110); individualismo desordenado (LS, 119); relativismo prático que trata as pessoas e a natureza como meros objetos (LS, 123); a cultura de descarte social e ambiental (LS, 22); a exploração excessiva dos ecossistemas e a extinção de espécies (LS, 33; 36-38); a corrupção que esconde o verdadeiro impacto ambiental de projetos e trocas de favores (LS, 182); a mutilação da obra do Criador (LS, 89); a pretensão humana de ser dono absoluto de todas as criaturas (LS, 67); o ritmo de consumo e desperdício que supera as possibilidades do planeta e o torna insustentável (LS, 161), entre outras coisas; 5) refere-se às coisas que podemos fazer para mudar, como viver a vocação de guardiões da obra de Deus como parte essencial de nossa vida (LS, 217); estabelecer um diálogo entre as diferentes religiões visando o cuidado com a *casa comum* (LS, 201); buscar a simplicidade de vida que permite saborear as coisas pequenas e agradecer as possibilidades que a vida nos oferece, sem nos apegarmos ao que temos, nem nos entristecermos por aquilo que não possuímos (LS, 222); e apoiar e viver a educação ambiental a partir de pequenas ações diárias, que estão ao nosso alcance (LS, 211).

Na perspectiva da ética socioambiental, a guardianidade e o cuidado com a *casa comum* passam por mudanças dos hábitos planetariamente insustentáveis, com o objetivo de criar costumes que sejam socialmente mais justos e ecologicamente mais corretos e sustentáveis. Para tanto, somos estimulados a repensar e reformular alguns valores na linha de um processo socioeducativo que inclua alguns princípios, como: a promoção de uma cultura menos consumista para evitar o desperdício e diminuir os abismos entre riqueza e pobreza; o combate à cultura do descarte de pessoas e dos recursos da terra; a conscientização sobre os efeitos e as consequências danosas das mudanças climáticas, dos rompimentos dos ciclos vitais e da destruição dos biomas e ecossistemas; a importância em resgatar a visão sistêmica do planeta e de uma ecologia integral que incorpore o bem comum, a intercul-

turalidade, a justiça distributiva, a cultura da paz, o respeito pelas diferenças e o cuidado com a criação. Estes e outros princípios foram lembrados pelo papa Francisco na *Laudato Si'*, a Carta Encíclica que ficará como uma marca indelével de seu pontificado e que será sempre lembrada pelas atuais e futuras gerações.

## REFERÊNCIAS

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Louvado sejas: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.



# ECOLOGIA INTEGRAL: UM NOVO PARADIGMA

Sinivaldo Silva Tavares<sup>1</sup>

## **Introdução: seria redundante falar em “Ecologia integral”?**

Pode parecer redundante, à primeira vista, falar em “Ecologia integral”, uma vez que o termo “ecologia”, compreendido a partir dos étimos que o compõem (*oîkos* + *lógos*), remete-nos a princípios que regem uma convivência harmônica no seio da *casa comum*. E daí a conclusão óbvia de que a integralidade se torna condição imprescindível para que se possa falar em Ecologia. Como é noto, “ecologia” constitui um neologismo criado pelo biólogo alemão Ernst Hæckel que, em sua obra *Generelle Morphologie der Organismen*, publicada em 1866, escreve:

Por ecologia entendemos a ciência do relacionamento dos organismos com o mundo exterior, em que podemos reconhecer de uma maneira ampla os fatores da luta pela existência. [...] às condições de existência de natureza inorgânica a que cada organismo deve submeter-se, pertencem, em primeiro lugar, as características físicas e químicas do *habitat*, o clima (luz, temperatura, umidade e letificação da atmosfera), a qualidade da água, a natureza do solo etc. Sob o nome de condições de existência compreenderemos o conjunto de relações dos organismos entre si, relações favoráveis ou desfavoráveis (HÄCKEL, 1866 apud KERBER, 2006, p. 71).

Salta à vista, portanto, a eleição da relação como fio que une como em uma teia a complexidade dos organismos entre si. Inscrita na própria definição de ecologia – “ciência do *relacionamento* dos organismos com o mundo exterior” –, a noção de relação também é intrínseca à própria concepção das “condições da existência” da relação entre organismos e natureza inorgânica, a saber: “conjunto de *relações* dos organismos entre si”.

---

1 Teólogo. Doutor e Pós-doutor em Teologia Sistemática. Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, Belo Horizonte. Membro do quadro de professores e pesquisadores do Programa de Pós-graduação em Teologia, FAJE. Frei Franciscano.

Sendo assim, qual a razão de se continuar falando em “ecologia integral”? Toda ecologia não seria, ao fim e ao cabo, integral? Qual o sentido, portanto, de acrescentar o adjetivo integral ao substantivo ecologia? A legitimar esse recurso não seria eventualmente a consciência de que, dada a complexidade intrínseca à ecologia enquanto tal, seja necessário o emprego de adjetivos no intuito de distinguir e explicitar, uma a uma, cada dimensão que, articulada às demais, compõem essa intrincada trama?

## 1. Distinção e explicitação de dimensões constitutivas de Ecologia

Ao longo das últimas décadas, sentiu-se a necessidade de acrescentar adjetivos ao substantivo “ecologia” para, assim, explicitar dimensões outras que não fossem redutíveis apenas ao âmbito da biologia. E isto se deu, basicamente, pelo fato de o termo ecologia ter sido, impropriamente, identificado sempre mais com “ambiente” apenas. E, conseqüentemente, discursos e práticas ecológicas foram sendo cada vez mais compreendidos como relativos única e exclusivamente à defesa do ambiente, concebido como mero cenário da presença e atividade humanas. Em última instância, reduzir a complexidade da ecologia à dimensão ambiental trairia a presença do invertebrado antropocentrismo moderno.

Não temos, aqui, a pretensão de reconstituir o inteiro processo no interior do qual foram sendo acrescentados adjetivos ao termo ecologia para explicitar várias de suas dimensões constitutivas, no intuito de articulá-las reciprocamente e não de separá-las e menos ainda contrapô-las. De resto, nem seria aqui o lugar para fazê-lo (KERBER, 2006, p. 61-85). Talvez seja oportuno, a tal propósito, salientar que a explicitação das outras dimensões se deu a partir da delimitação da assim chamada ecologia natural ou ambiental. Conhecida é a proposição feita por Félix Guattari de três ecologias: natural, social e mental (GUATTARI, 1990). A ecologia *natural* se ocuparia do ambiente e de questões conexas; a *social*, das questões referentes às relações intersubjetivas e sociais; e a *mental* diria respeito à subjetividade das pessoas.

A ecologia *social* desenvolveu-se mais no sul global (SHIVA, 1991) e, de modo especial, no continente latino-americano (GUDYNAS, 1988; 1991). Nessas latitudes, buscou-se articular o grito da Terra ao grito do pobre, desmascarando a cumplicidade entre crise ambiental e injustiça econô-



mico-social. O pressuposto de base de tal posição é que os limites da Terra coincidem com os limites do capitalismo neoliberal (BOFF, 2009, p. 42).

No que tange à ecologia *mental* – também conhecida pelo nome de ecologia *profunda* (*Deep Ecology*) – afirma-se que a natureza é também interior ao ser humano e que, portanto, se dá na mente sob a forma de energias psíquicas, símbolos, arquétipos, padrões de comportamento e mentalidades que exprimem atitudes de agressão ou de acolhimento e cuidado (BATESON, 1985; NAESS, 2017).

Com o passar dos anos, porém, tem ficado cada vez mais claro que, para salvaguardar a amplitude do termo ecologia, necessitaríamos imaginá-la como uma nova arte, um novo paradigma a pautar nossas relações com o sistema-Vida e com o sistema-Terra. Daí a oportunidade de concebê-la como um novo paradigma civilizacional, acrescentando ao termo ecologia mais um adjetivo, no caso, “espiritual-integral”, que corresponda a uma quarta dimensão, de importância capital para amalgamar as outras três já conhecidas. Daí a razão de se falar em “quatro ecologias” (BOFF, 2012). Nesse caso, a ecologia seria concebida a partir de uma visão sistêmica e, portanto, como singular complexidade composta por quatro dimensões: ambiental, social, mental e espiritual/integral. Na esteira de posições epistemológicas de F. Capra (“pensar sistêmico”), E. Morin (“pensar complexo”) e Boaventura de Sousa Santos (“ecologia do saber”), Boff escreve:

Impõe-se, pois, a tarefa de ecologizarmos tudo que fazemos e pensamos, rejeitarmos os conceitos fechados, desconfiarmos das causalidades unidirecionadas, nos propormos a ser inclusivos contra todas as exclusões, conjuntivos contra todas as disjunções, holísticos contra todos os reducionismos, complexos contra todas as simplificações. Assim, o novo paradigma começa a fazer a sua história (BOFF, 1995, p. 32).

Com a publicação da encíclica *Laudato Si'*, o neologismo “ecologia integral” alcançou ampla difusão, graças ao carisma e à força ilocucionária de seu autor, o papa Francisco. De fato, no capítulo IV da encíclica, o papa propõe a Ecologia integral como inclusão da ecologia ambiental, econômico-social, cultural e da vida cotidiana (FRANCISCO, 2015, 138-155)<sup>2</sup>.

2 O número nesta referência indica um parágrafo, a obra será referenciada de forma abreviada por “LS”,

## 2. *Laudato Si'*: ecologia integral como “novo” paradigma

De início, salientamos o insistente apelo do papa Francisco na *Laudato Si'* de que é preciso ouvir o clamor da Terra e o clamor dos pobres e articulá-los reciprocamente, razão pela qual julgamos que a proposta do cuidado responsável para com o planeta, nossa *casa comum*, mediante a assunção de um novo paradigma civilizacional, seja uma das principais notas distintivas da *Laudato Si'*. Empregamos o termo paradigma, aqui, no sentido de um sistema disciplinado mediante o qual organizamos nossa relação conosco mesmos, com as demais pessoas e com o conjunto da realidade na qual estamos inseridos. Essa tese por nós defendida se desdobra em três proposições que estabelecem entre si uma relação de reciprocidade inclusiva, caracterizada pela simultaneidade entre mútua recepção e recíproca compenetração. São elas: a índole misteriosa e complexa do real; uma nova epistemologia: reconhecer, compreender e curar; a consciência de que desafios complexos demandam práticas e saberes integrais (TAVARES, 2016, p. 59-80).

### 2.1. A índole misteriosa e complexa do real

Opondo-se diametralmente à fragmentação epistemológica e existencial, hegemônica no ocidente, o papa Francisco propõe um paradigma alternativo que brota da experiência/consciência da índole misteriosa e complexa da inteira realidade criada. Gostaríamos de salientar o horizonte no interior do qual se situa o discurso do papa na *Laudato Si'*. Esse horizonte é responsável pelo tom do discurso nela proposto. O horizonte é marcado pela gratuidade, expressa no enternecimento para com as criaturas do universo, e seu tom é de esperança. Remetendo-nos à ternura e ao cuidado de Francisco de Assis para com as criaturas, escreve o papa: “O mundo é algo mais do que um problema a resolver; é um mistério gozoso que contemplamos na alegria e no louvor” (LS, 12). E essa atitude contemplativa do papa não compromete minimamente a crítica contundente às raízes últimas do atual estado de degradação no qual se encontra o planeta, nossa *casa comum*. Ele articula dialeticamente textos extremamente críticos com relação à presente situação com textos de bela poesia, reveladores de uma alma profundamente contemplativa. Seu discurso não apenas nos desperta para a beleza da criação ou para a inalienável dignidade de cada criatura, mas também interpela-nos, ao desvelar a real situação de cumplicidade entre tecnociência, economia e política, desmascarando os reais interesses do paradigma tecnocrático.

A consciência de que “tudo está em relação” constitui uma espécie de *leitmotiv* que retorna sempre no decorrer da encíclica. Nesse sentido, além de ser pressuposto de tudo quanto se afirma no decorrer da mesma, essa consciência é explicitada em pontos cruciais do discurso do papa. A afirmação de que tudo está em relação, com pequenas variações, recorre com frequência ao longo da encíclica. Já na introdução, o papa Francisco reconhece o sentimento de pertença que une todas as criaturas entre si. Escreve ele:

Crescemos pensando que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la. [...] Esquecemo-nos de que nós mesmos somos terra (cf. Gn 2,7). O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos (LS, 2).

Compreende-se, portanto, o apelo do papa não apenas aos cristãos, mas a todos os cidadãos do planeta, autênticos “filhos da terra”. Esse apelo é pela aliança entre os vários saberes da sociedade: entre as ciências e as religiões, entre as culturas dos povos originários e do povo em geral, incluindo a arte e a poesia, a vida interior e a espiritualidade. O papa Francisco formula esse apelo já nos primeiros parágrafos da *Laudato Si'*, nos seguintes termos:

Lanço um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos a construir o futuro do planeta. Precisamos de um debate que nos una a todos, porque o desafio ambiental, que vivemos, e as suas raízes humanas dizem respeito e têm impacto sobre todos nós (LS, 14).

## 2.2. Uma nova epistemologia: reconhecer, compreender e curar

O papa tem consciência de que vivemos em uma civilização extremamente complexa. Reiteradas vezes ele se refere a uma interconexão que atravessa a totalidade dos fenômenos. E a consequência é que se torna cada vez mais difícil captar as questões do “nosso tempo”, que se revelam sempre mais, em seu caráter multidimensional, com um saber compartimentado e uma lógica linear. A agravar ainda mais a situação é a condição de indignância do pensamento do qual nos tornamos reféns. O papa parece deflagrar uma inadequação entre o saber e a realidade. A fragmentação do nosso saber ocidental hegemônico é incapaz de compreender “o que está tecido em conjunto”, o que é complexo (*cum + plexus*), segundo a etimologia do termo. Por essa razão, ele propõe um novo paradigma epistemológico que seja inclusivo em seu modo de conhecer. Em vez de adotar a *disjunção* ou a *redução* como

métodos sistemáticos de compreensão dos fenômenos, o novo paradigma proposto pelo papa elege a *distinção* e a *articulação* como mediações para se escapar da divisão ou da separação em vistas de uma compreensão cada vez mais integral, como expresso na própria etimologia do termo (*cum + prehendere*).

A explicitação dessa nova epistemologia revela a guinada efetuada pelo papa Francisco no sentido de não conceber mais os fenômenos a partir de uma lógica linear e rigidamente compartimentada que insiste em dividir em partes a realidade em sua irreduzível complexidade. Estamos convencidos de que, na *Laudato Si'*, o papa Francisco encarne uma nova sensibilidade epistemológica. Daí a disponibilidade em reviver a experiência originária do conhecer como nascer junto (*cum + nascere*) e, portanto, reconhecer as coisas a partir de uma relação constitutiva e vital para com as mesmas. O papa se dispõe, ainda, a recuperar o verdadeiro sentido de compreensão (*cum + prehendere*) como articulação entre as várias dimensões que compõem a complexidade do real: um saber inclusivo, tecido mediante os processos recíprocos e complementares da distinção e conjunção.

E se dispõe, sobretudo, a redescobrir o sentido mais originário do pensar como curar. De fato, *pensum*, em latim, era uma espécie de unguento que se colocava sobre a ferida para protegê-la e, ao mesmo tempo, curá-la. Estas ressonâncias etimológicas nos remetem a dimensões intrínsecas de todo conhecimento humano, tais como: a gratuidade, a generosidade e a ética. Lendo a *Laudato Si'*, convencemo-nos sempre mais de que o papa Francisco esteja interpelando-nos a pensar juntos com o intuito de curar as feridas abertas de nossa realidade humana, histórica e cósmica. Esta parece ser a motivação última do apelo à aliança entre os vários saberes em vistas do cuidado da *casa comum*, o nosso planeta.

### 2.2.1. Distinguir e articular para compreender

No decorrer de sua exposição, o papa adota sistematicamente um método de análise composto por três momentos reciprocamente implicados: distinguir, articular e compreender. E, naturalmente, esses três momentos estão direcionados à destinação ética de todo conhecimento, expressa na semântica do curar. Extremamente coerente ao método adotado, o papa Francisco alcança uma análise aguda e crítica, revelando uma peculiar coerência e organicidade entre o conteúdo e a forma de seu discurso.

No capítulo I, o papa distingue os principais sintomas da crise ecológica global: poluição e mudanças climáticas, a questão da água, perda da biodiversidade, deterioração da qualidade de vida humana e degradação social, desigualdade planetária. Constata, ao final, a fraqueza das reações e a diversidade de opiniões sobre a crise ecológica global. Por meio dessas distinções, ele capta fenômenos reveladores de uma crise mais profunda que, por isso mesmo, necessita não só de uma análise mais aguda e profunda propiciada pelos vários saberes, mas também de uma visão contemplativa oriunda da tradição de fé cristã.

Nesse particular contexto, se insere o capítulo II, com o sugestivo título de “O Evangelho da criação”. Após justificar a contribuição que a fé cristã pode oferecer ao rico mosaico das perspectivas culturais atuais, o papa destaca a sabedoria oriunda das narrações bíblicas que nos falam de “criação”, fonte a partir da qual emergem as dimensões constitutivas da visão cristã acerca das realidades criadas, a saber: o mistério do universo, a singularidade de cada criatura no conjunto harmonioso da inteira criação, a comunhão universal e o destino comum dos bens. Aqui também o papa distingue as várias dimensões da cosmovisão cristã para compreendê-las integralmente mediante a articulação entre todas elas. E conclui o capítulo, remetendo-nos ao “olhar de Jesus”, referência permanente para toda perspectiva que se pretenda cristã.

Uma vez explicitada a compreensão cristã da criação, o papa se propõe a ver mais profundamente o que está acontecendo com nossa *casa comum*. Trata-se agora de uma visão mais aguda e penetrante, pois, depois de considerar os sintomas da atual crise e de rememorar as fontes cristãs no que diz respeito à criação, o papa busca atingir as raízes da crise ecológica. Trata-se, em nossa opinião, de um ver duplamente crítico. Ele é crítico, em primeiro lugar, por querer ir além dos simples sintomas, daqueles fenômenos que simplesmente aparecem diante de nossos olhos. O papa quer ver melhor e ver bem as raízes desses fenômenos que, juntos, constituem a crise ecológica. E essa peculiar visão ele alcança mediante o recurso a um instrumental analítico rigoroso e crítico.

Mas o ver do papa é crítico, ademais, posto tratar-se de visão provocada e sustentada pela fé em seu legítimo desejo de lucidez e eficácia. Nesse caso, não se quer ver mais e melhor apenas para se ter uma visão mais crítica e pertinente da realidade que nos cerca. Quer-se ver mais e melhor para, com maior lucidez e eficácia, tomar decisões e assumir posições que façam jus à gravidade e urgência dessa crise ecológica e, ao mesmo tempo,

correspondam aos apelos mais genuínos da fé cristã. Trata-se, em suma, de ser honesto face à realidade discernindo no aqui e agora os apelos do Deus de Jesus Cristo.

No capítulo III, “A raiz humana da crise ecológica”, o papa inicia distinguindo vantagens e desvantagens produzidas pela tecnociência. Interessante notar que o papa Francisco não é anti-moderno, posto que reconhece os avanços produzidos pela técnica na melhoria das condições de vida, no aumento do bem-estar e da expectativa de vida. Contudo, ele não é ingênuo. Desmascara o interesse último da tecnociência que é controle e poder sobre a vida em todas as suas dimensões e expressões. Ele chega a caracterizar o paradigma hegemônico de nossa civilização contemporânea como sendo tecnocrático. Nesse contexto, ele situa a crise do antropocentrismo moderno e suas consequências<sup>3</sup>, bem como do relativismo prático. Lembra a necessidade de defender o trabalho e menciona as questões ligadas à inovação biológica a partir da pesquisa.

Essa visão/discernimento, portanto, se conclui com o capítulo IV, “Uma ecologia integral”. Trata-se da proposta que o papa faz a partir da compreensão crítica da crise ecológica confrontada com os valores do “Evangelho da Criação”. A esse propósito, ele distingue o “clamor do pobre” do “clamor da terra”. Ele não os separa nem os confunde. Ele os distingue para poder articulá-los mais e melhor em vistas de uma sadia potencialização recíproca entre ambos (BOFF, 2016, p. 15-23). Entre tantos textos no decorrer da encíclica que distinguem e articulam a questão ambiental com a questão social, elegemos um que se destaca pela contundência da expressão do papa:

Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza (LS, 139).

3 No capítulo terceiro da *Laudato Si'*, intitulado “A raiz humana da crise ecológica”, o papa dedica um inteiro parágrafo à crise do antropocentrismo moderno e suas consequências (LS, 115-123). Ali, ele critica tão duramente o antropocentrismo moderno que, na sequência, se sente na necessidade de alertar-nos contra o risco da concepção oposta que negaria a dignidade peculiar da pessoa humana no complexo da criação (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 2016, p. 90-102). São contundentes as palavras do papa, a este propósito: “Não somos Deus. A terra existe antes de nós e foi-nos dada” (LS, 67). E ainda: “Esta responsabilidade perante uma terra que é de Deus implica que o ser humano, dotado de inteligência, respeite as leis da natureza e os delicados equilíbrios entre os seres deste mundo” (LS, 68).

O capítulo IV é composto pelos seguintes temas que revelam o que o papa compreende por “ecologia integral”: ecologia ambiental, econômica e social, ecologia cultural, ecologia da vida cotidiana, o princípio do bem comum e a justiça intergeracional. Recorre, mais uma vez, ao exercício de distinções e articulações imprescindíveis para a reta compreensão do que ele propõe como “ecologia integral”.

Na sequência, o papa Francisco oferece, no capítulo V, “Algumas linhas de orientação e ação”. Trata-se, em síntese, da proposta do encontro e do diálogo entre as várias instâncias, a saber: na política internacional, nas políticas nacionais e locais, nos processos decisórios, entre a política e a economia e entre as religiões e as ciências. E, conclui, no capítulo VI, recordando-nos a importância da “Educação e espiritualidade ecológicas”. Também aqui, o papa distingue iniciativas e políticas locais de outras globais. Essa distinção se torna deveras importante quando se busca uma maior efetividade das mesmas, fruto de uma correta e sadia articulação entre o local e o global.

Nesse sentido, o papa Francisco alerta-nos para a necessária e urgente construção de um paradigma de desenvolvimento alternativo com respeito ao atual modelo de desenvolvimento. Trata-se de uma verdadeira conversão do atual modelo de desenvolvimento global. E os elementos que, segundo o papa, caracterizarão esse modelo alternativo de desenvolvimento global são, entre outros, a concepção do ambiente como um bem coletivo, a defesa do trabalho e dos povos indígenas e, por fim, o papel dos movimentos sociais e das organizações da sociedade civil. Estes dois últimos elementos, de modo particular, viriam preencher o vazio político denunciado com veemência pelo papa Francisco na encíclica.

### 2.2.2. Autonomia e mutualidade entre as distintas relações

Dos vários temas tratados no último capítulo da encíclica, destacamos aquele da “conversão ecológica” (SUSIN, 2016, p. 40-51). Tema novo e desafiador que, segundo o papa, constitui condição irrenunciável para uma conversão integral. Nesse tópico, o papa Francisco recorre mais uma vez a suas sutis distinções e articulações. No caso, ele distingue a autonomia da mutualidade entre as várias dimensões que compõem a relacionalidade constitutiva de seres humanos. A complexidade de nossas relações exige que toda autonomia seja relativa, isto é, relacional, sob o pressuposto da vigência de uma intrínseca reciprocidade entre todas elas em seu conjunto. Pois, na

verdade, as relações se intercomunicam uma vez que somos nós os sujeitos que as vivemos. De fato, cada vez é a mesma pessoa que se experimenta em uma relação de interioridade para consigo próprio e, ao mesmo tempo, em uma relação intersubjetiva, comunitária, social e cósmica. A pessoa que as vive e que se encontra enredada nas malhas dessa inter-relacionalidade é quem dá unidade às distintas relações. No entanto, tais relações, apesar de vividas pela mesma pessoa, se distinguem umas das outras. E uma vez que constituem cada qual uma relação específica, necessitamos acolhê-las e reconhecer-las respeitando a especificidade de cada uma delas.

Por essa razão, é fundamental reconhecer a relativa autonomia de uma relação face às outras. E isso não fere minimamente a mutualidade e reciprocidade dessas mesmas relações entre si. Autonomia e mutualidade constituem a complexidade das distintas relações vividas pelo ser humano no cotidiano de sua vida. Daí a conclusão de que cada uma dessas dimensões relacionais necessita de intervenções que respeitem seus dinamismo e ritmo próprios. Embora estejam intrinsecamente relacionados, o pessoal, o interpessoal, o comunitário, o social e o cósmico, cada um deles possui dinamos próprios e regras relativamente autônomas. Não gozam de autonomia absoluta, obviamente. Todavia, gozam de uma autonomia relativa. As coisas não se misturam, sem mais. As mudanças não ocorrem sob o assim chamado “efeito dominó”. As transformações se dão também de forma complexa, uma vez que os desafios e as possibilidades também são efetivamente complexos. Por essa razão, vale a pena atentar para a advertência feita pelo papa Francisco:

Todavia, para se resolver uma situação tão complexa como esta que enfrenta o mundo atual, não basta que cada um seja melhor. Os indivíduos isolados podem perder a capacidade e a liberdade de vencer a lógica da razão instrumental e acabam por sucumbir a um consumismo sem ética nem sentido social e ambiental. Aos problemas sociais responde-se, não com a mera soma de bens individuais, mas com redes comunitárias (LS, 219).

Fruto desta peculiar argumentação do papa é a organicidade de seu discurso e a profunda coerência entre o conteúdo de sua reflexão e a metodologia por ele empregada. Cumpre, ao final, ressaltar que o próprio papa faz questão de explicitar os eixos que atravessam o inteiro texto da encíclica:

[...] alguns eixos que atravessam a encíclica inteira. Por exemplo: a relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta, a convocação de



que tudo está estreitamente interligado no mundo, a crítica do novo paradigma e das formas de poder que derivam da tecnologia, o convite a procurar outras maneiras de entender a economia e o progresso, o valor próprio de cada criatura, o sentido humano da ecologia, a necessidade de debates sinceros e honestos, a grave responsabilidade da política internacional e local, a cultura do descarte e a proposta dum novo estilo de vida. Estes temas nunca se dão por encerrados nem se abandonam, mas são constantemente retomados e enriquecidos (LS, 16).

### 2.3. Desafios complexos demandam práticas e saberes integrais

Reconhecemos uma espécie de nó a enredar os fios da inteira tessitura da *Laudato Si'*: a consciência de que desafios complexos demandam práticas e saberes integrais. Lendo a encíclica, salta à vista a consciência da complexidade das questões relativas à crise socioambiental. Reiteradas vezes, o papa explicita alguns de seus pressupostos, dentre os quais: que todas as coisas, instâncias e saberes estão interligados; que não se trata de várias crises, mas de uma única crise: complexa e global; que é preciso articular o local ao global. A explicitação destes pressupostos exprime a guinada paradigmática operada pelo papa Francisco.

E a conclusão deste percurso é que, ao propor vias alternativas à crise socioambiental, o papa sugere uma “ecologia integral” apresentando-a como consequência orgânica de uma espiritualidade, também essa integral, que demanda a conversão ecológica como condição de possibilidade da conversão integral. Como se percebe, o adjetivo integral é a marca característica não apenas das vias alternativas à crise, mas também das dimensões constitutivas da fé cristã. Por tal razão, a complexidade dos fenômenos que, juntos, constituem a crise socioambiental não nos permitem soluções que não sejam integrais. Qualquer solução parcial restaria aquém da gravidade e urgência dos desafios que nos são postos hoje.

### **Conclusão: a emergência da ecologia integral como “novo” paradigma**

Gostaríamos, ao final, de recolher e enlaçar, ainda que de forma sucinta, algumas questões que foram emergindo no decorrer da exposição. Concebe-se ecologia como uma singular complexidade composta por quadro dimensões: ambiental, social, mental e espiritual/integral. Com-

preende-se paradigma, aqui, em seu sentido amplo, vale dizer: conjunto de modelos ou de padrões a partir dos quais a sociedade atual se orienta e organiza o conjunto de suas relações. Emprega-se o termo paradigma, portanto, no sentido de um sistema disciplinado mediante o qual organizamos nossa relação conosco mesmos, com as demais pessoas e com o conjunto da realidade na qual estamos inseridos. Resta-nos, ainda, justificar a presença do adjetivo “novo” acompanhando o substantivo paradigma. “Novo”, aqui, não significa recente, nem “de moda”, menos ainda “de última geração”. Emprega-se o adjetivo novo no sentido de “alternativo”. Ao se falar, portanto, em novo paradigma quer-se referir à emergência de possíveis alternativas ao paradigma hegemônico que vem *grosso modo* caracterizando o tempo presente mediante a imposição da Tecnociência, do Mercado e da Mídia (TAVARES, 2014a, p. 382-401). Propõe-se, em suma, a emergência de um novo paradigma civilizacional, precisamente o ecológico, apresentado como uma trama tecida em torno a três nós: complexidade, sustentabilidade e cuidado (TAVARES, 2014b, p. 13-24). Que tipo de relação haveria, eventualmente, entre velho e novo paradigma? Como dizia Zigmunt Bauman: “O velho mundo está morrendo, mas o novo ainda não nasceu”. O embate entre velho e novo paradigma se daria, segundo nos parece, no interior mesmo de um único processo histórico em que o novo paradigma vai emergindo mediante um processo duplo e simultâneo: a radicalização das contradições do paradigma hegemônico e a potencialização dos veios alternativos que despontam em meio a suas contradições internas.

## REFERÊNCIAS

- BATESON, G. *Pasos hacia una ecologia de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1985.
- BOFF, L. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.
- BOFF, L. A última trincheira: temos que mudar. Economia e ecologia. In: BEOZZO, J. O.; VOLANIN, C. J. (Orgs.). *Alternativas à crise*. Por uma economia social e ecologicamente responsável. São Paulo: Cortez Editora, 2009. p. 35-51.
- BOFF, L. *As quatro ecologias*. Ambiental, Política e Social, Mental e Integral. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2012.

- BOFF, L. A encíclica do papa Francisco não é “verde” é integral. *In*: MURAD, A.; TAVARES, S. *Cuidar da Casa comum*. Chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si’. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 15-23.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si’*. Louvado seja: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.
- GUATTARI, F. *As Três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.
- GUDYNAS, E. *Ensayo de conceptualización de la ecología social: uma visión latino-americana*. Montevideo: Cuadernos Latinoamericanos de Ecología social, 1988.
- GUDYNAS, E. *La praxis por la vida*. Introducción a las metodologías de la ecología social. Montevideo: CIPFE-CLAES-NORDAN, 1991.
- KERBER, G. *O Ecológico e a Teologia Latino-Americana*. Articulações e desafios. Porto Alegre; Genebra: Sulina; Conselho Mundial de Igrejas, 2006.
- NAESS, A. *Une écologie pour la Vie*. Introduction à l’écologie profonde. Paris: Du Seuil, 2017.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. A difícil integração humana na comunidade de vida da Terra. *In*: MURAD, A.; TAVARES, S. *Cuidar da Casa comum*. Chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si’. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 90-102.
- SANTOS, B. S. *Justicia entre saberes*. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio. Madrid: Ediciones Morata, 2017.
- SHIVA, V. *Abrazar la vida*. Mujer, ecología y supervivência. Montevideo: Instituto del Tercer Mundo, 1991.
- SUSIN, L. C. Conversão ecológica: “conversão da conversão”. *In*: MURAD, A.; TAVARES, S. *Cuidar da Casa comum*. Chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si’. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 40-51.
- TAVARES, S. S., Entre a cruz e a espada: a religião no mundo da tecnologia, do mercado e da mídia. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, p. 382-401, abr./jun. 2014a.
- TAVARES, S. S. Ecologia: um novo paradigma. *In*: TAVARES, S. S.; BRUNELLI, D. *Evangelização em Diálogo*. Novos cenários a partir do paradigma ecológico. Petrópolis: Vozes/ITF, 2014b. p. 13-24.
- TAVARES, S. S. Evangelho da Criação e Ecologia Integral: uma primeira recepção da Laudato Si’. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 59-80, 2016.



# ECOSOFIA NA *DEEP ECOLOGY* E A ECOLOGIA INTEGRAL DA *LAUDATO SI'*: CONVERGÊNCIA NAS DIFERENÇAS

Afonso Murad<sup>1</sup>

## Introdução

“Ecosofia” evoca a “sabedoria da Terra”, alude à redescoberta do lugar da espécie humana, numa relação amorosa de interdependência e conexão com todos os seres que habitam nosso planeta. Ela visa superar a visão meramente superficial da ecologia, combater o antropocentrismo egóico da modernidade, propor um estilo de vida alegre e sustentável, religar a humanidade à dimensão divina da realidade e propor uma ética planetária engajada, simultaneamente individual e coletiva. O termo adquiriu notoriedade com filósofo e ambientalista Arne Naess, fundador da ecologia profunda. Ele apresentou as características básicas da *Deep Ecology*, em contraposição a uma ecologia rasa ou superficial (NAESS, 2007), como também estabeleceu os princípios e a “plataforma” dessa visão de mundo, com as respectivas atitudes e compromissos (NAESS; SESSIONS, 1984). A ecosofia reapareceu na clássica reflexão do psicanalista e marxista heterodoxo Felix Guattari sobre as *Três Ecologias* (GUATTARI, 2001) e em outros escritos reunidos na obra “O que é a ecosofia” (GUATTARI, 2015). O tema foi ampliado por Leonardo Boff, com as quatro ecologias (BOFF, 2012; 2015). A ecosofia ganhou diferentes contornos com a contribuição de Michel Maffesoli, sociólogo do cotidiano e da comunicação (MAFFESOLI, 2010; 2017), que a situa no contexto da pós-modernidade.

A ecosofia ampliou seu significado quando foi confrontada com a sabedoria dos povos originários andinos e seu ideal de “Vivir bien” (ou Bem Viver), nos escritos de Joseph Estermann (ESTERMANN, 2006). E ainda encontrou uma reinterpretação na cultura sul-africana, com o termo

---

1 Teólogo. Doutor em Teologia e Pós-doutor em (Eco)Teologia. Professor e pesquisador na Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia – FAJE. Irmão Marista. Ambientalista, com atuação na (eco) espiritualidade e (eco)teologia.

“UBUNTU” (LE GRANGE, 2015). Embora não seja consensual, há quem encontre pontos de contato da ecosofia com o ecofeminismo, no que diz respeito ao pensamento compreensivo (não fragmentário) e ao reencantamento do conhecimento (MACHADO, 2018). No horizonte do diálogo inter-religioso, coube ao teólogo Raimon Panikkar assumir a ecosofia como caminho para nutrir uma “espiritualidade da Terra”, a partir do horizonte cristão, com matizes hindus e budistas (PANIKKAR, 1994).

Nesse estudo mostraremos como a ecosofia se relaciona com a ecologia profunda, segundo Naess. A seguir, delinaremos os traços da transformação humana requerida pela ecosofia no pensamento de Panikkar. Por fim, confrontaremos com a visão da ecologia integral, tal como é formulada pelo papa Francisco na encíclica *Laudato Si'*, sobre o cuidado da *casa comum* (LS). Nosso interesse, predominantemente teológico, é mostrar os pontos de convergência desses três pensadores e líderes, em vista de uma humanidade mais solidária, feliz e conectada com os outros seres.

## 1. Ecologia profunda segundo Naess<sup>2</sup>

Arne Naess nasceu na Noruega em 1912 e morreu em 2009. Na universidade da capital de seu país estudou filosofia, matemática e astronomia. Reconhecido como o fundador da ecologia profunda (*deep ecology*), foi filósofo, professor na Universidade de Oslo, escritor e participou no movimento ecológico europeu. Em 1970 iniciou o estudo da ecologia como ciência, estabelecendo uma relação original com a filosofia. Era amante da natureza e alpinista, escalando montanhas em várias partes do mundo. No seu trajeto intelectual e existencial, foi influenciado pela ética de Baruch Espinoza e a postura mística e não violenta de Mahatma Gandhi.

Em 1972 Naess apresentou, em um congresso, o texto “*Os movimentos da ecologia superficial e a ecologia profunda de longo alcance*”, que marcou história. Ele denomina o conjunto de iniciativas da sociedade civil, dos governos e das indústrias, para reduzir a poluição e o esgotamento dos recursos naturais de “movimento da ecologia superficial”, que visava somente “a saúde e a vida opulenta dos habitantes dos países desenvolvidos” (NAESS, 2007, p. 98). Em contrapartida, ele esboça as sete características da ecologia profunda (NAESS, 2007, p. 98-100). Algumas delas são de caráter filosófi-

2 Os itens 1 e 2, sobre a ecologia profunda, resumem e retomam nossa reflexão no artigo “Ecologia integral e Ecologia profunda. Superação ou sinergia?” em: *Voices*, 2020 – I, p. 133-141.

co; outras, de natureza político-econômica. Destacaremos aquelas que mais se relacionam com a ecosofia, ou seja, com uma nova visão de mundo, que integra o ser humano na comunidade de vida do planeta e rompe com a fragmentação dos saberes. São elas: 1) *imagem relacional do ser humano e da natureza*; 2) *igualdade biosférica*; 3) *princípios de diversidade e de simbiose (cooperação)*; 4) *complexidade, não complicação*.

Conforme Naess, a ecologia profunda não considera os seres de forma isolada. Os organismos estão constituídos como nós na rede da vida (biosférica), no âmbito das relações que as constituem. Esse modelo de “campo total” extingue a visão equivocada de que o ser humano não faz parte do meio ambiente.

A *deep ecology* cultiva respeito e reverência pelos diferentes modos e formas de vida. O “ecólogo de campo”, o ativista ambiental (não meramente um pesquisador) alcança uma compreensão a partir de dentro, que inclui todos os modos e formas de vida. Reconhece uma igualdade de direito de todos os seres bióticos a viver e florescer. Reduzir tal direito aos seres humanos seria um antropocentrismo nocivo. Tal relação de dominação contribui para a alienação do ser humano com respeito a si mesmo. A qualidade de vida dos humanos depende também do profundo prazer e satisfação que experimentamos ao compartilhar com outras formas de vida. No entanto, o princípio da igualdade biosférica não é absoluto, pois “qualquer práxis realista necessita alguma morte, exploração e supressão” (NAESS, 2007, p. 98).

