



ECOLOGIA INTEGRAL

ABORDAGENS (IM)PERTINENTES

VOLUME 2

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 2



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
Luzerna/Paraná/Brasil

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 2



CASA LEIRIA
SÃO LEOPOLDO/RS
2020

ECOLOGIA INTEGRAL
ABORDAGENS (IM)PERTINENTES
VOLUME 2

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.2.

Disponível em: <<http://www.casaleiria.com.br/acervo/follmann/ecologiaintegral/v2/index.html>>

ISBN 978-65-991675-7-7

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

Oxalá não seja inútil tanto sofrimento, mas que tenhamos dado um salto para uma nova forma de viver e descubramos, enfim, que precisamos e somos devedores uns dos outros, para que a humanidade renasça com todos os rostos, todas as mãos e todas as vozes, livre das fronteiras que criamos.

(Papa Francisco, FT, 35)¹

¹ As referências à Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, do papa Francisco, nesta obra sempre serão abreviadas com FT, seguido ou não do número do respectivo parágrafo.

SUMÁRIO

- 11 Introdução
José Ivo Follmann
- 19 Tecnociência e mercado sob o olhar da Ecoteologia
Sinivaldo S. Tavares
- 41 A ecologia dos saberes na cidade: justiça cognitiva e práticas de cuidado em liberdade
Marília Verissimo Veronese
- 57 A concepção inaciana de formação integral enquanto possibilidade de educar na perspectiva da Ecologia Integral
João Batista Storck
- 79 Educação em Justiça socioambiental para a ecologia integral
Aloísio Ruscheinsky
- 93 Ecología Integral a la luz de la justicia ambiental y la justicia anamnética
Oscar Martín
Castor Bartolomé Ruíz
- 127 Filosofia Ecológica Integral: noções introdutórias a partir da leitura da Encíclica *Laudato Si'*
Josenir Lopes Dettoni
- 143 O diálogo entre teologia, ciência e cosmologia indígena, a partir do conceito de “ecologia integral”
Adelson Araújo dos Santos
- 157 A participação social como fator determinante para o reconhecimento dos Direitos da Natureza
Mariza Rios
- 177 Ecologia Integral, justiça socioambiental e bem viver
Luiz Felipe Lacerda

INTRODUÇÃO

José Ivo Follmann¹

“*Ecologia Integral: abordagens (im)pertinentes*” já venceu uma primeira etapa, com o Volume I, que registrou a rodada de abertura em nossas aproximações múltiplas do conceito de **ecologia integral**. Com o presente livro, um passo a mais está sendo dado. É uma nova rodada de aproximações. É o Volume II, através do qual outros interlocutores entram na mesma roda de diálogo e conversação.

Antes de fazermos a apresentação das abordagens que constituem o presente volume, é importante fazermos uma breve e muito sucinta memória do Volume I, ou seja, da nossa “rodada de abertura”. Naquele Volume I participaram autores e autoras de diversas instituições e áreas de formação, tais como: Josafá Carlos Siqueira (Biologia Vegetal), Sinivaldo Silva Tavares (Ecoteologia), Afonso Murad (Ecoespiritualidade), Silvio Marques Sousa Santos (Ciências do Ambiente), Therezinha de Jesus Pinto Fraxe (Sociologia), José Roque Junges (Bioética e Teologia), Adevanir Aparecida Pinheiro (Serviço Social e Ciências Sociais), Camila Botelho Schuck (Letras e Ciências Sociais), Daniela Gargantin (Arquitetura), Inés Harrington (Ciências Políticas), Joelson de Campos Maciel (Filosofia e Direito), Victor Martin-Fiorino (Filosofia) e José Ivo Follmann (Ciências Sociais – organizador).²

1 Sociólogo. Mestre e 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. jifmann@unisinoss.br.

2 Os autores e as autoras que participaram do Volume I eram provenientes das seguintes instituições: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ; Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, Belo Horizonte, MG; Universidade Federal do Amazonas – UFAM, Manaus, AM; Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo, RS; Universidade Católica de Córdoba – UCC, Córdoba, AR; Fundação Escola Superior do Ministério Público do Mato Grosso – FESMP, Cuiabá, MT; Universidad El Bosque, Bogotá, CO.

O conteúdo principal do Volume I pode ser sintetizado assim: foi o primeiro movimento no processo de diálogos e troca de narrativas, estudos e textos, constituindo-se em grande ponto de partida na pesquisa que empreendemos sobre o conceito de ecologia integral. Foi uma contribuição rica para nosso processo de aprofundamento, sistematização e divulgação de aspectos-chaves do que vem sendo produzido tendo como referência a ecologia integral e a justiça socioambiental. Nem sempre essas produções têm merecido a atenção suficiente, tanto dentro como fora do meio acadêmico. Em nossa proposta, as duas palavras-chave, a ecologia integral e a justiça socioambiental, formam o fio condutor de todo o processo de pesquisa mobilizador de produção de conhecimento. A experiência vem mostrando que em torno dessas palavras-chave diversos outros recortes se congregam. No texto introdutório do Volume I, nós afirmávamos: *“Em torno destas duas palavras-chave – (ecologia integral e justiça socioambiental) – 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 heurística 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”*.

Os autores e autoras acima elencados(as) nos serviram um “cardápio” diversificado e saboroso de abordagens dentro da perspectiva proposta. Foi retomada a importância do conceito de “*casa comum*” iluminado pelos princípios éticos orientadores da carta encíclica do papa Francisco³. Essa abertura foi secundada por dois textos iluminadores, focando diretamente o debate sobre o conceito de ecologia integral, tanto pela emergência deste conceito como “novo” paradigma, como pela argumentação a partir da ecosofia e da “*deep ecology*”. Na sequência, um capítulo fez uma primeira crítica à “racionalidade moderna”, contrapondo-lhe a assim denominada “racionalidade ambiental”. Esse mesmo enfoque foi ampliado e enriquecido projetando luzes sobre o paradigma da ecologia integral como algo fundamental para a compreensão ecossistêmica da saúde e a urgência disso no contexto atual de pandemia que vivemos. Essa reflexão foi seguida por uma contraposição original entre a provocação da “*casa comum*” e o paradigma brasileiro da “*casa*

3 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.

grande e senzala”. A contraposição assim posta trouxe uma percepção da “*casa comum*” provocativamente diferenciada da leitura que normalmente é reproduzida. A provocação foi ampliada nos textos que fizeram a sequência final do Volume I: em primeiro lugar, uma reflexão sobre os desafios da educação superior na América Latina compareceu no diálogo, voltando-se particularmente para as interpelações a partir da responsabilidade social universitária e ecologia integral. Trata-se de um convite provocativo que pode ajudar a repensar a universidade necessária para este contexto. Em segundo lugar, uma reflexão que teve como referência concreta os empreendimentos energéticos do Brasil mostrou como através do exercício da reflexão filosófica é possível iluminar processos de decisão que sejam coerentes com a ecologia integral. E, finalmente, uma reflexão filosófica referenciada às “Metas do Milênio” e à carta encíclica *Laudato Si*’ concluiu que a Ecologia Integral envolve uma nova lógica da vida, com novas exigências científicas, políticas e éticas dentro da perspectiva da interdependência, compaixão e solidariedade.

Na sequência desta síntese pálida e muito espremida do conteúdo do Volume I, passamos para a apresentação sucinta dos conteúdos do presente Volume II. Trata-se igualmente de nove capítulos, que obedecem à mesma dinâmica presente no volume que precedeu.