A diversidade nos ecossistemas aumenta as potencialidades de sobrevivência, as probabilidades de novos modos de vida e a riqueza de formas. No processo de evolução das espécies, seguem vivas as que coexistem e cooperam em relacionamentos complexos. ‘Viva e deixe viver’ é o princípio ecológico mais poderoso do que ‘Você ou eu’. Ou seja, a cooperação é mais importante do que a competição. Atitudes ecologicamente inspiradas favorecem a diversidade de modos de vida humanos, de culturas, de ocupações e de economias” (NAESS, 2007, p. 99).

A teoria dos ecossistemas distingue o que é complicado, sem qualquer princípio unificador, e o que é complexo. Múltiplos fatores que interagem podem operar em conjunto para formar uma unidade, um sistema. Na biosfera, organismos, modos de vida e interações comportam um nível alto de complexidade, o que nos impele a pensar em termos de vastos sistemas inter-relacionados. Aplicado aos seres humanos, o princípio da complexidade impulsiona economias que integram uma variedade de meios de vida; combinações de atividades industriais e agrícolas, de trabalhos intelectuais

e manuais, de ocupações especializadas e não especializadas, de atividades urbanas e não urbanas (NAESS, 2007, p. 99-100).

Alan Drengson, um dos membros da *Fundação para a Deep ecology* (<http://www.deepecology.org/>), constituída por Douglas Tompkinsa em 1990 a partir da proposta de Naess, explica o sentido do adjetivo “profunda”. A ecologia *profunda* se diferencia da ecologia *superficial* e de curto prazo, que geralmente promove correções tecnológicas com base nos mesmos valores e métodos orientados para o consumo, na economia industrial. A abordagem profunda, de longo alcance, ao contrário, “envolve redesenhar todo o sistema com base em valores e métodos que realmente preservam a diversidade ecológica e cultural dos sistemas naturais” (DRENGSON, 2012). A *deep ecology* critica “a cultura industrial”, cujos modelos de desenvolvimento interpretam a Terra apenas como matéria-prima a ser usada para satisfazer o consumo e a produção. Esses não visam atender às necessidades vitais, e sim aos “desejos inflados”, cuja satisfação exige cada vez mais consumo. As monoculturas destroem a diversidade cultural e biológica em nome da conveniência e do lucro humanos (DRENGSON, 2012).

A singularidade do movimento da ecologia profunda reside no reconhecimento do valor inerente de todos os seres vivos e na adoção dessa visão na definição de políticas ambientais. As pessoas que se identificam com a *deep ecology* são motivadas pelo amor à natureza e aos seres humanos. Atuam pensando no futuro, naquilo é essencial para proteger a integridade das comunidades ecológicas e dos valores ecocêntricos da Terra. Em resposta às críticas ao movimento, Drengson afirma que *a deep ecology não despreza o ser humano, em detrimento do ecossistema e dos outros seres*. O princípio número 1 da plataforma de Naess consiste no reconhecimento do valor inerente a todos os seres, incluindo nós, os humanos. Além disso, a não violência de Gandhi norteia o ativismo ecológico em palavras e ações (DRENGSON, 2012).

Além disso, tal ecologia adota esse adjetivo porque trata os conflitos ambientais *em profundidade*, quanto ao nível de questionamento, de propósitos e valores, sem ingenuidade ou pragmatismo, pois sabe que a realidade é complexa (cf. a 6ª característica da *deep ecology* segundo Naess).

## 2. Ecosofia e a plataforma da *deep ecology*

Como um filósofo, militante e pesquisador, Naess percebe a importância e os limites da ecologia científica, que estuda como interagem todos



os componentes da biosfera, os seres abióticos (água, ar, solo, energia do sol) e os bióticos (microorganismos, plantas e animais). Então, ele propõe a *ecosofia*, uma sabedoria que vai além dos postulados científicos (mas não os despreza), pois inclui valores. Os princípios da Ecologia Profunda não são meramente teóricos. E sim, clara e vigorosamente normativos, pois impulsionam atitudes individuais, ações coletivas, políticas econômicas e sociais.

Para Naess, movimentos ecológicos consequentes são mais *ecofilosóficos* do que *ecológicos*. Enquanto a ecologia é uma ciência limitada que faz uso de métodos científicos, a filosofia é o fórum mais geral de debate sobre fundamentos éticos. Não somente descreve sobre a realidade, mas também aponta a melhor maneira de agir. A ecosofia seria

(..) uma filosofia de harmonia ou equilíbrio ecológico (..) abertamente normativa, que contém normas, regras, postulados, anúncios de prioridade de valor e hipóteses sobre o estado das coisas em nosso universo. Sabedoria é sabedoria política, prescrição, não apenas descrição e previsão científica (NAESS, 2007, p. 101).

A ecologia profunda não somente mostra como funcionam as interações na biosfera, como também indica o tipo de abordagem mais conveniente para compreendê-las. Propõe ações a serem realizadas em favor da Terra. O cunho global, e não a precisão em detalhes, distingue a ecosofia.

Hicham-Stéphane Afeissa, que reuniu vários artigos de Arne Naess após sua morte, sistematiza a ecologia profunda em quatro níveis:

- (1) A ecosofia propriamente dita, que comporta ideias e intuições filosóficas, metafísicas e religiosas;
- (2) A plataforma correspondente aos objetivos principais do Movimento Ecologia profunda;
- (3) A tradução prática, em termos de jurisdição ambiental em âmbito nacional e internacional;
- (4) As ações práticas locais (AFEISSA apud NAESS, 2017, p. 12).

Para Naess, tratar da questão ecológica exige interdisciplinaridade e cooperação de vários setores da sociedade. Ele propõe articular e integrar os esforços de uma equipe que inclui cientistas de uma variedade enorme de disciplinas, humanistas e quem toma as decisões das políticas ambientais. A abordagem global é essencial, mas as diferenças regionais devem determinar amplamente as políticas ambientais em cada local.

Em 1984 A. Naess e G. Sessions publicam os oito “Princípios básicos da Ecologia Profunda” (Basic Principles of Deep ecology), uma plataforma

de luta em vista de uma nova humanidade (NAESS; SESSIONS, 1984). Destacaremos aqui os que estão mais intimamente relacionados à *ecossófia*. Os três primeiros anunciam: (1) *O bem-estar e o florescimento da vida humana e da não-humana sobre a terra têm valor em si mesmos (valor intrínseco, valor inerente). Esses valores são independentes da utilidade do mundo não-humano para os propósitos humanos.* (2) *A riqueza e a diversidade das formas de vida contribuem para a realização desses valores e são valores em si mesmos.* (3) *Os seres humanos não tem nenhum direito de reduzir essa riqueza e diversidade, exceto para satisfazer necessidades humanas vitais.*

Daí se infere uma importante orientação para a economia e a política: (6) *Em conformidade com os princípios anteriores, as políticas precisam ser mudadas. As mudanças políticas afetam as estruturas básicas da economia, da tecnologia e da ideologia. A situação que resultará desta alteração será profundamente diferente da atual.* A adesão à plataforma da ecologia profunda exige simultaneamente uma nova mentalidade e um de estilo de vida correspondente: (7) *A mudança ideológica ocorrerá, sobretudo, no apreciar da qualidade de vida (manter-se em situações de valor intrínseco), em vez da adesão a padrões de vida mais elevados. Haverá uma consciência profunda da diferença entre o grande (quantidade) e o importante (qualidade).*

Segundo os autores, a ecologia profunda não está estabelecida sobre afirmações imutáveis e inquestionáveis. E sim, a partir de algumas convicções consensuais. Por isso, eles incitam seus interlocutores “a elaborar suas próprias versões da ecologia profunda, esclarecer conceitos-chave e refletir sobre as consequências de agir com base nesses princípios” (NAESS; SESSIONS, 1984, p. 5).

O primeiro princípio refere-se à biosfera. Abarca indivíduos, espécies, populações, habitat, bem como humanos e culturas não humanas. Comporta preocupação e respeito para com todo o ecossistema. O termo “vida” tem sentido amplo, pois se aplica aos seres bióticos e abióticos (NAESS; SESSIONS, 1984, p. 5-6). Todas as espécies, inclusive as simples ou inferiores contribuem para a riqueza e diversidade da vida. “Elas têm valor em si mesmos e não são meramente passos em direção às chamadas formas de vida superiores ou racionais. E (..) a própria vida, como um processo ao longo do tempo evolutivo, implica um aumento de diversidade e riqueza” (NAESS; SESSIONS, 1984, p. 6). No terceiro princípio, o termo “necessidade vital” é deixado deliberadamente vago para permitir a adequação às realidades locais. Devem ser consideradas as diferenças de clima, geográficas e das estruturas das sociedades (NAESS; SESSIONS, 1984, p. 6-7).

O sexto princípio diz respeito à necessária alteração de políticas, de estruturas econômicas, na tecnologia, bem como na forma de pensar e difundir as ideias (que eles denominam “ideologia”, em sentido neutro). A forma atual de implementar o crescimento econômico é incompatível com o florescimento da vida humana e não humana na terra. A ideologia dominante tende a qualificar as coisas segundo seu valor de mercado, impele o amplo consumo e o consequente desperdício. A mudança exige outra postura, centrada em palavras como: “autodeterminação”, “comunidade local” e “pense globalmente, aja localmente”. Ao mesmo tempo, são necessárias ações cada vez mais globais, além das fronteiras dos países. Além disso, requerem-se tecnologias adequadas a cada contexto. Sobretudo “as tecnologias suaves, intermediárias e alternativas” (NAESS; SESSIONS, 1984, p. 10).

Privilegiar a “qualidade de vida”, e não o aumento do padrão de existência, é o núcleo do sétimo princípio. Apela-se a abandonar os critérios de sofisticação e crescente elevação do padrão de consumo e optar por outra forma de conceber a existência: “o florescimento humano”, o crescimento baseado em valores.

Percebe-se que a ecosofia, enquanto visão ecocêntrica do mundo, atitude existencial e ética social, permeia a grande parte dos princípios da Plataforma da Ecologia Profunda, embora o termo não seja explicitamente citado.

### 3. Ecologia profunda e alfabetização ecológica

Os princípios da Ecologia profunda inspiraram o conhecido físico Fritjof Capra a formular as grandes linhas da “Alfabetização Ecológica”. Na obra “A teia da vida” Capra considera a ecologia profunda com um novo paradigma acerca do ser humano e de sua relação com o planeta (CAPRA, 2003a). Em outro texto, ele afirma que as comunidades humanas sustentáveis serão moldadas de acordo com os ecossistemas naturais, ou seja, as comunidades sustentáveis de plantas, animais e microorganismos. E como a principal característica da biosfera é sua capacidade intrínseca de manter a vida, “uma comunidade humana sustentável deve ser planejada de modo que os estilos de vida, negócios, atividades econômicas, estruturas físicas e tecnologias não interfiram nessa capacidade da natureza de manter a vida” (CAPRA, 2003b, p. 20). A sobrevivência da humanidade dependerá de nossa alfabetização ecológica: compreender os princípios básicos da ecologia e viver de acordo com eles.

Existem muitas diferenças entre os ecossistemas e as comunidades humanas. Somente nas comunidades humanas há consciência, justiça e equidade. Não podemos aprender nada sobre valores humanos com os ecossistemas. O que devemos aprender com eles é como viver de forma sustentável. Esta sabedoria da natureza é a essência da alfabetização ecológica (CAPRA, 2003b, p. 21).

Em “A teia da vida”, Capra indica a originalidade da ecologia profunda. Essa vê o mundo, não como uma coleção de objetos isolados, mas como uma rede de fenômenos interconectados e interdependentes. Reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos como um fio particular na teia da vida. Capra ainda mostra os liames de *deep ecology* com a sabedoria das grandes tradições religiosas.

Em última análise, a percepção da ecologia profunda é percepção espiritual ou religiosa. Quando a concepção de espírito humano é entendida como o modo de consciência na qual o indivíduo tem uma sensação de pertinência, de conexidade com o cosmos como um todo, torna-se claro que a percepção ecológica é espiritual na sua essência mais profunda (CAPRA, 2003a, p. 26).

A ecologia profunda exige mudanças de percepção, de maneira de pensar e de valores a adotar. Mantém a tensão permanente entre autoafirmação e integração, boa e necessária em todos os seres vivos. Corrige os excessos dos valores autoafirmativos (competição, expansão, dominação), típicos da cultura ocidental industrial e androcêntrica. Enfatiza a relacionalidade. Ressalta a cooperação, a conservação e a parceria. Tal perspectiva questiona a forma de exercício do poder como dominação sobre os outros. A estrutura ideal para exercer o poder não será mais a hierarquia, mas a rede, que é também a metáfora central da ecologia. A mudança de paradigma implica alteração na organização social, de hierarquias para redes (CAPRA, 2003a, p. 28).

“Toda a questão dos valores é fundamental para a ecologia profunda; é, de fato, sua característica definidora central” (CAPRA, 2003a, p. 28). Enquanto que o paradigma anterior se baseia em valores antropocêntricos, centralizados no ser humano, a ecologia profunda está alicerçada em valores ecocêntricos, unificados em torno da Terra. Ela defende a relevância inerente da vida não-humana. Todos os seres vivos são membros de comunidades ecológicas interligadas, numa rede de interdependência. Quando essa percepção ecológica profunda se torna parte de nossa consciência cotidiana, aflora um sistema ético radicalmente novo, caracterizado pelo cuidado. “Se

temos a percepção, ou a experiência ecológica profunda de sermos parte da teia da vida, então estaremos inclinados a cuidar de toda a natureza viva” (CAPRA, 2003a, p. 29).

O físico austríaco, no prefácio da obra “Alfabetização ecológica”, destinada à educadores de crianças e jovens, sustenta que a educação para a sustentabilidade estimula o entendimento intelectual dos princípios da ecologia e cria vínculos emocionais com a natureza. Com isso, as novas gerações desenvolverão uma paixão pela aplicação de seus conhecimentos ecológicos, levando à reformulação das tecnologias e instituições sociais, “de maneira a preencher a lacuna existente entre a prática humana e os sistemas da natureza ecologicamente sustentáveis” (CAPRA apud STONE; BARLOW, 2006, p. 15).

#### 4. Ecosofia na perspectiva cosmoteoândrica de Panikkar

Raimon Panikkar nasceu em 1918, na Catalunha (Espanha), e lá também faleceu em 2010. Já no núcleo familiar experimentou a diversidade cultural e religiosa: o pai era indiano e hindu e a mãe catalã católica. Com ampla formação acadêmica em química, filosofia ocidental e indiana e teologia, lecionou em várias universidades. Durante mais de vinte anos, Panikkar dividiu o seu tempo entre a Índia e os Estados Unidos. Depois, voltou para a Europa. Criador de uma extensa obra, de mais de 40 livros e mil artigos e entrevistas<sup>3</sup>, tornou-se uma referência mundial acerca do diálogo inter-religioso<sup>4</sup>. Para ele, a religião não é um experimento e sim uma experiência de vida, na qual o ser humano participa da “aventura cósmica”. “Um dos traços que melhor define Raimon Panikkar é o de buscador permanente e apaixonado. Conjuga com sabedoria o amor à vida, a atenção ao cosmos e a abertura ao outro” (TEIXEIRA, 2010, p. 370).

Impossível resumir em poucas palavras o complexo e diversificado pensamento de Panikkar. Um dos elementos originais consiste na perspectiva cosmoteoândrica: articular e unificar a faceta cósmica, religiosa a antropológica do ser humano. Ele explica, em linguagem mística:

3 Ver uma lista de suas principais obras em: <http://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/opere.html>

4 Uma boa síntese da biografia e da visão inter-religiosa de Pannikar se encontra no artigo de Faustino Teixeira, “Raimon Panikkar: a arriscada aventura no solo sagrado do outro” em *Perspectiva Teológica* 42 (2010) p. 363-380.

Cosmoteândrica será, pois, esta visão, esta experiência, de que somos uma parte da Trindade, e que há três dimensões do real: uma dimensão de infinito e de liberdade, que chamamos divina; uma dimensão de consciência, que chamamos humana; e uma dimensão corporal ou material, que chamamos cosmos. Todos participamos desta aventura da realidade (PANIKKAR apud TEIXEIRA, 2010, p. 372).

É bom recordar que, para Panikkar, experiência mística envolve toda a realidade, mantendo-se aberta a todas as questões humanas significativas. “A mística não implica uma fuga do mundo, ou desprezo das realidades terrestres, mas um mergulho ainda mais fundo nas entranhas do real na tessitura do tempo” (TEIXEIRA, 2010, p. 379). A relacionalidade é mais radical do que a individualidade. Por isso ele sustenta que em todo ser estão, de alguma maneira, refletidos, incluídos e representados, os demais seres. Todo nó, dado que através dos fios, está em conexão com toda a rede, reflete, de certa maneira os demais nós.

A ecosofia implica integrar três formas de experiência: a sensível, a intelectual e a mística. A antropologia cosmoteândrica, que também é teologia e cosmologia, concebe o ser humano como corpo, psiquê (alma), sociedade (polis) e vitalidade temporal. Não se reduz à subjetividade. O ser humano se realiza, se assume uma configuração social, pessoal, de tribo, de polis. Seria a política, em sentido amplo (PANIKKAR, 1994, p. 31-32, 41).

Na sua obra “Ecosofia. Para una espiritualidad de la tierra”, Panikkar se pergunta: Como transformar esse mundo, sem abandonar-se a si mesmo? Ele responde com um “novenário da transformação” (PANIKKAR, 1994, p. 50-62)<sup>5</sup>.

(a) **A transformação deve começar pela pessoa mesmo**<sup>6</sup>. Se alguém não inicia por si mesmo o processo de transformação, o que se segue é hipocrisia ou um alibi para se auto-justificar, pensando que ao menos está fazendo algo de bom.

(b) **Por meio de si mesmo**. Não devemos esperar as mudanças a partir de fora, e sim a partir de nós mesmos. Se aguardamos uma situação favo-

5 Segundo a numerologia, o nove evoca final de um ciclo e começo de outro. Está associado ao altruísmo, à fraternidade e à espiritualidade. Representa a realização do ser humano e de suas aspirações. “O número nove simboliza poder, esforço, conclusão e, ao mesmo tempo, reflete eternidade. É o número de meses da gestação. Dessa forma, carrega o sentido de esforço e sinaliza o fim de um processo. Representa jornada completa, o seu início e o seu término” (<https://www.dicionariodesimbolos.com.br/numero-9/>).

6 Na versão espanhola do texto: “por uno mismo”.

rável, a oportunidade decisiva, não começaremos nunca. Trata-se da automotivação: resolvo começar por mim mesmo e pelo meu modo de ser. “Sem esperar mudanças, encontrando em mim a força, não importa de onde venha, para mudar” (PANIKKAR, 1994, p. 52).

(c) **Abrindo este “mim mesmo” a toda a realidade.** O “eu mesmo”, a identidade pessoal não é o “ego”, nem o indivíduo. Eu começo a descobrir-me a mim mesmo quando descubro também o outro, “não como o outro, mas sim como parte de mim mesmo”. Com esse olhar podemos entender o preceito bíblico de amar o próximo como a si mesmo. Porém, eu não posso objetivar-me a mim mesmo, pois “o conceito de *mim* não sou eu”. “Para abrir-me a mim mesmo a toda a realidade devo perder o medo de perder-me na realidade (...) devo descobrir-me como sujeito, como um eu sobre o qual não tenho posse”. Por isso, uma epistemologia objetivadora não se presta a essa transformação (PANIKKAR, 1994, p. 53).

(d) **Onde você se encontra.** Partiremos sempre de nossa situação real. Um dos fatores que mais paralisa pessoas de boa vontade é que a transformação requerida é tão gigantesca que elas não sabem por onde começar. E elas creem que sua pequena contribuição não vale a pena. Por isso, é preciso começar onde estamos, “pessoalmente, culturalmente, no tempo, no espaço, com essa visão realista de não querer salvar o mundo, e sim de nos inserirmos na realidade concreta (PANIKKAR, 1994, p. 54).

(e) **Sem pretender prever todas as consequências.** Esse é o ponto mais difícil. Não significa começar cegamente, sem relacionar a ação com seus efeitos, pois os efeitos definem a ação. Devo executar a ação porque descobri seu sentido intrínseco e o imperativo para mim, sem me bloquear por eventuais consequências que não previ. Então, atuaremos “movidos por uma motivação mais profunda do que um simples pragmatismo racional”. O que se pretende fazer com um ato não é o mesmo que suas consequências, pois há muitos fatores externos que influenciarão sobre elas. A postura adequada consiste em assumir as responsabilidades pelas ações, purificando nosso coração e refletindo sobre nossa intenção, mas sem pretender prever todas as consequências e possibilidades futuras. Minha ação será fruto de tal pureza de coração, que não está motivada por nenhum fim extrínseco nem ambição por resultados. Sinto que faço o que devo fazer nesse momento, e tal ato é verdadeiramente humano e livre. Se não alcançamos essa radical seriedade, toda nossa transformação seria pura veleidade. Somente o sentido da contemplação pode levar-nos ao envolvimento total de nossa vida e a harmonia entre teoria e prática. Assim, o atuar será fruto do ser e do pensar (PANIKKAR, 1994, p. 56).

(f) **Solidariamente.** A transformação não é um ato individual. Distingue-se “isolamento” de “solidude”. “O isolamento asfixia, é letal e egoísta. A solidude, ao contrário, oferece um espaço de liberdade, a fim de que, sendo eu mesmo, possa comunicar aos outros essa parte que lhes falta, que é efetivamente um mesmo e vice-versa” (PANIKKAR, 1994, p. 57). A transformação requer cúmplices: grupos, movimentos, socialidade, polis, comunidade, igreja.

(g) **A transformação deve ser automotriz.** Ela não precisa de um apelo externo. Nem de um modelo, um programa pré-fixado. Por quê? “Quando se tem um programa externo a nós, então para alcançá-lo começamos todas as lutas contra aquilo que obstaculiza nosso desejo de chegar ali (..) Queremos civilizar os outros, convertê-los” (PANIKKAR, 1994, p. 58). Gregório de Nissa comenta que, diante do chamado de Javé (Gn 12.1-2), Abraão sabe que está cumprindo a vontade de Deus porque não sabe aonde vai. Então, quando não se sabe aonde vai, se está no bom caminho. Porque somos vulneráveis, podemos retificar ou mudar de rumo. Reduzir a vida a uma racionalidade raciocinadora de fins, meios, problemas ou programas não é a opção mais adequada. Portanto, “automotriz quer dizer atividade livre: começa em mim mesmo, mas não acaba em mim mesmo; abraça os outros, participa no ritmo, na dança da realidade” (PANIKKAR, 1994, p. 60). Essa é a vida; o resto é fanatismo.

(h) **Não violenta.** Violência não significa simplesmente ausência de força. A violência consiste na violação da dignidade de qualquer ser: pedra, animal, ou ser humano. A não violência, ao contrário, quer dizer escutar o ritmo das coisas, o que infelizmente perdemos. Os moinhos de vento desapareceram, mas podemos utilizar o vento para outras finalidades. Não violência é uma atitude de paciência, de tolerância, que significa assumir e redimir. Ela inclui a paixão, a pressão, a força, o entusiasmo. Mas rejeita seu oposto, a violência, a cegueira que nos leva a conseguir resultados a qualquer preço. Então, nada é absoluto na realidade. Essa vai se forjando pouco a pouco, com nossa colaboração.

(i) **Recomeçar desde o princípio.** Tudo pode ser melhor, mas corremos o risco de ignorar o que há de fantástico no dia presente. Além disso, há uma tentação de considerar aquilo que para mim é verdade e pela qual sacrifico minha vida seja a verdade absoluta, para a qual todos devem dar a vida ou ser sacrificados. Se eu volto a começar, não converto meu desejo de transformar o mundo num projeto universalizável, imposto aos outros. Todos os messianismos universais fracassaram. É a vida que está em nossas mãos, não os projetos que concebemos. “A vida nos é dada para viver, não



para construir um império” (PANIKKAR, 1994, p. 62). Recomeçar significa viver um sentido de provisionalidade constante em todas as nossas ocupações. Não somos máquinas pensantes, e sim seres livres e filhos de Deus.

Parece que a proposta de Panikkar resvala em certo subjetivismo. Deve-se levar em seu contexto originário a Índia e o Hinduísmo, no qual o conceito de pessoa não se identifica com o de indivíduo. Além disso, o pensamento de Panikkar não é linear, nem dual. As afirmações não podem ser tomadas separadamente, e sim na relação recíproca com as outras.

Para seus interlocutores ocidentais, engajados em movimentos socioambientais, paira a suspeita de certo idealismo ou falta de realismo, quando Panikkar sustenta que a adoção de objetivos claros a alcançar e de mecanismos de controle e eficácia levariam à posturas de dominação e intolerância. A recente pandemia da Covid-19 mostrou como é angustiante viver o dia a dia sem saber como será o amanhã. No entanto, há que se considerar que o olhar desse teólogo, diferentemente da perspectiva de Naess ou de Guattari, não é o da militância. Embora valorize o empenho pela ação transformadora na sociedade, na pólis, Panikkar se concentra nos aspectos do conhecimento e da experiência mística.

A contribuição singular de Panikkar, no que diz respeito a uma “sabedoria de viver” reside na tentativa bem-sucedida de articular, no mesmo discurso, o ser humano, o cosmos e Deus, o que ele denomina a antropologia cosmoteândrica. No dizer de Achille Rossi, Panikkar mostra que estamos destruídos. Nosso conhecimento é fragmentário e temos que nos reintegrar. A solução consiste em retomar a “relacionalidade radical”, a estreita conexão entre as três dimensões: ser humano, cosmos e Deus. Daí que o ser humano não pode se assentar sobre a verdade absoluta. Deve cultivar o diálogo e a fecundação recíproca. Panikkar oferece uma síntese aberta, não um sistema (ROSSI apud PANIKKAR, 1994, p. 48). Oferece assim as bases para um diálogo com a Ecologia Integral.

## 5. A ecosofia e a ecologia integral na *Laudato Si'*

Em 2015 o papa Francisco publicou a encíclica *Laudato Si'*, sobre o Cuidado da *Casa Comum* (FRANCISCO, 2015)<sup>7</sup>. O documento de Fran-

7 Como em todos os documentos oficiais de Igreja Católica, o texto é citado com a sigla do título e o número do parágrafo, e não a página. As palavras *Laudato Si'* provem do início do Cântico

cisco tem muitos elementos originais, que convergem com a ecologia profunda, a ecosofia e a alfabetização ecológica. Importa lembrar que, à diferença de Naess e Capra, e semelhante à Panikkar, está embebido pela linguagem e a visão teológica cristã, embora sem pretensão de exclusividade, pois tem a intencionalidade dialogal, de somar contribuições de diferentes grupos humanos, saberes e tradições religiosas. Vejamos onde estão os pontos semelhantes e complementares, que serão apresentados em forma de tópicos.

(1) **Abordagem multifacetada.** A *Laudato Si'* impressiona o leitor(a), pois não é um texto exclusivamente religioso, nem científico, nem filosófico, nem político, nem educacional, mas tudo isso junto e bem articulado, respeitando a singularidade de cada campo do saber. A encíclica visa convocar homens e mulheres, independentemente de sua pertença religiosa (ou não professar nenhuma), a ampliar o diálogo e “unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar” (FRANCISCO, 2015, 13)<sup>8</sup>. É um “convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos construindo o futuro do planeta” (LS, 14). Mais do que descritivo, é *propositivo*, como a *deep ecology*. Não cita o termo *ecosofia*, mas trilha caminho semelhante, pois agrega: plataforma ético-religiosa, proposta de novo estilo de vida, leitura sapiencial do lugar do ser humano em relação aos outros habitantes do planeta, e apelo a diversas instâncias, de cuidar da *casa comum*. Ao se referir à biosfera e aos seres que a constituem, Francisco usa tanto palavras usuais (natureza) e técnicas (ecossistemas), como as religiosas, ao tratá-los respectivamente como “criação” e “criaturas”. “Na tradição judaico-cristã, dizer *criação* é mais do que dizer natureza, porque tem a ver com um projeto do amor de Deus, onde cada *criatura* tem um valor e um significado” (LS, 76). Nesse aspecto, se diferencia da *deep ecology*, que é uma leitura predominantemente filosófica da ecologia, que também transita por várias áreas do conhecimento.

(2) **O que se entende por ecologia integral?** A expressão “ecologia integral” aparece nove vezes na *Laudato Si'*, além de ser o tema do capítulo IV. Não é simplesmente preservação, nem marketing verde, ou somente engajamento ambiental. Ela inclui claramente as dimensões humanas e sociais. Francisco de Assis inspira a prática da ecologia integral, pois ele “vivía com

---

das Criaturas de São Francisco, no dialeto de sua região. O termo “carta encíclica” remonta etimologicamente às missivas da autoridade eclesiástica dirigidas a um círculo amplo de pessoas e grupos.

8 O número nesta referência indica um parágrafo, a obra será referenciada de forma abreviada por “LS”.

simplicidade e numa maravilhosa harmonia com Deus, com os outros, com a natureza e consigo mesmo”. Nele se vê que são inseparáveis a preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres, o empenho na sociedade e a paz interior (LS, 10). Semelhante à *deep ecology*, “a ecologia integral requer abertura para categorias que transcendem a linguagem das ciências exatas ou da biologia e nos põem em contato com a essência do ser humano” (LS, 11). Na perspectiva cristã, a ecologia integral contém uma dimensão espiritual imprescindível. Essa “exige que se dedique algum tempo para recuperar a harmonia serena com a criação, refletir sobre o nosso estilo de vida e os nossos ideais e contemplar o Criador” (LS, 225).

No capítulo IV da *Laudato Si'* são apresentados os elementos, intimamente relacionados, que constituem a ecologia integral. O primeiro, naturalmente, é a ecologia ambiental, interligada com a ecologia econômica e social (LS, 138-142). Nessa perspectiva, pensar a ecologia ambiental nos leva a questionar os atuais modelos de desenvolvimento, produção e consumo (LS, 138). A seguir, contempla-se a ecologia cultural, produção simbólica e efetiva de significados e hábitos. É preciso defender as culturas locais, ameaçadas pela homogeneização da economia globalizada (LS, 143-146). Além disso, a ecologia integral adita “uma melhoria global na qualidade da vida humana”. Aqui Francisco trata de uma questão ainda pouco desenvolvida pelos ativistas ambientais: a ecologia urbana e suburbana, incluindo a organização dos espaços coletivos, a habitação, o transporte e tudo aquilo que direciona as cidades para as pessoas, combinado com o meio ambiente (LS, 147-153). Por fim, a ecologia integral contempla um conjunto de valores alicerçados no clássico “princípio do bem comum” e na justiça intergeracional (LS, 156-162). Parece um leque mais abrangente do que aquele apresentado pela ecologia profunda.

A ecologia integral assume e desenvolve um dos fundamentos do paradigma ecológico: a interdependência. Francisco afirma claramente: “tudo está interligado” (LS, 16, 91, 117, 240). Há que se considerar as interações dos sistemas naturais entre si e com os sistemas sociais. “Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza (LS, 139)”.

(3) **Para além do antropocentrismo egóico da modernidade.** Já na introdução, a *Laudato Si'* aventa uma nova percepção do planeta e do lugar do ser humano, superando o antropocentrismo exclusivista da modernidade. A partir de Francisco de Assis, a *casa comum* é comparável a uma irmã,

com quem partilhamos a existência e uma mãe bondosa que nos acolhe nos seus braços (LS, 1). Nós mesmos somos terra, não seus proprietários e dominadores, que a saqueiam (LS, 2). A *Laudato Si'* critica o “antropocentrismo despótico” (LS, 68) e “desequilibrado” (LS, 69) da modernidade, o “excesso antropocêntrico” que considera os outros seres como coisas a serviço dos humanos, debilitando assim o valor intrínseco do mundo (LS, 115), da biosfera. Tal desequilíbrio, que sobrevaloriza o humano e minimiza o valor da criação e da cada criatura, conduz ao relativismo ético, à falta de responsabilidade para com os outros e o planeta.

A ecologia integral da *Laudato Si'* não é estritamente biocêntrica ou ecocêntrica, como sustenta a ecologia profunda (LS, 118). Questiona o axioma da “igualdade biosférica”. Acolhe os conceitos da alfabetização ecológica de Capra, mas não se alinha com o postulado que a espécie humana é *apenas* um filamento da teia da vida. Diríamos que a *Laudato Si'* se configura dentro de um antropocentrismo aberto e inclusivo, pois reconhece a dignidade de cada uma e do conjunto das criaturas. Sem dúvida, ressalta a singularidade do humano, mas assume uma concepção multicêntrica. Usando o conceito de Panikkar, ela é cosmoteândrica, pois coliga a biosfera, Deus e o humano, em relações contínuas retroalimentadas.

(4) **Conversão ecológica, simultaneamente pessoal e estrutural.** A necessária mudança de atitudes e práticas radica-se numa postura de vida, que Francisco denomina de “conversão ecológica” (LS, 216-221). Essa se traduz em gestos quotidianos, de cuidado mútuo, pelos quais quebramos a lógica da violência, da exploração e do mundo do consumo exacerbado *que maltrata a vida em todas as suas formas* (LS, 230). Mas não basta que cada um seja melhor. “Aos problemas sociais responde-se, não com a mera soma de bens individuais, mas com redes comunitárias”, que reúnam forças e contribuições diversas (LS, 219). O amor é também civil e político, e se manifesta em todas as ações que procuram construir um mundo melhor. Impele-nos a assumir “grandes estratégias que detenham eficazmente a degradação ambiental e incentivem uma cultura do cuidado que permeie toda a sociedade” (LS, 230). Ora, essa simultaneidade da mudança individual, coletiva e institucional está na base tanto da *deep ecology* quanto da *ecologia integral*. Abrange uma maneira interdependente de compreender as pessoas e as estruturas, manifestada na ecosofia de Naess e de Panikkar.

(5) **Leitura de cenário lúcida e consequente.** O capítulo I da *Laudato Si'* apresenta uma breve resenha de vários aspectos da crise ecológica: poluição e sua relação com a cultura do descarte (LS, 20-22); mudanças

climáticas e o clima como bem comum (LS, 23-26), a questão da água e o acesso desse bem precioso para os mais pobres (LS, 27-31); a perda da biodiversidade (LS, 32-42). A seguir, relaciona os efeitos da degradação ambiental, do atual modelo do mercado e da cultura do descarte sobre as pessoas: deteriorização da qualidade de vida humana e degradação social (LS, 43-47). Denuncia a desigualdade planetária, pois os impactos ambientais negativos afetam de modo especial os mais frágeis da Terra (LS, 48-52). Critica um mero “discurso verde” (LS, 49), que se equipara ao da ecologia rasa, apontada por Neiss: “cresce uma ecologia superficial ou aparente, que consolida certo torpor e uma alegre irresponsabilidade”, negando a gravidade da situação atual. Tal comportamento evasivo “serve para mantermos os nossos estilos de vida, produção e consumo (LS, 59).

Francisco assevera que a abordagem da ecologia integral inclui necessariamente a dimensão social. Tal convicção será repetida de diversas formas no correr da encíclica. “Uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres” (LS, 49). Como a enorme desigualdade social lesa não somente indivíduos e grupos sociais, mas afeta também países inteiros, urge uma *ética das relações internacionais* (LS, 51). Não há espaço para a globalização da indiferença; é preciso revigorar a consciência de que somos uma única família humana (LS, 52). A leitura do cenário socioambiental desperta a consciência e nos faz sentir a dor do mundo como dor que nos toca por dentro, impulsionando assim o engajamento (LS, 19). Tal perspectiva se coaduna com a *deep ecology* e a *ecosofia*: de ir além da constatação dos fatos e adotar a ética ecológica local e global.

(6) **Uma divergência.** O panorama das principais questões socioambientais do planeta, delineadas no capítulo II da *Laudato Si'* converge com o 5º princípio da plataforma da ecologia profunda: “a atual interferência humana no mundo não-humano é excessiva e a situação está piorando aceleradamente” (NAESS; SESSIONS, 1984). Há, no entanto, uma clara dissonância. O 4º princípio sugere “um substancial decrescimento da população humana”, pois “o florescimento da vida não-humana exige essa diminuição”. A *Laudato Si'* reconhece que a má distribuição da população nos territórios causa impactos sociais e ambientais negativos. Mas rejeita o controle da natalidade como política pública, argumentando que o problema não reside no incremento demográfico, e sim no consumismo exacerbado e seletivo, acrescido ao enorme desperdício de alimentos (LS, 50).

(7) **Uma leitura ecoteológica (e também ecosófica).** O capítulo II da *Laudato Si'* faz uma leitura cristã da ecologia e da sabedoria da terra. Francisco afirma que Ciência e religião fornecem diferentes abordagens da realidade e um diálogo intenso é frutuoso para ambas (LS, 62). Aliás, as soluções para a complexa crise ecológica virão da adição de várias maneiras de interpretar e transformar a realidade. Por essa razão, recorre-se também às riquezas culturais dos povos, à arte e à poesia, à vida interior e à espiritualidade. Respeitando as diferenças religiosas, as convicções da fé cristã oferecem motivações importantes para cuidar da natureza e dos seres humanos mais frágeis (LS, 63). Neste capítulo, Francisco assume as descobertas da ecoteologia, expondo o que ele denomina “sabedoria das narrações bíblicas” (LS, 65-75) e “o olhar de Jesus (LS, 96-100). Há uma reflexão sobre o mistério do universo, que compatibiliza a visão cristã com a teoria de evolução do cosmos (LS, 76-83). O núcleo ecocêntrico do que se poderia chamar uma “ecosofia cristã” se encontra sobretudo na “mensagem de cada criatura na harmonia da criação” (LS, 84-88), visando uma “comunhão universal” (LS, 89-92). Como se trata de um texto oficial do Ensino Social da Igreja Católica, alude-se ao “destino comum dos bens” (LS, 93-95). Há vários pontos de convergência com a ecosofia da *deep ecology*, especialmente a que reconhece a dignidade e o valor de cada ser (ou criatura, na linguagem religiosa).