O **primeiro capítulo** abre este Volume II com uma reflexão de Sinaldo Silva Tavares sobre “*Tecnociência e mercado sob o olhar da Ecoteologia*”. O autor nos brinda com um rápido apanhado das novas tecnologias dentro do contexto da mercantilização da vida e coloca tudo isto dentro da razão de ser de uma ecoteologia. Segundo o autor, “*mercado e tecnociência constituem horizontes de fundo no interior dos quais se desvelam grosso modo todos os âmbitos da experiência humana. A tecnociência tornou-se horizonte de compreensão do ser humano em relação ao mundo e si próprio*”. O capítulo conclui nos convidando para um exercício de discernimento sobre “*algumas das principais interpelações lançadas à Ecoteologia por essa ‘cumplicidade promíscua’ entre tecnociência e mercado*”.

Com o título “*A ecologia dos saberes na cidade: justiça cognitiva e práticas de cuidado em liberdade*”, Marília Veríssimo Veronese amplia a reflexão no **segundo capítulo**, tomando como foco específico a justiça cognitiva, e estabelece uma conexão provocativa entre economia solidária e exclusões psicossociais. O texto trabalha em interlocução com os dados de uma pesquisa da autora sobre estratégias de reabilitação psicossocial junto a usuários da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS). Entre outras referências, Veronese

espelha o foco principal de sua reflexão em uma conclusão paradigmática de Paul Singer, quando escreve: *“a economia solidária e o movimento anti-manicomial nascem da mesma matriz – a luta contra a exclusão social e econômica. Uns são excluídos (e trancafiados) porque são loucos, outros porque são pobres”*. O fio condutor do capítulo gira em torno de ecologia dos saberes e justiça cognitiva e a autora tem como um de seus interlocutores centrais Boaventura de Souza Santos, na percepção de que as sociedades são abissalmente divididas entre quem tem acesso a direitos sociais e culturais e quem não tem. Necessita-se, segundo a autora, muita imaginação epistemológica e imaginação democrática para avançar e dar conta do grande desafio que nos é imposto.

No **terceiro capítulo**, com o título *“A concepção inaciana de formação integral enquanto possibilidade de educar na perspectiva da ecologia integral”*, somos conduzidos para outro horizonte de interlocução, mas para o qual são exigidas, também, muita imaginação e criação inovadora, especificamente no campo educacional. Segundo resumo do autor João Batista Storck, o capítulo apresenta a concepção inaciana de formação integral e a sua relação com a ecologia integral. Trata-se de um texto elaborado a partir de pesquisa bibliográfica, tendo como objetivo precisar e aprofundar o conceito de formação integral presente no âmbito educacional da Companhia de Jesus e apresentar possíveis contribuições para educar e formar na perspectiva da ecologia integral. *“Não se educa formando para reproduzir o status quo, mas para fazer com que as pessoas sejam plenamente autênticas, sujeitos, cidadãos e cidadãs, homens e mulheres com capacidade de olhar a realidade de forma lúcida, crítica e comprometida com sua transformação”*, diz o texto. Desenvolvendo reflexão detalhada sobre a atenção na formação de pessoas *“conscientes, competentes, compassivas e comprometidas”* como muitas vezes é reafirmado em reflexões oficiais da Companhia de Jesus, hoje, o autor foca com atenção especial o compromisso ecológico associado ao compromisso com a justiça social. Segundo ele: *“Constatamos que um compromisso ecológico para a reconciliação e cura da terra junto com o compromisso da justiça social, são necessidades urgentes na medida em que afetam todas as pessoas do planeta”*.

A constatação apontada no final do capítulo anterior nos levou a colocar na sequência a reflexão apresentada por Aloisio Ruscheinsky sobre uma *“educação em justiça socioambiental para a ecologia integral”*. É o que constitui o **quarto capítulo** que toma como referência o próprio processo de troca de conhecimentos desencadeado por intermédio dessa publicação e assim se expressa: *“Esse espectro analítico desponta de uma visão sistêmica, de reci-*

procidade complexa, em cuja lógica a alteridade se inscreve como prioritária na qual se preza ouvir a voz do outro e contemplar a sua beleza". Tomando como uma das referências as provocações do papa Francisco, o autor retoma e reafirma a pertinência de uma reflexão desafiadora, envolvendo a proposta da educação em justiça socioambiental. Isto sobretudo porque a crise ecológica possui uma raiz humana e decorre de um processo deliberativo. Em seus movimentos reflexivos finais o capítulo traz interessantes provocações referentes às bases para uma ecologia integral e o reconhecimento da reflexividade e da complexidade. Finaliza com uma chamada para a educação para a aliança entre a humanidade e o meio ambiente. Neste sentido, a rigor, a educação em justiça socioambiental passa por dentro do compromisso ecológico e do compromisso com a justiça social. Trata-se de uma educação para a ecologia integral.

O título na sequência, *"Ecologia integral à luz da justiça ambiental e da justiça anamnética"*, com texto escrito em espanhol, é um registro de alta atualidade e complexidade, dando continuidade na "mesa de diálogo" que quer ser este livro. É um registro que vem da filosofia, com Oscar Martín e Castor Bartolomé Ruíz fazendo análise reflexiva dos nexos que vinculam e atravessam a ecologia e a justiça. Os autores estão focados especificamente na proposta do diálogo com o conceito de ecologia integral, como apresentado na carta encíclica *Laudato Si'*, do papa Francisco. Trata-se do **quinto capítulo** que traz a contribuição específica de aprofundar o debate sobre as injustiças ambientais. Frente à realidade impactante das injustiças, em suas mais variadas formas, o caminho de enfrentamento está em fazer justiça, sendo justo com as vítimas da injustiça, ou seja, com os injustiçados. Assim, ao falar em injustiças ambientais, devemos estar atentos às vítimas dessas injustiças. Segundo os autores, *"o conceito de justiça ambiental é cada vez mais usado como chave para analisar a relação entre etnia, classe social e riscos do meio ambiente, para o estudo das forças sociais cuja ação promove as desigualdades ambientais, para analisar a trajetória histórica das injustiças no meio ambiente, particularmente nos contextos geográficos, no crescimento das desigualdades ambientais e o racismo, especialmente nos países do sul"*. Os autores, entre outros aspectos, dão atenção central à questão do reconhecimento e da memória, sublinhando que a centralidade das vítimas é a *"chave para esboçar um conceito de justiça, pois estas são o centro, são o sentido da justiça"*.

Outro registro filosófico interessante nesta publicação nos é trazido por Josenir Lopes Dettoni, com o título *"Filosofia Ecológica Integral: noções introdutórias a partir da leitura da Encíclica Laudato Si'"*. É o texto que com-

põe o **sexto capítulo**, no qual se busca apresentar elementos reflexivos que possam contribuir em uma “*sistematização filosófica da temática ecointegral*”. O capítulo pode ser definido como mais uma leitura filosófica da Encíclica *Laudato Si'*, documento que, segundo o autor, deve ser visto como referência basilar, de impacto mundial, no tratamento do conceito de ecologia integral. Neste texto, o autor volta a sua atenção especificamente para as implicações e interfaces da Encíclica *Laudato Si'* em relação com algumas áreas filosóficas particulares, como: a Estética, a Filosofia Ambiental, a Antropologia Filosófica, a Filosofia da Tecnologia, a Epistemologia e a Filosofia da Religião. O autor expressa a sua intencionalidade na busca de uma “filosofia ecológica integral” nos seguintes termos: “*pretende-se apontar alguns dos fundamentos e importantes desafios especulativos e práticos que uma nascente Filosofia Ecológica Integral deve levar em conta*”. Os argumentos todos se voltam para como esta “filosofia ecológica integral” nascente poderá contribuir para “*o cuidado da casa comum e a construção de uma cultura socioambientalmente justa e solidária*”.

Na sequência desses recortes filosóficos específicos, o **capítulo sétimo**, com o título “*O diálogo entre teologia, ciência e cosmologia indígena, a partir do conceito de ecologia integral*”, de autoria de Adelson Araújo dos Santos, nos conduz para dentro de uma reflexão teológica desafiadora. O autor, que é amazonense, atualmente docente na Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, demonstra uma percepção muito aguda em relação ao momento que vivemos, no qual “*faz-se a passagem para a visão ecológica, que por sua vez aponta a uma nova visão cosmológica, o que nos permite elaborar uma nova narrativa ou conceituação de uma, assim chamada, ‘ecologia integral’*”. O texto parte de uma ampla consideração sobre os tempos atuais e faz um registro sucinto do ensinamento do papa Francisco sobre “ecologia integral”, focando também especificamente o “*olhar a partir da Amazônia*”. O capítulo se desenvolve em torno do que o autor chama de “*contribuição do conceito de ‘ecologia integral’ para o diálogo entre fé, ciência e cosmovisões indígenas*”. Colocando em pauta dois grandes caminhos de reflexão sobre a ‘ecologia integral’, tanto no diálogo entre fé e ciência, como no diálogo entre fé e cosmovisões indígenas, o autor situa a sua reflexão “*no contexto social e eclesial atual, marcado por uma nova era ecológica e por um novo momento da Igreja Católica, sob o pontificado do papa Francisco, com a sua particular preocupação para com a região amazônica*”. Em uma de suas colocações conclusivas, o autor confirma que: “Assim, estar aberto ao diálogo com as tradições e sabedorias espirituais dos povos indígenas não constitui uma ameaça ao cris-

tianismo, mas pode se converter para os cristãos e para toda a humanidade em uma escola com a qual ainda temos muito que aprender”.

É também da sabedoria dos povos indígenas que certamente muito devemos beber para evoluir em nossa relação com a natureza. No **capítulo oitavo**, com o título *“A participação social como fator determinante para o reconhecimento dos direitos da natureza”*, Mariza Rios, a exemplo do autor anterior, parte de questões de fundo colocadas na Carta Encíclica *Laudato Si’* para desenvolver, na sequência, ampla e detalhada reflexão sobre aspectos fundamentais que envolvem os direitos da natureza. Segundo a autora, a encíclica do papa Francisco *“nos chama a atenção para os vários aspectos da crise ecológica e, em seguida, renova a certeza de que somos capazes de reconhecer que a base dos problemas ecológicos atuais está na distância que se aprofunda, a cada dia, entre a humanidade e a natureza a ponto de acelerar um processo de degradação ambiental sem precedentes”*. Tendo no horizonte essa leitura, a autora discorre de forma didática sobre *“ecologia integral e direitos da natureza”*, lembrando alguns conceitos importantes. Trata, com destaque, a *“interdependência, complementaridade e harmonização”*. Traz aportes importantes para a reflexão sobre o *“reconhecimento dos direitos da natureza”*, iluminando-os com uma *“análise do passado recente”* e algumas provocações pertinentes sobre a *“participação social na construção dos direitos”*. Nas considerações finais, a autora destaca que *“a resistência se transforma em insumo na construção de novos direitos”*. Em uma de suas colocações conclusivas Mariza Rios realça que: *“O debate sobre os Direitos da Natureza sob a ótica de sua justificação valorativa e da luta pela inclusão no ordenamento jurídico perpassa necessariamente pelo processo de descolonização da racionalidade europeia que marcou, por um longo e dolorido tempo, a história da esmagadora maioria da população do continente que vem sendo construída pela tradução de práticas e costumes dos povos tradicionais em sua convivência harmônica com a Natureza. É o que ficou conhecido como racionalidade ecocêntrica”*.

Para finalizar, com uma chave ampla de leitura, o **nono capítulo**, com o título *“Ecologia integral, justiça socioambiental e bem viver”*, de autoria de Luiz Felipe Lacerda, é um brinde para a (in)conclusão deste volume. Segundo o autor, a situação atual que vivemos é grave, como antes nunca foi constatado. Suas palavras de abertura do capítulo são: *“A sociedade humana está enferma. Adoecida principalmente em sua dimensão relacional, percebemos a enfermidade instalada em nossos vínculos com os demais, com o mundo que nos cerca e conosco mesmos. A princípio, parece que perdemos nossa capacidade de cuidado e autocuidado e, assim, deslocamos a centralidade da ética huma-*

na para outro hemisfério”. Segundo o autor, isto não pode ser lido como uma mera retórica sensacionalista. Apoia-se em Dejours (1999), em Arendt (2004) e em Bauman (2001) para dizer: “... não podemos banalizar os desafios socioambientais do cenário global atual como historicamente banalizamos as injustiças sociais, a violência ou a própria noção de mal no contexto da humanidade”. O autor repassa diferentes expressões da atual doença da humanidade, referindo uma síntese a partir do documento do papa Francisco (2015). O corpo principal do texto do capítulo divide-se em três momentos: – “*Ecologia integral: princípios, dimensões e vetores transversais*”; – “*Promoção da justiça na perspectiva da ecologia integral*”; “*Bem viver*”. Em algumas passagens de seu texto o autor se apoia nas reflexões que vem sendo realizadas institucionalmente dentro da própria Rede de Justiça Socioambiental da Província dos Jesuítas do Brasil, iluminando-as com novos originais aportes, sobretudo a partir de todas suas vivências junto a representantes dos povos da Amazônia. Lacerda descreve o seu texto nos seguintes termos: “*Ao longo deste texto objetivamos detalhar a ecologia integral, descrevendo alguns princípios, algumas dimensões e alguns vetores transversais que aprendemos coletivamente ao longo destes últimos cinco anos mediante intensas trocas de saberes com representantes do mundo acadêmico, dos movimentos sociais e das populações tradicionais, no Brasil e na América Latina*”.

O Volume II é (in)concluído com três provocações, já parcialmente repetidas em outros textos, e que são sublinhadas nos últimos parágrafos do capítulo deste autor, envolvendo: (1) a importância da mudança de paradigma ou da transição paradigmática, (2) a busca de interlocução com outras perspectivas alinhadas na mesma proposta e, por fim, (3) a pergunta que nunca quer calar: acreditamos efetivamente na possibilidade do novo?

TECNOCIÊNCIA E MERCADO SOB O OLHAR DA ECOTEOLOGIA

Sinivaldo S. Tavares¹

Introdução

O escopo ao qual nos propomos, aqui, é considerar a relação entre tecnociência e mercado sob o olhar da Ecoteologia. De início, analisaremos tecnociência e mercado, atentos aos meandros sutis desta complexa relação. Mercado e tecnociência constituem horizontes de fundo no interior dos quais se desvelam, *grosso modo*, todos os âmbitos da experiência humana. A tecnociência tornou-se horizonte de compreensão do ser humano em relação ao mundo e a si próprio. Não apenas nossos estilos de vida, nosso modo de trabalhar e viver são condicionados pelas novas tecnologias, mas também nossa identidade mais profunda é dada pela diferença técnica. Somos acometidos ainda por outro fenômeno caracterizado pela mercantilização da vida. O mercado vai se impondo sempre mais como cenário hegemônico de nossa trama civilizacional atual mediante a redução de nossos fluxos vitais em simples mercadoria de consumo e de descarte. Feita esta análise, explicitaremos razão de ser e propósitos da Ecoteologia: reflexão bem articulada que, a partir da fé, acolhe os desafios postos pela atual crise ecológica. Ao final, discerniremos algumas das principais interpelações lançadas à Ecoteologia por essa “cumplicidade promíscua” entre tecnociência e mercado.

1. “Cumplicidade” entre mercado, tecnociência e mídia

O cenário atual parece caracterizar-se por uma “promíscua” cumplicidade entre mercado, tecnociência e mídia, responsável por três transfor-

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. freisinivaldo@gmail.com.

mações em curso: da economia de mercado à sociedade de mercado, da técnica como instrumento à emergência da tecnociência como horizonte e da comunicação como meio à mídia como ambiência. Essas três transformações compõem uma engrenagem que tem posto em movimento a civilização contemporânea (TAVARES, 2014b, p. 382-401). Esta cumplicidade tem se revelado, além do mais, extremamente eficiente: por um lado, os interesses escusos do mercado se fazem sutilmente presentes na mídia em seu caráter profundamente sedutor e, por outro, só se constituem como tais os aparatos tecnológicos rentáveis no mercado.