As narrações da criação no livro do Gênesis vislumbram que a existência humana se baseia em três relações fundamentais e interligadas: com Deus, com o próximo e com a Terra. A *Laudato Si'* critica a interpretação equivocada sobre o domínio absoluto dos humanos sobre todas as criaturas. Uma hermenêutica correta explicita que Deus nos convida a *cultivar* e *guardar* o jardim da criação (Gênesis 2,15). Isso implica “uma relação de reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza” (LS, 67). Além disso, “os outros seres vivos têm valor próprio diante de Deus” (LS, 69). A criação ainda não acabou, pois o universo é composto por sistemas abertos que se comunicam, com inúmeras formas de comunicação e participação (LS, 79). Cada criatura tem uma função e nenhuma é supérflua. A *Laudato Si'*, diferente da *deep ecology*, desenvolve uma mística ecológica de encantamento e gratidão: “Todo o universo material é uma linguagem do amor de Deus, do seu carinho sem medida por nós. O solo, a água, as montanhas: tudo é carícia de Deus”. E mais: “no coração deste mundo, permanece presente o Senhor da vida que tanto nos ama (...). (Ele) se uniu definitivamente à nossa terra e o seu amor sempre nos leva a encontrar novos caminhos. Que Ele seja louvado! (LS, 245).

## Conclusões abertas

Mostramos nessa pesquisa que a ecologia profunda, com sua ecosofia, e a proposta da Ecologia integral na *Laudato Si'* apresentam vários pontos de convergência: a crítica ao antropocentrismo egóico da modernidade, o resgate do valor de todos os seres que habitam nossa *casa comum*, a superação de uma ecologia superficial, a crítica aos modelos predominantes de produção e consumo, a leitura multidisciplinar sobre a ecologia, o apelo a um compromisso ético para construir novas relações com a natureza, uma sabedoria de vida que leva a humanidade a florescer. Há também diferenças notáveis, sobretudo relacionadas ao biocentrismo e ao ecocentrismo. Há que se considerar também que a ecologia profunda nasceu na década de 70, cresceu e desenvolveu vários ramos. Somente foi possível chegar à formulação da ecologia integral devido à contribuição singular da ecologia profunda. Desde o início, ela não é prioritariamente um produto acadêmico, e sim um movimento histórico com impacto na sociedade, em diferentes instâncias.

Várias questões relacionadas ao tema não foram abordadas aqui, e constituem matéria para estudos futuros, tais como: direitos da Terra e dos animais em relação à ecologia profunda e à ecologia integral, ecosofia e mudança de estilo de vida, florescimento humano e cuidado com o planeta, modelos alternativos sustentáveis para viabilizar a ética ecológica, ecologia integral e ecoespiritualidade, a contribuição das “4 ecologias de Leonardo Boff”, relação da ecologia profunda e a ecologia integral nos capítulos III e V da *Laudato Si'*.

Esperamos que o nosso e outros estudos dessa obra coletiva estimulem outros pesquisadores a enveredarem nesse campo fascinante da ecologia integral e suscitem atitudes pessoais e ações coletivas para uma sociedade sustentável, inclusiva e feliz.

## REFERÊNCIAS

- A Collection of Essays by Arne Naess*. Disponível em: <https://openairphilosophy.org/arne-naess/essays-by-arne-naess/>. Acesso em: 13 ago. 2020.
- BOFF, L. *As 4 ecologias*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2012.
- BOFF, L. *As 4 Ecologias*. 2015. 1 vídeo (36 min). Publicado pelo canal Cine Clube Dionel – Lig and ospon os. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=P8Hf0TqvAJE>. Acesso em: 13 ago. 2020.

- CAPRA, F. Educação *In*: André Trigueiro (coord.), *Meio Ambiente no século XXI*. Sextante: Rio de Janeiro, 2003, p. 19-33.
- CAPRA, F. *A teia da vida*. São Paulo: Cultrix, 1996.
- DRENGSON, Alan. Some Thought on the Deep Ecology Movement. *In*: *Foundation for Deep Ecology*. [S. l.], 2012. Disponível em: <http://www.deepecology.org/deepecology.htm>. Acesso em: 13 ago. 2020.
- ESTERMANN, J. *Filosofía Andina*. Sabiduría indígena para un mundo nuevo. La Paz, Bolivia: Segunda Edición, ISEAT, 2006.
- GUATTARI, F. *¿Qué es la Ecosofía?* Textos apresentados e organizados por Stéphanie Nadaud. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- GUATTARI, F. *As três ecologias*. Edição Eletrônica. 11. ed., 2001. Disponível em: <http://www.tupykurumin.wd2.ne>. Acesso em: 13 ago. 2020.
- FOUNDATION FOR DEEP ECOLOGY. *The Deep Ecology Platform*. Disponível em: <http://www.deepecology.org/platform.htm>. Acesso em: 13 ago. 2020.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Louvado sejas: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.
- LE GRANGE, L. Ubuntu/Botho as Ecophilosophy and Ecosophy. *Journal of Human Ecology*, v. 49, n. 3, p. 301-308, 2015.
- MACHADO, P. Ecofeminismo espiritualista e ecosofia: sobre o pensamento compreensivo e o reencantamento do conhecimento. *Folios 39*, Revista de la Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia, p. 113-127, enero-junio 2018.
- MAFFESOLI, M. Ecosofia: sabedoria da Casa Comum. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, v. 24, n. 1, p. 1-12, jan./abr. 2017.
- MAFFESOLI, M. *Saturação*. Matrimonium – pequeno tratado de Ecosofia. São Paulo: Iluminuras, 2010. p. 59-108.
- MURAD, A. Ecologia integral e Ecologia profunda. Superação ou sinergia? *In*: *Voices*, 2020–I, p. 133-141.
- NAESS, A. Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. *Ambiente y Desarrollo*, Santiago de Chile, v. 23, n. 1, p. 98-101, 2007.
- NAESS, A. *Une écologie pour la vie*. Introduction à l'écologie profonde. Artigos organizados por Hicham-Stéphane Afeissa. Paris: Du Seuil, 2017.



NAESS, A; SESSIONS, G. *Basic Principles of Deep ecology*. The Anarchist Library. 1984/2011. Disponível em: <http://theanarchistlibrary.org/>. Acesso em: 13 ago. 2020.

PANIKKAR, R. *Ecosofia*. Para una espiritualidad de la tierra. Madrid: San Pablo, 1994.

Special Issues on Arne Naess, Life and Work Part One: Arne Naess, His Life and Work. *The Trumpeter*. Journal of Ecosofie. v. 21, n. 1, 2005. Disponível em: <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/issue/view/23>. Acesso em: 13 ago. 2020.



## ECOLOGIA INTEGRAL: NOVA RACIONALIDADE AMBIENTAL FUNDADA NA JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL

*Sílvio Marques Sousa Santos<sup>1</sup>*  
*Therezinha de Jesus Pinto Fraxe<sup>2</sup>*

Segundo Kurweil (2005), o mundo atual é um mundo de mudanças aceleradas. Grandes pensadores, entre eles Libânio (2011), analisando a história contemporânea, nos dizem que não vivemos uma época de mudanças, mas uma mudança de época. Um dos movimentos mais importantes de mudança relaciona-se com o tema do ambiente. Seus problemas, os quais, preditos, analisados, verificados no último século, exigem da humanidade uma nova direção na forma de se relacionar com o cosmos, com o ambiente no qual nós nos desenvolvemos como seres humanos. Como afirma Edgar Morin (2003, apud LIBÂNIO, 2011, p. 354): “De tanto sacrificar o essencial em favor do urgente, acabamos por esquecer a urgência do essencial”. E está quase passado da hora de mudar isso. Os problemas ambientais põem questionamentos sérios à forma de vida da humanidade. Questionamentos que a humanidade, através da ciência e dos saberes, tem que responder. Concretamente, é aquilo que frei Beto (2019) sintetiza perguntando se para a humanidade há futuro no paradigma capitalista. Esta pergunta inclui também o socialismo chinês atual.

Neste sentido, os grandes sistemas paradigmáticos atuais, capitalismo norte-americano e socialismo chinês, estão severamente questionados. Urge a necessidade de novos fundamentos ontológicos, hermenêuticos, epistemológicos, elementos básicos de uma nova maneira de a humanidade existir (VAZ, 1999). É uma maneira que exigirá a elaboração de um novo paradigma.

- 
- 1 Filósofo. Mestre em Gestão Ambiental e Desenvolvimento Sustentável. Doutorando em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Padre Jesuíta.
  - 2 Agrônoma. Doutora em Sociologia. Professora no Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Coordenadora do Núcleo de Socioeconomia – NUSEC/UFAM.

ma (KUHN, 1978), no qual os saberes relacionados com o ambiente sejam a base desse conhecimento e desse novo modo de ser no mundo. Tudo isto já está em curso e em construção na história recente e presente.

Nossa colaboração tem como interesse marcar conceitualmente a arqueologia dessa nova racionalidade ambiental que, no entender de Leonardo Boff e Enrique Leff, deve ser uma nova maneira de existir do ser humano no mundo, entendido como a concepção heideggeriana do *dasein*. Pretendemos, de maneira clara e concisa, contribuir no debate acerca dessa racionalidade ambiental. Nossa busca de entendimento é o paradigma da *ecologia integral* proposto pelo papa Francisco. Nosso chão é o conceito de *campo* em Pierre Bourdieu e nossa referência básica é o conceito de *justiça socioambiental* que vem sendo trabalhado por José Ivo Follmann. Procuramos entender elementos importantes do fundamento do *campo da sustentabilidade*. Neste sentido, a nossa pretensão se delimita na construção de uma teoria para uma comunidade concreta, sendo fruto das análises de elementos teóricos, os quais estão estruturalmente elaborados no marco das ciências ambientais.

As ciências ambientais podem ser caracterizadas como instrumento de mediação entre os seres humanos, o meio e os vários campos científicos. Como são complexos os problemas ambientais, suas respostas são de todo complexas também, exigindo uma abordagem multidimensional, dada a própria compreensão mais abrangente e transversal do sistema ambiental. Nesse sentido, o desafio dessa abordagem é criar habilidades necessárias para analisar, compreender, explicar e resolver problemas que pressionam a sobrevivência do e no planeta hoje. É sem dúvida o novo campo da ciência que quebra os paradigmas da própria ciência, estabelecendo o seu.

Dessa maneira, a reflexão, dada a própria natureza do *campo da sustentabilidade*, faz-se necessária, posto que ainda não dispomos suficientemente de elementos que correspondam de maneira conceitual às lacunas existentes, como, por exemplo, o debate acerca do conceito mesmo de *ecologia integral*; lacunas semelhantes encontramos na apresentação do conceito de *injustiça socioambiental* e com relação à múltiplos elementos para uma antropologia ambiental contemporânea e todos seus derivados. A aposta não está colocada no ponto de chegada, mas no ponto de partida como colaboração na reflexão acerca da cooperação na construção de um novo paradigma.

O contexto temático em que o tópico desta reflexão está inserido é descrito em alguns conceitos fundamentais supracitados. Nessa perspectiva, o apontamento de indicativos importantes da nova racionalidade, aqui compreendida como o *paradigma da ecologia integral* – proposto pelo papa

Francisco (2015) – é objetivo central da proposta deste texto. Partiremos de uma rápida incursão no que entendemos por racionalidade moderna para contrapor a ela a racionalidade ambiental, para, em seguida, delimitarmos o que se entende por campo de sustentabilidade. Feita essa primeira abordagem, ampliaremos nosso horizonte, sob o título “ampliando a problemática” com vistas a buscar novas conexões nisto que denominamos de campo da sustentabilidade.

## **Racionalidade moderna X Racionalidade ambiental**

Antes de adentrarmos no tema específico da racionalidade ambiental, faz-se necessária a crítica da racionalidade moderna. Essa perspectiva sugere que o paradigma da ecologia integral, configurando-se como racionalidade alternativa, parece ir mais longe e em outra direção, pois implica, em primeiro lugar, o questionamento do padrão civilizacional da sociedade atual, propondo a construção de uma nova visão de mundo guiado por outros princípios de pensamento e comportamento, potencialmente, convergentes com a necessidade de construir relações homem / sociedade / natureza baseados no princípio da justiça. Nesse sentido, a busca pelos significados também precisa ser instalada como uma crítica da racionalidade econômica da modernidade, como afirma Marcuse (1997), quando critica a configuração da racionalidade tecnológica como um padrão civilizador, bem como numa configuração de uma crença inquestionável nas maravilhas do progresso tecnológico e do desenvolvimento econômico.

Portanto, a crise do modelo econômico vigente, gerada pelo excesso e pela falta, determina a necessidade de uma nova etapa da civilização. Precisamente por esse motivo, Touraine (1999, p. 99) descobriu que “a força libertadora da modernidade enfraquece à medida que obtém êxito”, porque há nela uma contradição nuclear. Consequentemente, o esgotamento do projeto de modernidade, fortemente criticada por vários autores – Heidegger, Foucault, Bauman, Morin, Nascimento e Pena-Veja, Vaz, Libânio – está no cerne desta crise, que se torna angustiante, quando é guiada por critérios de razão instrumental e arrogante.

Pode-se perguntar: como uma sociedade baseada na razão, como é a sociedade moderna, pode apresentar tantos processos contraditórios e algo tão profundamente irracional, como são as crenças no crescimento ilimitado e a grave degradação do meio ambiente? Para entender isso, é importante

partir do pressuposto de que a modernidade excessiva e deficitária se baseia, fundamentalmente, na construção de uma civilização que é devedora e essa dívida é a da razão mesma, ponto fundamental da crise da civilização que se manifesta agora. Para Leff (2001), a atual crise ecológica é uma dívida da razão moderna que supostamente libertaria o homem e os povos da ignorância mitológica, das cadeias da escassez, mas acabou escondendo suas intuições, impondo uma razão que escraviza e submete a razão às regras da racionalidade econômico-tecnológica, limitada a uma racionalização gerada pela razão do poder.

Essa observação de Leff (2002) é semelhante à proposta por Marcuse, que anos antes chamara a atenção para o fato de que o desenvolvimento da racionalidade e irracionalidade capitalistas se tornam uma razão: a do desenvolvimento desenfreado da produtividade, da conquista de natureza e do aumento da quantidade de bens. Mas, trata-se de uma “razão” irracional, porque o aumento da produtividade, o domínio da natureza e a riqueza social acabam se tornando forças destrutivas.

Portanto, devemos perguntar-nos: O que houve de errado com a modernidade? Como pôde gerar algo tão catastrófico que nos fez cair na séria crise socioambiental que vivemos? A racionalidade moderna, enquanto racionalidade instrumental e econômica, gerou um enorme passivo socioambiental, que caracteriza a atual situação histórica que vivemos com fenômeno central.

Frente a esta constatação, qual é o caminho para esse “fracasso indubitável de um modelo de razão, exposto em um modelo de racionalidade que não pode lidar com sua precariedade e seus limites e se limitar a si mesmo”? (PELIZZOLI, 1999, p. 15). Ou, então, como interroga Berman (1986): Como superar essa matriz de pensamento baseada nos pilares da racionalização do econômico e que mostra sinais claros de obsolescência?

Diante dessas inflexões, passamos a propor uma possível resposta ao nosso tópico de trabalho, ou seja, a elaborar um contributo para uma nova racionalidade já proposta por diversos autores como alternativa a uma epistemologia da racionalidade ocidental que aí está. Essa proposta nada mais é que intensificar nosso mergulho no estudo e participação na elaboração da racionalidade ambiental. Neste sentido, propomos retomar algumas regras de pensamento e comportamento dos atores sociais que estão estabelecidos dentro das estruturas de relações de força e de disputa de poder, com as quais Pierre Bourdieu trabalha em sua concepção de *campo de atividades*. Queremos entrar com mais decisão na lógica dessas estruturas ou desses campos de atividade.

A racionalidade ambiental deve ser entendida a partir da perspectiva do paradigma da ecologia integral. Essa assertiva entra no debate de uma forma nova, trazendo questionamentos radicais, frente à lógicas segmentares da racionalidade moderna. Dá-se um grande confronto de lógicas. Não é possível, segundo Leff (2002), pensar em termos de medidas convergentes entre a *lógica do capital* e a *lógica do ambiente*. A direção da sistematização da racionalidade que guia os pensamentos e ações dos atores sociais dentro do campo da sustentabilidade está muito próxima à ideia de um sistema ideacional proposto por Boff (2011), para designar essa dimensionalidade complexa da compreensão humana, que orienta e sistematiza o comportamento social.

Esse é o principal uso do conceito de *ecologia integral*, enquanto núcleo que gera os significados básicos da ação socioambiental. É o que confere inteligibilidade e integridade funcional ao tecido social, na medida em que direciona o pensamento e o comportamento dos atores das diferentes estruturas da sociedade para um determinado sentido de cuidado. Portanto, o uso do conceito *ecologia integral* como eixo central deste pensamento depende da hipótese adotada por Leff, que considera a possibilidade da inteligibilidade científica, nas inteligibilidades dos saberes, na interdisciplinaridade, no cuidado como base para as formações sociais, na tentativa de compreender a lógica motivacional e individualmente significativa da ação social, que necessariamente devem convergir para as formações do paradigma ora proposto.

A abordagem mais circunscrita de um tipo ideal de racionalidade ambiental proposta por Leff, diz que:

Permitiria sistematizar os princípios materiais e os princípios axiológicos do discurso ambiental, organizando, assim, a constelação de argumentos que apoiam o conhecimento ambiental, além de permitir examinar a coerência e a eficácia de um conjunto de ações para o sucesso de seus objetivos (LEFF, 2002, p. 123).

Na sua opinião, diante da crise ecológica que prevaleceu especialmente desde o último quarto do século XX, como aponta também Nascimento (2012), gerou um pensamento ambiental que elabora uma série de princípios morais e conceituais que sustentam teorias alternativas, como a proposta por Latouche (2009) do *decrescimento*<sup>3</sup> e a própria noção de *sustentabilidade*, como base para a construção de uma racionalidade ambiental.

3 A partir do pensamento de Latouche (2009), Carvalho e Ramires sintetizam: “O decrescimento é um projeto político que propõe que seja concretizado o círculo de oito Rs: Reavaliar,

Da recente discussão sobre o ambiente e com o surgimento de perspectivas de desenvolvimento sustentável, decrescimento, sustentabilidade nasce o significado desse processo alternativo. Como afirma Leff:

Essa teoria está legitimando um conjunto de direitos e valores que regulam o comportamento social, a mobilização de processos materiais e ações sociais para gerar novos estilos de vida em modelos alternativos de produção e consumo (LEFF, 2002, p. 123).

Nesse sentido, a linha de aproximação ao paradigma da *ecologia integral* segue uma ideia simples: a de que o significado básico dos processos sociais, como a crise civilizatória, como macrofenômeno, parece residir em sua lógica funcional, que é decisiva nas diferentes dimensões estruturais da sociedade: avaliativa, formal, instrumental e cultural. Em outras palavras, com base em eventos sociais como o movimento ambiental, parece haver uma racionalidade multidimensional e um determinante dinâmico da ação dos atores, seja no sentido teórico, como condição de pensamento, ou no sentido prático, como condição de comportamento. É assim que o conceito de racionalidade nos parece um recurso viável em uma análise, na medida em que pode possibilitar uma alternativa aos processos de inteligibilidade científica dos processos sociais, como se dá na noção de *campo* como tentaremos ilustrar melhor na sequência.

## A noção de Campo da Sustentabilidade

A civilização atual está diante de um grande paradoxo: ou segue as coordenadas postas pelo sistema, ou ajusta o azimute para outro paradigma. Girar ou não girar? Perguntas complexas chamam evidentemente respostas complexas. Uma dessas respostas está expressa no surgimento e no desenvolvimento de um grande campo de disputas e diferentes narrativas, na contemporaneidade, que é o campo da sustentabilidade. Nascimento (2012) faz a trajetória desse campo. É aqui que devemos entender qual é o cenário no qual contracenam os vários atores, quais são suas lutas, quais são suas contribuições, quais são seus interesses, quais são seus pontos de partida, isto é, o

---

Reconceituar, Reestruturar, Redistribuir, Relocalizar, Reduzir, Reutilizar e Reciclar. Estes oito Rs são independentes, mas se reforçam mutuamente, são capazes de desencadear um processo de decrescimento sereno e sustentável para uma sociedade independente. O decrescimento é crescimento, não se pretende regredir, mas parar de crescer, porque a humanidade já atingiu certo grau de desenvolvimento insustentável (CARVALHO; RAMIRES, 2016, p. 546).



capital simbólico (BOURDIEU, 1989). O que existe em comum, que algo incomum, para usarmos um trocadilho, é o diálogo acerca da construção do futuro do planeta. Como fala a *Laudato Si'* (FRANCISCO, 2015, 14)<sup>4</sup>: “o urgente desafio de proteger a nossa *casa comum* inclui a preocupação de unir toda família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar”. Esse é o chamamento que o papa Francisco faz a toda a humanidade e que está inerente ao grande debate do campo da sustentabilidade.

Nas ciências ambientais, a categoria *campo* é muito utilizada e sua construção teórica mais pertinente provém da sociologia de Pierre Bourdieu. Trata-se de um filósofo e sociólogo francês que fez uma revolução na sociologia moderna e que aporta ao mundo da ciência uma noção importante de inter-relações entre atores que dão um valioso suporte à compreensão deste campo que é denominado *campo da sustentabilidade*. A obra de Bourdieu é valiosa para entender a sustentabilidade como um *campo*. O conceito de *campo* nos ajuda a entender as ciências ambientais também como fazendo parte do campo científico. Já o conceito de sustentabilidade emerge da busca da nova racionalidade.

A nova racionalidade que se constrói de dentro do embate do campo da sustentabilidade envolve a racionalidade ambiental, mas a ultrapassa com a chave de leitura da ecologia integral (FRANCISCO, 2015). Nesse campo, este paradigma encontra a possibilidade de compreensão e espaço de consolidação, precisamente porque tem como fundamento um princípio comum que, à nossa análise, é o da justiça socioambiental, construído não a partir da racionalidade ambiental, mas do paradigma da ecologia integral (FOLLMANN, 2019). Esse conceito se torna basilar neste campo da sustentabilidade, posto que as condições de possibilidades de pensá-lo estão dadas justamente pelas injustiças sociais e ambientais (socioambientais) já conhecidas decorrentes do sistema vigente e do outro lado pelo “fato de que a questão da sustentabilidade coloca no centro do debate interesses de natureza geral e não aqueles específicos de grupos ou classes sociais” (NASCIMENTO, 2012, p. 56).

Segundo Bourdieu (1989), os *campos* são construídos a partir do *potencial simbólico*. Constituem-se em verdadeiros *sistemas simbólicos*, de conhecimento e comunicação. É esta a primeira síntese que o autor chega, para

4 O número nesta referência indica um parágrafo, a obra será referenciada de forma abreviada por “LS”.

afirmar que a construção da realidade mesma é resultado do que é estabelecido em uma ordem de conhecimento imediato do mundo. Estes sistemas simbólicos são constituídos e apropriados por especialistas de um campo que se produz e circula de maneira relativamente autônoma. Autônoma em referência a outros campos, porém influenciado pelo macrocosmo, daí sua autonomia relativa. Como podemos perceber, o *campo* é uma estrutura relativamente fechada, já que sua constituição e participação dependem de certo capital simbólico que exige aquele microcosmos. Conforme o autor (1983, p. 123), “universo da mais pura ciência é um campo como qualquer outro, com suas relações de força e monopólios, suas lutas, estratégias, interesses e lucros.” Neste sentido, Pereira (2015, p. 341) diz que “campo é um microcosmo social dotado de certa autonomia, com leis e regras específicas, ao mesmo tempo em que influenciado e relacionado a um espaço mais amplo”. Esse conceito, então, se ergue como um espaço no qual se estabelecem todas as formas de disputas. Tal qual qualquer esporte praticado em um lugar que podemos chamar de campo, que tem seus objetivos, participantes (físico ou institucional), suas regras, seus juízes, treinadores, contendidas, jogadas sujas, jogadas limpas, *doping*, torcida etc.... da mesma forma, existem todas estas variáveis, atores na concepção de *campo* de Bourdieu. A diferença entre o jogo jogado no campo dos esportes para o jogo jogado no campo das ciências, respectivamente, são a objetividade finita de um e a possibilidade de disputas infinitas do outro. A noção de campo em Bourdieu se torna assim uma ferramenta valiosa na análise, especialmente dos conflitos, atores, perspectivas, enfim, da construção de realidades e objetos próprios das ciências.

A singularidade do campo da sustentabilidade, além de sua elasticidade, é que ele possibilita, de forma válida, a participação homogênea de seus atores. Nascimento (2012) apresenta as possibilidades do uso do termo sustentabilidade quando realiza uma trajetória da construção desse campo. Pode-se compreender como construção a partir de 1972, na conferência de Estocolmo até os dias atuais com um aporte do campo religioso com a Encíclica *Laudato Si'* do papa Francisco. Como diz o sociólogo

O desenvolvimento sustentável se tornou um campo de disputa, no sentido utilizado por Bourdieu, com múltiplos discursos que ora se opõem, ora se complementam. O domínio da polissemia é a expressão maior desse campo de forças, que passa a condicionar posições e medidas de governos, empresários, políticos, movimentos sociais e organismos multilaterais (NASCIMENTO, 2012, p. 51).

Um ponto importante é o modelo de desenvolvimento proposto por esse campo. Se pegarmos a noção de desenvolvimento sustentável, na grande maioria dos autores, o fundamentam em três pilares: econômico, social e ambiental. Esta é a concepção mais comum. Porém essa concepção é questionada, pois ela se esquece de várias dimensões do mundo da vida, como a cultura, a religião, a educação etc. A *Laudato Si'* (LS, 13) já apresenta a noção de desenvolvimento sustentável, agregando o adjetivo *integral*, dada a força do que ela compreende como *ecologia integral*. Se concebermos um conceito de justiça socioambiental coerente com o paradigma da ecologia integral, como é a nossa orientação, podemos definir o campo de sustentabilidade, em sentido mais amplo, como participando do campo da justiça socioambiental. Seria um subcampo da justiça socioambiental.

A participação religiosa, no caso de direção da Igreja Católica, na discussão sobre o modelo de sustentabilidade é que ratifica a elasticidade e homogeneidade do próprio campo da sustentabilidade, no qual vários atores, em diferentes movimentos e processos sociais, atuam. Nascimento (2001), quando fala em uma das dimensões do campo que são os conflitos, diz que os atores se posicionam de cinco maneiras: promoção, apoio, neutralidade, oposição, veto. Isso depende variavelmente da motivação e significado, ou seja, do capital social e do capital simbólico em jogo.

Levando em consideração o pano de fundo da proposta de entendimento dos processos sociais sob a perspectiva da motivação e o significado da ação social, percebe-se que os atores buscam a compreensão dos processos sociais com base na perspectiva específica de sua organização. Ou seja, a partir de uma lógica funcional que constitui a base da ação dos atores sociais inseridos nas estruturas sociais específicas, os campos. Como mencionado acima, no caso desta reflexão, essa inserção ocorre no contexto do campo da sustentabilidade, no qual há o desenvolvimento de uma nova racionalidade, no impulso gerado por um conjunto de atores sociais, os que participam desse campo pela preocupação com o futuro da *casa comum*.

## Ampliando a problemática

Se nos colocamos dentro dos parâmetros da racionalidade ambiental, fica evidente que o avanço do sistema capitalista nos moldes atuais agrava e aprofunda o sério problema da destruição da natureza, que, como resultado, produzirá inexoravelmente o colapso da humanidade (MARQUES, 2015),

como já ensaiou a tragédia da pandemia do novo coronavírus. A possibilidade do colapso do sistema ambiental é fato conhecido, divulgado e alarmado pela grande parte da comunidade científica do mundo inteiro a despeito de uns poucos que ainda resistem à ideia de que as atividades humanas não são responsáveis pelas fortes mudanças climáticas que ora passa o globo, segundo dados dos relatórios do IPCC (2019).

Como afirma Nisz (2014), a seriedade do problema se manifesta ainda mais devido à grave ameaça de morte que pesa sobre a humanidade e sobre a própria diversidade biológica, como resultado da crescente devastação da biosfera, dos altos níveis de poluição ambiental, especialmente devido à emissão de gases e à falta de vontade política para mudar esse panorama. Pontualmente, segundo Lovejoy e Nobre (2018), apenas o desmatamento da floresta amazônica pode levá-la ao ponto de não retorno em poucos anos.

O problema central não é senão o paradoxo entre a extrema pobreza de grande parte da população e o desenfreado nível de consumo nos países ricos e emergentes. Com os níveis de consumo dos países como Estados Unidos e China, é cada vez mais evidente que a *casa comum* não possui condições mínimas de mantê-los, sem risco de autodestruição. As Nações Unidas, citando documento do Banco Mundial, dizem que “se a população global de fato chegar a 9,6 bilhões em 2050, serão necessários quase três planetas Terra para proporcionar os recursos naturais necessários a fim de manter o atual estilo de vida da humanidade” (ONU, 2018). Fenômenos como a destruição da camada de ozônio, o derretimento dos polos, a desertificação, os níveis de poluição, o aquecimento global estão direto e intimamente ligados ao modelo de desenvolvimento dos países ricos, que está em processo de consolidação nos países pobres e isso levará ao colapso ambiental, como apresenta Luiz Marques (2015).

Há um esforço de estancar essa situação. Valeria a pena analisar os últimos grandes encontros mundiais para tratar do tema. Analisar como isso se destaca nessas reuniões. Infelizmente, vale lembrar, da mesma forma, injustiça ambiental, também chamada por alguns, nesses contextos, de injustiça socioambiental, que esses documentos por mais importantes que sejam não mudam quase nada de concreto, permanecendo apenas apresentação da situação preocupante, como foi o caso do *Acordo de Paris* (2015), resultado da COP21. Deste documento, há países que o assinaram e que já declinaram de suas decisões, como é o caso dos EUA, um dos maiores poluidores do mundo. Como são de compromisso voluntário, tornam-se, assim, cartas de intenções, sem força de lei. Eles não chegam a quase nada de concreto

e eficiente precisamente porque os países baseados nesse modelo capitalista sabotam os esforços de uma consciência planetária em torno da sustentabilidade do planeta (COMAS, 1993). Os principais países que se destacam no aprofundamento das injustiças (ambientais ou) socioambientais são os EUA, China, Rússia, Índia e Brasil. São países que resistem a uma nova racionalidade e não querem abandonar o nível de consumo existente e o modelo de desenvolvimento arrogante. Seus representantes, uns mais outros menos, chegam a negar o aquecimento global como resultado do modelo econômico. O Brasil, particularmente nos últimos dois anos, deu um salto no “ranking” na lista dos países mais injustos socialmente do mundo, pelos ataques aos povos tradicionais e pela legislação ambiental (ALMEIDA; ARAÚJO, 2018).

No entanto, a própria lógica da racionalidade ambiental chama para uma interrogação mais ampla, que ultrapassa a questão política e deve ser buscada na crise profunda que envolve o próprio modo de relação entre homem, cultura e natureza (VAZ, 1992). Trata-se de uma crise que envolve, em sua base, a própria relação do homem consigo mesmo e com os demais em sociedade.

Diversos aspectos devem ser apontados ou denunciados, quando nos posicionamos assim dentro de uma racionalidade ambiental aberta e que se deixa questionar mais amplamente. Um primeiro aspecto é que o sistema geral está em crise, uma crise que cresce com o próprio crescimento econômico. Essa crise consiste *a priori* na destruição de valores, não acidentalmente, mas indispensável para que a integração global das economias, dos países se concretize em uma única lógica dominante do capitalismo (FRANCISCO, 2015). O segundo aspecto é a pretensão do sistema de incluir todas as áreas da vida humana, ou seja, o capitalismo enquanto cultura, de modo que a lógica do mercado adentre e invada todos os campos da realidade humana, gerando hábitos, modos de pensar e viver promovidos pelo sistema. O terceiro aspecto é a criação de uma cultura anti-solidariedade, ou seja, a oposição da lógica do mercado à lógica da solidariedade, de modo que as outras crises estão relacionadas. E, por último, o quarto aspecto é o aprofundamento das injustiças, hoje compreendidas como socioambientais, já que não há nenhum impacto no sistema que não afete todas as dimensões, em especial, social e ambiental, ou seja, gerou-se uma evidência da inseparabilidade das injustiças sociais e injustiças ambientais.

A lista de aspectos acima apontados (ou denunciados) chamam por uma resposta pautada na justiça socioambiental da qual o campo da susten-

tabilidade, que enunciamos, faz parte. Trata-se de uma justiça socioambiental, não enquanto sinônimo de justiça ambiental, mas enquanto derivada do paradigma da ecologia integral. Esses os desencadeiam necessariamente no questionamento dos fundamentos dos rumos da própria humanidade: ciência empírico-analítica, organização da vida baseada na razão instrumental, enfraquecimento da consciência ética.

Baseando-nos em reflexões aportadas a partir da sociologia de José Ivo Follmann (2019), com a qual tendemos a concordar, quando reporta que:

O conceito de “justiça socioambiental circula, há alguns anos, no meio acadêmico e na prática das organizações e movimentos sociais e se percebe o quão pouco ele está efetivamente sendo conceito distinto do conceito de justiça ambiental. (...) O conceito de justiça socioambiental, vem, assim, sendo construído diretamente associado a crises e conflitos ambientais” (FOLLMANN, 2019, p. 55).

O mesmo autor refere, neste sentido, o conceito de justiça socioambiental apresentado por Joaquim Maia Neto (2017), que assim se expressa:

Podemos afirmar que a justiça socioambiental consiste na justiça que visa superar o modelo de desenvolvimento embasado sob a lógica capitalista, lógica essa que adota padrões ambientais distintos em diferentes locais e que impõe às regiões menos desenvolvidas e aos grupos sociais marginalizados e de menor renda, o ônus maior dos riscos e impactos ambientais. A justiça socioambiental busca recolocar a sociedade nas lutas pelo seu desenvolvimento humano sadio e digno, numa perspectiva que considera o indivíduo e o meio ambiente que o envolve (NETO, 2017, p. 9, apud FOLLMANN, 2019, p. 56).

O conceito de justiça socioambiental e mesmo aqueles que, como Henri Acselrad e outros, preferem manter o conceito de justiça ambiental, mas avançam na mesma linha de reflexão, não é novidade nas ciências sociais e ambientais. Podemos referir igualmente aqui as formulações que nos são trazidas na obra de Vêras Neto e Saraiva (2012).

O que nos mobiliza, no entanto, é a novidade aportada pelo paradigma da ecologia integral e a concepção de justiça inerente ao mesmo. Poderíamos dizer que o conceito de justiça socioambiental, mesmo não sendo novo, ganha um novo ar para se desgarrar da racionalidade ambiental com a Carta Encíclica do papa Francisco. Segundo o sociólogo já referido, em um outro texto (FOLLMANN, 2018):

A partir da encíclica *Laudato Si'*, do papa Francisco, temos outro paradigma que revoluciona tudo isso: é o paradigma da ecologia integral, que nos dá inspiração para um novo conceito de Justiça Socioambiental, no qual a justiça social e a justiça ambiental andam juntas, integradas. Não temos condições de fazer uma verdadeira justiça ambiental sem um profundo engajamento pela justiça social. Dessa forma, fomos gerando, aos poucos, o conceito de Justiça Socioambiental (FOLLMANN, 2018).

E, na sequência, o autor explicita mais amplamente este conceito de justiça socioambiental:

Estamos fazendo, ao mesmo tempo, um trabalho de profundo reconhecimento da dignidade da pessoa, assumindo um compromisso com boas políticas públicas, políticas sociais, políticas de acesso a tudo que uma pessoa na sociedade tem direito e (...) estimulando um conjunto de políticas de cuidado com os bens da criação. São essas três dimensões que constituem o conceito de Justiça Socioambiental: o cuidado com a natureza, o cuidado com a sociedade e o cuidado com as pessoas (FOLLMANN, 2018).

Partindo do pensamento do papa Francisco, a perspectiva adotada por Follmann, de justiça socioambiental, é um ideal que se relaciona com a busca de alternativas aos modelos exploratórios, devastadores e reprodutores de exclusões e de desigualdades sociais ora presentes. Não é apenas uma crítica ao modelo atual, mas uma propositura de caminhos relacionados com as três dimensões apontadas (FOLLMANN, 2019).

Uma nova racionalidade ambiental e social, referenciada pela justiça socioambiental, nasce no questionamento frontal dessa cultura e civilização global, no que diz respeito ao significado da vida humana, à identidade do ser humano, sua inserção na natureza e no universo, no seu modo de se estruturar em sociedade e de ser no mundo. Portanto, não há solução com um sistema que tenha como critério de desenvolvimento o crescimento econômico, da maneira que é realizado atualmente, ou seja, como infinito, logo insustentável e denunciado desde 1972 nas reuniões de Estocolmo (ONU, 1972). A solução será encontrada em uma inversão da relação entre o sistema e o mundo da vida, em uma nova relação entre o humano, cultura e natureza. Não será o sistema a colonizar o mundo da vida, mas o contrário. É um novo conceito de razão, muito além do instrumental, operativo, manipulador dos fenômenos, criticado por Norbert Elias (1993). Desafio da

razão que permita uma concepção holística e sistêmica, mais rica e completa em conhecimento, ou seja, complexa (MORIN, 1991). Em outras palavras, a razão ambiental (LEFF, 2009), mas mais do que isto, a razão amparada no paradigma da ecologia integral, que funda uma concepção abrangente de justiça socioambiental.

## **Conclusão**

A título de conclusão, de maneira sucinta e direta, apresentamos a busca às bases filosóficas para a consecução do fim que buscamos que é contribuir na construção metodológica da racionalidade ambiental, mas inquietamente apontando para além dela. Explicamos: hoje as ciências ambientais estão majoritariamente empenhadas em resolver problemas ecológicos e/ou ambientais. É uma ação louvável e necessária. Não obstante, urge a necessidade de sistematização dos fundamentos ontológicos e sociais dessa ação. Pois toda casa há de ser construída sobre bases sólidas, caso contrário, está fadada ao fracasso. O paradigma da ecologia integral é uma proposta clara nessa direção, por isso a necessidade de se estudar, refletir, compreender, propor.