1.1. Da “economia de mercado” à “sociedade de mercado”: uma grande transformação

Constatamos um processo em curso descrito como “absolutização do mercado”. Trata-se daquela “grande transformação” descrita por Karl Polanyi como passagem da “economia de mercado” para a “sociedade de mercado” (POLANYI, 2000). O mercado vai se impondo sempre mais como cenário hegemônico de nossa trama civilizacional atual. Esta nova configuração produz um fenômeno correlato: a “mercantilização da vida”. Em que consistiria propriamente esse processo? Nossos fluxos vitais são reduzidos impiedosamente a simples mercadorias de consumo e de descarte. Analistas agudos tem se debruçado sobre esse fenômeno que tem acometido nossas sociedades contemporâneas (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989; MO SUNG, 1989; LIPOVETSKY, 2006; BAUMAN, 2008).

A origem de tal fenômeno talvez deva ser buscada no bojo do capitalismo ocidental em sua fase recente. Para caracterizá-la empregam-se os adjetivos: imaterial, simbólico e cognitivo. A *imaterialidade* remeteria à transformação da cultura material ocorrida no interior do próprio sistema capitalista. Exige-se, atualmente, cada vez menos trabalho para a confecção material dos produtos, fazendo com que o custo se fragilize e, portanto, o preço das mercadorias caia. Para conter essa baixa de preços, as empresas transformam seus produtos materiais em bens imateriais, afetivos, estéticos, simbólicos. Capitalismo *simbólico* porque o que conta agora não é tanto a utilidade prática do produto quanto o simbolismo do qual ele foi revestido pelo mercado e pela mídia. O que importa, no capitalismo atual, é investir no desejo subjetivo do consumidor de alcançar, mediante o consumo de determinados produtos, prestígio, personalidade, autoafirmação identitária. E, por fim, capitalismo *cognitivo* porque o valor da mercadoria não é esta-

belecido apenas em função da força de trabalho e do tempo investidos na transformação da matéria-prima em produto. Nessa nova fase, os preços referem-se, sobretudo, ao acúmulo de conhecimento embutido no produto final a ser consumido.

Verifica-se, portanto, mediante a queda do valor real dos produtos materiais e o aumento artificial do valor de troca do imaterial, do simbólico e do cognitivo, o desmoronamento dos fundamentos da clássica economia política: conhecimento, trabalho material e capital (GORZ, 2005a; 2005b). Ingressamos assim em nova fase do capitalismo ocidental. Não mais capitalismo de produção, mas agora capitalismo de consumo. Em tal contexto, compreende-se a busca frenética por mercantilizar tudo, mediante o exacerbado inflacionamento das mercadorias visando ao consumo cada vez maior. Se antes, na era industrial, exigiam-se, na forte expressão de Michel Foucault, “corpos dóceis, disponíveis e úteis”, hoje interessam “almas capacitadas”, subjetividades munidas das qualidades mais cotadas e apreciadas no mercado de trabalho. Em sua nova fase, portanto, interessa ao capitalismo a produção de subjetividades consumidoras. E para incrementar o consumo e o apetite dos sujeitos consumidores é imprescindível que se invista no “fetichismo da mercadoria”.

Tais processos têm se verificado sob o pressuposto da crescente supremacia do mercado na administração dos fluxos vitais. Em nossos dias, tem se concebido e definido a vida como produto, uma simples mercadoria. Numa palavra, a vida tem se tornado mera invenção humana. E isso graças à inaudita capacidade do capitalismo do século XXI de operar um autêntico sequestro simbólico das forças vitais. Ele não apenas captura tais forças como também consegue reciclar as resistências a esse sequestro mediante a produção de *slogans* publicitários e mercadorias a serem consumidas. Até mesmo nossas bandeiras alternativas tem se tornado objeto de publicidade e, conseqüentemente, reduzidas a mercadorias sedutoras. Com base em tais análises, o capitalismo neoliberal estaria ultimando sua hegemonia global. À medida que vem conseguindo transformar a vida e, portanto, também os valores e símbolos culturais e religiosos, em mercadoria de consumo e de descarte, o capitalismo neoliberal tem consolidado sua hegemonia sobre nossa inteira civilização.

Falávamos acima de um processo de fetichização das mercadorias. A mídia se tornou, em nossos dias, um mundo do qual não se pode mais prescindir. O termo “mídia” não se caracteriza apenas pelo conjunto de instrumentos novos e mais sofisticados, mas ela tem se tornado um “ambiente

vital”, um “conjunto de valores”, um “estilo de vida”. Com razão, fala-se hoje de uma “cultura midiática” (CASTELLS, 2003; LEMOS, 2002; PUNTEL, 2005 e 2010). Conceber, portanto, a mídia como uma ambiência ou uma cultura implica dar-se conta de que, mesmo ostentando uma pretensa neutralidade asséptica, ela não transmite informações de forma objetiva. No ato mesmo da transmissão ela constrói realidades, fazendo com que a “opinião pública” seja idêntica à opinião que se publica. E, ao fazê-lo, ainda que de maneira sutil, trai sua posição face ao que transmite. E isso se passa a despeito de sua tão propalada isenção. Tem se tornado impossível, portanto, uma experiência diferente da proposta pela mídia. E a combinação entre mercado e mídia tem se revelado profundamente eficiente; os interesses escusos do mercado são veiculados na mídia em seu caráter profundamente sedutor. Excelentes estudos têm mostrado uma forte cumplicidade entre mídia e mercado na criação e manutenção dos processos descritos acima, tais como: “absolutização do mercado”, “mercantilização da vida”, “fetichização da mercadoria” (MOREIRA, 2012).

1.2. A tecnociência como horizonte e ambiência

O paradigma ocidental moderno se caracterizava, entre outras coisas, por um visível antropocentrismo, expresso na peculiar atitude de se colocar sobre as coisas, objetivando-as, e julgando-as alheias, porque, desconectadas do ser humano, concebido como sujeito. A Modernidade revelou-se, assim, como um movimento que, a partir da centralidade do *cogito* cartesiano, foi desintegrando e pulverizando a índole misteriosa do mundo, para que o ser humano pudesse concretizar cada vez mais seu intento de se tornar, para todos os efeitos, “le maître et le possesseur de la nature” (Descartes).

Atestava-se, neste sentido, uma correlação entre “vontade de poder” do sujeito moderno e o “desencantamento do mundo” considerado apenas como objeto. As coisas passaram a ser vistas pelo ser humano apenas na sua utilidade. Preso, portanto, ao próprio interesse e à imagem de si, o ser humano ocidental passou a descuidar dos outros humanos e das criaturas, limitando-se a manter relações meramente funcionais e utilitárias. O *cogito* foi se sentindo sempre mais o raio de seu poder, sujeitando e subordinando tudo o que encontrava diante de si. Nessa perspectiva, o ser humano autoafirmava-se em luta contra os outros, considerados estranhos e, portanto, objetos a serem submetidos ou eliminados.

Num tal contexto, a técnica foi excogitada pelo sujeito como instrumento privilegiado para o exercício desse saber como poder. Com razão se dizia que a técnica nada mais era que ciência aplicada. De fato, a técnica se prestava, na condição de instrumento, a esse domínio do sujeito pensante sobre os demais seres considerados meros objetos mensuráveis. Concebida como mero instrumento, a técnica era vista como emanção do sujeito, vale dizer, uma espécie de extensão de seus membros com vistas à potencialização de seu domínio sobre as coisas. Numa palavra, a tecnologia era considerada mero instrumento à disposição do ser humano.