As palavras se tornam matéria. Quando falamos de epistemologia ou hermenêuticas ambientais, a terminologia da sustentabilidade ainda é muito frágil, dando margem aos mais variados tipos de manipulação, em especial pela economia capitalista em seu discurso, por exemplo, de economia verde. É possível encontrar uma mineradora, ou uma madeireira, dizendo-se sustentável. Há de se fazer frente a degradação ambiental e de maneira mais contundente à sua variável antropológica, ou seja, a degradação humana e a perversidade da própria naturalização das desigualdades sociais.

Apoiamo-nos inicialmente nos autores que nos possibilitam uma reflexão do tema proposto. São eles o papa Francisco, Enrique Leff, Leonardo Boff, Elimar Nascimento e José Ivo Follmann. Sem embargo, nossa reflexão necessariamente passa por uma antropologia filosófica e é aqui que nos sustentamos, na obra de Henrique de Lima Vaz, dentre outros.

Basicamente, o nosso trabalho supera a visão positivista da ciência, dada a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade das ciências ambientais, em suas variáveis ontológica e hermenêutica, que compõe esse novo campo científico que é o da sustentabilidade, no horizonte de uma justiça socioambiental amparada no paradigma da ecologia integral. Nosso intuito



foi o de realizar uma reflexão seguindo três passos. No primeiro subtítulo trabalhamos alguns aspectos da racionalidade moderna, ou seja, o projeto de modernidade, suas questões, seu movimento, seu contexto. Essa racionalidade é contraposta à racionalidade ambiental. No segundo e terceiro subtítulos abrimos a reflexão para o campo da sustentabilidade, bem como a necessária abertura para além da racionalidade ambiental em vista de uma construção plenamente coerente ao que o papa Francisco propõe ao chamar para o paradigma da ecologia integral.

Como fala o papa Francisco, o chamado é uma mudança de rota radical. Essa mudança deve acontecer no modo de ser no mundo dos humanos e seus modos de produção. É deste lugar que está claro que não haverá substituição de uma racionalidade deficitária, sectária, machista, que aí está, se a proposta alternativa não tiver uma resposta integral e integradora.

O cerne está nesse conceito de justiça socioambiental e tudo o que lhe compõe. A necessidade de um profundo respeito à mãe terra e aos povos que nela habitam. Entender que somos terra. Somos componentes desta terra. Superar o egocentrismo. Lutar contra todo tipo de exclusão. Defender a terra. Recriar o humano. Reinventar a sociedade. Talvez, o que o poeta português chama de “*homo ambientalis*” seja um importante ponto de partida:

O *Homo ambientalis* é uma espécie de mamífero descoberta em Portugal. Morfologicamente idêntico aos restantes membros da espécie *Homo sapiens*, da qual evoluiu, distingue-se pela sua superior consciência ambiental. Alimenta-se fundamentalmente de informação que captura em rios, oceanos, florestas e outros habitats naturais. Apesar de serem comparativamente menos que os *Homo sapiens* podem ser vistos um pouco por todo o mundo (FERREIRA, 2007).

Que o que está expresso neste poema, a propósito do *Prémio Bes biodiversidade*, em Portugal, conquiste o mundo inteiro através da justiça socioambiental amparada e alimentada na ecologia integral.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Paulo Santos; ARAÚJO, Gabriel Pires. Possibilidades de Flexibilização do licenciamento ambiental e a governança: redirecionamento legal e o Desenvolvimento sustentável. In: ENCONTRO REGIONAL

- SUDESTE DA ANPPAS, 1., 2018, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: EACH/USP, 2018.
- BERMAN, Marshal. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia de Letras, 1986.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. 7ª reimpressão. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- CARVALHO, Sonia Aparecida de, RAMIRES, Celso Costa. *Paradigmas de decrescimento, crescimento, desenvolvimento sustentável e sustentabilidade: caminho, prática ou teoria, realidade ou utopia no século XXI?* v. 29, n. 3, p. 544-562, set./dez. 2015.
- COMAS, Carlos. El neo liberalismo y la historia: lecciones positivas y negativas. In: *El neo liberalismo en cuestión*. Santander: Sal Térrea, 1993.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- FERREIRA, Hugo Santos. *Homo ambientalis*. Porto: Direito a verde, 30 de outubro, 2007. Disponível em: <http://direitoaverde.blogspot.com/2007/10/homo-ambientalis.html>.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Louvado sejas: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.
- FREI BETTO. Mudança de época. *O Globo*. Rio de Janeiro, 17 jul. 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/artigo-mudanca-de-epoca-23812983>.
- FOLLMANN, José Ivo. Justiça Socioambiental e Vida Religiosa Consagrada. *Convergência*. Ano LIV, n. 526, p. 50-60, nov. 2019.
- FOLLMANN, José Ivo. *Não temos condições de fazer uma verdadeira justiça ambiental sem um profundo engajamento pela justiça social*. Brasília: OLMA, 2018. Disponível em: <https://olma.org.br/2018/09/04/nao-temos-condicoes-de-fazer-uma-verdadeira-justica-ambiental-sem-um-profundo-engajamento-pela-justica-social>.
- NOBRE, Antonio *et al.* Regional climate change over eastern Amazonia caused by pasture and soybean cropland expansion. *Geophys. Res. Lett.* 34, L17709, 2007.
- HENRY, W. *Dicionário de Ecologia e Ciências Ambientais*. São Paulo: Unesp, 2001.

- IPCC. *Painel intergovernamental sobre mudanças climáticas*. Relatório especial do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) sobre os impactos do aquecimento global de 1,5°C acima dos níveis pré-industriais e respectivas trajetórias de emissão de gases de efeito estufa, no contexto do fortalecimento da resposta global à ameaça da mudança do clima, do desenvolvimento sustentável e dos esforços para erradicar a pobreza. 2019. Disponível em: <https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/07/SPM-Portuguese-version.pdf>.
- KURZWEIL, Ray. *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. London: Duckworth overlook, 2005.
- KUHN, Thomas. *Estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- LATOUCHE, Serge. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- LEFF, H. *Epistemologia Ambiental*. São Paulo: Cortez, 2002.
- LEFF, H. *Saber Ambiental: Sustentabilidad, Racionalidad, Complejidad, Poder*. México: Siglo XXI, 2003.
- LEFF, H. *Aventuras de la Epistemología Ambiental: De la Articulación de las Ciencias al Diálogo de Saberes*. México: Siglo XXI, 2006.
- LEFF, H. *Racionalidad ambiental*. La Reapropiación Social de la Naturaleza. México: Siglo XXI, 2009.
- LIBÂNIO, João Batista. A identidade e a espiritualidade do presbítero no processo de mudança de época. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 43, n. 121, p. 353-388, set./dez, 2011.
- LOVEJOY, Thomas E. Nobre, Carlos. Amazon Tipping Point. *Science Advances*, v. 4, n. 2, 2018.
- MARCUSE, Herbert. *Cultura e Sociedade*. v. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MARQUES, Luiz. *Capitalismo e Colapso ambiental*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- MORIN, Edgar. *Introdução ao Pensamento Complexo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. *Trajetoória da sustentabilidade: do ambiental ao social, do social ao econômico*. São Paulo: Estud. av. vol.26 no.74, 2012.

- NETO, Joaquim Maia. Reflexões sobre justiça socioambiental. In NETO, J. M.; GASS, H. B. *Justiça socioambiental: conceitos e reflexões*. São Leopoldo: CEBI, 2017. p. 5-43
- NISZ, C. *NASA prevê colapso da humanidade nas próximas décadas*. 2014. Disponível em: <http://br.noticias.yahoo.com/blogs/vi-na-internet/na-sa-preve-colapso-da-humanidade-nas-proximas-decadas-172411575.html>.
- ORGANIZAÇÃO DA NAÇÕES UNIDAS. *Banco Mundial: serão necessários 3 planetas para manter atual estilo de vida da humanidade*. 2018. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/banco-mundial-serao-necessarios-3-planetas-para-manter-atual-estilo-de-vida-da-humanidade/>. Acesso em: 27 jul. 2020.
- ORGANIZAÇÃO DA NAÇÕES UNIDAS. Declaração de Estocolmo sobre o Meio Ambiente Humano. In: *Anais Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano*. Estocolmo, 1972.
- ORGANIZAÇÃO DA NAÇÕES UNIDAS. *Conferência das Partes*. Vigésima primeira sessão Paris, 30 de novembro a 11 de dezembro de 2015. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/acordodeparis/>.
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A emergência do paradigma ecológico: reflexões ético-filosóficas para o século XXI*. Petrópolis: Vozes 1992.
- PEREIRA, Elaine Aparecida Teixeira. O conceito de campo de Pierre Bourdieu: possibilidade de análise para pesquisas em história da educação brasileira. *Revista Linhas*. Florianópolis, v. 16, n. 32, p. 337-356, set./dez, 2015.
- SALATI E.; DALL 'OLLIO, A.; MATSUI, E.; GAT, J. R. Recycling of water in the Amazon, Brazil: an isotopic study. *Water Resour. Res.* 15, 1250-1258, 1979.
- TOURAINÉ, A. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: vozes, 1994.
- VAZ, Henrique Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- VAZ, Henrique Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.
- VAZ, Henrique Lima. *Raízes da Modernidade*. Escritos de Filosofia VII. São Paulo: Loyola. 2002.
- VÉRAS NETO, Francisco Quintanilha; SARAIVA, Bruno Cozza. A justiça socioambiental como fundamento contrahegemônico a globalização e a mercadorização ambiental. *Revista Jurídica*, Curitiba, v. 2, n. 29, p. 94-110, 2012.

# A SAÚDE NA PERSPECTIVA DA ECOLOGIA INTEGRAL EM TEMPOS DA PANDEMIA DA COVID-19

*José Roque Junges<sup>1</sup>*

## **Introdução**

Nunca a humanidade tinha vivido, no seu conjunto, um desafio ameaçador como agora, na pandemia da Covid-19, porque as tragédias anteriores, como guerras e pestes, eram regionalizadas: esta é global, atingindo todos os países, pois o vírus se espalhou rapidamente pelo mundo inteiro, exigindo dos governos drásticas políticas de quarentena. Essa crise sanitária vem acompanhada com o agravante da crise climática. Outro elemento diferencial é que a crise sanitária e ambiental é agravada por uma grave crise econômica, porque não se trata mais de sociedades agrícolas isoladas, mas de um mercado global interconectado em seus processos econômicos, em que o colapso pandêmico ocasionou a quebra das cadeias produtivas. Todas as economias nacionais foram afetadas, porque tiveram que parar devido à quarentena, provocando desemprego e paralisação econômica. Essas três crises geminadas têm um profundo impacto sobre a saúde.

A crise sanitária pôs à prova e desnudou as políticas neoliberais que nos últimos anos foram implantadas nos sistemas públicos de saúde, esvaziando sua eficácia pela crescente redução orçamentária. No momento da crise foram essas estruturas sanitárias públicas, pautadas pelo coletivo, com todos os problemas provocados pela sua gradativa desestruturação, que conseguiram responder ao desafio. Os sistemas privados se mostraram totalmente ineficazes e incompetentes na resposta à pandemia para a população em geral. Aqui aparece a cisão e o conflito entre um sistema público de saúde, pautado pelo coletivo e um sistema privado, baseado nas transações do mercado que visa o lucro. Por isso, impõe-se, nesta situação de crise total, propor uma discussão sobre a justiça sanitária que está baseada em uma visão ampliada

---

<sup>1</sup> Teólogo. Doutor em Teologia Moral. Professor e Pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Membro do Instituto Humanitas Unisinos – IHU. Padre jesuíta.

e integral que integra ambiente e sociedade na compreensão da saúde. Para essa discussão parece apropriado assumir o paradigma de ecologia integral como caminho para uma proposta de justiça sanitária.

A perspectiva da ecologia integral, proposta pelo papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si'*, está se tornando um paradigma de compreensão de muitas questões, porque tem uma visão holística e integral dos problemas. Ainda que o papa não tenha uma definição acabada da ecologia integral, ele oferece uma descrição e reflexão sobre vários aspectos implicados. O objetivo do capítulo é discutir uma resposta à atual crise sanitária provocada pela pandemia da Covid-19 a partir do paradigma da ecologia integral.

## Ecologia Integral

O ponto de partida da visão da ecologia integral é que tudo está interconectado, formando uma trama viva que sustenta a vida. Outro princípio, coerente e logicamente decorrente do anterior, é que os seres vivos dessa trama têm valor em si mesmos, não recebendo sua valorização porque servem ao ser humano. A natureza não é um depósito de recursos nem simples moldura para o ser humano, mas o conjunto ecossistêmico de interações do qual tudo depende, inclusive os humanos. Sabe-se que a proliferação dos vírus corona nos últimos anos está ligada às questões ambientais: a destruição da biodiversidade, aproximando os humanos de animais selvagens que carregam estes vírus, e a produção industrial agrícola de carne, que exige grandes aglomerados de animais, dando origem, devido ao seu confinamento antinatural, ao vírus Influenza da gripe aviária, da gripe suína etc. Para determinar os impactos ambientais sobre a saúde, é necessário olhar para o todo da natureza, porque seus elementos não podem ser reduzidos a puros recursos naturais a serem apropriados, porque ela tem um valor ecossistêmico, definidor do seu uso sustentável. Por isso, o crescimento econômico necessita ser corrigido em seus automatismos processuais e simplificações redutivas aos custos, por uma economia ecológica capaz de induzir uma visão mais ampla da realidade que inclua o natural e o social. O problema ambiental é inseparável dos contextos humanos e sociais, pois há interação entre os ecossistemas e os diferentes mundos de referência social. A crise ambiental é sintoma de uma crise mais profunda, que é social e humana (FRANCISCO, 2015, 138-142)<sup>2</sup>.

---

2 O número nesta referência indica um parágrafo, a obra será referenciada de forma abreviada por "LS,".

Sem ter presente essa perspectiva ecossistêmica de interligação não será possível preservar os dinamismos e os equilíbrios da natureza, necessários para a sustentabilidade socioambiental que protege contra o surgimento de novos vírus sempre mais ameaçadores. Isso exigirá reformulações nos processos produtivos econômicos que reduzem os seres naturais a puros recursos, esquecendo o valor intrínseco da natureza, cujos serviços criam as condições para que a vida possa existir. Essa necessária reconfiguração ecológica ambiental do sistema econômico é o desafio maior para a sustentabilidade (GEORGESCU-ROEGEN, 2012). Não por acaso, a crise sanitária e a ambiental acontecem concomitantes com a crise econômica, não simplesmente como fruto da pandemia, mas como aceleração e agudização de uma crise que vem se alastrando nos últimos anos, ocasionada pelas crises financeiras cíclicas provocadas por uma economia sempre mais virtualizada pela aplicação no mercado de finanças (PARANÁ, 2016). A solução para essas crises é a drenagem extorsiva de fundos públicos para garantir direitos sociais, como a saúde, para o capital privado de empresas de saúde. Essa total distorção do sistema de saúde, como garantidor de um direito social, aparece no momento da pandemia (MARAZZI, 2011).

A ecologia integral, além da ecologia ambiental, inclui também a ecologia cultural, pois a preservação do patrimônio natural precisa ir unida à preservação do patrimônio cultural, porque a identidade sociocultural determina o ambiente. A destruição do patrimônio cultural significa a destruição de dispositivos culturais seculares de harmonização com o natural e de ajuda solidária nos momentos de tragédia social. A preocupação ecológica exige o cuidado com as riquezas culturais do lugar, como requisito para preservar o meio ambiente e a sociedade como um todo. A sociedade do consumo provoca achatamento cultural que destrói os valores culturais de sensibilização pelo ambiente e o comum, proporcional à destruição dos bens naturais (LS, 143-146).

A ecologia cultural expressa-se na ecologia humana manifestada nos comportamentos e costumes da ecologia cotidiana, pois existe íntima relação entre os espaços socialmente organizados e os comportamentos humanos e sociais. O acesso à casa e existência de espaços sociais saudáveis são essenciais para uma ecologia humana. O estado de abandono e caos urbano em que vive a maioria da população impede a criação de sensibilidade social e ecológica pela preservação do ambiente e do comum. (LS, 147-155).

A ecologia integral é inseparável da noção do comum, princípio unificador da ética social. A cultura individualista que impera na sociedade desinte-

gra e destrói a preocupação com a preservação daquilo que é comum a todos. Respeito ao comum compreende direitos humanos, bem-estar, segurança e paz social, desenvolvimento e justiça equitativa. A cultura do descarte, típica do capitalismo, é incompatível com o interesse pelo comum, porque leva à redução da natureza aos interesses econômicos individualistas. Sem resgate da noção do comum não existe proteção da natureza, como *casa comum* ou bem comum não apropriável. O capitalismo só entende a lógica da apropriação individualista, expresso no seu princípio fundamental: a propriedade privada (LS, 156-158). Nesse momento da pandemia, o comum coletivo, como resposta aos desafios da tragédia sanitária, foi posto à prova, pois o sistema público, esvaziado nas últimas décadas pela priorização do sistema privado de apropriação individual, mostrou-se como mais efetivo e universal na resposta às necessidades da população, mesmo com escassos recursos.

O comum engloba as futuras gerações como parte de um destino comum, enquanto habitantes do mesmo planeta Terra. Não existe desenvolvimento sustentável sem solidariedade intergeracional com o bem-estar das futuras gerações, que ainda nem nasceram e estamos deixando para eles, como herança, um ambiente não propício para a reprodução da vida. A terra, como bem e dom gratuito que se recebe e se comunica às próximas gerações, na perspectiva da lógica da recepção e não da apropriação. Entretanto, se não existe solidariedade com os indivíduos da mesma geração, como pode haver solidariedade com as gerações futuras? (LS, 156-162). A lógica da recepção em relação aos serviços da natureza pode trazer aprendizagens para propor saídas para a tragédia da pandemia.

Para assumir esta perspectiva integral, Guattari propõe a necessidade de conjugar as três ecologias: a mental (subjetividade humana), a social (relações sociais) e a ambiental (meio ambiente), porque as degradações e as patologias que provocam a crise ambiental acontecem nestes três níveis (GUATTARI, 1990). Essas três ecologias podem servir de ferramentas para entender as exigências de transformação sociocultural para que a ecologia integral seja possível.

O primeiro desafio para enfrentar a destruição socioambiental é a subjetividade humana e o modo como ela está sendo configurada. Trata-se de criticar e desconstruir a subjetivação produzida pelo consumismo a serviço do mercado. O capitalismo, para ampliar seu domínio sobre vida social e cultural, se desterritorializa através de um mercado globalizado sem raiz, infiltrando-se nos estratos mais inconscientes da subjetividade, subsumindo-a aos seus interesses. Por isso, é importante estar atento aos seus efeitos na ecologia mental da vida quotidiana, pelo consumismo.



A subjetividade capitalística, engendrada pelos operadores, está manufaturada para premunir e destruir qualquer intrusão de acontecimentos suscetíveis de atrapalhar e perturbar o consenso liberal do mercado. Por isso, o capitalismo globalizado e financeiro descentra seu foco da produção de bens e serviços para a configuração de estruturas produtoras de sentido e de signos que capturam a subjetividade pelo controle da mídia e da publicidade. Trata-se de dispositivos de agenciamento da subjetividade sem enunciação, porque são dispositivos desterritorializados e passivos, que não estão enraizados no contexto cultural do sujeito. A pandemia pode criar ocasiões de enunciação, porque questiona o modo como se viveu até agora, fazendo pensar e levando a necessidade de uma mudança na forma de vida. Por isso é importante descobrir vetores potenciais de enunciação, na atual produção de sentido e de signos na mídia, para possibilitar a crítica e a desconstrução da captura simbólica. É necessário, para tal, partir de uma análise da lógica originária da subjetividade que não se expressa ainda em relação a objetos nem se compreende como pessoa, mas vai ao processo primário de configuração da protosubjetividade. Trata-se de apontar a ecologia das ideias que conforma o sistema de pensamento ou o “espírito” coletivo simbólico que rege as representações mentais, não dependente dos indivíduos, conformadora da mentalidade da sociedade e dos seus grupos sociais (GUATTARI, 1990). O momento da pandemia, requerendo esforços e respostas sociais, exige a atenção e a conscientização da mentalidade que configura os comportamentos como algo fundamental para criar sensibilidade coletiva.

As patologias da ecologia mental, expressas na subjetividade serial capturada, se reproduzem na ecologia social dos grupos sociais massificados pela mídia, culturalmente nivelados e achatados, num clima produtor de insensibilidade social e de conflitos de interesse. Como reação a esse contexto, trata-se de promover um *eros* grupal que invista afetiva e pragmaticamente em grupos humanos que vivem e expressam outra forma de vida, produtora de sua própria normatividade, não se deixando capturar pela mentalidade do mercado. A pandemia obrigou a uma maior sensibilização pelo coletivo e gestos de solidariedade pelo desafio de viver o isolamento social. Portanto, trata-se de possibilitar uma subjetivação diferente, pela via da contínua ressingularização num coletivo grupal diverso, fazendo surgir uma era pós-industrial, pós-mídia (GUATTARI, 1990) e pós-pandemia, possibilitada pela aldeia digital, cujos processos foram acelerados e aprofundados pela quarentena.

Tendo presentes as dinâmicas de funcionamento da ecologia mental e da ecologia social são possíveis tanto as piores catástrofes ambientais, que já se estão produzindo, como também evoluções flexíveis de solução para o problema, porque os equilíbrios naturais dependerão, sempre mais, de intervenções humanas. A pandemia pode ser uma ocasião para pensar soluções de equilíbrio ecossistêmico, tendo presente que o isolamento social possibilitou o melhoramento nos níveis de poluição. É necessário saber conjugar esses equilíbrios com os fluxos do espaço habitado, criando socioecossistemas sustentáveis através de uma ecologia ambiental (GUATTARI, 1990). Esses ecossistemas são totalidades que conjugam o natural e o social, necessitando integrar-se para que sejam sustentáveis. Portanto, a ecologia ambiental precisa pensar-se sistemicamente para harmonizar as preocupações da ecologia mental e social com o meio ambiente. Só nessa perspectiva integradora do mental, do social e do ambiental será possível criar ambientes eco-socio-sustentáveis. Como a crise sanitária causada pela pandemia está intimamente ligada à crise ambiental, criadora das condições para o surgimento de vírus, o restabelecimento de ambientes eco-socio-sustentáveis é o desafio maior e urgente neste momento.

## Compreensão ecossistêmica da saúde

A pandemia obriga repensar o modo de conceber a saúde e os riscos que a ameaçam. O paradigma da ecologia integral oferece ferramentas adequadas para essa tarefa de trilhar novos caminhos para equacionar socialmente a questão da saúde. O primeiro pressuposto básico e irrenunciável é que a saúde, como capacidade de reagir às ameaças de desequilíbrio, mantendo a homeostase vital, não é uma questão puramente individual, mas primordialmente coletiva, porque a saúde depende das interdependências socioambientais, porque tudo está interligado em uma teia de inter-relações. Em outras palavras, o equilíbrio necessário para ter qualidade de vida depende de condições socioambientais e a proteção e recuperação das ameaças a esse equilíbrio depende de estruturas coletivas oferecidas pelos sistemas públicos de saúde e assistência social. Essa constatação leva a ter uma compreensão ecossistêmica da saúde.

Há uma mudança de foco nesta concepção, porque o espaço socioambiental não é algo exterior que condiciona lateralmente o processo saúde-doença, mas algo que essencialmente faz parte da própria compreensão de

saúde. Essa concepção transforma a visão sobre os riscos e agravos à saúde, porque passa a incluir o ambiente como algo fundamental para a produção das condições sociais de reprodução da vida – daí se conjugam a sustentabilidade ambiental e o desenvolvimento social como bases para entender a saúde como qualidade de vida.

Isso significa, segundo Minayo (2002),

um processo de construção de novas subjetividades pela participação em projetos de mudanças em uma ótica de desenvolvimento sustentável e de cumplicidade com as gerações futuras. Embora existam tentativas de quantificar indicadores (...). A definição de qualidade de vida é eminentemente qualitativa, pois junta, ao mesmo tempo, o sentimento de bem-estar, a visão de finitude dos meios para alcançá-lo e a disposição para a solidariedade, ampliar as possibilidades presentes e futuras. Dessa maneira, o enfoque ecossistêmico de saúde como qualidade de vida é como um guarda-chuva onde estão ao abrigo nossos desejos de felicidade, nossos parâmetros de direitos humanos; nosso empenho em ampliar as fronteiras dos direitos sociais e das condições de ser saudável e de promover saúde (MINAYO, 2002, p. 174).

Essa compreensão ecossistêmica da saúde significa também, em consonância com o paradigma da ecologia integral, dar atenção à diversidade cultural que conforma o contexto no qual estão os dispositivos simbólicos e as ferramentas culturais para fazer frente aos riscos e agravos que ameaçam a saúde, entendida como capacidade de reação. Nesse tempo de pandemia o cuidado com a saúde mental é fundamental, dependendo em grande parte de recursos simbólicos que a pessoa acessa no seu contexto sociocultural.

Saúde supõe a capacidade de assumir a responsabilidade pessoal diante da dor, da ameaça e da morte. Essa capacidade de reagir está essencialmente ligada à cultura que fornece os recursos simbólicos. Nesse sentido, é uma capacidade coletiva de reação frente à fragilidade e enfrentar o meio ambiente. Cultura é o casulo que permite situar-se no nicho para sobreviver. Toda cultura é uma das formas possíveis de viabilidade humana. Cultura é o regulamento da luta para sobreviver. O código cultural serve de matriz para o equilíbrio externo e interno da pessoa. Cria um quadro de referência para situar-se e de sentido para as manifestações de fragilidade como é o caso de uma pandemia. Esse poder gerador de saúde é inerente a toda cultura tradicional e está ameaçado pela cultura criada pelo paradigma biomédico atual que oferece puramente soluções químicas para os problemas. A instituição médica prega a eliminação da dor, das anomalias e da morte

por puros meios técnicos, não permitindo uma superação autônoma através dos recursos simbólicos da trans-significação. Esse fenômeno é chamado por Illich de iatrogênese social, isto é, o agravamento da doença ocasionada pela estruturação social da resposta à doença proposta pelo aparato médico (ILLICH, 1981).

A iatrogênese social depende do contexto socioeconômico que explica hoje o modo de produzir: multiplicação do setor de serviços que substituem o sujeito no equacionamento dos seus problemas. O caminho de solução é entregue a um dispositivo de consumo que se compra no mercado, não sendo mais um engajamento do sujeito na resposta. Curar não é mais uma atividade, mas uma mercadoria. A medicina produz tratamentos mercadoria de venda (ILLICH, 1981).

Na história da humanidade, a produção de valores de uso (valores simbólicos e de relação que são atividades) teve muito maior importância que os valores de troca (mercadoria que se compra no mercado). As atividades ligadas à cura e à saúde eram essencialmente valores de uso, que dependiam do engajamento do sujeito, porque não eram mercadorias. As sociedades pré-capitalistas sabiam conjugar muito bem produção autônoma de atividades e produção heterônoma de mercadorias, enquanto hoje elas entram em choque. A produtividade autônoma de atividades é sempre mais paralisada pela produção heterônoma de bens de consumo, como é caso do setor da saúde, cujas terapêuticas dependem sempre menos de um engajamento pessoal de valor de uso, tornando-se gradativamente uma mercadoria que se compra, agenciada simbolicamente como valor de troca. Nesse sentido existe uma crescente expropriação da saúde pelo uso sempre mais exclusivo de tratamentos heterônomos, oferecidos pelo paradigma biomédico. Os efeitos colaterais negativos desse fenômeno aparecem principalmente na dimensão mental do processo saúde-doença, porque eles enfraquecem e desestimulam a atividade capacidade de reação, essencial para a dinâmica da cura (ILLICH, 1981). Neste tempo de pandemia, a atividade capacidade de reação autônoma, fazendo uso de recursos simbólicos, é fundamental para o equilíbrio e a resiliência mental diante das ameaças. Mas sabemos que o imaginário mental coletivo criado pelo paradigma biomédico produz uma iatrogênese social que dificulta essa reação, porque se espera toda solução do aparato médico.

Um terceiro elemento do paradigma da ecologia integral, além do sistema de interdependência e a importância da diversidade cultural, é a preservação do comum. Em situações de tragédia, como é caso da pandemia, o

recurso ao comum é o único caminho de resposta, pois as vias do indivíduo estão fragilizadas, movidas pelo medo, pela ameaça e pelo egoísmo. Neste momento, o comum é posto à prova para ver se consegue oferecer organizações e dispositivos coletivos que socorrem e protegem o conjunto da população contra os riscos e os agravos que se apresentam. Soluções coletivas, pautadas pelo comum, como o sistema público de saúde são a única resposta justa e eficaz, porque o caminho da apropriação individual pelo mercado mostra-se discriminatório e cruel.

Em que consiste o comum? Os comunitaristas anglo-saxões também defendem uma volta ao comum identificado com a comunidade. Nesse sentido é um comum particularizado em que participam os que detêm certos valores de cultura, língua, religião e etnia. Portanto é um comum identitário (AVINERI; DE-SHALIT, 1992; SANDEL, 1998). Este comum não é adequado como caminho de solução para a crise atual que é global e universal, atingindo a humanidade inteira, porque levará a discriminações e exclusões que é justamente o problema em situações de risco e tragédia. Necessitamos de uma concepção de comum que leve a incluir e não a excluir.

Essa é a proposta de Dardot e Laval (2017), que defendem um comum não identitário. Para eles, o comum, historicamente, assumiu duas formas: a estatização a partir do direito romano ou a espiritualização com a teologia cristã. No primeiro caso trata-se de bens a serem tornados públicos ou comuns pela autoridade do Estado que expressa a vontade comum; no segundo caso, refere-se a bens declarados comuns pela autoridade divina, através do poder eclesial. Comum poderia também significar a humanidade como essência comum, dignidade ou ainda a humanidade como espécie ou como atitude de solidariedade. Essas são as compreensões modernas do comum. Em todos esses casos existe uma reificação do comum, porque a autoridade terá que definir o que faz parte da propriedade comum ou será necessário determinar os critérios sobre quem poderá participar e pertencer a esse comum essencializado. Dardot e Laval defendem que o comum não poderá ser definido como copertencimento, coapropriação, copossessão como acontece nas concepções reificadas, mas como coatividade, pois o comum é construído não a partir de bens comunitários ou de definições identitárias de pertencimento, mas de ações partilhadas que constituem o comum, uma vez que *a atividade humana é sempre co-atividade e co-obrigação, cooperação e reciprocidade* (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 55).

O que significa essa reflexão de Dardot e Laval para a compreensão da natureza como nossa *casa comum*? Eles criticam o conceito de bens comuns,

porque a sua atribuição comum irá exigir a definição do pertencimento, da apropriação ou da posse comum desses bens. Essa atribuição sempre incluirá separação, exclusão e discriminação, pois permite uma seleção de quem participa do comum. Por isso, a natureza não deveria ser concebida como bem comum ou como conjunto de bens comuns, já que ela não é algo que se possa possuir ou apropriar-se. Na base da compreensão da natureza como conjunto de bens comuns está a visão reduzida da natureza como estoque de recursos. Quando, ao contrário, a natureza for concebida como um fundo de serviços vitais, responsável pela criação das condições para que a vida possa existir, ela não é um bem apropriável, mas uma *casa comum* (*oikos*) na qual todos vivemos e da qual todos participam indistintamente. Portanto, o comum rege-se pela lógica da recepção e não da apropriação. Todos os seres vivos, inclusive os humanos, encontram-se dados e recebidos, como participantes desse fundo que é a natureza. Antes de qualquer opção ou decisão, os seres humanos se dão conta de sua recepção e participação comum nas condições vitais que a natureza como fundo lhes fornece. Em geral, os humanos têm dificuldade para essa tomada de consciência, porque foram educados e capturados pelo sistema econômico de que tudo tem que ter um preço e esse serviço comum da natureza não é possível precificar.

Essa mesma reflexão pode ser feita em relação à saúde, assumindo a perspectiva de um comum não identitário, negando as razões excludentes do mercado, para formular ações e políticas de prevenção, proteção e promoção da saúde da população em uma situação ameaçadora de pandemia. A saúde depende antes de nada de condições ambientais e sociais, de possibilidades para sua reprodução e não, primordialmente, de bens de consumo oferecidos pelo mercado como mercadorias que prometem saúde. Assim, a saúde em tempos de pandemia deve ser pensada na lógica da recepção (comum/público) e não da apropriação (individual/mercado). Para mostrar a diferença entre as duas lógicas, pode-se tomar como exemplo a questão da seleção para o acesso a respiradores nessa situação de pandemia. Os critérios oferecidos, em geral, são compreensíveis na lógica da apropriação individual, quem pode se apropriar de um respirador, cuja dinâmica é movida pela escassez, sem perguntar-se pelo motivo dessa escassez. Outra solução seria na perspectiva da lógica da recepção que se organiza pelo comum coletivo público, não se movendo pela escassez, mas pelo planejamento para que não aconteçam situações de falta de insumos necessários para tratar.

A situação caótica de crise sanitária e ambiental obriga a repensar a sociedade não na lógica da apropriação, centrada no indivíduo, mas na pers-

pectiva da recepção que valoriza o comum e o público. Essas duas lógicas fundamentam duas compreensões de justiça: uma movida pela lógica da distribuição (justiça distributiva), centrada nos critérios e nos bens a distribuir que sempre partem da sua escassez, mas não se pergunta por que ela aconteça. A outra não está centrada na distribuição de bens apropriáveis, mas na restauração das condições de dignidade e qualidade de vida, recebidas no coletivo não apropriáveis individualmente, que obrigam a sociedade a pensar políticas de planejamento que evitem a escassez. Essa justiça poderia ser chamada de restaurativa no sentido social, assumindo um sentido mais amplo do que aquele usado pela justiça penal.

Esta distinção entre a lógica da recepção (justiça restaurativa) e a lógica da apropriação (justiça distributiva) é um desdobramento e aprofundamento dos pressupostos da ecologia integral. Parte da visão da natureza não reduzida a um banco de recursos para a apropriação, mas um fundo interdependente de serviços para a criação de condições ambientais para a reprodução da vida. Os dons oferecidos por esse serviço, como produção de oxigênio, equilíbrio do clima, temperatura ambiente, regime de chuvas, eliminação de diferentes resíduos não são bens apropriáveis, mas seu acesso se rege pela lógica da recepção, pela qual se recebe algo. Essa lógica típica dos ecossistemas naturais seria aplicável aos sistemas sociais, quando sua estruturação for organizada na perspectiva do coletivo público e não na base da apropriação privada centrada no indivíduo. O mercado tem como uma de suas premissas centrais a escassez para possibilitar a mais valia. A escassez exige a definição de critérios de acesso a esse bem que é escasso. A justiça distributiva responde a essa necessidade. Se, ao contrário, o sistema social for regido pela lógica da recepção que não está baseada na escassez, mas no planejamento que foca o coletivo, não se trata de critérios para distribuir bens escassos, mas de restaurar as condições de acesso universal para todos. Esse é o objetivo da justiça restaurativa.

## **Considerações finais**

A aplicação do paradigma da ecologia integral à saúde em um contexto de pandemia demonstrou que ele é atravessado por três tensões dialéticas, expressões de sua dinamicidade e complexidade. A primeira tensão é entre a compreensão da natureza como fundo comum de serviços para a reprodução da vida e como banco de recursos naturais apropriáveis para transforma-

ção econômica. A visão ecossistêmica de saúde depende fundamentalmente das condições de vida que a natureza oferece, porque ela é a base da saúde como qualidade de vida. A segunda tensão dialética, uma consequência da primeira, se expressa entre a lógica da recepção, típica da natureza como fundo de serviços, e a lógica da apropriação, característica da natureza como banco de recursos naturais, apropriado para circulação econômica. As respostas às necessidades e demandas de saúde da população, que são de cunho coletivo, necessitam de um sistema público, movido pela lógica da recepção como demonstraram as iniciativas para responder à pandemia. Por último, como consequência, aparece a tensão dialética entre valor de uso e valor de troca. A organização da produção de bens, pautada pela autonomia, é movida pelo valor de uso, pois engloba a necessária atividade do sujeito para aceder a este bem. Ao contrário, a organização da produção heterônoma de bens, transformados em mercadoria para valor de troca, dispensa a atividade do sujeito, já que o bem é simplesmente consumido, sem atividade de uso.

A justiça restaurativa, tanto em sua dimensão ambiental quanto sanitária, vai sempre priorizar o primeiro polo de cada uma das tensões da ecologia integral: a compreensão ecossistêmica da natureza como fundo das condições para a reprodução da vida, como consequência, a necessária lógica da recepção, típica da natureza como fundo, para organizar o coletivo social da saúde, movido pela universalidade, pela equidade e pela integralidade e, por fim, em correspondência, a priorização no cuidado da saúde do valor de uso, promotor da atividade do sujeito, em relação ao valor de troca que transforma a saúde em mercadora de consumo sem valor de uso. Essa perspectiva restaurativa da justiça ambiental e sanitária não nega o outro polo: a natureza é também um estoque de recursos naturais que pode ser apropriado para transformá-los pela economia em valor de troca para circulação comercial no mercado. Em certos setores da economia pode valer esse segundo polo do tensionamento, mas quando se trata da saúde, por seu significado e papel social, precisa valer o primeiro polo do tensionamento da ecologia integral. O problema aparece, a crise atual é uma demonstração disso, que esse segundo polo da tensão dialética da ecologia tem que se tornar prioritário, porque, do contrário, a dimensão integral fica esvaziada. O paradigma da ecologia integral só é possível quando os primeiros polos dos três tensionamentos dialéticos forem prioritários, por estarem em harmonia com a natureza e, por isso, devem servir de princípios organizacionais de estruturação da sociedade que privilegia o coletivo.



## REFERÊNCIAS

- AVINERI, S.; DE-SHALIT, A. *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. *Comum*. Ensaio sobre a revolução no século XXI, São Paulo: Boitempo, 2017.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Louvado seja: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.
- GEORGESCU-ROGEN, N. *O decrescimento*: Entropia, Ecologia e Economia. São Paulo: Senac, 2012.
- GUATTARI, F. *As Três Ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.
- ILLICH, I. *A expropriação da saúde*. Nêmesis da medicina. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- MARAZZI, C. A violência do capitalismo financeiro. In: FUMAGALLI, A.; MEZZADRA, S. (Orgs.). *A crise da economia global*: mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 23-74.
- MINAYO, M. C. S. Enfoque ecossistêmico de saúde e qualidade de vida. In: MINAYO, M. C. S.; MIRANDA, A. C. (Orgs.). *Saúde e ambiente sustentável*: estreitando os nós. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002. p. 173-189.
- PARANÁ, E. *A finança digitalizada*: capitalismo financeiro e revolução informacional. Florianópolis: Insular, 2016.
- SANDEL, M. J. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.



# RACISMO AMBIENTAL, ECOLOGIA INTEGRAL E CASA COMUM: UMA REFLEXÃO CRÍTICA A PARTIR DO FEMINISMO NEGRO E DA EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS

Adevanir Aparecida Pinheiro<sup>1</sup>  
Camila Botelho Schuck<sup>2</sup>

## Introdução

Através da história de Sarah ‘Saartjie’ Baartman, mulher da etnia Khoikhoi, que, no século XIX, foi enjaulada e exibida em *Freak Shows* e outros eventos, como uma aberração, o artigo busca problematizar os impactos das imagens de controle, ainda hoje, em diferentes espaços, focando assim, no espaço acadêmico, com relação à população negra e, especificamente, às mulheres negras.

Entende-se que mesmo com os questionamentos, avanços e impulsos renovados advindos do movimento negro, do pensamento feminista negro e de diferentes esforços educacionais, como é, sobretudo, a “educação das relações étnico-raciais”, a população negra em geral e, particularmente, as mulheres negras se encontram como que enjauladas, percebidas pelo lado exótico e agressivo e tendo o seu conhecimento intelectual não reconhecido.

Com o título ousadamente amplo “*Racismo Ambiental, Ecologia Integral e Casa Comum: uma reflexão crítica a partir do feminismo negro e da educação das relações étnico-raciais*” propomos revisitar os conceitos de racismo ambiental e o racismo estrutural, dentro de uma perspectiva abrangente e alargada de reflexão contemplando ecologia integral, justiça socioambiental e cuidado da *casa comum*, dando uma atenção especial ao pensamento fe-

---

1 Assistente Social. Doutora e Pós-doutora em Ciências Sociais. Professora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Coordenadora do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas – NEABI.

2 Bibliotecária. Mestre em Sociologia. Doutoranda em Ciências Sociais no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do rio dos Sinos – UNISINOS.

minista negro e à “educação das relações étnico-raciais”. Sabemos do grande peso estrutural que perpassa a nossa sociedade, atravessada pela imagem da “casa grande e senzala”. Quando falamos “*casa comum*”, somos imediatamente assaltados por essa imagem contrária simbolizada na “casa grande e senzala”. Poderíamos, talvez, gerar uma imagem do título do artigo, sintetizando com a chamada: “*casa comum*” versus “*casa grande e senzala*”.

É de nosso entendimento que a perspectiva de gênero e particularmente a perspectiva do feminismo negro, quando a espelhamos com a imagem da “casa grande e senzala”, tem contribuições específicas incomparáveis para um entendimento mais profundo da complexa relação raça, sociedade e meio ambiente. Pensar ecologia integral, justiça socioambiental ou cuidado da *casa comum*, sem esta perspectiva seria uma grave limitação.

Assim, articulando a ideia das representações sociais de mulheres negras (COLLINS, 1990) e da população negra, em geral, busca-se uma percepção do espaço ambiental, por dentro e por fora das instituições, em suas manifestações eugenistas e de servidão. Com este ponto de partida, pautando a temática do racismo ambiental e estrutural, o artigo busca um horizonte de resposta na perspectiva de uma ecologia integral. Nesta busca, o feminismo negro, como uma das expressões fortes do movimento negro, em geral, e a “educação das relações étnico-raciais”, são colocados como caminhos críticos de ruptura das lógicas estruturais perversas e reprodutoras do racismo e fragmentações desumanizantes do que hoje nos é imposto como grande interrogação: o cuidado da “*casa comum*”. A ideia de “*casa comum*” é apresentada ao longo do texto como grande provocação de referência, que respaldada no paradigma da ecologia integral, lembra a espacialidade de um amplo “pluriverso” de reconhecimento. Este “pluriverso” de reconhecimento é a antítese perfeita do universo da separação (cordial) da “casa grande e senzala” que sempre é lembrada como uma marca brasileira.

Usamos o caso de Saartjie Baartman<sup>3</sup> para estruturar a reflexão sobre os conceitos articulados da seguinte forma: em um primeiro momento apresentamos como o episódio em questão se torna um caleidoscópio expressando as inúmeras nuances de componentes presentes no processo histórico colonial e na questão racial, de classe e gênero, que ele envolve, especificamente o significado de um corpo negro em uma sociedade eurocêntrica.

---

3 A aproximação da memória de Saartjie Baartman, do contexto da dominação colonial africana, com a realidade da “casa grande e senzala” do contexto colonial brasileiro não deve gerar confusões de informação. O que se quer transmitir é a mente e cultura colonialista, racista e machista que atravessa todas as fronteiras do mundo ocidental.

Posteriormente discutimos o feminismo negro no diálogo com os conceitos de racismo estrutural (ALMEIDA, 2019) e o racismo ambiental (CHAVIS JR. 1981; ALMEIDA, 2015; LOPES, 2014). Em um segundo momento, referimos o paradigma da “casa grande e senzala” depreendido da obra de Gilberto Freyre (FREIRE, 2019) que se contrapõe à ideia da “*casa comum*”, proposta pelo papa Francisco em 2015 (FRANCISCO, 2015). Enquanto o paradigma da “casa grande e senzala” é a marca de permanente reprodução das desigualdades sociais e raciais, a provocação da “*casa comum*” é sinalização de ruptura radical com as desigualdades e seus mecanismos de reprodução. Por fim, dialogamos com o paradigma da ecologia integral, igualmente como importante provocação frente às estruturas segmentadas, excludentes e racistas que se reproduzem através de diversas dinâmicas e interações sociais dentro e fora das instituições universitárias e outras, sinalizando para a importância, entre outras frentes de ação, de movimentos como o feminismo negro e a “educação das relações *étnico-raciais*”, como duas pontas de combate importantes nesta provocação da ecologia integral.

## O significado da imagem de Sarah ‘Saartjie’ Baartman

O pensamento feminista negro abarca inúmeros conceitos capazes de dar conta da realidade de mulheres negras<sup>4</sup> em múltiplos contextos, seja através de uma perspectiva de norte/sul global, seja em contextos distintos de classe, orientação sexual, religiosidade e afins. O conceito de imagens de controle, discutido através do pensamento de Patricia Hill Collins em seu livro *Black Feminism Thought: Knowledge, Consciousness* (2000 [1990]),<sup>5</sup> torna-se nosso ponto de partida para repensarmos a história de Sarah ‘Saartjie’ Baartman (1789-1815). Primeiramente, é importante pontuar que a Sarah não foi a única de sua etnia a ser enjaulada e mantida em cativeiro para fins

4 Torna-se importante pontuar que, de um modo geral, o pensamento feminista negro busca discutir para além da realidade das mulheres negras, pensando a questão da masculinidade, e como isso reflete na formação identitária de homens negros e brancos (DE SOUZA, 2014; CONRADO; RIBEIRO, 2017). Deste modo, ao argumentarmos que o feminismo negro abarca inúmeras teorias que explicam a realidade das mulheres negras, estamos justificando a teoria escolhida com nossos sujeitos de estudos, do que propriamente limitando a teoria e suas possibilidades de análise.

5 O livro possui uma edição em português lançada no Brasil em 2019 pela editora Boitempo e, neste artigo, trabalhamos tanto com a edição em português, quanto a versão original (2000), devido algumas mudanças que ocorrem entre as edições.

comerciais e shows no mundo europeu, como discutido na obra de Andressa Schons *et al.* (2018), referindo estudos acerca da história de Sarah:

É nesse contexto histórico de racionalismo e de sua utilização pelas nações europeias para justificar a dominação e ocupação do território africano, que surge a personagem histórica em questão: Sarah Baartman (1789-1815). Como várias mulheres da etnia Khoikhoi, Sarah apresentava uma alteração em sua anatomia conhecida como esteatopígia. Suas dimensões corporais, consideradas “excêntricas”, segundo a perspectiva europeia, chamaram a atenção do cirurgião e oficial do exército britânico Willian Dunlop, que conseguiu autorização da administração colonial para levar a jovem a Londres, em 1810 (SCHONS *et al.*, 2018, p. 04).

A história da mulher negra que durante o século XIX viu seu próprio corpo se tornar um instrumento pedagógico do racismo em suas múltiplas nuances pode contribuir para observarmos como o racismo ao longo do tempo se refinou, ao ponto de já não mais ser necessário ver as jaulas, nem ouvir os gritos e ofensas proferidos.<sup>6</sup> Hoje, as mulheres negras, ainda que ocupem e transitem em espaços hegemonicamente de indivíduos brancos, seguem enjauladas pelas imagens de controle que definem quem elas devem ser, como devem se portar e quais são os papéis que podem desempenhar dentro de um espaço da sociedade branca.

O conceito de imagem de controle proposto por Collins (1990) se coaduna com a discussão feita a partir de outros intelectuais das Ciências Sociais, como Stuart Hall (2010) ao compreender que existe uma matriz de dominação hegemônica baseada na diferenciação e na criação de este-reótipos, formando um binário no qual primeiramente existe um indivíduo que é o padrão, centro de toda cultura, um “eu” que é construído através da destituição da identidade do “outro”. A partir dessa condição de outridade, são criados diversos estereótipos negativos que acabam por aprisionar os indivíduos que estão à margem do “eu” (HALL, 2010, p. 430).

Podemos obter o significado exato da relação que trazemos em nosso artigo sobre a personagem em questão e seu significado subjetivo para mu-

6 Temos presente, mesmo sem termos condições de ampliar o leque deste estudo, as importantes contribuições de Michel Foucault, sobretudo com o conceito de biopoder (FOUCAULT, 2002).

lheres negras na academia através da definição de Collins (2009) sobre o processo de imagens de controle:

Como parte de uma ideologia generalizada de dominação, imagens estereotipadas da feminilidade negra adquirem um significado especial. Como a autoridade para definir valores sociais é um importante instrumento de poder, grupos de elite, no exercício do poder, manipulam ideias sobre a feminilidade negra. Isso se dá a partir da exploração de símbolos já existentes ou a partir da criação de novos símbolos (COLLINS, 2000, p. 69). (Tradução das autoras).<sup>7</sup>

A ideologia de dominação que Collins (2000) está discutindo é justamente a responsável por deixar mulheres negras à margem da justiça social, de modo que os símbolos criados e recriados a partir dessa matriz hegemônica aumentam a dificuldade destes sujeitos em ocuparem espaços de pensamento e intelectualidade, como é o caso das universidades. Nesse sentido, por ser uma socióloga, identifica como essa relação ocorre propriamente nas Ciências Sociais, de modo que as teorias produzidas por mulheres negras acabem ficando relegadas a um papel de ativismo discursivo. Isto porque, pensando a partir do recurso metalinguístico da imagem e história de Sarah Baartman, a mulher negra não vê. Ela é vista. Ela não pensa, é pensada. Em consequência, não é capaz de produzir algum modelo explicativo de realidade, senão o de se contentar a servir como campo e corpo de conhecimento.

Prova do argumento anterior é que os restos mortais de Sarah só foram entregues ao seu povo depois de muita reivindicação, visto que o Museu do Homem de Paris inicialmente alegava não ter nenhuma informação sobre ela. Em 2002, o Parlamento Francês admitiu a posse e, concordando em enviá-la para a África do Sul, emitiu uma nota da qual destacamos o seguinte excerto:

Nosso país tem tudo a ganhar restituindo Saartjie Baartman à África do Sul. Hoje, o seu corpo não tem mais interesse científico. Esta restituição também permitiria a aproximação de nossos dois países. Finalmente, constituiria um tributo vibrante às dezenas de mulheres bosquíma-

7 As a part of a generalized ideology of domination, stereotypical images of Black womanhood take on special meaning. Because the authority to define societal values is a major instrument of power, elite groups, in exercising power, manipulate ideas about Black womanhood. They do so by exploiting already existing symbols or creating new ones.

nas que conheceram um destino idêntico na Europa. (Tradução das autoras)<sup>8</sup>

Como podemos observar, o ato de entregar os restos mortais de Sarah foi motivado pela falta de interesse científico, visto que já tinha sido explorado o suficiente, restando apenas como barganha para melhorar as relações internacionais francesas. Se a exploração de seu corpo e sua imagem não terminaram mesmo depois de sua morte, por outro lado, sua morte torna-se um elemento de resistência à imagem de controle imposta. Sarah faleceu em 1815, após contrair uma doença e decidir beber até a morte, deste modo, sua autodestruição foi a única forma possível de resgatar sua identidade e poder sobre o próprio corpo.<sup>9</sup>

Em nosso artigo decidimos adotar a posição de contar a história de Sarah sem expor suas fotografias, tendo em vista que não pretendemos perpetuar a imagem de controle da mulher negra exótica. Tal sensibilidade, que por vezes escapa de outros pesquisadores, pode ser justificada pelo que Collins (2016) propôs chamar de *outsider within* em alguns artigos<sup>10</sup>. Nesse sentido, mulheres negras, ao discutirem as teorias sociais, possuem uma visão específica que, por estarem por um lado, à margem da sociedade, e, pelo outro, inseridas no meio de brancas e brancos em um local subalternizado, desenvolvem um ponto de vista único. A partir deste ponto de vista, do qual compartilhamos, nosso cuidado com a imagem de Sarah Baartman se configura como um espelho que exhibe nosso próprio reflexo como pesquisadoras. Quando olhamos para Sarah, parte de Sarah também olha para nós e para o “lugar” na “casa grande e senzala” que nos é reservado.

Por fim, compreendemos, neste aspecto, que parte importante da contribuição do feminismo negro no que concerne ao conceito de imagens

8 Notre pays a tout à gagner en restituant Saartjie Baartman à l'Afrique du Sud. Aujourd'hui, son corps ne présente plus aucun intérêt scientifique. Cette restitution permettrait en outre le rapprochement de nos deux pays. Enfin, elle constituerait un vibrant hommage aux dizaines de femmes bushman qui connurent un sort identique en Europe. (Proposition de loi autorisant la restitution par la France de la dépouille mortelle de Saartjie. Disponível em: <http://www.senat.fr/dossierleg/ppl01-114.html>. Acesso em: 30 maio 2020.)

9 As informações sobre sua morte foram extraídas dos documentos do cientista Georges Cuvier (1817).

10 Para Collins (2016), as mulheres negras estariam na posição de *outsider within*, no sentido em que estão fora da matriz de dominação, mas, ao mesmo tempo, por estarem em imagens de controle subordinadas a indivíduos brancos, acabam por conhecer as especificidades do sistema de forma detalhada.



de controle se refere à resistência exercida pelas mulheres negras com relação a isto. A intelectual Winnie Bueno (2019) aponta uma possibilidade desafiadora:

A forma com que imagens de controle operam nas vidas de mulheres negras perpassa por um violento silenciamento que cala uma voz que outrora refletia a primavera. Ao silenciar uma mulher negra, silencia-se a primavera (BUENO, 2019, p. 40).

Importante salientar, neste aspecto, que apesar de Collins (2016) cunhar o termo imagens de controle, muito do que ela discute com relação a isso pode ser complementado pelo que a filósofa Sueli Carneiro (2005) desenvolveu a respeito do “epistemicídio” ao qual sujeitos negros são submetidos, assim como também é elucidado pela socióloga Lélia Gonzalez que já abordava questões similares com relação às mulheres negras, em suas relevantes produções para a sociologia brasileira.

Compreendemos, deste modo, que o recurso analítico da história de Sarah Baartman para identificar a possível definição das mulheres negras na perspectiva branca pode ser ampliado pelo entendimento do contexto social brasileiro, o qual, por um viés tradicional, tem se constituído a partir da obra “Casa Grande e Senzala” do intelectual e educador Gilberto Freyre. Passamos então a discutir como os pressupostos do conceito de *casa comum*, amparado na ecologia integral, são de crítica radical, contraposição e sinalização de transformação e superação.

## “Casa Grande e Senzala” e “Casa Comum”

Independente dos aportes teóricos que se adote nas ciências humanas, tornam-se inegáveis as contribuições advindas do livro “Casa Grande e Senzala” do sociólogo Gilberto Freyre (1933), obra que, mesmo passado oitenta e sete anos da primeira publicação, permanece com contribuições passíveis de grande força simbólica quando hoje nos colocamos a reflexão sobre a “*casa comum*”.

O autor pensava em um projeto de nação, e para tal, se preocupava em qual seria a autodefinição dos brasileiros como sociedade, sobretudo, a elite para qual Freyre escrevia, considerados os sujeitos que eram determinantes na visão romantizada. A permanência dos ideais do pensamento de Freyre, parece dar continuidade nas reproduções antropológicas e, tam-

bém, sociológicas nas academias brasileiras, reprodutoras da performance romantizada. Cabe lembrar, nesse sentido, que “Casa Grande e Senzala” foi a primeira obra brasileira a ser classificada na temática Antropologia, sendo considerada uma inovação, visto que anterior a ela, as obras dessa temática eram divididas em Sociologia ou Ciência Política. O complexo convívio no contexto da “casa grande e senzala” é atravessado por forte caldo de “desigualdade cordial”, de interditos e não-ditos, cultivando um caldo de cultura, excludente, racista e machista. que se perpetua até nossos dias.

Gilberto Freyre vê a contribuição africana como marginal, mas importante. Registra, por exemplo os seguintes locais de representação:

Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho de pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama de vento, a sensação completa de homem. Do moleque que foi nosso primeiro companheiro de brinquedo (FREYRE, 2002, p. 301).

Nessa descrição a cultura negra é isolada ao espaço da margem, presa em uma perspectiva colonial de um conto do mito da democracia racial. Percebemos, no excerto acima, que a fala é narrada pela “casa grande”, contando ao leitor sua relação com a “senzala”. Neste sentido é que as narrações antropológicas e sociológicas apontam para a retomada de um contexto de apropriação cultural dos sujeitos vistos como a representatividade dos “assujeitados das narrativas”. Essa retórica ainda que muito criticada por autores como Fernandes (2005), até hoje permeia o imaginário social brasileiro, reproduzindo a dicotomia permeada por desigualdades. Obviamente que levamos em conta que em 1933, o público leitor da obra provavelmente se identificaria em sua narrativa, sobretudo, a descrição historiográfica da formação do Brasil. Também cabe, neste sentido, conjecturar os elementos desta “casa grande”, a qual segundo o historiador Bert Barickman (2003, p. 82) eram instituídos pelo sistema de caráter patriarcal “com sua estrutura patriarcal, extensa, complexa e poligâmica, seria o melhor exemplo da ‘família brasileira’ até pelo menos o final do século XIX”.

Saindo deste contexto da “casa grande e senzala”, nos deixamos interpelar pela provocação da “*casa comum*”, buscando assim, ancorar novas categorias pensando outras possibilidades de projeto para nossa sociedade. Em um seminário interno, em 2008, no Grupo de Cidadania e Cultura Religiosa, com a presença de um grupo de vinte a trinta negras e negros da comunidade local, em atividade de “hermenêutica coletiva” ligado a um projeto de pesquisa, foi feita uma pergunta: “qual é o projeto dos afrodescendentes no Brasil?” A pergunta estava na sequência de uma reflexão sobre “o ser humano como um ser de projeto”, de parte do professor José Ivo Follmann, que estava na coordenação do projeto. O silêncio provocado pela pergunta foi grande, até o momento em que uma senhora, com fala firme falou: “o projeto dos negros aqui no Brasil é o projeto dos brancos!” Ou seja, quem faz o projeto é a “casa grande” branca. Projeto não é coisa de “senzala”. A “casa grande” continua dona dos corpos e das mentes dos negros e das negras.

É a leitura da realidade brasileira que temos normalizada, espontânea e imediata, espelhando o racismo estrutural que atravessa historicamente toda a nossa sociedade, a partir dos mais de 350 anos de estruturação na “casa grande e senzala”. Trata-se evidentemente de uma leitura rasa, que normalmente é reproduzida, sem dar conta da história real, dos inúmeros levantes e processos de revolta e buscas de emancipação, em geral abafados e tornados frágeis, insignificantes e invisíveis nas narrativas oficiais.

A provocação da “*casa comum*” nos leva a um novo patamar de despertamento geral. Entendemos que a Carta Encíclica do papa Francisco (FRANCISCO, 2015) com a pertinente provocação da “*casa comum*” não só chama para o cuidado do meio ambiente, mas chama, sobretudo, para a necessidade de desmontar as estruturas mentais de dominação, exclusão e discriminação em nosso convívio social.

A encíclica produzida pelo papa Francisco em 2015 focou um projeto no qual o objetivo deveria ser o cuidado com a *casa comum*, definindo esta como a “comunidade da vida” do planeta (ALVES, 2015, p. 1316). A carta encíclica é uma carta circular do papa de Igreja Católica dirigida normalmente às demais lideranças da Igreja, sendo algumas, como é o caso da *Laudato Si'* (FRANCISCO, 2015) dirigida como convite de reflexão e apelo a toda humanidade, sobre determinado tema comum relevante. Nesse sentido, a carta evoca a consciência humana para o despertar de um olhar crítico e ao mesmo tempo complacente sobre o planeta e toda a vida que o habita.

Na perspectiva da “*casa comum*”, os ritmos com os quais a sociedade tem degradado o planeta, promovem catástrofes ambientais e desigualdades que recaem de forma contundente sobre as classes de menor poder aquisitivo. Deste modo, a encíclica expõe a relação de degradação ambiental conjuntamente com a degradação social, intercalada com a questão racial. A preocupação está expressa na realidade social vigente na qual as alterações climáticas e a destruição do ecossistema não se desenvolvem por si, mas são frutos da intervenção humana que recaem, sobretudo, com efeitos altamente degradantes sobre a população residente em periferias, compostas em grande parte pela população negra. A “senzala” de hoje são as grandes favelas e os contextos degradados de vida humana em nossas periferias. É o que o pesquisador Henri Acselrad (2020) tem definido em suas pesquisas, como: “efeitos de uma proteção desigual duradoura, disposta no tempo, continuada e capaz de marcar drasticamente a história social dos corpos de negros e pobres” (ACSELRAD, 2020, p. 1). Através desta compreensão, com a qual nos alinhamos, se torna necessário nominar a população branca como principal beneficiária dessa proteção desigual duradoura, que se mantém em continuidade através das gerações, sem questionar a origem histórica de seus privilégios e tampouco os efeitos sobre os não beneficiários (principalmente populações negra e indígena) desse projeto de exploração.

A proteção desigual duradoura aponta uma dimensão político-geográfica dessa desigualdade, que não afeta apenas os sujeitos individuais, mas têm alcance mais amplo, se refletindo, sobretudo, nas relações entre os países em nível internacional. Existe uma grande dívida internacional, em termos ecológicos, entre norte e sul. Isto é amplamente discutido e conhecido. Neste sentido, compreendemos a complexidade e amplitude que esse panorama pode atacar a vida das pessoas negras, sobretudo as que vivem no Sul Global, do qual partilhamos nossas experiências.

Trata-se de uma demanda que afeta os projetos da população negra e, sobretudo os projetos das mulheres em geral e os projetos das mulheres negras. Seguindo esta matriz de pensamento, refere-se ainda a população negra e sobretudo as mulheres, se refere aos direitos reprodutivos, os quais geralmente são discutidos como mais um problema que influencia altos índices de natalidade. Na encíclica o tema é abordado a partir do exposto que:

Em vez de resolver os problemas dos pobres e pensar num mundo diferente, alguns limitam-se a propor uma redução da natalidade. Não faltam pressões internacionais sobre os países em vias de desenvolvimento, que condicionam as ajudas económicas a determinadas políticas de ‘saúde reprodutiva’. (LS, 50).

Cabe ressaltar que apesar dos critérios religiosos que não pautam questões como os direitos reprodutivos, percebemos a necessidade dessa “*casa comum*” se preocupam com tal ponto, pois a redução da desigualdade social acomete a população negra através da falta de uma saúde pública humanizada.

Com efeito, parece que o sistema de “casa grande e senzala” começa a ruir, de modo que seus imperativos começam a ser revistos, pois a “*casa comum*” categoricamente abriga todos os espaços, dando conta de questões que urgem em terem avanços para além dos debates, segundo Francisco (LS, 13): “O urgente desafio de proteger a nossa ‘*casa comum*’ inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar”.

Dentro desta perspectiva e provocação filosófica otimista, se faz necessário pensar tal possibilidade através de uma perspectiva racial, pois os conflitos advindos do sistema de diferenciação “casa grande e senzala” não permitem que essa união se faça de forma tão evidente e simples. É importante estarmos muito atentos, como está pontuado em Daniela Almeida *et al.* (2015, p. 2), a poluição ambiental não afeta de forma igual toda a sociedade, as populações negras geralmente são as que mais sucumbem dentro deste processo, logo, uma união de todas as raças também deve passar pelo caminho da justiça socioambiental. Na mesma obra são definidos alguns princípios desse caminho:

A justiça ambiental passa a introduzir, então, cinco princípios básicos que deveriam nortear as condutas e decisões públicas: o direito pertencente a todos os indivíduos a ser protegido da degradação ambiental; a adoção de um modelo preventivo de saúde pública (eliminação das ameaças antes da ocorrência do dano) como estratégia preferencial; transferir o ônus da prova para os poluidores, os discriminadores ou aqueles que não conferirem igual proteção a minorias étnicas ou raciais; inferir ou presumir a discriminação a partir da aferição de um impacto dispare embasado em estatísticas ao invés da “intenção”; reparar a sobreposição de riscos desproporcionais através de ações e recursos direcionados. (ALMEIDA *et al.*, 2015, p. 8)

O papa Francisco, na Carta Encíclica mencionada, em seu capítulo V, traça “algumas linhas de orientação e ação”. Tal parte da obra infere que desde o século XX as preocupações vêm tendo uma sempre mais consistente uma perspectiva global, pois o mundo e as sociedades se veem sempre mais interdependentes. Neste sentido, o documento aponta para

um projeto de “*casa comum*” interdependente, não só de reação aos males causados, mas de construção conjunta envolvendo de forma articulada toda a realidade humana:

Um mundo interdependente não significa unicamente compreender que as consequências danosas dos estilos de vida, produção e consumo afetam a todos, mas principalmente procurar que as soluções sejam propostas a partir duma perspectiva global e não apenas para defesa dos interesses de alguns países. A interdependência obriga-nos a pensar num único mundo, num projeto comum (LS, 164).

Quanto aos interesses de outros países em se coadunarem na lógica da “*casa comum*”, cabe salientar que não foi somente o Brasil que se construiu calcado na lógica da divisão entre “*casa grande e senzala*”. Muitos países sofreram o processo da colonização, enquanto outros, até hoje, sendo os seus beneficiários. Alguns propõem que uma reconfiguração deveria partir do norte global, visto que historicamente ali estão concentrados os detentores de políticas e danos ambientais e sociais.

## Uma nota sobre racismo ambiental e o racismo estrutural

As práticas de coisificação com relação à Sarah Baartman, com o corpo de Baartman posto em ambiente engaiolado para servir de divertimento e exploração comercial e científica de uma sociedade de britânicos brancos e brancas, expressam a relação de dominação entre dois ambientes radicalmente opostos e incomunicáveis. Trata-se de um claro corte de dominação racial marcando dois ambientes, o humano e o não-humano, objeto de diversão e de exploração.

O título da obra de Gilberto Freyre, “*Casa Grande e Senzala*”, que expressa uma simbologia tremenda que perpassa a sociedade brasileira até nossos dias, aponta para diferentes ambientes desiguais, mas silenciosa e harmonicamente controlados, que refletem uma imposição normal da desigualdade racial.

Isto nos convida para uma reflexão focando o racismo ambiental nas próprias academias. Reportamo-nos à obra de Sheryda Lopes (2014). O racismo debatido pela autora tem enfoque nos territórios dos povos indígenas, mas sua reflexão tem tudo a ver com o que estamos desenvolvendo. A autora conceitua o “racismo ambiental” quando ocorrem “*práticas ofensivas ao meio*

*ambiente, ou, discriminação de grupos sociais geograficamente localizados, e podem ser motivadas por raça, cor ou classe social*". Neste sentido, considera-se através da ideia da autora que o racismo está muito presente em todos os ambientes, seja territorial, ou nas instituições e demais ambientes de forma sutil e, ao mesmo tempo, velado, quando não pode ser comprovado e que fortalece o silêncio entre os sujeitos étnicos discriminados e seus grupos, como os negros e negras e os povos indígenas.

O racismo com suas diversas facetas possui sua forma estrutural. Almeida (2019) tem apresentado amplo debate sobre o racismo estrutural, definindo que: "A tese central é a de que o racismo é sempre estrutural, ou seja, de que ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade" (ALMEIDA, 2019, p. 15). Traçando uma linha que liga toda a construção da sociedade que a partir do Iluminismo se considerava civilizada e tinha como projeto de nação levar a civilização e a modernidade aos primitivos, Almeida observa os resultados deste processo:

E foi esse movimento de levar a civilização para onde ela não existia que redundou em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da razão e a que se denominou colonialismo (ALMEIDA, 2019, p. 18).

Sem dúvida, falar de racismo estrutural implica em falar de colonialismo, visto que a estrutura que sustenta todas as práticas racistas está histórica e socialmente ligada ao que o processo colonial instituiu nos modos de mercado, relações sociais e políticas. Outro elemento desse racismo estrutural é sua forma de segregação racial, a qual divide de modo espacial as raças em localidades específicas (ALMEIDA, 2019, p. 24). Dentro dessa perspectiva podemos aproximar o conceito de racismo ambiental que pode complementar o entendimento de como o ambiente é afetado e de que modo acaba por distribuir a população negra nos bairros e guetos.

Ainda se faz necessário compreender de que modo essa estrutura se divide dentro da sociedade de forma identificar os elementos desse racismo estrutural. Almeida (2019) propõe que o racismo seja observando em suas três vertentes: individual, institucional e estrutural. Na primeira, identifica os aspectos subjetivos deste fenômeno sociológico:

Seria um fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados; ou, ainda, seria o racismo uma "irracionalidade" a ser combatida no campo jurídico por meio da aplicação de sanções civis – indenizações, por exemplo – ou penais (ALMEIDA, 2019, p. 26).

O problema de conceber o racismo dentro desta esfera é que ela restringe a concepção estrutural, tendo como solução apenas o campo jurídico, no qual os sujeitos criminalizados pela prática de racismo são definidos como um desvio da curva da suposta democracia racial vigente. O racismo individual está contemplado dentro do racismo ambiental; entretanto, se visto como única forma a ser combatida, pouco efeito causa nas estruturas sociais. Dentro dessa concepção que muitas vezes carrega uma carga essencialista, a legalidade é o único propósito, apagando, deste modo, os inúmeros casos de racismo que são cometidos pelos agentes da Lei, por líderes religiosos e políticos (ALMEIDA, 2019, p. 26). Por isso, torna-se fundamental a educação das relações étnico-raciais não apenas no espaço acadêmico, no político e religioso.

O segundo tipo de racismo, definido como institucional, se relaciona com o entendimento do que envolvem as relações de poder entre os que definem as instituições e os que são sujeitos desta. Almeida (2019) define esta concepção da seguinte forma:

A principal tese dos que afirmam a existência de racismo institucional é que os conflitos raciais também são parte das instituições. Assim, a desigualdade racial é uma característica da sociedade não apenas por causa da ação isolada de grupos ou de indivíduos racistas, mas fundamentalmente porque as instituições são hegemônicas por determinados grupos raciais que utilizam mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos (ALMEIDA, 2019, p. 28).

Logo, podemos pressupor o domínio dos brancos e brancas nas instituições – públicas, acadêmicas, políticas, empresas privadas – como que construídas através de regras e normas que impedem a ascensão da população negra, sobretudo das mulheres, nos espaços de decisão deste espaço. O próprio racismo ambiental tão visivelmente desenhado na distribuição territorial da sociedade e que é a expressão mais visível da existência do racismo estrutural, acaba, muitas vezes, também sendo reproduzido nas próprias instituições. O racismo institucional tende a reproduzir o racismo estrutural e ambiental.

Segundo Silvio Almeida, o racismo estrutural busca dar conta do racismo para além das instituições, visto que se há racismo nas normas e regras estabelecidos por esta, tal fenômeno é apenas um reflexo da sociedade que produz estas instituições. Como o autor explica, as instituições não criam o racismo, apenas o reproduzem (ALMEIDA, 2019, p. 34). Dentro dessa



lógica de reprodução, o racismo pode se aliar a lógicas de classe, de religiosidade, de gênero, sexuais e outras extensões. O racismo, deste modo, é a regra e, como tal, institui as normas políticas, sociais e econômicas da sociedade.

## Considerações Finais

Assumimos a “ecologia integral” como um novo paradigma transdisciplinar com nova luz para um avanço em nossa percepção da realidade, tal como está amplamente debatido em outros capítulos desta coletânea. É dentro deste horizonte amplo que trazemos duas imagens: a de Sarah Baartman e a da “casa grande e senzala”. Poderíamos ainda acrescentar múltiplos relatos a partir de inúmeros incidentes racistas, em geral, e de violência contra as mulheres negras, em particular, que são do dia a dia de nossa sociedade. Poderíamos ainda estender-nos sobre a mentalidade colonialista e de dominação que continua imperando na sociedade brasileira com relação aos territórios indígenas e, também, aos territórios quilombolas. Entendemos que as duas imagens que escolhemos como paradigmáticas, uma de referência colonialista e racista mais ampla e a outra de dentro da história da sociologia brasileira são suficientemente abrangentes para nos trazer ao centro do debate sobre o racismo estrutural.

O racismo estrutural permeia a sociedade e as instituições, especificamente as instituições de educação superior. Isto acaba sendo, inclusive, a maior dificuldade para que uma verdadeira “educação das relações étnico-raciais” evolua. Se é a maior dificuldade, é também a maior motivação para que se invistam todos os esforços por seu sucesso.

Não nos iludamos, no entanto, pois sem uma consciente e clara ruptura mental e vigilância permanente com relação ao esquema da “casa grande e senzala” que domina as nossas mentes e corações, e uma franca abertura à provocação da “*casa comum*” banhada e alimentada no paradigma da Ecologia Integral, não existem condições para um verdadeira “educação das relações étnico-raciais” e superação dos ambientes racializados e silenciados da sociedade, muitas vezes reproduzidos e reforçados em nossas academias.

Tem sido uma tarefa desafiadora elaborar uma modesta construção, em uma perspectiva transdisciplinar que bebe ao mesmo tempo de debates acadêmicos e de reflexões e saberes que vem de outras origens, cruzando a questão do racismo em todos os níveis com a perspectiva de um novo paradigma da “Ecologia Integral”. As nossas reflexões estiveram respaldadas

em contribuições de autoras negras e autores negros que bebem das lutas do Movimento Negro, tais como Abdias do Nascimento (1968; 2004), Abert Guerreiro Ramos (1995), Lélia Gonzalez (2018), Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva e Luiz Alberto Oliveira (2000) e Djamila Ribeiro (2019) e demais intelectuais brasileiras(os) e norte americanas(os) referidos ao longo do texto.

A escolha da história emblemática de Sarah Baartman foi uma escolha provocativa e quer interrogar visceralmente a experiência de mulheres negras dentro dos espaços de saber, a exemplo das universidades, onde se reproduz muitas vezes uma sofisticação perversa daquilo que Sarah viveu. As mulheres negras muitas vezes continuam com a impressão de estarem enjauladas, apesar de em formas mais sofisticadas, em uma permanente atualização de Sarah Baartman.

Também buscamos traçar uma releitura da obra de Freyre (2019), pois consideramos que a obra, para além das questões racistas e sexistas muito já discutidas dentro da academia, continua sendo uma forma de aprisionar mulheres negras através das imagens de controle contidas nela. O título desta obra “Casa Grande e Senzala”, como referimos, expressa uma simbologia forte que permeia toda a nossa sociedade até nossos dias e é uma bela referência para refletir sobre racismo ambiental e racismo estrutural.

Ao trazermos ao centro de nossa reflexão a provocação da “*casa comum*”, firmamos a convicção de que para se chegar a ela é fundamental, entre outras coisas, que se passe pela (re)educação das relações étnico-raciais, visto que a efetivação de um projeto de sociedade que abarque todos só pode ser possível com a superação da estrutura mental e social que relega a população negra ao ambiente das senzalas das periferias, enquanto no centro branco, o ambiente é preservado, cultivado, seguro e protegido muitas vezes por muros, sejam eles reais ou simbólicos. Se o conceito de “*casa comum*” for levado a sério, não poderá haver espaço para a reprodução de práticas colonialistas que concebem o ambiente como espaço de poder e exploração.

Contudo, ao discutirmos neste artigo focando no espaço acadêmico e observando como este articula as relações de poder e privilégios da população branca – assim como nos demais espaços da sociedade – conjecturamos as possibilidades de transformações dentro deste espaço por distintos vieses que conversam entre si. Vislumbramos que as contribuições teóricas e políticas do feminismo negro, com a inserção de seus conceitos e categorias na matriz das disciplinas, e o ingresso de estudantes negros e negras, que ao

povoar este espaço, contribuem, sem dúvida, para romper com o racismo ambiental e estrutural reproduzido na própria academia.