Desde algumas décadas, estamos assistindo a uma expansão tamanha das novas tecnologias a ponto de se caracterizar uma autêntica virada epocal. De mero instrumento de dominação à disposição do ser humano, ela teria se constituído em horizonte último no interior do qual se desvelam todos os âmbitos da experiência, chegando a condicionar inclusive a maneira de o próprio ser humano se autoconceber.

Afinal, todo controle não encarnaria pretensões de totalidade? A expansão de um controle planetário não seria inerente à essência mesma de toda técnica? As tecnologias contemporâneas não estariam apenas levando às últimas consequências o intento moderno do saber como poder? O avanço das tecnologias e sua expansão têm produzido um fenômeno descrito como “deslocamento da subjetividade”. Quem melhor tem caracterizado essa passagem é o filósofo italiano Umberto Galimberti. Escreve ele:

A essa altura, o homem não é mais *sujeito*, mas algo “disposto” no horizonte desvelado pela técnica, que é, pois, o que decide o *modo* de o homem perceber, sentir, pensar e projetar. [...] A técnica que em sua versão antiga, era o *mediador* na relação homem-natureza, na sua versão moderna torna-se o *horizonte* dentro do qual o homem e a natureza são dispostos pelas demandas que as possibilidades técnicas promovem. [...] o homem não é mais capaz de perceber a si mesmo fora do mundo disposto pela técnica. Como seu *ambiente*, a técnica é aquilo em relação ao qual o homem de hoje chega ao conhecimento de si. [...] Por isso, dizemos que na *disposição do mundo*, e não na *instrumentalidade*, deve ser identificada a essência da técnica. E isso significa que a técnica não é mais *ciência aplicada*, mas *horizonte* dentro do qual também a ciência pura encontra a condição e a destinação do seu indagar (GALIMBERTI, 2006).

A constatação desse processo simultâneo da “emergência da tecnosfera” e do “deslocamento da subjetividade” justificaria por si só a necessidade de uma hermenêutica própria para se compreender a tecnociência. Não se

poderia, a rigor, continuar falando em um mundo à medida do ser humano, mas, sim, de um ser humano à medida do mundo. Por isso, chega-se a empregar o termo “tecnosfera” para se referir a uma espécie de ambiência no interior da qual se produzem novas cosmovisões. Supera-se, por exemplo, aquela visão mecanicista e geométrica da física clássica e sua função domesticadora. Agora, no regime da tecnociência, memória e inteligência humana são externalizadas em aparatos tecnológicos e a natureza decomposta e recriada segundo os moldes da ciência informática e da biologia molecular. Em outras palavras, a tecnologia deixou de ser aquela espécie de escrava que ajudava o ser humano a alcançar seus próprios fins, para se tornar agora produtora de necessidades das quais o ser humano se torna cada vez mais dependente. O mundo tecnológico se torna cada vez mais imprescindível para a sobrevivência do ser humano.

Essa relação entre tecnociência e ser humano torna-se ainda mais complexa quando considerada sob o ângulo dos recentes processos de hibridização entre ambos. As tecnologias não se contrapõem simplesmente ao ser humano. Em sua autonomia, a tecnologia é capaz de integrar o ser humano em seu aparato técnico. E o que vem a se criar, a partir daí, é um sistema homem-máquina e os comportamentos humanos ficam reduzidos a meras partes de máquinas, e essas, por sua vez, reguladas pela tecnologia. Com razão, escreve R. Marchesini:

A tecnologia *transforma* a epistêmica humana, *importa* modelos não-humanos na dimensão, *modifica* a percepção formativa que o homem tem de si mesmo, *facilita* os processos de trocas referenciais com o não-humano; enfim *conjuga e hibridiza*, não separa nem purifica, *antropodescentraliza* e não reforça o pensamento antropocentrado (MARCHESINI, 2009, p. 155-156).

Isso nos faz pensar que, no final das contas, toda tecnologia é de fato uma biotecnologia. A tecnologia se torna, nesse caso, parceira do ser humano uma vez que ela modifica não apenas seu perfil, mas também o modifica enquanto entidade biológica. Nesse sentido, a tecnologia abre-nos para o mundo na exata proporção em que ela facilita os processos híbridos entre humanos e não humanos. De fato, a técnica penetra no interior do ser humano a ponto de se tornar, para todos os efeitos, sua carne. E assim nosso corpo se transforma num verdadeiro campo de aplicação das novas tecnologias e essa hibridização tem se dado numa aceleração crescente com profundas modificações no tocante aos predicados e atributos humanos.

Considerando, portanto, que a técnica, em nossos dias, se tornou horizonte imprescindível de compreensão do ser humano em relação ao mundo e si próprio, então talvez fosse o caso de nos perguntarmos: o que o ser humano se torna nessa situação epocal desvelada pela técnica? Talvez seja importante lembrar, em tal caso, que a tecnociência se encontra condicionada fundamentalmente tanto pela experimentabilidade ilimitada quanto pela manipulabilidade infinita. Nesse sentido, não apenas nossos estilos de vida, nosso modo de trabalhar e viver são condicionados pela técnica, mas também nossa identidade mais profunda é condicionada pela diferença técnica.

E a conclusão a qual chegamos parece ser a de que o aparato tecnológico tornou-se, para todos os efeitos, “sujeito” da história, desbancando assim o ser humano de seu lugar e papel defendidos pelos Humanismos vários, todos eles, sem exceção, antropocêntricos. Assim sendo, o ser humano coloca entre parênteses sua personalidade em favor da funcionalidade, posto que passa a ocupar o papel de “funcionário” que se satisfaz com simplesmente cumprir ações descritas e prescritas no rol de “tarefas” ou “funções” do aparato tecnológico. Neste caso, constitui-se uma nova configuração no interior da qual a tecnociência passa a ser sujeito da história e o ser humano seu servo obediente. A conclusão, portanto, é que o Humanismo pode se dar por concluído, posto que as categorias humanísticas tornaram-se insuficientes e incapazes de interpretar a “era da tecnociência” (GALIMBERTI, 2015, p. 3). De fato, a essência do Humanismo é a tecnociência e não a literatura ou a arte, apesar de ambas exprimirem e glorificarem o ser humano (GALIMBERTI, 2015, p. 7). Nesse sentido, expressão privilegiada do Humanismo ocidental não seriam, segundo Galimberti, os tratados de Lorenzo Valla (1407-1457) ou de Pico della Mirandola (1463-1494) “Sobre a dignidade humana”, mas, na verdade, a invenção e o exercício do método científico que, segundo Descartes, faz com que o ser humano se transforme em *dominator et possessor mundi!*

2. Ecoteologia: novo olhar – novas relações

Para a compreensão do que seja Ecoteologia e de quais sejam os objetivos a que se propõe faz-se necessário, antes de qualquer outra coisa, explicitar a concepção que se tem de ecologia. Com o passar dos anos, vai ficando cada vez mais claro que as técnicas de gerenciamento de bens e serviços naturais escassos não esgotam toda a amplitude do termo Ecologia. Essa,

por sua vez, seria mais bem descrita como uma nova arte, um novo paradigma a pautar nossas relações com o sistema-Vida e com o sistema-Terra. Por essa razão, não entendemos aqui ecologia apenas como sinônimo de meio ambiente. A preocupação com o ambiente constitui uma das dimensões da ecologia compreendida a partir de uma visão sistêmica. Concebemos, portanto, ecologia como uma singular complexidade composta por quadro dimensões: ambiental, social, mental e espiritual/integral (BOFF, 2012).

2.1. Pressupostos e relevância

A Ecoteologia, por seu turno, constitui uma espécie de ponte entre ecologia e teologia e vice-versa (MURAD, 2016, p. 205-237) e, portanto, é expressão daquele discurso regrado e articulado que procura deslindar as mútuas e recíprocas implicações entre os desafios postos pela atual crise ecológica e o anúncio do “evangelho da Criação” próprio da fé cristã. De um lado, a crise ecológica se apresenta como um dos mais urgentes e complexos desafios para a tarefa teológica atual. De outro, o “evangelho da Criação” constitui a utopia permanente das relações harmoniosas e ternas que buscamos construir entre todos os seres, verdadeiros “filhos da Terra”, nossa *casa comum*. A Ecoteologia se propõe, assim, a tomar como ponto de partida a gravidade da crise ecológica fazendo com que as questões por ela postas irrompam no cenário teológico contemporâneo, impondo-se como os mais relevantes e urgentes apontamentos da agenda teológica atual. Nesse sentido, a Ecoteologia acolhe os desafios postos pela crise atual, tão bem expressa nas palavras iniciais da *Carta da Terra*, documento assumido pela UNESCO e no qual aflora a consciência ecológica da Humanidade: “*Estamos diante de um momento crítico na história da Terra, numa época em que a Humanidade deve escolher o seu futuro... ou formar uma aliança global para cuidar da Terra e uns dos outros, ou arriscar a nossa destruição e a da diversidade da vida.*”

Imersos nessa precisa configuração, a Ecoteologia não pode se furtar às seguintes questões: é viável continuar nessa mesma direção imposta pelo paradigma contemporâneo do mercado e da tecnociência? O que fazer para que esse modelo de acumulação e do consumo, de crescimento linear e desmedido, seja desmascarado como principal responsável pela depredação dos recursos naturais e pela ameaça do futuro do ser humano e da vida das demais espécies do Planeta? Calar-se face aos desmandos do atual paradigma civilizacional ou, pior ainda, legitimá-lo seria uma posição eticamente responsável por parte da teologia?

Instigada por tais questões, a *Ecoteologia* potencializará ao máximo a reciprocidade das relações entre “o grito dos pobres e os gemidos da Terra” (BOFF, 2015). A gravidade e urgência das questões atinentes ao discurso acerca do cuidado de nossa “*casa comum*” exigem que todo discurso teológico responsável e que, portanto, não se deixa tragar pela indiferença e pelo cinismo, se construa a partir da condição dos pobres e numa perspectiva utópico-libertadora. Daí a necessidade de, ao articular o grito da Terra com o grito do pobre, potencializá-los ao máximo, ressignificando-os na perspectiva iluminadora do evangelho da criação. Um discurso acerca da tutela da vida no Planeta que não incorpore as questões da pobreza e da fome, da injustiça social e das contradições da globalização neoliberal peca por ingenuidade e conivência. Da mesma forma, um discurso acerca do cuidado e da sustentabilidade do planeta Terra, nossa *casa comum*, que não brote, de maneira esperançosa, dos sulcos fecundos do evangelho da criação, acabará sucumbindo a um pessimismo trágico (TAVARES, 2010, p. 9-16).

Neste sentido, a Ecoteologia parte do pressuposto de que a injustiça social e a crise ambiental são ambas provocadas por um sistema de morte, deflagrado como produto de um paradigma civilizacional, caracterizado pelo poder hegemônico do mercado, da tecnociência e da mídia. É este sistema, no fundo, o responsável último pelos processos em curso que, juntos, compõem o que temos justamente denominado de “crise ecológica”. A reflexão desenvolvida pela Ecoteologia se inspira na utopia de um novo e emergente paradigma, o ecológico. Este se encontra ainda em fase de gestação, mas seus rebentos se revelam cada vez mais promissores. Fruto de um novo olhar, as novas relações propiciadas pelo emergente paradigma ecológico seriam fortemente marcadas pelos valores da complexidade, do cuidado e da sustentabilidade, entre outros (TAVARES, 2014b, p. 13-24).

2.2. “Paradigma tecnocrático”: raiz última da crise ecológica

Uma vez considerados os principais sintomas da crise ecológica global (LS, cap. I) e explicitada a perspectiva cristã da criação (LS, cap. II), papa Francisco se propõe a ver mais profundamente o que está acontecendo com nossa *casa comum*. Trata-se, em nossa opinião, de um ver duplamente crítico. Ele é crítico, antes de tudo, por querer ir além dos fenômenos considerados meros sintomas. Mas o ver do papa é crítico, ademais, por se tratar de uma visão provocada e sustentada pela fé em seu legítimo desejo de lucidez

e de eficácia. Manifestando honestidade face ao real, ele quer discernir e acolher as interpelações postas pela atual crise ecológica.

No capítulo III de *Laudato Si'*, “A raiz humana da crise ecológica”, o papa reconhece os avanços produzidos pela técnica na melhoria das condições de vida, no aumento do bem-estar e da expectativa de vida. Contudo, desmascara o interesse último da tecnociência que é controle e poder sobre a vida em todas as suas dimensões. Chega a nomear de tecnocrático o paradigma hegemônico da civilização contemporânea. Nesse contexto, situa a crise do antropocentrismo moderno e do relativismo prático.

É preciso reconhecer que os produtos da técnica não são neutros, porque criam uma trama que acaba condicionando os estilos de vida e orientam as possibilidades sociais na linha dos interesses de determinados grupos de poder. Certas opções, que parecem puramente instrumentais, na realidade são opções sobre o tipo de vida social que se pretende desenvolver (LS, 107).

Não se consegue pensar que seja possível sustentar outro paradigma cultural e servir-se da técnica como mero instrumento, porque hoje o paradigma tecnocrático tornou-se tão dominante que é muito difícil prescindir dos seus recursos, e mais difícil ainda é utilizar os seus recursos sem se ser dominados pela sua lógica. [...] Com efeito, a técnica tem a tendência de fazer com que nada fique fora da sua lógica férrea, e o ‘homem que é o seu protagonista sabe que, em última análise, não se trata de utilidade nem de bem-estar, mas de domínio; domínio no sentido extremo da palavra’. Por isso, ‘procura controlar os elementos da natureza e, conjuntamente, os da existência humana’. Reduzem-se assim a capacidade de decisão, a liberdade mais genuína e o espaço para a criatividade alternativa dos indivíduos (LS, 108).

Não seria “neutra” a tecnociência? Os aparatos tecnológicos não foram, afinal, inventados e construídos pelos próprios seres humanos? Todavia, as máquinas “inteligentes” carregam em seu próprio bojo uma objetivação da inteligência humana superior à competência e habilidade dos seres humanos, tomados singularmente. Sirva-nos de exemplo a memória de um computador, sem dúvida, muito superior à memória humana que, no entanto, incide sobre o nosso pensamento, mudando-o significativamente: engessando-o no esquema binário (0 ou 1), fazendo com que suas repostas sejam: “sim” ou “não”, ou no máximo “não sei”. Trata-se de redução, pois o que justamente caracterizou a evolução do pensamento humano foi sua passagem do esquema binário à forma complexa, mediante a problematização de questões. De

fato, o pensamento humano primitivo se articulava em torno dos binômios: luz e sombras, dia e noite, terra e céu. E, por incrível que pareça, esse tipo de pensamento está retornando em quitz televisivos, noticiários, exames escolares e (pasmem!) até nas universidades.

Mas o que torna uma técnica boa ou ruim não seria, em última análise, o bom ou mau uso que dela se faz? O que define a técnica é o próprio fato de usá-la, pois seu simples uso nos modifica. Basta, por exemplo, a exposição prolongada diante da TV ou do computador para que haja mudanças em nosso modo de pensar e sentir. E isso independentemente da qualidade boa ou ruim da programação ou dos sites acessados. Como também o simples uso de *chats*, independentemente da sala acessada, produz uma mudança significativa na maneira de nos relacionarmos com as pessoas. Nossos sentimentos, por exemplo, são substantivamente modificados. A mídia amplia significativamente nosso ambiente circunstante, pondo-nos em relação com problemas do mundo todo. Como lidar com essa nova realidade, uma vez que nossa psique responde apenas ao pequeno ambiente onde nascemos ou cultivamos nossas relações? Se escuto dizer que, a cada instante, oito crianças no mundo morrem de fome, eu sinto muito, apesar de não ter condições de reagir emocionalmente, posto que este cenário ultrapassa as capacidades de minha percepção emotiva. É difícil, portanto, diante dessa notícia, não se tornar indiferente face a algo que, para mim, é percebido emocionalmente como meros dados estatísticos. E a consequência será que, para não ficar me martirizando por causa de minha impotência em modificar essa realidade, removo a informação. Como percebemos, portanto, nem emocionalmente estamos à altura do evento “tecnociência”.