Apontamos que o combate ao racismo acontece, sobretudo, através da educação das relações étnico-raciais, prática que, através da Lei 10.639/03 e 11.645/08, possibilitou que os espaços educacionais concebessem os saberes do povo negro e indígena como fundamentais para a formação da população brasileira. Entretanto, apesar dos avanços e dos esforços do movimento negro, ainda há uma dificuldade em fazer a aplicabilidade da lei, em parte, pelo descaso das instituições impregnadas pelo racismo estrutural. Também são notáveis práticas individuais de sujeitos intelectuais, que depois de terem tido possibilidade de evitar o tema, hoje se veem obrigados, mas não estão preparados e acabam abordando a temática de uma forma contrária à verdadeira finalidade da lei, transformando-se em novos reprodutores do racismo.

Por fim, a grande chave da Ecologia Integral e junto com ela a provocação do cuidado da “*casa comum*” é apontada como o grande caminho de superação do racismo ambiental e todas as formas de racismo e outras práticas de desigualdades sociais. O cuidado da “*casa comum*” envolve ao mesmo tempo cuidar da mãe terra e cuidar para que todos os seus habitantes possam viver com dignidade, sem desigualdades no trato humano e social. O racismo ambiental é sintoma grave do descuido em todos os sentidos. Ele é a reprodução e perpetuação do genocídio da raça negra em nossa sociedade.

Finalizamos com a gostosa sensação de termos vivenciado, mesmo que tenhamos lacunas que devem ser relevadas, um rico debate trazendo à mesma roda de conversa distintas fontes de conhecimento e percepções, todas com preocupações convergentes na busca de alternativas concretas de mudança nas lógicas coloniais que ainda permeiam a sociedade e o próprio mundo acadêmico, sobretudo no que diz respeito ao racismo. O racismo a ser destruído é um “racismo ambiental” e “racismo estrutural”, que continua reproduzindo em nossos corpos o mesmo sistema mundo de dominação branca dentro do campo da produção e reprodução do conhecimento, relegando os aspectos periféricos para os poucos negros e negras que conseguem acessar estes espaços, muitas vezes em grande situação de vulnerabilidade social. Ao que compete às mulheres negras, a imagem de controle de Sarah Baartman, que se perpetua dentro do espaço acadêmico, tem sido combatida de forma contundente através da organização coletiva que prenuncia e ensaia, ainda que a passos tímidos e movimentos limitados, mudanças

radicais para que, enfim, seja possível falarmos de “*casa comum*”, quando se trata do espaço acadêmico.

## REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, Henri. *A desigualdade dos persistentes*. In: Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.ippur.ufrj.br/index.php/pt-br/noticias/outros-eventos/868-as-desigualdades-persistentes>. Acesso em: 03 ago. 2020.
- ALMEIDA, Daniela dos Santos; PIRES, Thula; TOTTI, Virgínia. Racismo Ambiental e a distribuição racialmente desigual dos danos ambientais no Brasil. *Relatório PIBIC*, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: [http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio\\_resumo2015/](http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2015/). Acesso em: 18 maio 2020.
- ALMEIDA, D. S.; PIRES, T.; TOTTI, V. Racismo Ambiental e a distribuição racialmente desigual dos danos ambientais no Brasil. *Relatório PIBIC*, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <https://scholar.google.com/citations?user=vbJwCTYAAAAJ&hl=pt-BR>. Acesso em: 30 jun. 2020.
- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen Livros, 2019.
- BARICKMAN, Bert Jude. E se a casa-grande não fosse tão grande? Uma freguesia açucareira do Recôncavo Baiano em 1835. *Afro-Ásia*, n. 29-30, 2003. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21055>. Acesso em: 01 jul. 2020.
- BENTO, Maria Aparecida. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. *Portal Geledés*, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-82712003000200014>. Acesso em: 14 maio 2020.
- BUENO, Winnie de Campos. *Processos de resistência e construção de subjetividades no pensamento feminista negro*: uma possibilidade de leitura da obra Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment. (2009) a partir do conceito de imagens de controle. 2019. 167 f. Dissertação (Mestrado em Direito)—Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2019.

- CANDIDO, Antonio. O significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação)–Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- COLLINS, Patricia Hill. Black Feminist Thought. *Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, 1990.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>.
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.
- CONRADO, Mônica; RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. Homem Negro, Negro Homem: masculinidades e feminismo negro em debate. *Estudos Feministas*, v. 25, n. 1, p. 73-97, 2017. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/90001003>. Acesso em: 30 abr. 2020.
- CUVIER, Georges. Extrait d'observations faites sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus Hottentotte. In: *Mémoires de Muséum d'Histoire Naturelle*, Tomo III, p.259-274, 1817. Disponível em: <http://www.archive.org/details/mmoiresdelanat01pari>. Acesso em: 27 maio 2020.
- DE SOUZA, Rolf Ribeiro. As representações do homem negro e suas consequências. *Revista Fórum Identidades*, 2014. Disponível em: <http://pesquisadores.uff.br/academic-production/representações-do-homem-negro-e-suas-consequências>. Acesso em: 29 abr. 2020.
- FLORESTAN, Fernandes. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Louvado sejam: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Global, 2019.
- GIROUX, Henry A. Por uma pedagogia e política da branquidade. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 107, p. 97-132, jul. 1999.

- GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: Saberes construídos na luta por emancipação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. Movimento negro e educação. *Revista Brasileira de Educação*, n. 15, p. 134-158, 2000. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-24782000000300009&script=sci\\_arttext](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-24782000000300009&script=sci_arttext). Acesso em: 23 jun. 2020.
- GONZALEZ, Lélia. *Lélia Gonzalez: primavera para as rosas negras*. São Paulo: UCPA Editora, 2018.
- HALL, Stuart. El espectáculo del “Otro”. In: HALL, Stuart. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Corporación Editorial Nacional, 2010. p. 420-445.
- LOPES, Sheryda. Injustiça—entendendo o racismo ambiental. *O Estado*, Fortaleza, v. 5, 2014. Disponível em: <https://fase.org.br/pt/informe-se/noticias/entendendo-o-racismo-ambiental/>. Acesso em: 12 maio 2020.
- MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- NASCIMENTO, Abdias do (Org.). *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1968.
- NASCIMENTO, Abdias do. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Estudos avançados*, v. 18, n. 50, p. 209-224, 2004. Disponível: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000100019](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100019). Acesso em: 02 jun. 2020.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.
- SCHONS, Andressa *et al.* A trajetória de Sarah Baartman: o corpo da mulher negra como instrumento pedagógico para popularização do racismo científico no século XIX. In: *7ª Feira de Iniciação Científica e Extensão (FICE)*. 2018. Disponível em: <http://videira.ifc.edu.br/fice/wp-content/uploads/sites/27/2018/09/7-A-TRAJETÓRIA-DE-SARAH-BAARTMANN.pdf>. Acesso em: 15 maio 2020.
- SOUZA, Bárbara Oliveira. *Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do movimento quilombola brasileiro*. 2008. 204 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2008. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/2130>. Acesso em: 12 jun. 2020.

SOVIK, Liv. A Branquitude e o Estudo da Mídia Brasileira: algumas anotações a partir de Guerreiro Ramos. In: *XXV Congresso Brasileiro de Ciências de Comunicação*. 2002. p. 363-386. Disponível em: [http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/Congresso2002\\_Anais/2002\\_np13sovik.pdf](http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/Congresso2002_Anais/2002_np13sovik.pdf). Acesso em: 07 jun. 2020.





# DESAFÍOS DE LA UNIVERSIDAD EN EL SIGLO XXI. ¿CÓMO CONTRIBUIR A UNA FORMACIÓN ECOLÓGICA INTEGRAL EN SOCIEDADES FRAGMENTADAS E INSOSTENIBLES?

*Daniela Gargantini<sup>1</sup>*  
*Inés Harrington<sup>2</sup>*

## Introducción

América Latina presenta a nivel socio-económico-ambiental y político innumerables desafíos, los cuales se han ahondado -históricamente- tanto en profundidad como en complejidad. Frente a estos desafíos, las universidades y centros de formación superior de la región, como comunidad académico-científica de referencia, se encuentran fuertemente interpelados.

El ideal axiológico que motivó la Reforma Universitaria de 1918 continúa, cien años después, en plena vigencia. Aunque en las últimas décadas se verifican importantes esfuerzos en el replanteamiento de la misión universitaria y defensa de la educación superior como derecho humano frente a un contexto que pugna por su mercantilización, los cuestionamientos sobre la misión de la universidad y sus modos de actuación como entidad formadora de hombres, conciencias y estructuras culturales y políticas se agudizan. Su incidencia en la consolidación y fortalecimiento de modelos de desarrollo inequitativos, excluyentes e insostenibles como los actuales no ha sido menor, de allí la necesidad de poner en cuestión las contribuciones de la educación superior en este sentido y de proponer modos de revertir-subsanar lo provocado.

---

1 Arquitecta. Doutora em Arquitetura e Mestra em Habitat e Moradia. Especialista em Desenvolvimento Local. Professora da Universidade Católica de Córdoba – UCC, Argentina. Membro do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas da Argentina – CONICET.

2 Cientista Política. Licenciada em Ciências Políticas. Professora da Universidade Católica de Córdoba – UCC, Argentina.

A partir de un repaso minucioso de los desafíos sociales y educativos a los que la universidad latinoamericana se enfrenta, y a la luz de los avances que en materia de nuevos paradigmas educativos y de gestión que se han fortalecido en las últimas décadas, el presente artículo indaga sobre los desafíos que el enfoque de ecología integral plantea a las universidades de Latinoamérica, frente a la inequidad, la fragmentación e insostenibilidad del actual modelo de desarrollo en el que nos desenvolvemos.

Se busca así contribuir con insumos conceptuales que favorezcan nuevos modos de pensar y hacer universidad en esta región del mundo, como modo de contribuir -a nivel global y desde las funciones propias de la educación superior- a la transformación socio-ambiental de las actuales sociedades.

## Los desafíos de la educación superior en América Latina

### Desigualdades de origen

América Latina resulta una región pródiga en desigualdades. Si bien algunos informes internacionales evidencian un avance en el desarrollo humano en diferentes dimensiones en los últimos años, este avance no ha sido homogéneo y ha dejado de lado a muchas comunidades y sociedades en América Latina y el Caribe (CEPAL, 2019a).

La exclusión, la discriminación, las segregaciones étnico- raciales, etarias y de género, los desequilibrios en la participación política, y la distribución desigual de oportunidades (PNUD, 2016) resultan limitaciones significativas en la búsqueda del desarrollo humano. Junto con ello las transformaciones demográficas tales como el crecimiento de los hogares unipersonales o monoparentales, el porcentaje elevado de población infanto-juvenil y de ancianos en situación de extrema pobreza, suponen cambios cuantitativos y cualitativos en la organización social que plantean nuevos desafíos a resolver.

Las históricas situaciones socio-económicas que evidencian grandes diferencias de ingresos entre ricos y pobres sin resolver, los recurrentes desastres naturales y la actual pandemia Covid-19 hacen de América Latina una de las regiones más vulnerables (Iracheta, 2020). La presión continuada sobre los recursos naturales y su uso insostenible, la degradación creciente del medio ambiente debido a sistemas agrícolas y extractivos inadecuados, la existencia de estados y ciudadanos incapaces de imponer límites a las

ambiciones del mercado, son generadores de modelos de desarrollo con escaso nivel de sostenibilidad en el corto y mediano plazo. A esto se suma la ausencia a servicios básicos, infraestructura y equipamiento urbano de grandes porciones de la población en un contexto de creciente urbanización (Naciones Unidas, 2016).

De esta manera la región presenta algunas zonas de crecimiento económico sin mejoras en la producción ni en la redistribución de bienes y servicios, cargas y beneficios, lo cual genera agudización creciente de la exclusión social. Así no se logran garantizar las condiciones para el desarrollo de las capacidades de la población.

Junto con ello se verifica una débil institucionalidad democrática a merced de grupos poderosos y corruptos. Los mismos privilegian los intereses corporativos sobre el bien común y los intereses públicos, incrementando la violencia en la región. Múltiples conflictos interreligiosos e interétnicos por causas socio-económicas y ambientales resultan así comunes en todo el territorio.

Estos procesos no hacen más que agudizar los problemas socio-ambientales que se padecen, restringiendo derechos y libertades de la población. Mientras tanto, tras largas décadas de intentos, la integración latinoamericana resulta un sueño inconcluso y pendiente. Frente a este panorama, el cumplimiento de la agenda 2030 y otras agendas internacionales (Naciones Unidas, 2020) requiere impulsar medidas aceleradas a través de alianzas entre los gobiernos y las diferentes partes interesadas en todos los niveles.

## **Las universidades en América Latina**

En este contexto, las universidades y centros de educación superior de América Latina y el Caribe constituyen una comunidad académica y científica de importancia. Ante el reto del desarrollo integral y equitativo que presenta la región, estas instituciones juegan un rol de primer orden a fin de contribuir en la transformación de la sociedad desde la búsqueda de un desarrollo humano sostenible. Poseen también una responsabilidad particular en la identificación y priorización de una agenda regional común, que no pierda de vista los planes de desarrollo de cada subregión y país, y que sea capaz de guiar la transformación de las estructuras conceptuales de índole cultural, social, política y económica.

Si bien las instituciones de educación superior de América latina y el Caribe han mantenido diferencias y tradiciones universitarias propias en cada uno de los países, también han incrementado semejanzas en cuanto al hacer comprometido con su contexto. La universidad latinoamericana cumple propósitos académicos y, al mismo tiempo, compromisos con la comunidad y el estado, que la convierten en referente para distintas esferas de la sociedad. Por tal motivo, supone entenderlas como parte de sistemas nacionales de educación superior y como parte de redes internacionales.

Según los procesos socio-económicos acontecidos en la región en la última década, los desafíos de la educación superior se concentran en cuatro niveles: social, político, educativo y organizativo-institucional.

A nivel social los retos se vinculan a garantizar un acceso y permanencia equitativos, a favorecer una educación inclusiva (en cuanto género, ingresos, discapacidades, creencias, etnias, etc.) y al reconocimiento-inclusión de las problemáticas tanto locales como globales.

A nivel político los desafíos se centran en la defensa de los derechos humanos, la promoción de la libertad y la democracia, la cultura de paz basada en el fomento de la tolerancia, el diálogo y de la resolución pacífica (reconciliación) de los conflictos. Del mismo modo aparecen como pendientes la sostenibilidad y el fomento del cuidado de la persona y de la vida saludable, así como la promoción de una ciudadanía activa, crítica y comprometida. La generación de conocimiento (investigación) contextualizada, colaborativa, interdisciplinaria, enfocada en áreas estratégicas para la región, con vocación de socialización plural y de incidencia en políticas públicas y empresas, conforman retos largamente esperados y escasamente concretizados por los sistemas de ciencia y técnica vigentes.

A nivel educativo, los principales retos se concentran en la recuperación de una formación humanística frente al auge de universidades orientadas a la mercantilización y la proliferación de la tendencia a la instrumentalización de la educación superior con fines ideológicos y de beneficio sectorial o individual de la gestión universitaria. También resulta necesario el fomento de una calidad asegurada en diversas modalidades de aprendizaje (presencial, a distancia, intercambios, masificación de matrículas, etc.), la cooperación, el trabajo en redes colaborativas y la integración de funciones y disciplinas como estrategias frente a la competencia que caracteriza a los actuales ámbitos académicos y científicos. La recuperación de espacios de reflexión plural y crítica, el reconocimiento de la diversidad y diálogo de conocimientos y saberes (con énfasis en saberes y desarrollos tecnológi-

co-productivos locales que respondan a las necesidades y aspiraciones de la comunidad, incluso aquellos no académicos e históricamente postergados), la pluralidad en los métodos y marcos teóricos, el fomento de metodologías de aprender-haciendo (experiencias), la integración con los demás niveles educativos y la promoción de una educación continua son requerimientos imposterables.

Todos estos desafíos exigen también cambios a nivel institucional/organizacional, dado que exigen pasar de una educación por funciones a una educación interfuncional, coherente entre sus discursos y su quehacer, una universidad que eduque desde sus espacios, modos y procedimientos institucionales. Esto supone esquemas de financiamientos adecuados y coherentes, con claras rendiciones de cuenta y promoción de la transparencia y la ética. En ellos, la participación en las decisiones de todos los actores internos y externos a la universidad afectados por su accionar, la promoción de condiciones de trabajo dignas y la articulación con sistemas de acreditación/rankings bajo nuevos criterios resultan ejes estratégicos.

Bajo estos requerimientos externos, pero desde un llamamiento a la recuperación profunda de su misión particular (CRES, 2018; Carrizo, 2006; Rama, 2004) se requieren cambiar los enfoques en la definición y operacionalización de políticas de educación superior, los que sin duda han sido útiles, pero se encuentran actualmente agotados.

Existen así, cambios sustanciales que deben ser reflexionados y puestos en marcha en la actual era del conocimiento y de cara a los grandes desafíos regionales. Estas reflexiones y debates deben contribuir a hacer planteamientos, exploraciones y lineamientos de política educativa para que sigamos los mejores caminos que puedan transitarse hacia la transformación de las universidades en las instituciones que queremos y necesitamos, no ya para un futuro impreciso sino para contribuir con urgencia a nuestro presente inmediato.

## **Responsabilidad social, ecología integral y universidad: aportes e interpelaciones desde y para América Latina**

Heredera del ideal ético de la Reforma del 18, producto del espíritu crítico y la deseada autonomía del caudillismo y de las élites que impulsaron la modernidad, la universidad latinoamericana buscó promover mayor democratización del conocimiento y mayor implicación con las problemáticas

de la sociedad. La libertad de cátedra, el gobierno cooperativo, el fomento de ideas democráticas y la resistencia ante la anomia y el terrorismo de Estado, marcaron sus fundamentos. Como contracara, *“esta dimensión progresista de la universidad latinoamericana conllevó, sin embargo, un excesivo celo de su comunidad acerca de la preservación de su independencia científica y profesional, generando niveles significativos de enclaustramiento. La función social de la universidad se concentró en una praxis con gran carga ideológica y escaso diálogo simétrico con los actores sociales, políticos y económicos”*. (Carrizo, 2006: 2).

En el contexto global, la mercantilización de la educación superior como instancia para adquirir mejor inserción laboral y ascenso económico, el fuerte proceso de internacionalización-globalización y el cuestionamiento a concepciones de la formación académica escindida de la realidad, han evidenciado la tensión y crisis de la misión de la universidad en nuestros medios. Desde este cuestionamiento, la universidad latinoamericana ha transitado caminos de replanteamiento de su razón de ser durante las últimas décadas.

En este sentido América Latina ha realizado importantes contribuciones en la materia, al defender en los debates nacionales e internacionales a la educación superior como “bien público” por sobre la visión mercantil imperante (CRES, 2018). Junto con ello, durante las últimas décadas sus aportes estuvieron vinculados a la promoción de la Responsabilidad Social Universitaria (RSU) como enfoque paradigmático y de la innovación social como estrategia en la búsqueda de la calidad.

Entre las principales contribuciones en esta línea resulta destacable el aporte realizado por el Proyecto “Universidad Construye País” (UCP). Liderado por la Corporación Participa en asociación con la Fundación Avina e integrado por 13 universidades, la iniciativa propuso el análisis de los principios y valores definidos por las universidades y la forma como se difunden y se llevan a la práctica a través de cuatro procesos claves: la gestión, la docencia, la investigación y la extensión. Bajo ese marco, durante los años 2001 al 2008 planteó como su principal objetivo expandir el concepto y práctica de responsabilidad social<sup>3</sup> dentro del sistema universitario chileno, sensibilizar respecto al rol de los diferentes actores, incorporar valores de

3 En el contexto del proyecto de UCP la RSU se definió como:

“La capacidad que tiene la universidad como institución, de difundir y poner en práctica un conjunto de principios y valores generales y específicos por medio de los procesos clave de gestión, docencia, investigación y extensión, respondiendo socialmente así ante la comunidad universitaria y el país en que está inserta” (Universidad Construye País, 2006: 50)

responsabilidad a un proyecto país, e instalar institucionalmente a la responsabilidad social universitaria en las universidades participantes (Gaete Quezada, 2014).

Junto con dicho proyecto, el Programa de Apoyo a Iniciativas de RSU, Ética y Desarrollo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), desarrollada desde el año 2002 gracias al aporte financiero del gobierno de Noruega, ha generado numerosos documentos que permiten profundizar en aspectos conceptuales relacionados al enfoque de la RSU desde los aportes del profesor François Vallaëys y la colaboración del profesor Luis Carrizo (Vallaëys y Carrizo, 2006). Desde sus desarrollos, la RSU se comprende como “una política de calidad ética del desempeño de la organización, que se ocupa de la gestión responsable de los impactos que genera hacia dentro y hacia fuera, solucionando continuamente los problemas diagnosticados en colaboración con las partes interesadas y/o afectadas” (OEA-BID, 2008).

Espacios como el Observatorio Regional de Responsabilidad Social para América Latina y el Caribe (ORSALC) y el Observatorio Mexicano de Responsabilidad Social Universitaria (OMERSU) surgieron y se consolidaron bajo esta perspectiva. La Red URSULA<sup>4</sup>, creada en 2016, es heredera de dicho proceso, y promueve desde la vinculación con universidades, organizaciones, fundaciones, en la región.

Contribuciones en el campo docente han sido también aportadas por el Centro Latinoamericano de Aprendizaje y Servicio Solidario (CLAYSS), el cual desde el año 2002 promueve el desarrollo de la propuesta pedagógica del aprendizaje-servicio en América Latina, aunque en estrecha interrelación con redes semejantes en otros continentes<sup>5</sup>. Íntimamente relacionado

---

4 Ver <http://unionursula.org/>

5 A nivel internacional se destaca la labor de la Red Talloires. La misma “es una asociación internacional de instituciones dedicadas al fortalecimiento de roles cívicos y la responsabilidad social de la educación superior” (Tufts University. TheTalloires Network, c2014), que desde el 2005 reúne a 310 universidades en 72 países. Desde el reconocimiento de que no pueden existir aisladas de la sociedad ni de sus entornos, las universidades que conforman la Red “asumen la obligación de escuchar, tratar de entender y contribuir a las transformaciones sociales y al desarrollo de las comunidades” (Tufts University, 2005), capitalizando el potencial de las universidades y sus estudiantes para hacer frente a los problemas apremiantes en sus sociedades. Para ello trabajan para “ampliar los programas de compromiso cívico en la educación superior a través de la enseñanza, la investigación y el trabajo comunitario; aplica estándares de excelencia y evaluación entre pares de dicho trabajo; promueve alianzas entre instituciones de educación superior y comunidades para empoderar a grupos e individuos; y facilita la creación de redes regionales de universidades dedicadas al compromiso cívico” (Tufts University, 2014).

al enfoque, se propicia el aprendizaje-servicio como una estructura a través de la cual se operacionaliza la RSU, específicamente como una metodología educativa que combina el currículo con el servicio comunitario, mejorando los impactos académicos y sociales de la formación que se ofrece (CLAYSS, 2014)<sup>6</sup>.

La Red de RSU-AUSJAL, creada en 2007 y que agrupa actualmente a 26 universidades confiadas a la Compañía de Jesús en la región, constituye la red con más antigüedad y trayectoria en la temática.

“Para las universidades de AUSJAL, la Responsabilidad Social no puede ser concebida en forma reduccionista como una simple herramienta gerencial que le permita a la universidad medir los impactos que el quehacer universitario tiene al interior de la institución y en sus entornos social, humano y ambiental. La Responsabilidad Social Universitaria se relaciona directamente con la esencia de la propuesta educativa de inspiración cristiana e ignaciana que caracteriza a nuestras universidades, la cual apunta a la formación de los estudiantes para el compromiso y la solidaridad, y al aporte a la sociedad de conocimientos y acciones que contribuyan a gestar una sociedad más justa, que promueva los derechos y respete la dignidad de todos.” (Red RSU-AUSJAL, 2009: 18)

En esta comprensión holística del enfoque radica la principal distancia con el modelo clásico de proyección social voluntaria o de la extensión, que sólo logra abarcar el cuarto impacto (el impacto social). Este desplazamiento que implica dejar de atender sólo a las acciones externas de la universidad (voluntariado, extensión), para avanzar hacia una gestión integral de la organización académica, resultó clave para comprender de modo maduro lo que

---

Junto con esta red internacional, el recientemente creado Programa UNIVERSITATE de aprendizaje-servicio en la educación superior católica- coordinado por Porticus con la colaboración CLAYSS y una red de organizaciones aliadas e instituciones católicas de educación superior (ICES), tiene como objetivo generar un cambio sistémico en ellas, a través de la institucionalización del aprendizaje-servicio como herramienta para cumplir su misión de educación integral y generar agentes de cambio social que se comprometan críticamente por una sociedad mejor de acuerdo con la enseñanza social de la Iglesia. El Programa se propone articular la enseñanza, la investigación y la divulgación social en armonía con la misión fundamental de las ICES para integrar su identidad espiritual de manera innovadora.

- 6 Entre sus líneas de actuación se destacan las capacitaciones a directivos, docentes y líderes comunitarios para el desarrollo de proyectos educativos solidarios y para la formación en actitudes pro-sociales; y la contribución al desarrollo de proyectos de aprendizaje-servicio en escuelas, Institutos Superiores, Universidades y organizaciones juveniles.



podía (y debía) significar la Responsabilidad Social Universitaria en nuestras instituciones. Bajo este enfoque:

“La Responsabilidad Social Universitaria, en el marco de las universidades de AUSJAL, se ha de entender como la habilidad y efectividad de la universidad para responder a las necesidades de transformación de la sociedad donde está inmersa, mediante el ejercicio de sus funciones sustantivas: docencia, investigación y extensión. Estas funciones deben estar animadas por la búsqueda de la promoción de la justicia, la solidaridad y la equidad social, mediante la construcción de respuestas exitosas para atender los retos que implica promover el desarrollo humano sustentable.

Por lo tanto, la Responsabilidad Social Universitaria debe ser un eje transversal del quehacer de las universidades de AUSJAL” (Red RSU-AUSJAL, 2014: 15)

Desde su perspectiva axiológica desarrollada a nivel personal, social y universitario-institucional, estos esfuerzos colaborativos proveyeron insumos conceptuales y metodológicos para analizar el estado de situación en diversas universidades, siendo relevante el desarrollo de instrumentos para la operativización del concepto a la luz de los cuales poder evaluar las prácticas universitarias; aportes a la sensibilización docente y de gestores sobre los cambios necesarios, e importantes intentos de incidencia en políticas y sistema de educación superior en la región.

Ahora bien, a pesar del valor y reconocimiento de estos espacios e intentos de replanteamiento, los efectos transformadores deseados no siempre han logrado permear las estructuras formativas y de la propia gestión institucional. En otras palabras, a casi dos décadas de su promoción, las transformaciones favorecidas se encuentran en estado incipiente.

Frente a ello el concepto de ecología integral postulado por la Encíclica *Laudato Si'* (Francisco, 2015) supuso introducir una concepción particular en pos de reales cambios socio-económico-políticos, reconocimiento de diversidades y defensa de procesos democráticos y sustentables. Dicha Encíclica promueve una mirada holística y omnicomprensiva de todos los factores que inciden en la actual crisis del mundo, incorporando de manera integrada las dimensiones humanas y sociales.

El concepto ecológico que postula no se identifica de modo limitante con el medio ambiente y expresa una articulación íntima “entre el grito de la

tierra y el grito de los pobres” (Francisco, 2015, 49)<sup>7</sup>. De esta manera omite de origen la tentación arraigada en torno a la RSU de asemejarse con acciones asistenciales o circunscritas a la extensión-proyección social. La ecología integral propicia un profundo replanteamiento del modelo de desarrollo actualmente promovido, muchas veces en complicidad con el accionar de la universidad.

Desde la concepción de que el ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y reconociendo que no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a las causas que tienen que ver con la degradación humana y social, la ecología integral se diferencia notoriamente de la ecología ambiental, constituyendo un enfoque revolucionario.

“No hay dos crisis separadas: una ambiental y otra social; es una sola crisis socio ambiental compleja. Las directrices para la solución requieren un enfoque para luchar contra la pobreza, restaurar dignidad a los excluidos y, simultáneamente, cuidar la naturaleza” (LS, 139).

La propuesta de una ecología integral que entiende claramente dimensiones humanas y sociales, en base a la percepción de que “todo está estrechamente relacionado y que los problemas actuales exigen una visión que satisfaga todos los aspectos de la crisis mundial” (LS, 137), avanza hacia una comprensión ecológica superadora del ideario “verde” o “simplemente “ambientalista” reductivo, para poner de manifiesto la necesidad de un abordaje complejo compuesto de todas las dimensiones de la vida humana: ambiental, económica, social, cultural y de la vida cotidiana.

El cuidado de la casa común, intrínsecamente unido a la promoción de la dignidad de todas las personas, pone en jaque el actual modo de desarrollo y se alza así como una nueva dimensión de la misión universitaria: abordar la actual crisis mundial desde la totalidad y la complejidad de su naturaleza, evitando la tradicional fragmentación y la escisión de dimensiones esenciales de nuestra humanidad.

Para las universidades confesionales como las jesuitas, a este paradigma socio-económico y científico se adiciona una comprensión novedosa vinculada a la reconciliación y a un compromiso con la fe que busca restablecer relaciones justas con Dios, con otros seres humanos y con la creación (Con-

<sup>7</sup> El número en esta referencia indica un párrafo, el trabajo será referenciado en forma abreviada por “LS, “.

gregación General 35, D.3, n.18). El interés por la ecología y por la creación surge primordialmente en el contexto de otros dos conjuntos de relaciones: con Dios y con los demás. La promoción de una justicia socio-ambiental no sólo abre una nueva concepción de la sostenibilidad sino de las vías para alcanzarla, ante la cual estamos urgidos a indagar cómo debemos vivir y dar testimonio de ello (Secretariado para la Justicia Social y la Ecología, 2010).

En dicho replanteamiento cobra relevancia el repensar las importantes implicaciones éticas de la ciencia y la tecnología, y el tipo de desarrollo con el que estamos contribuyendo a partir de cierta concepción e instrumentación de las mismas. Los dilemas se enfocan así a repensar ¿qué universidad para qué desarrollo? ¿Sobre qué bases se sustenta la producción y reproducción del conocimiento de las universidades? ¿Cómo reinventamos la economía, la política y la sociedad a partir de nuestros espacios formativos y perfiles profesionales, líneas, métodos y marcos epistemológicos de investigación? ¿Cómo incidimos en la transformación de las estructuras arraigadas históricamente, injustas e insostenibles?

Claramente el paradigma de ecología integral ofrece la posibilidad de refundar el ideario y magis universitario en una oportunidad para el mundo y la humanidad. Lejos de proponer nuevas respuestas a viejos problemas, exige una reflexión profunda y crítica de las instituciones de educación superior como agentes genuinos de la transformación social.

Tanto para el contexto latinoamericano como para sus universidades, el desafío resulta ineludible. El desarrollo de una conciencia de origen común, de pertenencia mutua y de futuro compartido, apela a procesos de regeneración cultural, espiritual y educativos que deben ser asumidos por las universidades para avanzar en la construcción de un mundo más justo y humano.

## **Reflexiones finales y algunas claves para repensar la universidad que necesitamos**

La actual crisis mundial evidenciada con contundencia tras la emergencia sanitaria del Covid-19, no sólo profundiza las problemáticas históricas y recurrentes en el contexto latinoamericano, sino que visibiliza y refuerza sus inequidades de origen. En este marco, la inminente necesidad del “cuidado de la casa común” y de la internalización de la interconexión existente entre naturaleza, desarrollo y sociedad supone cambios profundos

en todas las direcciones y sentidos, ante los cuales las instituciones de educación superior no pueden permanecer ajenas. Esto exige, una vez más, que la universidad se piense a sí misma, dilucidando las condiciones en las que construye conocimiento, en las que forma profesionales, en las que gestiona su hacer académico, en las que concibe la condición humana para conocer y actuar su vínculo con la sociedad de la que es parte.

Más aún, desde aportes como los de Deleuze y Guattari (1997), estos desafíos exigen propiciar desde la docencia y la producción de conocimiento, reflexiones críticas sobre los actuales y vigentes ámbitos institucionales (macropolítica) a fin de habilitar mecanismos de apertura genuina al diálogo con otros actores ajenos a la academia, recuperando sus saberes y percepciones (micropolítica). Es en esta noción de micropolítica donde debieran regenerarse espacios de producción de sentido, de nuevas subjetividades y estructuras de poder antes invisibilizadas.

Junto con ello la adopción de nuevas posturas epistemológicas debieran convocar a pensar en un proyecto político y epistémico capaz de subvertir formas vinculares de dominación, principalmente organizadas desde la idea de colonialidad del poder, del saber y del ser (Boaventura de Sousa Santos, 2009; Quijano y Grosfoguel; Lander y Mignolo; Maldonado Torres). Esto supone el reconocimiento (interpelación, cuestionamiento, evaluación, etc) de saberes diversos, silenciados por los modos hegemónicos, e implica un tipo de racionalidad orientada a reconocer y recuperar la pluralidad de experiencias que actualmente son desperdiciadas. En términos metodológicos y pedagógicos esta adopción trasciende la actividad intelectual abstracta, promulgando la construcción de sentidos y modos de desarrollo a partir de prácticas sociales constituidas y/o por constituirse donde emergen preguntas, espacios de vacancia o fronteras, que permiten articular los saberes en presencia. Desde estos nuevos modos, “la superioridad de un saber sobre otro deja de ser definido por el grado de institucionalización y profesionalización, para pasar a ser definida por la contribución pragmática que dicho saber arroja sobre el campo de experiencia que reúne a los agentes. Esta dislocación pragmática de las jerarquías no diluye la asimetría, pero permitiría nuevas relaciones” (Gargantini y Cejas, 2020: 355).

Junto con ello es necesario recuperar-reconsiderar la dimensión política de la ciencia y de la producción tecnológica asociada, de advertir las innegables definiciones ideológicas y los intereses que guían su desarrollo o implementación, a fin de introducir en la generación de nuevos conoci-

mientos los gérmenes de una nueva humanidad y de procesos de desarrollo diferentes.

A partir de estos nuevos abordajes y aun cuando la ecología integral exige este replanteamiento, la reestructuración de la universidad pareciera no estar decidida-definida frente a estas nuevas exigencias. Sin embargo, existen algunos puntos que parecen constituirse en factores posibilitantes para propiciar la transformación requerida.

Los mismos parecieran agruparse en torno a los siguientes ejes:

- Formación integral humanista, traspasada por una dimensión ética en torno al dolor del otro capaz de construir la mirada con la cual los futuros profesionales observen la realidad y se comprometan desde sus saberes a dar respuestas transformadoras.
- Ecología de saberes, desde un reconocimiento amplio y plural de las diversidades, capaz de acoger y validar conocimientos diversos culturales, sociales y hasta procedimentales. Que involucre disidencias, saberes ancestrales, no académicos e históricamente relegados, en un diálogo genuino y edificante.
- Pensamiento crítico frente a la realidad en la que vivimos capaz de fomentar una constante inquietud, incomodidad e inconformidad ante la insostenibilidad y la injusticia de nuestro mundo, capaz también de hacer de lo aprendido una la habilidad de transformación del contexto en base a la equidad y a un desarrollo humanizante.
- Nuevos modos de gestión universitaria, caracterizados por la autoevaluación permanente, la exigencia de coherencia entre el discurso y el hacer, la promoción de procesos de transparencia, el uso sostenible de los recursos y la apertura al diálogo colaborativo y participativo de todos los actores involucrados.

Sólo esta reinvención de las instituciones de educación superior será la que permitirá colaborar en poner la economía al servicio de todos los seres humanos, preservar el patrimonio de la creación y garantizar una vida digna para todos a partir de tres imperativos o consideraciones.

“La primera, refiere a garantizar el apoyo y la supervivencia de las mayorías empobrecidas y carentes de condiciones mínimas de vida digna, debido al modelo económico preexistente y radicalmente desafiado por la pandemia misma.

La segunda referida a la promoción de inversión tecnológica para la regeneración del medio ambiente natural que detuvo el proceso acelerado de calentamiento global y gestionar formas seguras y sostenibles de cultivo y producción.

Finalmente, crear verdaderas condiciones de vida basadas en el “bien vivir de todos” desterrando la escala mortal de concentración de ingresos” (Follmann, 2019).

En este sentido, las universidades latinoamericanas confiadas a la Compañía de Jesús cuentan no sólo con una historia compartida en la construcción colaborativa de la responsabilidad social, sino que suman la oportunidad de redefinir el alcance de la pedagogía ignaciana -esencial de su Magis- en coherente vinculación con el modelo de formación integral propuesto por la ecología integral. En definitiva, re-mirar la investigación que se produce, el conocimiento que se comparte, el cambio que se crea y el mundo que se lidera en clave de seguimiento de egresados e incidencia real.

Como centros educativos universitarios tenemos la oportunidad y el deber de refundar nuestra razón de ser en virtud de una mirada que no sólo debe ser entrenada para la compasión, sino para actuar conforme valores humanos. El actuar tanto personal como colectivo e institucional debe guardar estrecha coherencia entre lo que se piensa, se siente y se vive o ejerce. Sin esta triple dimensión de mente, corazón y manos, toda transformación que se intente no provocará cambios profundos.

## REFERENCIAS

- CARRIZO, Luis (2006) *Crisis y desafíos de la Universidad*. Red Ética y Desarrollo BID. CD interactivo.
- CLAYSS (c2014) “Quiénes somos” [en línea] <http://www.clayss.org.ar/> (consulta: agosto 2020)
- CEPAL (2019) *América Latina y el Caribe ante la pandemia del COVID-19 Efectos económicos y sociales*. Informe Especial N° 1. Naciones Unidas. [en línea] <https://www.cepal.org/es/publicaciones/45337-america-latina-caribe-la-pandemia-covid-19-efectos-economicos-sociales> (consulta: agosto 2020)

- CEPAL (2019a) *Panorama Social de América Latina*. Naciones Unidas [en línea] <https://www.cepal.org/es/publicaciones/44969-panorama-social-america-latina-2019> (consulta: agosto 2020)
- CONGREGACIÓN GENERALI 35 (2008) *D. 3, nn. 12 y 18*. Compañía de Jesús.
- CRES (2018) *Declaración Final*. III Conferencia Regional de Educación Superior para América Latina y el Caribe. Córdoba, Argentina, 14 de junio de 2018 [en línea] [http://espacioenlaces.org/wp-content/uploads/2018/07/declaracion\\_cres2018.pdf](http://espacioenlaces.org/wp-content/uploads/2018/07/declaracion_cres2018.pdf) (consulta: agosto 2018).
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2009) Una epistemología del sur: la reivindicación del conocimiento y la emancipación social. México: Siglo XXI. CLACSO.
- DELEUZE, Giles y GUATTARI, Félix (1997) *Mil Mesetas*. Capitalismo y esquizofrenia. Pre-Textos. Valencia, España.
- FOLLMANN, José Ivo sj (mayo 2020) “Aportes y desafíos planteados por la Ecología integral a la RSU” Presentación en el Foro XCVII: Fortalecimiento de la Institucionalización de la RSU en AUSJAL”. Red de RSU-AUSJAL.
- FRANCISCO (2015) *Laudato Si'* [en línea] [http://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_encyclica-laudato-si\\_sp.pdf](http://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si_sp.pdf) (consulta: agosto 2019)
- GAETE QUEZADA, Ricardo (2014) “El proyecto Universidad Construye País como referente de la RSU en Chile” [en línea] <http://www.rsuchile.cl/2013/09/el-proyecto-universidad-construye-pais.html> (consulta: abril 2014).
- GARGANTINI, Daniela y CEJAS, Noelia (2019)- La revalorización de ámbitos y saberes locales como factores estratégicos en la consecución de un hábitat digno. Publicado en Revista Direito da Cidade. Vol.11 N°4. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Río de Janeiro, Brasil. [en línea] <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rdc/article/view/42293> (consulta: agosto 2020).
- GUATTARI, Félix y ROLNIK, Suely (2013) *Micropolítica: cartografías del deseo*. Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina.
- IRACHETA, Alfonso (2020) “La ciudad que quisiéramos después de COVID-19” En: ACE: Architecture, City and Environment, 15(43), 9512. Universitat Politècnica de Catalunya, España. [en línea] <https://upcom>

- mons.upc.edu/bitstream/handle/2117/192039/9512-9792-1-PB.pdf?sequence=3&isAllowed=y (consulta: julio 2020)
- NACIONES UNIDAS (2016) Nueva Agenda Urbana. [en línea] <http://habitat3.org/wp-content/uploads/NUA-Spanish.pdf> (consulta: agosto 2018)
- NACIONES UNIDAS (2020) Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible [en línea] [https://unstats.un.org/sdgs/report/2020/The-Sustainable-Development-Goals-Report-2020\\_Spanish.pdf](https://unstats.un.org/sdgs/report/2020/The-Sustainable-Development-Goals-Report-2020_Spanish.pdf) (consulta: agosto 2020)
- OEA-BID (2008) ¿Cómo enseñar ética, capital social y desarrollo humano en la Universidad? Estrategias de RSU. Módulo 2. Responsabilidad social Universitaria: Ética desde la organización. Washington: OEA-BID.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD (2016) Informe sobre Desarrollo Humano. Desarrollo humano para todos. Nueva York.
- RAMA, Claudio (2004) Ética y educación superior en el contexto de la mercantilización. Universidades, núm. 28, julio-diciembre, 2004, pp. 3-12 Unión de Universidades de América Latina y el Caribe Distrito Federal, Organismo Internacional [en línea] [https://www.researchgate.net/publication/39223531\\_Etica\\_y\\_educacion\\_superior\\_en\\_el\\_contexto\\_de\\_la\\_mercantilizacion](https://www.researchgate.net/publication/39223531_Etica_y_educacion_superior_en_el_contexto_de_la_mercantilizacion) (consulta: agosto 2019)
- RED RSU-AUSJAL (2014) Políticas y Sistema de autoevaluación y gestión de la Responsabilidad Social Universitaria en AUSJAL. Alejandría Editorial. Córdoba, Argentina. [en línea] <https://www.ausjal.org/documentos-institucionales/politicas-y-sistema-de-autoevaluacion-y-gestion-de-la-responsabilidad-social-universitaria-en-ausjal> (consulta: agosto 2019)
- SECRETARIADO PARA LA JUSTICIA SOCIAL Y LA ECOLOGÍA (2010) Sanar un mundo herido. Promotio Iustitiae 106/02. Curia General de la Compañía de Jesús. [en línea] <http://www.sjweb.info/documents/sjs/pjnew/PJ106ESP.pdf> (consulta: julio 2020)
- TUFTS UNIVERSITY. THE TALLOIRES NETWORK (2005) Declaración de Talloires. Sobre las responsabilidades cívicas sociales y las funciones cívicas de la educación superior. Talloires, Francia [en línea] [http://talloiresnetwork.tufts.edu/wp-content/uploads/DECLARACIONDE\\_TALLOIRES.pdf](http://talloiresnetwork.tufts.edu/wp-content/uploads/DECLARACIONDE_TALLOIRES.pdf) (consulta: abril 2014)



- TUFTS UNIVERSITY. THE TALLOIRES NETWORK (2014) “Qué es la Red Talloires” [en línea] <http://talloiresnetwork.tufts.edu/que-hacemos/que-es-la-red-talloires/> (consulta: abril 2014)
- UNESCO – IESALC (2020) COVID-19 y educación superior: De los efectos inmediatos al día después [en línea] <http://www.iesalc.unesco.org/wp-content/uploads/2020/05/COVID-19-ES-130520.pdf> (consulta: agosto 2020)
- UNIVERSIDAD CONSTRUYE PAÍS (2006) Responsabilidad Social Universitaria. Una manera de ser universidad. Teoría y práctica en la experiencia chilena. Santiago de Chile: Gráfica Funny. [en línea] <http://rsuniversitaria.org/web/images/stories/memoria/UCP%202006.pdf> (consulta: abril 2014).
- VALLAEYS, Francois y CARRIZO, Luis (2006) “Responsabilidad Social Universitaria- Marco conceptual, Antecedentes y Herramientas”. CD interactivo. Red Ética y Desarrollo BID.



# PAUTANDO TOMADAS DE DECISÃO EM EMPREENHIMENTOS ENERGÉTICOS: REFLEXÃO FILOSÓFICA A PARTIR DE HANS JONAS

Joelson de Campos Maciel<sup>1</sup>

## Introdução

O conhecimento, como viver filosófico na ética do cuidado de si (*epimeléia heatoü*), que nada mais era que exercícios espirituais, ou seja, referem-se ao ser humano como um todo e não exclusivamente à sua religiosidade (HADOT, 2006, p. 9), esteve presente desde o início da filosofia grega e avançou nos primeiros séculos na filosofia ocidental.

Contudo, a sua perda já se fez notar no final do período escolástico até que a última “pá de cal jogada” foi o Iluminismo (*Aufklärung*) setecentista e o seu modelo cientificista demolidor do subjetivismo e da própria metafísica. De fato, a metafísica já havia perdido seu prestígio antes, quando da criação da teologia como objeto de estudo e, de uma forma geral, quando a filosofia deixou de ser uma forma de vida experimentada por todos e passou a ser circunscrita mais nas universidades nascentes e tradicionais, ou seja, o “viver filosófico” passou a ser um objeto de estudo e não mais um projeto existencial.

Visto pelo lado do meio ambiente, o *Aufklärung* atinge mortalmente a relação do homem com a natureza, com o cosmos e com ele mesmo, levando ao questionamento da própria aproximação da ferramenta que regula a sua perspectiva: a crítica passa a substituir a teoria e a forma de julgar.

Porém, qual a justificativa dessa nova norma relacional? A quem é destinada essa regulamentação e qual a sua consequência? Haveria a possibilidade do retorno do *epimeléia heatoü* com o agir humano através da ética da responsabilidade? Em que momento pode-se fazer isso?

---

1 Jurista. Mestre em Direito Agroambiental – UFMT. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Músico violinista. Diretor da FESMP/MT. Promotor de justiça ambiental em Cuiabá, MT.

Essas são algumas questões levantadas neste trabalho, no qual queremos pautar um processo concreto de tomada de decisão em relação a determinado empreendimento energético no estado do Mato Grosso. Um retorno ao “*sapere aude*” (ouse saber) de Kant evoluindo para o “*conscious aude*” (ouse ser consciente-responsável) de Hans Jonas nos ajudará a questionar, a partir de um ponto de vista filosófico, os processos de tomada de decisão com relação a empreendimentos energéticos, mediante um exemplo concreto. A título de informação e para permitir ao leitor uma leitura mais contextualizada e circunstanciada, o texto faz, igualmente, um breve traçado do mapa geral dos empreendimentos energéticos do Brasil.

### ***Sapere Aude!***

Em tradução livre, “*sapere aude*” significa “ouse saber” ou “atreva-se”. Posteriormente ampliou-se o seu sentido político para “rompa os mares”, “domine a natureza”, a razão é o seu único limite, não há ética que impeça a sua jornada.

Essa expressão latina, embora seja muito antiga e remonte à carta 2 do livro 1, verso 40 de Horácio (65 a.C.-8 a.C.) (PICCOLO, 2009, p. 34), representou o grande mote de destruição global realizada pelo Iluminismo em relação ao conhecimento da época e possui um sentido amplo, não se restringindo somente ao campo da ciência. Assim, deu-se uma grande mudança no conhecimento herdado da Escolástica, especialmente quanto à sua metafísica, que era vinculada à ideia de Deus imanente ao universo, surgindo, inclusive, um pouco antes, a teologia como campo separado do conhecimento.

Aconteceu uma profunda e radical crítica dos padrões científicos (Newton), sociais (Rousseau), costumes (Diderot) e religiosos (Voltaire). O Iluminismo (*Aufklärung*) representou uma *empresa de demolição global* por meio do racionalismo seiscentista com Descartes, Leibniz e Spinoza, bem como do empirismo inglês, com Locke e Hume, provocando rupturas na razão científica, moral e artística da época. Por outro lado, pode-se igualmente caminhar sob dois aspectos desse fenômeno, ou seja, tanto em relação ao espírito vivificador e destruidor do *Aufklärung*, quanto à letra morta produzida por ele, já que, mesmo naquela época, “havia mais a preocupação em aniquilar os sistemas existentes que propriamente o retorno ao viver filosófico autêntico e antigo” (ROUANET, 1987, p. 203).

Mas é na forma de conhecer a realidade, de produzir o conhecimento, ou seja, na epistemologia, que houve a maior transformação trazida pelo *Aufklärung*.

Nesse norte, o seu maior representante e entusiasta foi Immanuel Kant (1724-1804), que chamou para si a responsabilidade sobre parte desse conteúdo e apresentou um conhecimento filosófico inédito, puro, separado de suas impressões empíricas que pudessem contaminá-lo e que prejudicassem a universalização de suas máximas morais, impedindo o homem de alcançar a maioridade intelectual reivindicada no slogan que Kant mesmo reproduz: *sapere aude* (KANT, 1784).

Kant, ao mesmo tempo em que limpou os sistemas filosóficos de sua época das transcendências de fundamento teológico, injustificáveis pela razão, propôs a sua máxima de homem como fim em si mesmo, dentro da moralidade prática com tentação para a universalização quando escreveu a *Fundamentação da metafísica dos costumes*:

Agora eu digo que o homem, e, em geral, todo ser racional, existe como fim em si mesmo e não somente como meio para qualquer uso deste ou daquela vontade, e deve ser considerado sempre ao mesmo tempo como fim em todas as suas ações, não somente as dirigidas a si mesmo, mas também as dirigidas aos demais seres racionais (KANT, 2008, p. 105, tradução livre).

Embora essa frase kantiana seja citada e aclamada em quase todos os manuais sobre direitos humanos, há nela alguns aspectos importantes que a fazem não tão nobre e desejável assim.

Primeiro, se o homem é um fim em si mesmo, todo o resto, tenha vida ou não, é considerado meio, instrumento do homem, razão instrumental, muito criticada pelos chamados filósofos de Frankfurt no século XX.

Segundo, por essa afirmação kantiana, somente o homem possui valor moral e, por conseguinte, as coisas passam a contar como nulas ou simplesmente indiferentes em valores morais, ou seja, a ética não leva em conta os fatores extra-humanos em sua disciplina, o que chamamos de antropocentrismo clássico.

Por último, deve-se levar em conta que somente o homem, o ser racional, o que só existe enquanto pensa (Descartes – *cogito ergo sum*), pode determinar o que são os objetos e estes passam a ser conhecidos em seus fenômenos e não há mais uma relação binária e mesmo simétrica entre a razão que conhece e o que é conhecido. Quebrou-se a harmonia do cosmos

grego, portanto. Isso foi o que se chamou de “revolução copernicana” em Kant e instaurou a filosofia transcendental consequentemente, ou seja, a razão buscando os limites dela mesma e por ela mesma.

Isso só poderia dar errado dentro do meio ambiente, como realmente vivemos hoje tal crise.

## O método *Conscious Aude* em Hans Jonas

Com efeito, Kant, ao mesmo tempo em que limpou os sistemas filosóficos de sua época das transcendências de fundamento teológico, injustificáveis pela razão, segundo ele, propôs a sua máxima de homem como fim em si mesmo, dentro da moralidade prática.

Assim, livre das interferências divinas e contando somente com a razão, a máxima antropocêntrica caiu como uma luva para o discurso iluminista liberal revolucionário burguês ao justificar as desigualdades sociais como “naturais” até que o próprio mercado fizesse a sua autorregulação com a sua *mão invisível*.

Bem, essa perspectiva jamais se concretizou. Ao contrário, da segunda metade do século XX para cá, passamos a conviver com a terminologia *crise no meio ambiente* que foi considerada o coroamento de todas as outras, dentre elas, a do desenvolvimento e a da economia.

Percebe-se, contudo, um ponto comum entre todas elas: foram provocadas pelo avanço da pobreza global e pelo processo de centralização das riquezas, o que, por sua vez, causam a escassez dos recursos naturais e uma onda sucessiva de catástrofes ambientais, atingindo a todos, mas especialmente os mais vulneráveis dentro do conceito de “racismo ambiental”, que se define como a ação de destinar resíduos tóxicos, ou externalidades negativas de forma eufemística, conforme “a composição racial de uma comunidade”, sem que haja necessariamente um estado de calamidade ambiental imprevisível (THE WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT, 2009, p. 28), (SILVA, 2012), o que nos leva a considerar também que o “racismo ambiental” envolve conceitos da própria biopolítica como “gestão da vida humana” (ABREU, 2013).

Na década de 1970, por outro lado, houve a união entre a defesa dos direitos humanos e a do meio ambiente, deixando a Terra de ser vista somente como um grande zoológico ou mesmo museu a céu aberto para fins de exploração e racionalização para o não esgotamento total dos seus recursos naturais.

Diante dessa realidade, surge a figura do filósofo Hans Jonas, considerado o primeiro a se preocupar com o agir ético na utilização dos recursos naturais.

Em sua celebrada obra *Das Prinzip Verantwortung: Versucheinerethicfür die Technologische Zivilisation* (JONAS, 2006), Hans Jonas possui uma leitura interessante de alargamento do conceito de ética kantiana (*sapere aude*) que ultrapassa o lema do homem como fim em si mesmo e lança olhares de responsabilidade em relação às futuras gerações, alargando o foco ao trazer elementos extra-humanos como parte da responsabilidade da ética e, por fim, reinventa o mote kantiano de, além de cuidar do futuro, fazer da própria natureza um fim em si mesmo.

Assim, Hans Jonas disparou o gatilho de análise da transgeracionalidade questionadora do *Aufklärung* como razão infinita exploradora dos recursos naturais e criou a ética da responsabilidade por consequência. Ele deixa evidente que o pensamento ético filosófico de então ainda não estava voltado para a possibilidade de destruição do planeta, cuja possibilidade foi apresentada na Segunda Guerra com a bomba nuclear e, ainda, acreditava-se na infinita capacidade regeneratória do meio físico, bem como ser este também simples coisa criada para a felicidade do homem: o genuíno fim em si mesmo.

Se Kant ordenou *sapere aude* no texto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (KANT, 1784), Jonas, ao contrário, proclamou o que podemos traduzir como *conscious aude*, isto é, “ouse ser consciente, responsável”, assumindo os seus atos tecnológicos perante as futuras gerações (JONAS, 2006).

Destarte, inspirada na metodologia do *conscious aude* da obra de Hans Jonas *Princípio Responsabilidade* (2006) sobre o meio ambiente, podemos resumir o seguinte sobre a sua aplicação prática no presente trabalho:

- a. Preocupar-se não somente com a ética do presente (*Gegenwartsethik*), como o imperativo kantiano de reciprocidade no tratamento, mas também com a ética do futuro (*Zukunftsethik*) – a transgeracionalidade – de forma a preservar a vida dos que virão em um nível de dignidade aceitável;
- b. Denunciar o “racismo ambiental”;
- c. Ouvir o clamor das coisas mudas, vivas ou não (JONAS, 2004, p. 122), também chamado de “elemento extra-humano”, como parte integrante da ética, uma vez que o princípio vida precisa tornar-se regra e não exceção;

- d. A responsabilidade como forma de cuidado expressada pelo princípio da precaução, ou seja, havendo incerteza científica sobre a decisão a ser tomada, deve-se optar pela preservação do estado que se encontra o ser;
- e. Agir de modo que a sua ação propicie a permanência de sua vida na terra;
- f. Aplicação da heurística do temor entre o mal imaginado e o mal experimentado como aceite de consciência do perigo: pensar nas consequências desastrosas que poderão vir das ações humanas a partir das projeções de possibilidades elaboradas pela própria ciência, se afastando do otimismo vazio e idealista. Ter a humildade em reconhecer as múltiplas possibilidades de análise da ameaça e, somente assim, assimilar os seus desígnios e confrontações;
- g. A filosofia moral deve consultar antes o temor e, somente depois, o desejo humano;
- h. Sempre levar em conta que a natureza não possui uma força geradora de renovação ilimitada, como se acreditava antes dos grandes desastres ambientais após a II Guerra Mundial, ou seja, não há como iniciar-se do zero com a natureza, uma vez que os erros praticados possuem efeitos cumulativos e sinérgicos;
- i. As categorias do bem, dever e ser sem como principal arquétipo da relação entre pais e filhos, estes como crianças;

### **Desenhando o contexto (*pequeno excurso*)**

Diante de toda a metodologia apresentada na obra de Hans Jonas (2006) sobre o meio ambiente, apresentaremos um caso prático para discussão e propor uma ação estratégica de participação popular na chamada tomada de decisão. No entanto, para que os leitores tenham melhores condições de se contextualizarem amplamente, propomos um pequeno “excurso”, desenho de contextualização dos empreendimentos energéticos do Brasil para, na sequência, pontuar especificamente o caso concreto que é o foco de nossa reflexão.

A 16ª Promotoria de Justiça Cível de Cuiabá iniciou o acompanhamento de grandes empreendimentos de licenciamento ambiental para a construção de usinas hidrelétricas.



Deve-se esclarecer que no Brasil há onze matrizes energéticas permitidas e controladas pela ANEEL (Agência Nacional de Energia Elétrica) e comercializadas pela CCEE (Câmara de Comercialização de Energia Elétrica): 1. Hidráulica; 2. Gás Natural; 3. Petróleo; 4. Carvão; 5. Nuclear; 6. Biomassa; 7. Eólica; 8. Solar; 9. Geotérmica; 10. Marítima e 11. Biogás.

As hidráulicas são em forma de usinas hidrelétricas (UHE), que aproveitam a força da água provocada pela gravidade para girar uma turbina localizada abaixo e possuem mais de 30 MW de potência instalada e de pequenas centrais hidrelétricas (PCH) que possuem o mesmo processo de geração das UHE, mas com 1,1 MW a 30 MW de potência instalada.

A grande questão que envolve os empreendimentos com as usinas hidrelétricas é a chamada tomada de decisão sem a participação popular, ou seja, os estudos técnicos que apontam o potencial energético compreendido em determinada bacia hidrográfica. Esses estudos são realizados pela Empresa de Pesquisa Energética (EPE), vinculada ao Ministério de Minas e Energia (MME) (EPE, 2018). Depois dessa fase, esse potencial todo é vendido, através de leilões, para que as empresas do setor energético possam construir e explorar as suas unidades geradoras.

Após tudo isso é que se inicia o processo de licenciamento ambiental da usina hidrelétrica e, somente nessa oportunidade, é que a população será informada sobre a construção da UHE ou PCH local.

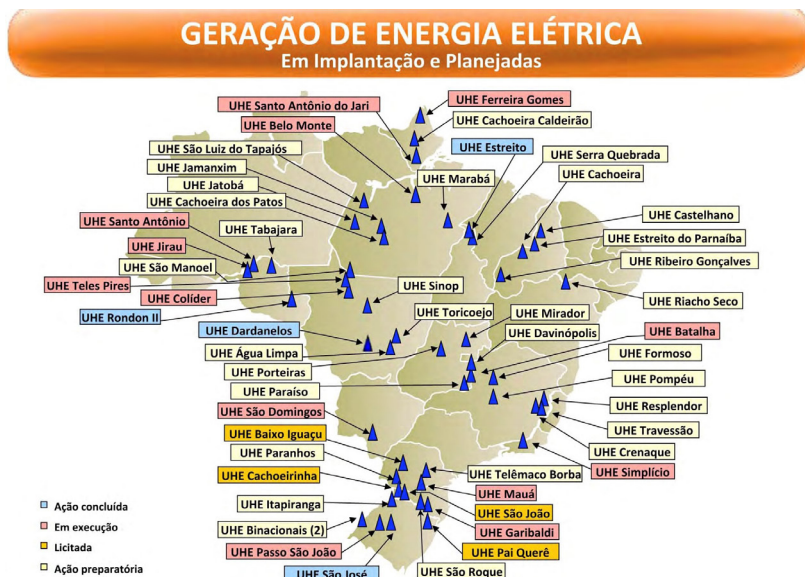
Tomada de decisão, como categoria de estudo, portanto, pode ser definida como a ação do poder estatal em permitir a construção de vários empreendimentos hidrelétricos (PCH's ou UHE's) numa determinada bacia hidrográfica, a partir dos estudos da EPE.

Nessas análises da EPE há as secções do(s) rio(s) que representam as respectivas pequenas unidades geradoras (PCH's) que servem mais como reservatório de água (fio d'água) para as usinas maiores (UHE's) (ANEEL, 2011, seção 1, p. 56).

Com isso, teoricamente, um mesmo rio pode contar inúmeras PCH's e algumas UHE's, tornando-o segmentado em verdadeiros baldes de água sucessivos que impedem não somente a migração dos peixes como também facilitam a liberação de água profunda acumulada em seus reservatórios, que não possuem oxigênio e, assim, causa anoxia a toda vida que dependa do rio.

Para facilitar a compreensão, podemos dizer que geram “caldos podres” (FEARNSIDE, 2019) que são liberados a jusante da barragem.

O desenho abaixo (MME, 2020) exemplifica esse planejamento:



## Discussão do *Conscious Aude*

Como já vimos, “*conscious aude*” é traduzido por “ouse ser consciente ou ouse ser responsável”. No entanto, com a rápida apresentação acima, fica evidenciado que, quando há o anúncio da construção de uma PCH ou UHE, já houve, há certo tempo, a tomada de decisão da construção de várias usinas em uma única bacia hidrográfica da região através de estudos da EPE e, portanto, a discussão com a sociedade e mesmo aplicação da Resolução 169 da OIT, apesar de incorporada pelo Brasil através do Decreto n. 5.051/2004, possui pouca eficácia e serve somente para minorar os impactos do empreendimento, na melhor das hipóteses...

Frise-se, quando há o estudo da EPE sobre a viabilidade econômica de determinada bacia para a construção de dezenas de usinas hidrelétricas e esse planejamento é levado adiante com os leilões dos trechos potencialmente interessantes economicamente, a população somente toma conhecimento dessa realidade quando já há a licença prévia (LP) do empreendimento.

Aqui merece um esclarecimento sobre as fases do licenciamento ambiental.

A Lei 6.938/1981 (art. 9º, IV) impõe o licenciamento ambiental como necessário instrumento da política nacional do meio ambiente, assim como a própria Lei Complementar 140/2011 e o § 1º, art. 225 da Constituição.

Com efeito, para o caso das usinas hidrelétricas em geral, há três fases marcantes do licenciamento:

- a) Licença prévia (LP), onde são aprovadas sua localização e concepção, atestando a viabilidade ambiental e estabelecendo os requisitos básicos e condicionantes a serem atendidos nas próximas fases de sua implementação. Aqui o empreendedor protocola o EIA/RIMA (Estudo de Impacto Ambiental e o Relatório de Impacto Ambiental) ao órgão que licencia e promove uma audiência pública para a população discutir o empreendimento. Caso o EIA/RIMA seja aprovado pelo órgão licenciador, passa-se para a próxima fase do licenciamento. Nesta fase também se cumpre a Resolução 169 da OIT sobre o estudo como “componente indígena e populações tradicionais” com consultas diretas aos mesmos sobre como amenizar as consequências do empreendimento. Esta licença possui prazo máximo de cinco anos.
- b) Licença de instalação (LI), em que se autoriza a instalação do empreendimento (prazo máximo de seis anos);
- c) Licença de operação (LO), em que se autoriza a operação da atividade, após a verificação do efetivo cumprimento do que consta nas licenças anteriores (possui um prazo de quatro a dez anos).

## Caso da UHE SINOP

Cerca de 70 km ao norte da cidade de Sinop (MT), foi concluída a construção de uma UHE com grande capacidade de geração de energia, no rio Teles Pires, pertencente à Bacia Amazônica.

O empreendedor Sinop Energia solicitou, no processo de licenciamento e na fase da licença prévia (LP), que não fosse obrigado a retirar

totalmente a cobertura vegetal que seria alagada com a formação do lago, cerca de 23 mil hectares de terras, embora haja lei que determine a supressão vegetal total nesses casos (JONAS, 2006, p. 85, 86).

Assim, apresentou estudos de modelagens matemática os quais, por meio de complexos cálculos de projeções de variáveis ecológicas, demonstrariam que o oxigênio da água não seria comprometido à jusante da barragem caso houvesse o alagamento com a vegetação. Contudo, no presente caso, houve algumas variáveis não levadas em conta, especialmente as relativas aos peixes reofílicos (de corredeiras), o que tornaria o modelo insatisfatório para a análise da projeção da quantidade de oxigênio na água quando houvesse o enchimento sem a retirada da vegetação (floresta) (ANGELINI, 2018).

Após longo debate e estudos técnicos apresentados pelo Ministério Público e realizados por Fearnside (2019), apontando, também, em casos passados semelhantes, que a supressão vegetal total seria necessária para manter o mínimo de qualidade de oxigênio na água à jusante, o órgão ambiental estadual (Secretaria Estadual do Meio Ambiente – SEMA) autorizou o enchimento do lago sem que houvesse a retirada total da vegetação na área alagada.

O resultado dessa ação não foi outro: a mortandade de aproximadamente 13 toneladas de peixes e destruição da ictofauna em vários quilômetros de rio à jusante da barragem causada pela água apodrecida da vegetação submersa no lago formado (PORTAL G1 MT, 2019).

Nesse caso concreto, percebemos o conceito de *utopismo implícito* trazido por Jonas. Isso porque o empreendedor apresentou estudos de modelagem matemática que garantiriam que não haveria queda da porcentagem de oxigênio na água à jusante da barragem, embora houvesse estudos de Fearnside (2019) que dissessem exatamente o contrário com dados concretos.

Optou-se pelo primeiro estudo, porque se acreditou também que o próprio processo de enchimento do lago poderia ser monitorado e, caso houvesse algum problema com a queda do oxigênio na água à jusante, a ciência estaria pronta para salvar o rio.

Desse utopismo construído, houve um resultado trágico para a vida e para as futuras gerações rio abaixo da usina, especialmente comunidades tradicionais vulneráveis, aplicando-se o conceito de “racismo ambiental”.

O antropocentrismo dos estudos da modelagem matemática não levou em conta os vários componentes extra-humanos revelados nos estudos de Fearnside (liberação de gases de efeito estufa produzidos pela vegetação submersa, metilização do mercúrio, anoxia etc) e, por sua não observância, provocou a morte do próprio rio naquele trecho.

Vê-se, portanto, que o utopismo edificado é conjugado com o processo antientrópico de construção da técnica, segundo o qual, nas palavras de Jonas, o movimento interior de um sistema, entregue a si mesmo e não perturbado desde o exterior, conduz normalmente a estados sempre “superiores” e não “inferiores” de si mesmos.

Em outras palavras, a técnica empreendida de enchimento do lago com a floresta em pé dentro dele, seguindo a ciência da modelagem matemática das longas cadeias da razão cartesiana, serve para que o próprio projeto global idealista de progresso de produção de energia elétrica na bacia Amazônica se torne autoevidente (processo antientrópico), numa justificação racional fechada, que segue num *crescendo* até alcançar o seu objeto maior, que é o licenciamento ultimado (Licença de operação), demonstrando a clara união de técnica e ciência num potencial de infinitude para suas progressivas inovações, já que esse modelo tecnológico será reproduzido em futuras UHE's no Brasil.

Interessante é nessa análise jonasiana ver o produto final gerado pelo empreendimento: a eletricidade. Esta o próprio Jonas elenca como bem imaterial que cria um reino novo de objetos e necessidades pela eletrônica, sua filha, e que pode facilmente matar o seu criador, transformando o que era antes a vida de um rio em rastro de caldo podre.

## Conclusão

A análise da relação entre o homem e a natureza remonta ao início do *Aufklärung* setecentista e seu modelo cientificista demolidor do subjetivismo e de tudo mais que respirasse pensamento, representado pelo mote kantiano da razão do *sapere aude* e atingindo todos os padrões: científicos (Newton), sociais (Rousseau), costumes (Diderot) e religiosos (Voltaire).

Desse fenômeno, destacam-se dois herdeiros: Kant e Jonas.

O primeiro porque chamou para si a responsabilidade sobre parte desse conteúdo revolucionário e apresentou um conhecimento filosófico inédito, puro, separado de suas impressões empíricas que pudessem contaminá-lo e que prejudicassem a universalização de suas máximas morais.

Colocando o homem como o centro do universo e perdendo-se o medo da natureza pela razão instrumental, houve a abertura para a exploração dos recursos naturais e, conseqüentemente, o seu esgotamento e os efeitos colaterais catastróficos, criando novos conceitos de soberania dos Estados, tecnologia e de crise no meio ambiente.

Nesse momento, surge Hans Jonas como o primeiro filósofo a enxergar que, primeiro, há a possibilidade real de a vida ser extinta do planeta diante dos acontecimentos trazidos na 2ª Guerra e que são resultantes do desenvolvimento tecnológico, sobretudo a bomba atômica e, segundo, deve-se instaurar uma nova ética que tenha responsabilidade para com as gerações futuras.

Com isso, Jonas avança no mote Iluminista *sapere aude* para *conscious aude*, expressão latina que cunhamos e adotamos como símbolo do pensamento jonasiano nesse particular.

O caso trazido da UHE Sinop é um exemplo jonasiano sobre o conceito de utopismo implícito dentro de um processo antientrópico tecnológico, em que claramente há a união entre ciência e tecnologia, com o desprezo dos elementos extra-humanos.

Nós estivemos protegidos, cria-se ao menos, por muitos séculos sob a razão absoluta, sob os sistemas fechados e vizinhos de uma natureza que imprimia medo no início, mas que se tornou domesticada ao final.

Contudo, após as catástrofes ambientais geradas pelo *sapere aude* e pelo medo do excesso de poder sobre a Terra, ficamos desprotegidos da sombra dessa mesma razão, tal qual a mangueira que nasce à beira da árvore de onde caiu como fruto e apenas poderá crescer plenamente se for arrancada do lugar onde está e ser plantada em exposição ao sol.

Foi necessário sair dessa sombra da razão, portanto.

No início, até dói um pouco e sente-se meio perdido para poder conhecer as estruturas interiores, os mecanismos de defesa, conhecer a si como vida biológica nascida do movimento livre e necessário do metabolismo humano.

Apenas o peso do gosto pelos hábitos existenciais e menos tecnológicos despertados e encaminhados dentro da *conscious aude* podem descrever que tipo de humanos seremos agora.

Fundar um novo agir não é só partir do contrato social de conceito ingênuo fundado na *Aufklärung*, nem separar o conceito de equidade transgeracional do de ética.

O *conscious aude* jonasiano parte do desmascaramento do falso herói que nos domina com o uso da tecnologia. Começa com a morte desse deus que não consegue ver a sua beleza, porque pratica atos violentos, de ruptura.

Esse herói moderno desmascarado no *conscious aude* não descobriu nada de novo, em verdade. Todavia, sabe criticar a sua visão obtusa e ainda resistir ao que pede mudança, ao que seja original e por vir de dentro dele e dos elementos extra-humanos, antes ignorados.

Ainda somos esse herói perdido, filho dos modernos, sem identidade e que deve aprender muito ainda para poder se curvar à sua ignorância existencial e entender que, na verdade, não passa de uma caricatura, sem poder sair das limitações impostas pela própria tecnologia utópica.

O novo agir humano jonasiano é a morte do herói de plástico que vive em nós, é recomeçar sempre o contrato social, como se não soubéssemos qual a nossa posição dentro dessa relação, aqui lembrando a hermenêutica filosófica gadameriana do jogo, haja vista que somente assim poderemos ver quem está do outro lado e perguntar para ele se o seu herói também já morreu.

Em suma, a composição da ética da responsabilidade trazida por Jonas remete ao *Requiem* de Mozart, posto que se sabe de suas relações com a morte e a finitude e ela, a ética. Coloca-se como música encantadora sob um único compromisso de não extinguir a raça humana do planeta, embora se saiba o nosso fim individualmente, mas não como ideia, não como esperança.

Nesse caso prático retratado, o Ministério Público não poderia impedir o licenciamento ambiental se os técnicos do órgão licenciador (SEMA/MT) autorizaram o enchimento da barragem sem a retirada total na floresta com base em estudos de modelagem matemática. Contudo, buscou-se responsabilizar cada técnico que emitiu a sua aquiescência, bem como foi proposta uma Ação Civil Pública contra a empresa e o estado de Mato Grosso.

A grande lição a que se chega é que precisamos da participação popular, especialmente dos mais vulneráveis, minorias, povos tradicionais, indígenas, todos, quando houver a tomada de decisão desses empreendimentos energéticos e, para tanto, sugere-se:

- a) Acompanhamento das ações e estudos da EPE para que a sociedade civil opine diretamente sobre os mesmos, apresentando contestações técnicas de suas necessidades, levando-se em conta que hoje há sobra de energia produzida no Brasil, conforme site da ONS (Operador Nacional de Sistema Elétrico);
- b) Reclamação formal junto à OIT do Brasil denunciando que a Resolução 169 é aplicada somente após os estudos da EPE e não junto ou mesmo antes, o que torna a norma da OIT ineficaz e, portanto, necessita urgentemente ser alterada a sua aplicação;

- c) Promoção de audiências públicas para discutir os empreendimentos hidrelétricos por bacia hidrográfica e não individualmente por cada empreendimento, já que uma mesma bacia pode receber dezenas de usinas que são pulverizadas propositalmente para desmobilizar a população.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Ivy de Souza. Biopolítica e racismo ambiental no Brasil: a exclusão ambiental dos cidadãos. *Opinião Jurídica*, Medelim, Colômbia, v. 12, n. 24, p. 97-100, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://dialnet.alunirioja.es/descarga/articulo/4851850.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2020.
- ANEEL. *Resolução Normativa n. 425 de 1 fevereiro de 2011*. Disponível em: <http://www.aneel.gov.br/>. Acesso em: 29 fev. 2020.
- ANGELINI, Ronaldo. Ecossistemas e modelagens ecológicas. In: POMPÊO, M. L. M. (ed.). *Perspectivas da Limnologia no Brasil*. São Luís: União, 1999.
- POMPÊO, M. L. M. (ed.). *Perspectivas na Limnologia do Brasil*. Disponível em: [http://ecologia.ib.usp.br/portal/index.php?option=com\\_docman&Itemid=426](http://ecologia.ib.usp.br/portal/index.php?option=com_docman&Itemid=426). Acesso em: 18 mar. 2019.
- EPE. *Considerações sobre a Expansão Hidrelétrica nos Estudos de Planejamento Energético de Longo Prazo*. Documento de Apoio ao PNE 2050. 2018. Disponível em: <http://www.epe.gov.br/sites-pt/publicacoes-dados-abertos/publicacoes/PublicacoesArquivos/publicacao-227/topico-457/Considerações sobre a Expansão Hidrelétrica nos Estudos de Planejamento Energético de Longo Prazo.pdf>. Acesso em: 29 fev. 2020.
- FEARNSIDE, Philip M. Brazil's Sinop Dam flouts environmental legislation. In: MONGABAY. *News & Inspiration From Nature's Frontline*. 01 mar. 2019. Disponível em: <https://news.mongabay.com/2019/03/brazils-sinop-dam-flouts-environmental-legislation-commentary/>. Acesso em: 29 fev. 2020.
- HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofia antigua*. Madri: Siruela, 2006.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.



- JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- KANT, Immanuel. *Fundamentación de La metafísica de las costumbres*. Trad. Luis Martinez de Velasco. Madrid: Austral. 2008.
- KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Königsberg: German Edition, 1784.
- MME. Ministério das Minas e Energia. Disponível em: <http://www.mme.gov.br/>. Acesso em: 13 abr. 2020.
- PORTAL G1 MT. *Usina hidrelétrica é multada em R\$50 milhões por causar morte de 13 toneladas de peixes em MT*. Disponível em: <https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2019/02/14/usina-hidreletrica-e-multa-da-em-r-50-milhoes-por-causar-morte-de-13-toneladas-de-peixes-em-mt.ghtml>. Acesso em: 29 fev. 2020.
- PICCOLO, Alexandre Prudente. *O Homero de Horácio*: intertexto épico no livro I das Epístolas. 2009. 458 f. Dissertação (Mestrado em Linguística)–Programa de Pós-Graduação em Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.
- ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SILVA, Lays Helena Paes. Ambiente e justiça: sobre a utilidade do conceito de racismo ambiental no contexto brasileiro. *E-Cadernos CES*, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 01 set. 2012. DOI: 10.4000/eces.1123. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1123>. Acesso em: 26 fev. 2020.
- THE WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT. *Our common future*. New York: Oxford University, 2009.