Mas, afinal, não seria o ser humano sujeito e protagonista das tecnologias várias, posto que inventadas e construídas por ele? Ou, ao contrário, estaríamos assistindo a uma “inversão antropológica”? Teriam os cidadãos chance de reconquistar a soberania popular sobre a tecnociência? Temos sido vítimas, segundo Morozov, de uma assimetria epistêmica: uma desproporção recíproca entre a “hipervisibilidade” do cidadão comum, por um lado, e, por outro, a “hiperinvisibilidade” de alguns agentes sociais. Por tal razão, a situação produzida por essa desproporção só poderia, eventualmente, se reverter mediante o consenso acerca dos limites de uso de algoritmos (MOROZOV, 2018, p. 138-143), o que não seria nada fácil pelo fato de nos encontrarmos no bojo de uma promíscua relação entre finanças, informação, tecnologia e política. Isso posto, Morozov pergunta-se: uma vez que a ciência experimental foi produzida pelas democracias liberais que, em vez de causais são conse-

quencialistas, encontrar-se-ia hoje a tecnociência na iminência de aniquilar as democracias que a geraram? Também Galimberti levanta a suspeita de que a tecnociência poderia, de fato, pôr fim à democracia (GALIMBERTI, 2015, p. 10-11). E a razão residiria no fato de a tecnociência colocar-nos questões acerca das quais não temos condições de decidir pela solução melhor. Como tomar posição em face de questões relativas, por exemplo, à reprodução assistida, usinas nucleares ou organismos geneticamente modificados sem os critérios de um competente juízo que, no caso, apenas um médico, um físico nuclear ou um geneticista ou biólogo molecular teriam? Isso não explicaria, de resto, o atual cenário político brasileiro, onde consensos são obtidos, quando o são, não mediante argumentação rigorosa, mas, ao contrário, através de defesa de opiniões, servindo-se da persuasão emocional e recorrendo a preconceitos arraigados e a moralismos culturais e religiosos?

3. Desafios postos por Tecnociência e mercado à Ecoteologia

Adverte-se, em nossos dias, uma alienação básica entre o sujeito inventado pela modernidade colonial capitalista e o planeta Terra. Somos vítimas de uma fratura das conexões vitais entre corpos e territórios e, portanto, pensamos e nos sentimos como se vivêssemos do dinheiro (valor abstrato) e não dos bens da Mãe Terra. Concebemos, assim, progresso-desenvolvimento-crescimento em termos de domínio e exploração (supostamente) infinita dos “recursos” da Terra. Em sua fase senil, o capitalismo apresenta-se em nossos dias na versão histórica do assim chamado “capitalismo financeiro” ou “capitalismo improdutivo” (DOWBOR, 2017). Trata-se, nas palavras de Horacio Machado Araóz, da “era da acumulação em tempos de esgotamento do mundo e de crise terminal das energias vitais, tanto das primárias (que brotam da Terra) como das sociais (que surgem e se mobilizam pelo trabalho)” (MACHADO ARAÓZ, 2016, p. 461). Desse modo, para progredir, o neoliberalismo necessita “fraturar as conexões vitais-existenciais entre corpos-trabalho e Terra-territórios de vida” (MACHADO ARAÓZ, 2016, p. 464). Nesse sentido, o neoliberalismo constitui o conjunto de relações sociais que absorve as energias vitais no intuito de acumular infinitamente o valor abstrato, o dinheiro. E, assim, consome a vitalidade da Terra e a humanidade do humano. Essa é a principal razão pela qual nossas sociedades continuam se tornando presa vulnerável do persistente expediente de “naturalização” que, em tempos recentes, tem se travestido em uma “crença” tríplice:

“crença” no mercado como necessidade econômica; “crença” na racionalidade e linguagem da tecnociência como conhecimento objetivo e irrefutável; “crença” de que o conhecimento tecnocientífico “produza” riqueza.

3.1. “Crença” no mercado como necessidade econômica

Muito difundida em nossos dias a ideia do mercado como uma espécie de crença. De fato, a crença nas virtudes do mercado vem assumindo cada vez mais feições de um fundamentalismo religioso. Nada escapa à ambiência e, portanto, às influências do mercado. Fora dele, hoje, nada mais parece fazer sentido. Toda e qualquer iniciativa só adquire direito de cidadania se, antes, cede à lógica do mercado. Daí o surgimento de propostas recentes como: economia ecológica ou verde, desenvolvimento sustentável, mercantilização da fotossíntese ou crédito de carbono, etc. A agravar ainda mais a situação é certa afinidade que nos é apresentada entre as metáforas do mercado e do ambiente. Afinal, o mercado não seria a condição imprescindível para se garantir bem estar social, longevidade, solução de problemas vários e, assim, alcançar aquele equilíbrio harmonioso e “natural” tão almejado por todos? E não seriam ambas, ordem e harmonia, que buscamos com a defesa e o cuidado do ambiente? De resto, economia e ecologia não gozariam de uma radical afinidade expressa no fato de ambas compartilharem o mesmo étimo *oikos* (casa)? Assim, enquanto a ecologia nos remeteria aos princípios que regem a *casa comum*, a economia, por seu turno, se ocuparia de leis e da logística a garantir a aplicação desses princípios. Essa utopia, de fato, só seria possível se insistíssemos em ficar apenas na superfície lisa da imaginação fantasiosa. No cotidiano, resta-nos apenas aquela espécie de “heterotopia” caracterizada por tensões e contradições entre economia e ecologia.

Para o historiador inglês E. P. Thompson, “mercado” seria uma metáfora sem consistência alguma: tanto conceitual quanto empírica (THOMPSON, 1998). Ao contrário do que se crê, segundo ele, “mercado” nos remeteria ao desejo de harmonia produzido por um equilíbrio natural. Com Adam Smith, mormente graças à imagem da “mão invisível” colocando ordem no mundo, esse desejo teria assumido conotação divina. Até o século XVIII, segundo Thompson, os mercados, nas primeiras horas de funcionamento, só disponibilizavam produtos aos pobres e pelo preço que estes podiam pagar. Somente nas horas sucessivas é que se podiam auferir lucros com a venda de mercadorias. Outra característica dos mercados de então era, por incrível que pareça, a transparência nas negociações. Não comparti-

lhavam o princípio que mais tarde foi proposto como “natural”: “o segredo é a alma do negócio”. Transações comerciais de qualquer tipo só se faziam à luz do dia e em presença de interessados e testemunhas. Aliás, o próprio Adam Smith, que era pastor, fazia incursões no campo da economia movido por preocupações éticas e morais.

Com o passar do tempo, a economia foi se autonomizando. E essa autonomia foi sendo, pouco a pouco, conquistada através da sistemática desvinculação da transparência nas negociações e das necessidades básicas dos mais pobres, até se impor, em nossos dias, como necessidade econômica para além de qualquer valoração ética ou injunção política. Trata-se, para todos os efeitos, de uma imposição; o que nos leva a perceber, sobretudo em nossos dias, que a economia mercantil vem se travestindo ao longo dos anos no intuito de parecer democrática. A globalização neoliberal levou ao paroxismo essa situação, lançando mão de dois processos simultâneos que se retroalimentam: 1) desvinculação da economia de qualquer valor ético ou moral; 2) abstração da economia em relação a toda e qualquer materialidade. E a conclusão, portanto, seria que a economia se reconhece exclusivamente em sua dimensão simbólica mais abstrata, a saber: a quantidade e o dinheiro. O auge do paradoxo consiste em confundir riqueza com dinheiro.