# ECOLOGÍA INTEGRAL Y METAS DEL MILENIO: REPENSAR EL *OIKOS* GLOBAL DESDE EL CUIDADO Y LA RESPONSABILIDAD

Víctor Martín-Fiorino<sup>1</sup>

## Introducción

*Geófago* es el nombre de una escultura monumental que el artista colombiano Gabriel Fernando Botero Serna realizó en 2018, para la Universidad de Antioquia en Colombia. Representa la figura de una escolopendra o miriápodo gigante, con un rasgo fractal de fisuras que aparecen como continuas o discontinuas o como fragmentos que no tienen fin, según sea la perspectiva del observador, y remiten a un sinfín de posibilidades. La escultura busca representar el imaginario de la relación de los humanos con el territorio, una relación de *geofagia* que puede deteriorar el territorio hasta volverlo estéril y que, arrancando desde lo invisible --el impulso de supervivencia, la ambición de riqueza o el ansia de poder--, produce efectos claramente visibles en la destrucción de los ecosistemas.

Esta relación expresa una lógica de poder ejercida por los que quieren saciarse a costa de todo, aún a costa de la vida, y lo hacen de mil maneras que pueden representar los comportamientos de personas, organizaciones y Estados, así como los intereses económicos, políticos o simplemente individualistas. En el abordaje de esta relación están involucradas la ciencia, la tecnología, la educación, la ética y la espiritualidad, desde la exigencia de construir posibilidades y activar capacidades para cuidar y promover la vida, para la persona en todas sus dimensiones y para todas las personas. Este itinerario adquiere el carácter de imperativo para lograr un pacto global, en el marco de las Metas del Milenio propuestas en el año 2000 por las Naciones Unidas, y un compromiso humano y trascendente en la línea de la Ecología Integral planteada por el Papa Francisco en 2015.

---

1 Filósofo. Doutor em Filosofia. Professor na Universidade El Bosque e no Departamento de Humanidades da Universidade Católica, Colômbia. Diretor do Grupo de Pesquisa “Philosophia Personae” e Coordenador da Linha de Pesquisa “Educação, Ética e Política”.

## Horizontes de la Ecología: el futuro en riesgo

Una aproximación a la línea interpretativa del quinquenio que va de las Metas del Milenio a la Ecología Integral y se proyecta hasta hoy en día, muestra que el núcleo común se articula en torno a la preocupación por el futuro en riesgo, referida tanto a situaciones específicas (cambio climático, extinción de los bosques, contaminación de las aguas) como también a un riesgo global de la vida de las personas, las comunidades y del planeta. Sin embargo, la percepción del riesgo, tanto específico como global, por parte de las sociedades contemporáneas, en cuanto imagen social depende, como lo señalan Piñuel y Gaitán (2015), de una representación colectiva que se construye desde los conocimientos socialmente disponibles (científicos, culturales, etc.) y sobre todo, de los discursos que los medios de comunicación construyen sobre el tema. Principalmente en este último nivel, el riesgo es presentado desde su asociación con las nociones de “miedo”, “peligro”, “amenaza”, “vulnerabilidad”, conceptos que su primer sentido conduce a ver el problema ecológico sólo en algunos de sus aspectos —lo que parece más inmediatamente peligroso y más miedo produce.

Aunque provenga de un ámbito de medios y redes hoy globalizado, este discurso remite principalmente a experiencias y respuestas de tipo individual, como reacciones de implicación, desde un aquí y un ahora, frente a situaciones inesperadas o no previstas que deben ser atendidas con urgencia. Este tipo de experiencias se encuentra, por ejemplo, en el centro de situaciones de riesgo global de la salud, la economía y la convivencia como la provocada por una pandemia.

La reflexividad que se deriva de las situaciones de implicación que caben dentro de las nociones de miedo, vulnerabilidad o peligro, es de tipo reactivo y defensivo, un pensamiento de supervivencia que reacciona ante la intensidad y urgencia de la amenaza. Particularmente en el discurso de los medios y de las redes, parece quedar no resuelto el equilibrio entre urgencia y complejidad frente a la amenaza percibida. Cuanto mayor es la urgencia de una reacción inmediata, menor es la importancia prestada a la complejidad (Piñuel y Gaitán, 2015) y al carácter múltiple de la respuesta, como asimismo a una visión crítica de lo que está en la base de situación, implicado causalmente en ella de modo complejo pero frecuentemente invisibilizado por intereses económicos o políticos. Inversamente, cuanto más compleja es la construcción de la respuesta, menos urgente aparece la reacción, me-

nos importante el carácter múltiple de las soluciones y menos necesaria la crítica al estado de cosas dentro del que se produjo la acentuación del riesgo y la amenaza. Esta visión crítica es la que puede visibilizar el riesgo como proceso, gestionarlo, transformarlo y aprender de él: la diferencia está entre las estrategias para la supervivencia y las políticas para la vida (Martin-Fiorino, 2017).

## Los discursos del riesgo ecológico

Los riesgos globales de la vida tuvieron una expresión inicial en el discurso experto, discurso de los científicos --en teoría no contaminado por intereses de hegemonía económica o política y regido por un principio de anticipación de condiciones más favorables para la vida y menos inhóspitos para las personas y por un compromiso ético con su realización a través de la tecnología. Entre otros, el Informe del Club de Roma sobre *Los límites del crecimiento* alertaba ya en 1972 acerca de las consecuencias del impacto de la actuación humana sobre los equilibrios del planeta. Actualizado en varias ocasiones (Meadows, 2012), este análisis muestra que el crecimiento económico, ya en el último tercio del siglo XX y en el siglo XXI, se parece a “una danza en los bordes de un volcán”, por lo que el cambio de rumbo se muestra inevitable y urgente.

Los dos espacios en los que se ha desarrollado el discurso experto han sido el de las universidades y de las fundaciones internacionales, por su misión llamados a ser espacios en los cuales la sociedad se piensa a sí misma y donde se diseñan, en conjunto con la sociedad, los cambios que podrán ser impulsados por los Estados. Este discurso, expresado principalmente como discurso de la sostenibilidad, sin embargo, ha sido objeto de críticas en cuanto a su incapacidad para pasar de las narrativas a la práctica y por su poca determinación y eficacia para despegarse de la lógica de la tecnocracia y las finanzas.

El discurso experto sobre la vida en riesgo, en sus vertientes investigativas y divulgativas, fue adoptado rápidamente por el discurso hegemónico de los medios, ganando en espectacularidad y difusión (útiles al mercado), aunque sin avanzar --o más bien retrocediendo-- en criticidad y capacidad de responsabilización. Además, en no pocos casos se fueron evidenciando relaciones de funcionalidad de los medios con intereses hegemónicos para direccionar la representación colectiva hacia áreas de operatividad sólo de autoprotección individual, sin sentido crítico ni dimensión solidaria y sin

visión de aprendizaje, reducidas a la inmediatez y el corto plazo y la no responsabilización con el futuro. Esta situación puede ser vista como un comportamiento individual-gregario que, desde Aristóteles hasta Biung-Chul Han (2017) ha sido estudiado críticamente como nivel en el cual, en la tensión entre el interés de la subsistencia individual y al mismo tiempo la cesión de las decisiones importantes a un sujeto macro (Estado, Mercado, ideología), se anulan las dimensiones de la persona y de la comunidad y se hacen imposibles las bases del cuidado de lo común social, cultural y ecológico.

Como expresión de otro nivel de incidencia, es necesario prestarle importancia al discurso alternativo creciente de los jóvenes y de algunos sectores críticos, activos en torno a causas sociales y ambientales. Este discurso contiene un significativo nivel de potencialidad transformadora, ligada al mismo tiempo a nuevas capacidades derivadas del avance tecnológico y a espacios inéditos de aprendizaje comunicativo. En América Latina, el discurso juvenil se articula además a expresiones críticas que desde mediados del siglo XX realizaron propuestas disruptivas en los espacios educativos (Paulo Freire), sociológicos (Orlando Fals Borda), económicos (Thêotónio Dos Santos), teológicos (Gustavo Gutiérrez), filosóficos (Enrique Dussel) o ecológicos (Leonardo Boff).

Los discursos expertos, hegemónicos y juveniles han ido siendo asumidos en el discurso político contemporáneo, para articularlos a políticas de Estado o, al contrario, con el propósito de manipular su poder crítico y transformador incluyéndolos dilusivamente en lógicas preexistentes. Por otra parte, los Estados han articulado también sus discursos a los contenidos de las Declaraciones, Metas y Objetivos formulados por organismos internacionales, de los cuales, en el punto de partida del siglo XXI, las Metas del Milenio impulsadas por las Naciones Unidas han marcado un rumbo político para el manejo del futuro global.

Ello abre la posibilidad de una relación diferente entre: a) el poder demostrativo del discurso experto; b) el dinamismo crítico-valorativo del discurso social y; c) la efectividad de decisiones políticas para la protección de personas, comunidades y entornos; d) una visión de trascendencia y dadora de sentido al cuidado de sí y de lo común. Desde este último aporte se recupera la necesaria discusión sobre los fines, ausente en la tecnocracia, que se muestra como una de las raíces profundas de la crisis ecológica en la medida que, desde la lógica de la efectividad, no discute de fines sino solamente de medios (Carrera i Carrera, 2017).

## La Encíclica *Laudato Si'* y la Ecología Integral

Con un alcance de universalidad y desde mayores niveles de credibilidad y confianza, el discurso teológico ha asumido los diversos niveles de la problemática ecológica, dándole un sentido de mayor profundidad y al mismo tiempo de cercanía real con las personas y comunidades, en especial aquellos que son más afectados por las agresiones al ambiente. Esa asunción se ha hecho, por una parte y dentro de la Doctrina Social de la Iglesia Católica, desde una larga tradición de crítica a una economía sin ética y sus efectos negadores de la vida y de la dignidad de las personas, centrada en el lucro, negadora de lo moral y, especialmente, a la economía depredadora al mismo tiempo de lo social y del ambiente. Algunos ejemplos de ello son, entre otros, las Encíclicas *Quadragesimo Anno* (1931) de Pío XI, *Mater et Magistra* (1961) de Juan XXIII, *Centesimus Anno* (1995) de Juan Pablo II, *Cáritas in Veritate* (2009) de Benedicto XVI y, más recientemente, *Laudato Si'* (2015) del Francisco, especialmente dedicada al Cuidado de la Casa Común.

De igual manera, en la base de los enfoques alternativos que permitan superar el poder depredador de las economías sobre el ambiente, se encuentran numerosos estudios y experiencias sobre la recuperación o construcción de una economía para la gente y para la Casa Común, enfocados en una economía de comunión (Lubich, 2019; Pelligra y Ferrucci, 2019; Caravaggio, 2018), una economía de la reciprocidad (Carranza Barona, 2013) o una economía del bien común (Felberg, 2014; Zamagni, 2012).

Ambas trayectorias de reflexión, compromiso con la sociedad, propuestas, resultados y testimonios convergen en la Ecología Integral propuesta en la *Laudato Si'* en la que se rechazan los graves efectos sociales y ambientales de las economías que sitúan el interés del mercado por encima del desarrollo humano y la inclusión, el crecimiento sin límites o el “some-timiento de la política ante la tecnología y las finanzas” (*Laudato Si'*, 54; en adelante LS). Todo ello constituye un escenario y al mismo tiempo un desafío y una interpelación para mayores niveles de aplicación de lo que el Papa Francisco llama Justicia Socioambiental (Francisco, 2015), que incluye la ecología, así como también el respeto a la diversidad cultural, dentro del concepto de justicia compleja.

Todas y cada una de las mediaciones de la sociedad --empresas, universidades, gobiernos-- están llamadas a orientar su labor hacia la justicia. El papel de la educación es de una importancia espacial, pues, como lo señala

la *Laudato Si'*, es necesario educar *en, desde y para* los valores de la cultura ecológica, lo que luego repercutirá positivamente en todos los campos de actuación de los graduados universitarios. En el caso de las universidades y especialmente en el contexto latinoamericano (Patxi Álvarez, 2015), ello implica un compromiso con el cuidado que impregne las funciones de investigación, docencia y extensión y desarrolle en la práctica los conceptos de “Campus verde” “Universidad saludable” o “Extensión rehumanizadora”.

## De las Metas del Milenio a la Ecología Integral

Cabe pensar, como lo señala J. Sapir (2009) que el siglo XX no terminó en 1999 sino bastante antes. Este autor se limita a un enfoque desde la geopolítica, pero una visión más amplia de la interconexión de los procesos sociales y del conocimiento indica que si un nuevo siglo comienza con cambios profundos y disruptivos en los modos de pensar, valorar y actuar, el siglo XXI tuvo su inicio real en los años setenta del siglo XX. En esa década comienza a emerger un nuevo siglo, con la expresión de una creciente demanda ética global, nuevas formas de compromiso político y nuevas fronteras mentales (Martín-Fiorino, 2012). En ese momento hizo eclosión la consciencia de las nuevas y enormes posibilidades de la vida, sobre todo tecnocientíficas, y, al mismo tiempo, de los límites de la ciencia y la tecnología y de las consecuencias negativas para la vida derivadas de su aplicación tecnocrática. Posibilidad, asumida con entusiasmo, y límites, poco valorados en la teoría y no asumidos en la práctica. En los años setenta igualmente comenzaron importantes movimientos de rechazo a las dictaduras, de exigencias de otra educación, de una economía y un desarrollo no dependientes, de una iglesia cercana a los pobres. Las Metas del Milenio surgieron en parte como una de las respuestas exigidas en ese convulsionado período.

En el inicio del siglo actual las Naciones Unidas aprobaron la Declaración del Milenio que incluyó ocho grandes Objetivos del Milenio (ODM), cada uno de con un conjunto de metas. De los ocho Objetivos del Milenio, el Objetivo 7, dedicado a Garantizar la Sostenibilidad del Medio Ambiente, planteó cuatro Metas: Incorporar los principios del desarrollo sostenible en las políticas y programas nacionales y reducir la pérdida de recursos del medio ambiente; haber reducido y ralentizado considerablemente la pérdida de diversidad biológica en 2010; reducir a la mitad la proporción de personas sin acceso sostenible al agua potable y a servicios básicos de saneamiento;



haber mejorado considerablemente, en 2020, la vida de al menos 100 millones de habitantes de barrios marginales.

El balance de cumplimiento hasta 2015 fue positivo, aunque mostró un bajo nivel de compromiso de los Estados, las empresas y otros actores sociales. Ese mismo año, para profundizar en la línea de la sostenibilidad, las Naciones Unidas propusieron los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). También en 2015 fue promulgada la Encíclica *Laudato Si'* del papa Francisco que, en convergencia con el propósito de valorar, cuidar y promover la vida de la sociedad y del planeta, significó un salto de nivel hacia una visión integral de la crisis socioambiental global, abarcadora de lo social y lo ambiental y que exige respuestas múltiples y convergentes de todos los actores sociales. Su alcance, mucho más allá de los espacios de la Iglesia Católica, es el de un mensaje para todas las naciones, gobiernos y culturas, como orientación muy clara para impulsar cambios profundos en todos los ámbitos del cuidado de la vida --especialmente en la economía, la tecnología y la educación-- favorecer la valoración de la vida, promover la espiritualidad y dar contenido real a la opción preferencial por los más pobres.

## Ecología Integral y ética ecológica

A partir de la intención expresada en el subtítulo, “Sobre el cuidado de la casa común”, el punto de partida de la Encíclica es la constatación de la unidad de la crisis social y la crisis ecológica, que remite a condiciones de mera supervivencia para grandes sectores de la población mundial. Como resultado de las formas en que se relacionan los seres humanos entre sí y con la naturaleza, las sociedades modernas viven en un complicado equilibrio de supervivencia, injusto, no sostenible y con marcado por distintos tipos y niveles de violencia. En tales condiciones no puede hablarse con propiedad de un tejido social, que es la plataforma para construir comunidad (Tellez, 2010), y menos aún de un tejido ético de valores compartidos que sostenga y proyecte la comunidad hacia formas de armonización del conjunto de las interacciones entre las personas, las comunidades y el ambiente.

La meta de la vida en común es la convivencia, que, más allá de las razones de necesidad, utilidad o conveniencia, encuentra su fundamento en la fraternidad, el cuidado mutuo y la solidaridad. *Con-vivir*, como expresión del comienzo y la meta de la vida humana, es entendido en el sentido de tomar conciencia de interdependencia constructiva que sostiene la vida y

como abarcador de las relaciones entre los seres humanos y con todos los seres vivos, fundamento también, en ese sentido, de una relación armónica con el ambiente. Sobre este concepto gira la ética ecológica como propuesta de armonización entre el ser humano, la comunidad y el ambiente, entendido este último como la confluencia entre lo natural y lo construido por el hombre, en ejercicio de su libertad responsable.

Convivir, como categoría ética, exige un movimiento de descentramiento del ser humano de su propia realidad. Particularmente desde la Modernidad, el pensamiento ha girado en torno a una especie de “desmesura antropocéntrica” que da lugar a un relativismo práctico (Carrera i Carrera, 2017) y que, según lo señala la Encíclica, termina por dar prioridad absoluta a las conveniencias circunstanciales, haciendo que todo lo demás se vuelva relativo, irrelevante “si no sirve a los propios intereses inmediatos” (LS, 122). En tal sentido dicha desmesura antropocéntrica es lo contrario a una antropología de la prudencia (Aubenque, 2010) que, con fundamento en el valor de la *frónesis* de Aristóteles, se muestra hoy muy necesaria en el manejo del poder de la tecnociencia y sus efectos sobre el planeta. Se advierte, sin embargo, que no se trata de sustituir el antropocentrismo por un biocentrismo en el que puede disolverse lo humano, sino de reconocer críticamente el papel propio del ser humano y la responsabilidad que de allí se deriva para el cuidado de todos los seres vivos y de la Casa Común (Pérez Carvajal, 2015).

En la Encíclica se vincula este aspecto con la aplicación del “Principio de Precaución”, formulado ya en la Declaración de Río sobre el medio Ambiente y el Desarrollo en 1992; en ella se plantea que, ante posibles daños graves e irreversibles —que afectarán sin duda a los más débiles— no es necesario esperar a tener la evidencia absoluta para tomar decisiones. Por otra parte, los más débiles por lo general carecen de los recursos y las habilidades procedimentales para probar (*a posteriori*, además) un daño recibido.

Como lo ha mostrado Martha Nussbaum (2009), en las sociedades contemporáneas los niveles de complejidad requieren de una mirada de conjunto que la tendencia a la especialización que caracteriza a la tecnología difícilmente puede proveer. La lógica de la tecnología es la de ir cada vez más rápido, aún cuando no se sepa a dónde se va, lo que puede conducir al desastre, como ha ocurrido, entre otros, en casos de manipulación genética, investigación en virología, instalaciones nucleares o uso de tecnologías con efectos aún desconocidos sobre personas y ambientes. Ir menos de prisa es visto como pérdida de tiempo productivo y no como un necesario ralentizar reflexivo, con lo cual sólo cabe sumarse a los resultados tecnológicos sin

preguntarnos por su legitimidad o valor para la vida. “La ciencia y la tecnología no son neutrales, sino que pueden implicar [...] diversas intenciones o posibilidades y pueden configurarse de distintas maneras” (LS, 114).

En el centro de la crisis socioambiental se sitúan, para una parte importante de la población mundial, las dificultades reales para la subsistencia básica y las reducidas o nulas posibilidades de una vida como complementación (coexistencia, ejercicio de derechos) y vida buena como elección (proyecto de vida valiosa). En esos escenarios, a la supervivencia, como nivel básico de vida en el límite, se atiende desde la idea de *necesidad*, definida des de mínimos imprescindibles. Los niveles de aplicación de la justicia socioambiental han de procurar, con determinación y a partir de alianzas de actores, el acceso a la protección de las leyes y derechos y a la educación necesaria para sumarse a la protección de toda vida, la propia, la de los demás y la del ambiente. La cuestión ecológica “se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (LS, 49). En tal sentido, desde la Ecología Integral se plantea, como tarea convergente, “combatir la pobreza, devolver la dignidad a los excluidos y cuidar la naturaleza” (LS, 139).

## Cuidado y Ecología Integral

La preocupación central de la Ecología Integral parte de la constatación de la fragilidad de la vida, hecho olvidado muchas veces por la sensación de seguridad que proporciona la tecnología, de lo que se deriva un imperativo ético centrado en el cuidado (Useche Aldana, 2015). Más allá del concepto científico de la ecosfera, que recordemos que ella es nuestra Casa Común cambia el sentido del discurso experto y lo une al discurso social de la convivencia con todas las formas de vida. En primer término, con nuestra propia realidad, para reconciliarnos con una lógica de vida que nos permita trascendernos a nosotros mismos y dejar de pensar y obrar autorreferencialmente: “...auto-trascenderse, rompiendo la autorreferencialidad, es la raíz que hace posible el cuidado de los demás y del medio ambiente” (LS, 208).

En segundo término, con los demás seres humanos, desde el cuidado mutuo, desde la reciprocidad, la ayuda y la solidaridad, para construir el bien común – como “principio unificador en la ética social” – y superar lo que Francisco denomina la “cultura del descarte”, que caracteriza a las

sociedades contemporáneas en las que son tantas “las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos” (LS, 156). En tercer lugar convivencia con todos los seres vivos, vivientes humanos y no humanos, desde el principio del “destino común de los bienes de la tierra” (LS, 158) comenzando por los más vulnerables,

Para construir convivencia es necesario cuidar la supervivencia. En el marco de la Encíclica *Laudato Si'* y de la Ecología Integral, la supervivencia no es, sin embargo, una meta, sino la plataforma y el resultado de una serie de acciones de cuidado que se constituye en la posibilidad, construida progresiva y colaborativamente, de construir en comunidad una vida de calidad en la Casa Común (Gómez, Rincón & Ibagón, 2016). Este proceso tiene como un referente importante, la noción ética del “hacerse cargo” que se nutre del triple sentido del cuidar: a) *cuidado como curar*, prestar auxilio, socorrer, es decir la acción inmediata que es el resultado de *detenerse y ver* al que necesita del cuidado, del auxilio. Ello es válido tanto en el cuidado humano como en el cuidado ambiental; b) *cuidado como responsabilizarse*, decisivo en las situaciones de cuidado como relación permanente, pues está asociado a un movimiento de avance y no a un efecto de paralización o de huida frente a una amenaza; en el cuidado humano, promueve la reciprocidad y en el cuidado del ambiente, impulsa la continuidad y la progresividad; c) *cuidado como prevenir*, incluido en el cuidado como práctica cotidiana y de mucha importancia en los procesos que pueden evitar los efectos del daño ambiental como parte de un cambio de patrones de comportamiento en el ámbito de la cultura ecológica (Alba Martín, 2015).

En el ámbito de la Ecología Integral, el cuidado mutuo implica replantear la relación de los seres humanos entre sí, fundada principalmente en la solicitud, la solidaridad y la reciprocidad, y la relación de los humanos con los demás seres vivos y con el ambiente, apoyada principalmente en la responsabilidad. Ambos niveles se relacionan con el reconocimiento de la interdependencia constructiva, para la cual el bien individual, el bien colectivo y el bien del planeta no sólo no se contraponen, sino que son inseparables y complementarios. A partir del reconocimiento de la interdependencia se deriva una ética de la compasión, como comunión entre los seres vivos que apunta a que todos ellos [humanos y otros seres vivos] “puedan vivir con dignidad, especialmente los más débiles y los más amenazados” (Carrera i Carrera, 2017: p. 22).

En el ámbito de la Justicia Socioambiental, la construcción de la vida en condiciones de armonía interhumana y con el ambiente lleva como re-

quisito la construcción de la paz (Castro Quiroga, 2017). Desde la ética de la compasión, el *vivir-con* que construye comunidad y relación armónica con el ambiente es una herramienta para revertir la afectación generada por importantes factores anticompasivos representados por la violencia armada—que en muchos países afecta o ha afectado a personas, familias, comunidades, territorios, ambiente—pero también por la indiferencia, el relativismo y el hedonismo como formas de no reconocimiento de la interdependencia.

Desde la noción de interdependencia constructiva, por una parte, se replantea la vigencia del concepto de bien común, incorporando también en su contenido el bien de las generaciones futuras “como cuestión básica de justicia, ya que la tierra que recibimos pertenece también a los que vendrán” (LS, 159). Por otra parte, en el mismo sentido desde la Ecología Integral se amplía el concepto de prójimo, incluyendo a las generaciones por venir, cuyos derechos a un planeta habitable en el próximo futuro necesitan que en el presente se cumpla con el imperativo del cuidado y se cumplan de acciones efectivas para ello. Hans Jonas, con sus análisis en *El Principio de Responsabilidad* (2009), había propuesto ya tomar muy en cuenta a las generaciones futuras.

En la Encíclica *Laudato Si'* queda planteada con fuerza la necesidad de proponer una serie de valores en torno a los cuales, con los aportes reflexivos de las diferentes tradiciones éticas, sea posible alcanzar consensos a través del diálogo. Diálogo entre los científicos, entre los países, entre las religiones, dado que, “para afrontar los problemas de fondo, que no pueden ser resueltos por acciones de países aislados, es indispensable un consenso mundial [abarcando también a las religiones] orientado al cuidado de la naturaleza, a la defensa de los pobres y a la construcción de redes de respeto y de fraternidad” (LS, 201). La ética del diálogo replantea la posibilidad de una convergencia de las tradiciones éticas en la vía de alcanzar consensos que tengan una eficacia legislativa y política. Se trata de definir, desde las diferentes sensibilidades éticas, ciertos mínimos éticos ecológicos sobre cuestiones que afectan a todos los habitantes del planeta y que plantean la posibilidad de avanzar hacia una ética común o, como lo planteó en su momento Nolbert Bilbeny (2009), una *ecoética* global. En la medida igualmente en que esa ética común recoja aportes de diferentes sensibilidades éticas, tradiciones culturales y diversas áreas geográficas, el problema de los consensos de mínimos planteado por la *Laudato Si'* involucra igualmente el diálogo intercultural y la posibilidad, avanzada ya en varias propuestas contemporáneas, de una ética intercultural (Fornet Betancurt, 2014; Salas Astrain, 2016).

## Conclusiones

Desde la constatación aportada por el discurso experto y analizada en los documentos de la Iglesia Católica sobre la economía deshumanizada, la “cultura del descarte” y la imposibilidad de universalizar los patrones de consumo de los países occidentales, la Ecología Integral asume el valor de la vida sobria y la posibilidad de alcanzar la felicidad sin vincularla al consumismo, desarrollando en cambio sus dimensiones relacionales y no ligadas únicamente a la posesión. En tal sentido, el consumismo es presentado como el “reflejo subjetivo del paradigma tecnoeconómico actual (LS, 203)”.

En relación con ese desplazamiento de sentido para la construcción de felicidad que propone la Ecología Integral, cabe recordar, como lo expresábamos en otro lugar, que “el eje de sentido que permite comprender la continuidad del proceso de construir la felicidad personal está en la percepción de ese *nosotros* que le confiere sentido a la supervivencia (descubrirse existiendo *gracias a otros*) que abre la comprensión del hecho de estar vivo *junto a otros* como un don (fruto del amor), como el resultado de un esfuerzo *compartido con otros* (trabajo), como un deber de servicio *a los otros* (compasión) y una responsabilidad solidaria (*para con otros*) a través del mutuo cuidado y del hacerse cargo de sí, del otro y de lo común”. Eso común incluye claramente al ambiente.

La felicidad, de acuerdo con la Encíclica *Laudato Si'*, se enriquece decisivamente desde la espiritualidad cristiana, que “propone un modo alternativo de entender la calidad de vida y alienta un estilo de vida profético y contemplativo capaz de gozar profundamente sin obsesionarse por el consumo [ya que] el hacerse presente serenamente en cada realidad, por pequeña que sea, abre muchas posibilidades de realización personal” (LS, 222). Vivir sabiamente implica sobriedad y prudencia, es sinónimo de paz interior y toma distancia del aceleramiento permanente de la vida productiva, que no encuentra el tiempo para la reflexión sobre el sentido y que, en medio de su prisa y de la presión por alcanzar velozmente los resultados pautados, se lleva por delante a personas y cosas e impide el establecimiento de verdaderas relaciones de intercambio y enriquecimiento.

En la relación entre países, la Ecología Integral reflexiona sobre la necesidad de tomar conciencia de que no es justo exigir comportamientos de sobriedad a los países pobres sin asumirlo como una exigencia también y principalmente para los países económicamente más fuertes, en el marco de

la “Deuda ecológica entre el Norte y el Sur” que implica unas responsabilidades diversificadas por parte de los diferentes actores de la relación entre países y con los organismos internacionales. “Tanto la experiencia común de la vida cotidiana como la investigación científica demuestran que los más graves efectos de todas las agresiones ambientales los sufre la gente pobre”, afirmaba la Conferencia Episcopal Boliviana en 2012. La Ecología Integral, a partir de la estrecha interconexión entre lo social y lo ecológico, es un camino para mostrar cómo entender y hacer viva la relación entre el ser humano y el ambiente en el marco del cuidado y del gobierno del futuro.

La Ecología Integral se articula sobre la concepción positiva de la noción de límite, que forma parte indisoluble de la vida y de la vida de los seres humanos en su relación con el ambiente. La posibilidad de ir más allá de cualquier “lógica de lo inevitable”, que implica la inutilidad de la política y el debilitamiento de la ética, el texto de Francisco impulsa a instalarse en un saber de frontera para comprender y ensanchar las fronteras de la vida, que en última instancia están representadas en la armonización del ser humano con el ambiente. La fuerza con que se plantea hoy el imperativo de cuidar la vida para posibilitar del futuro del hombre y de todos los hombres, es la fuerza que surge de la percepción y valoración del límite (de la ciencia, la tecnología, la economía) y de la implicación humana y el compromiso solidario con los que, en ese límite, se encuentran más desprotegidos y vulnerables.

En la Ecología Integral se expresa una nueva lógica de la vida, que incorpora exigencias de valoración científica del límite, de decisión política para ensancharlo prudente y sabiamente y la actuación ética capaz de ponerlo en práctica en la perspectiva de la interdependencia, la compasión y la solidaridad.

Para ello, el 15 de septiembre del 2015, ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, el papa Francisco afirmaba que:

“sin el reconocimiento de unos límites éticos naturales insalvables y sin la actuación inmediata de aquellos pilares del desarrollo humano integral, el ideal de ‘salvar las futuras generaciones del flagelo de la guerra’ (Carta de las Naciones Unidas, Preámbulo) y de ‘promover el progreso social y un más elevado nivel de vida en una más amplia libertad’ (ibid.) corre el riesgo de convertirse en un espejismo inalcanzable o, peor aún, en palabras vacías que sirven de excusa para cualquier abuso y corrupción, o para promover una colonización ideológica a través de la imposición de modelos y estilos de vida anómalos, extraños a la identidad de los pueblos y, en último término, irresponsables” (Francisco, 2015a).

## REFERENCIAS

- ÁLVAREZ, P. (2015) *A Promocao da Justica Socioambiental*. Porto Alegre: Unisinos.
- AUBENQUE, P. (2010) *La prudencia en Aristóteles*. Buenos Aires: Ed. Las Cuarenta.
- ALBA MARTIN, R. (2015) El concepto de cuidado a lo largo de la historia. *Cultura de los Cuidados* (41) 105-115.
- BILBENY, N. (2009) *Ecoética. Ética del Medio Ambiente*. Barcelona: Aresta.
- CARAVAGGIO, L. (2018) Introducción a la economía de comunión. *Estudios Económicos*, 35 (70), 99-109
- CARRANZA BARONA, Cesar (2013) Economía de la reciprocidad: una aproximación a la economía Social y solidaria desde el concepto de don. *Otra Economía*, 7 (12), 14-25.a
- CARRERA I CARRERA, J. y PUIG, L. (2017) *Hacia una Ecología Integral*. Barcelona: Cristianisme i Justícia.
- CASTRO QUIROGA, L. A. (2017) Ética de la compasión y construcción de paz. Bogotá: San Pablo.
- FELBERG, Ch. (2014) *Economía del Bien Común*. Madrid: Paidós.
- FORNET-BETANCURT, R. (2014) *Filosofía Intercultural*. México: UPM.
- FRANCISCO (2015) *Laudato Si'. El Cuidado de la Casa Común*. Madrid: Cátedra.
- FRANCISCO (2015<sup>a</sup>) *Mensaje a la Asamblea General de la ONU*. Nueva York: UN Press.
- GÓMEZ, RINCÓN E IBAGÓN (2016) Desarrollo, Ecología y Bioeconomía. El diálogo de Saberes frente a las Problemáticas del Siglo XXI. *Gestión, Ingenio y Sociedad*, 1 (2), 90 -98.
- HAN, B-Ch. (2017) *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- HAN, Biung-Chul (2017) *La sociedad del cansancio*. Madrid: Herder.
- JONAS, H. (2009) *El Principio de Responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- LUBICH, Ch. (2018) *Economía de comunión*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.
- MARTIN-FIORINO, V. (2018) From an Ethic of Hospitality, *Journal of Mediterranean Knowledge*, 3 (2) 141-154.



- MARTIN-FIORINO, V. (2017) Construir Convivencia: vida política y políticas de la vida. *Convivencia. La persona y su entorno*. Bogotá: Universidad Católica de Colombia, 21-31.
- MEADOWS, D. (2012) *Les limites à la Croissance (dans un monde fini)*. Paris: Rue de l'Echiquier.
- NUSSBAUM, M. (2009) *Sin ánimo de lucro*. Buenos Aires: Katz.
- PELLIGRA, V, y FERRUCCI, A. (Comp.) (2019) *Economía de Comunión. Una nueva cultura*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.
- PÉREZ CARVAJAL, M. R. (Comp.) (2015) *Responsables de la Casa Común. Reflexiones Sobre la Encíclica papal Laudato Si'*. Bogotá: Uniminuto..
- PIÑUEL, J. L. y GAITÁN, J. A. (2015) Conflicto de intereses ny comunicación mediática sobre el cambio climático. E. ANRUBIA y A. de RUEDA (Eds.) *Felicidad y conflicto. Filosofías para el mundo de mañana*. Granada: Comares.
- SALAS ASTRAIN, R. (2016) *Ética intercultural*. Quito: Abya-Yala.
- SAPIR, J. (2009) *Un siglo político*. Madrid: El Viejo Topo.
- SEN, A., y NUSSBAUM, M. (2001) *Calidad de vida*. México: FCE.
- TELLEZ, E. I. (2010) El sentido del tejido social en la construcción de comunidad. *Polisemia*. (10), 9-33.
- USECHE ALDANA, O. (2015) La fragilidad de la vida y el imperativo ético del cuidado. Algunas notas a propósito de la Encíclica *Laudato Si'*. M. R. PÉREZ CARVAJAL, *Responsables de la Casa Común*. Bogotá: Uniminuto.
- ZAMAGNI, S. (2012) *Por una economía del bien común*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.



## AUTORES

### **José Ivo Follmann**

Sociólogo. Doutor em Sociologia. Professor e pesquisador Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Diretor do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida – OLMA. Padre Jesuíta.

### **Josafá Carlos de Siqueira**

Biólogo. Doutor em Biologia Vegetal. Professor e Reitor na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio. Tem experiência na área de Botânica, com ênfase em Taxonomia de Fanerógamos. Padre Jesuíta.

### **Sinivaldo Silva Tavares**

Teólogo. Doutor e Pós-doutor em Teologia Sistemática. Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, Belo Horizonte. Membro do quadro de professores e pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em Teologia, FAJE. Frei Franciscano.

### **Afonso Murad**

Teólogo. Doutor em Teologia e Pós-doutor em (Eco)Teologia. Professor e pesquisador na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. Irmão Marista. Ambientalista, com atuação na (eco)espiritualidade e (eco)teologia.

### **Sílvio Marques Sousa Santos**

Filósofo. Mestre em Gestão Ambiental e Desenvolvimento Sustentável. Doutorando em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Padre Jesuíta.

### **Therezinha de Jesus Pinto Fraxe**

Agrônoma. Doutora em Sociologia. Professora no Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Coordenadora do Núcleo de Socioeconomia – NUSEC/UFAM.

**José Roque Junges**

Teólogo. Doutor em Teologia Moral. Professor e pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Membro do Instituto Humanitas Unisinos – IHU. Padre Jesuíta.

**Adevanir Aparecida Pinheiro**

Assistente Social. Doutora e Pós-doutora em Ciências Sociais. Professora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Coordenadora do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas – NEABI.

**Camila Botelho Schuck**

Bibliotecária. Mestra em Sociologia. Doutoranda em Ciências Sociais no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

**Daniela Gargantini**

Arquiteta. Doutora em Arquitetura e Mestra em Habitat e Moradia. Especialista em Desenvolvimento Local. Professora da Universidade Católica de Córdoba – UCC, Argentina. Membro do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas da Argentina – CONICET.

**Inés Harrington**

Cientista Política. Licenciada em Ciências Políticas. Professora da Universidade Católica de Córdoba – UCC, Argentina.

**Joelson de Campos Maciel**

Jurista. Mestre em Direito Agroambiental – UFMT. Doutorando no Programa Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Músico violinista. Diretor da FESMP/MT. Promotor de Justiça Ambiental em Cuiabá, MT.

**Víctor Martin-Fiorino**

Filósofo. Doutor em Filosofia. Professor na Universidade El Bosque e no Departamento de Humanidades da Universidade Católica, Colômbia. Diretor do Grupo de Pesquisa “Philosophia Personae” e Coordenador da Linha de Pesquisa “Educação, Ética e Política”.





CASA LEIRIA  
Rua do Parque, 470  
São Leopoldo-RS Brasil  
[casaleiria@casaleiria.com.br](mailto:casaleiria@casaleiria.com.br)

“Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza”.

(Papa Francisco, LS, 139)



“Não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres”.

(Papa Francisco, LS, 49)



DIRETÓRIO DOS GRUPOS DE  
PESQUISA NO BRASIL – LATTES

Transdisciplinaridade,  
Ecologia Integral e Justiça  
Socioambiental

ISBN 978-65-991675-1-5



9 786599 167515 >