De fato, enquanto disciplina científica e política, a economia tem se ocupado da busca obsessiva do enriquecimento e não propriamente da riqueza enquanto tal. Aliás, o conceito de riqueza tem se tornado cada vez mais ausente nas análises dos economistas. É o que afirma de maneira contundente R. Triffin: “O conceito de riqueza é interessante. Ele é medido pelo valor de troca. Mas o valor de troca é determinado pela escassez, enquanto que riqueza não é escassez” (Apud PORTO GONÇALVES, 2015, p. 123). A “escassez” tem sido posta, para todos os efeitos, como fundamento teórico da economia mercantil moderna. O que existe em abundância e à disposição de todos é considerado dádiva, fonte inesgotável e, portanto, algo destituído de todo e qualquer valor econômico. Pois o que constitui, de fato, um bem econômico é, paradoxalmente falando, a escassez. E isso põe à mostra um pressuposto implícito, ainda que não propriamente econômico, à economia mercantil capitalista: a propriedade privada. Pelo fato de privar quem não é proprietário, como diz o próprio termo, a propriedade privada constitui a escassez como fundamento da economia mercantil capitalista.

3.2. “Crença” na racionalidade e linguagem da tecnociência como conhecimento objetivo e irrefutável

A modernidade colonial capitalista vem, desde o princípio, se impondo mediante dois expedientes: exploração violenta do planeta Terra e criação de sujeitos-indivíduos separados da Terra. E a relação destes com aquela tem se dado a partir da exterioridade, da superioridade e da instrumentalidade. A “invenção” moderno-colonial-capitalista da subjetividade como *cogito* provocou uma série de fraturas no tecido cósmico, social e existencial. Violentamente separados da Mãe Terra, deixamos de nos considerar “filhos da Terra”. Reduzidos a indivíduos sentimo-nos separados, opostos e contrapostos a nós mesmos e aos outros seres com os quais constituímos o tecido social e cósmico. E, por fim, somos violentamente atravessados por aquela fratura existencial que nos cinde em duas coisas (*res*): uma extensa e outra pensante. Fomos, de fato, condenados a viver marcados por uma espécie de esquizofrenia existencial, social e cósmica.

Ao se considerar o corpo como “*res extensa*”, a imaterialidade foi alçada à essência do sujeito. Isso se deu sobremaneira com Descartes que, ao estabelecer uma nítida separação entre alma e corpo, acabou por definir o ser humano como alma. É clara, portanto, a posição cartesiana de que a natureza humana se esgota essencialmente no plano da não extensão ou da imaterialidade, perfazendo-se unicamente no âmbito do pensamento. Portanto, o corpo não entra na constituição daquilo que é considerado essencial ao humano. A identidade do “eu” reside na alma; o “eu” é a alma.

A tese de Descartes serviu como luva aos interesses da sociedade emergente preocupada em extrair bens da natureza, vistos como meros recursos, e transformá-los, por meio da exploração forçada de corpos humanos, em conjunto de mercadorias disponíveis aos negócios do incipiente capitalismo mercantil colonial. Interessante ressaltar que não se considerava apenas a natureza como algo objetivo e meramente extenso. Concebiam-se também os seres humanos, especialmente de outras ‘raças’, como simples corpos a serem controlados e submetidos a trabalhos extenuantes. Descartes oferecia, no fundo, excelente fundamentação teórica para a proposta de F. Bacon e de G. Galilei: interpretar a natureza mediante linguagem e código matemáticos, para poder dominá-la eficazmente. Reduzir o ser humano a simples máquina habitada por uma espécie de fantasma tornou-se um expediente ideal para justificar o uso de seus corpos como força de trabalho na transformação de bens naturais em mercadorias. E isso tanto na instituição do

escravagismo no território das colônias quanto na arregimentação de artesãos e operários nas fábricas no período da incipiente revolução industrial nas metrópoles. A discriminante entre um uso e outro se deu na invenção ideológica e colonialista da ideia de raça (QUIJANO, 2007).

A “crença” na racionalidade e discurso da tecnociência tem nos feito reféns de mentalidade e linguagem pretensamente objetivas que, segundo se crê, refletiriam a realidade assim como ela é, sem tergiversações. E, nesse sentido, racionalidade e linguagem tecnocientíficas se impoariam como único caminho de possível acesso ao real. Estaríamos diante de raciocínios e conhecimentos incontestáveis que só seriam acessíveis a técnicas sofisticadas de conhecimento manipuladas apenas por *experts* do âmbito da tecnociência. Por mais paradoxal que possa parecer, não há maneira mais sutil de tornar abstrata a realidade do que reduzi-la a simples objeto extenso e mensurável, pois reduzir a realidade a simples número é, no fundo, negar a diversidade inscrita na materialidade do mundo e revelada na convivência harmoniosa entre seres tão singulares. Só pode ceder à imposição unilateral da mercantilização e financeirização quem se deixa levar pela lógica da abstração da materialidade da vida. Nesse sentido, tem de fato razão Vandana Shiva ao escrever:

No paradigma do patriarcado capitalista, o dinheiro foi transformado em “**capital**” de força criativa. Conecta falsamente a criatividade e a criação de valor a um construto chamado “**capital**”, uma abstração baseada no dinheiro. O dinheiro é um meio de troca que reflete o valor real de mercadorias e serviços reais, criados mediante o trabalho real e com a contribuição de uma natureza real e algumas pessoas reais. O dinheiro em sua abstração como “**capital**” se separa da realidade, e isto torna possível o extravio da criatividade. O “**capital**” se tornou o construto dominante de nossa era. A concentração da riqueza e o dinheiro acumulado mediante a violência, guerras e pilhagem foram mistificados como “**capital**”. E, com isso, a terra criativa foi declarada morta, matéria-prima, e os seres humanos e as comunidades livres e criativas também foram convertidos em ‘inputs’ passivos, com o rótulo “**força de trabalho**” (SHIVA, 2020).

É imprescindível, portanto, que sejam trazidas ao diálogo múltiplas visões alternativas construídas por diferentes povos e, assim, salientar a diversidade cultural produzida pela espécie humana a partir de suas distintas cosmovisões.

3.3. “Crença” na tecnociência como “produtora” de riqueza

Muito difundida nos dias que correm a “crença” de que a tecnociência seja imprescindível no processo de “produção” de riqueza. Por essa razão, faz-se necessário recuperar a materialidade da natureza e explicitar sua imprescindível importância na produção de riquezas. Que a tecnociência propicie maior controle e potencialização no processo de trabalho e produção de riqueza é inegável. Que, ao contrário, produza petróleo, carvão ou qualquer outro minério é crença ilusória. Pois se o conhecimento tecnocientífico pode aumentar e controlar a produtividade, ele não pode, em nenhuma hipótese, produzir, por exemplo, moléculas de hidrogênio e carbono. Para nos dar conta da produção de petróleo ou carvão precisaríamos recorrer ao tempo geológico. Por essa razão, mais que produzir, a rigor, nós extraímos bens da Terra. Somos extratores e não produtores, como se crê. Extraímos bens que a Terra levou milhões de anos para produzir e, portanto, extraímos o que não produzimos. A tal propósito, fala-se de “divórcio entre o cálculo monetário e o cálculo material-energético” ou ainda de “balanço energético negativo” para se referir ao fato de a produção exigir um tempo de trabalho de dimensões geológicas que não tem sido minimamente calculado. Esse “balanço energético negativo” se verificaria em

“diferentes atividades produtivas no mundo moderno, onde a quantidade de energia despendida no processo de produção é muito superior à obtida com os produtos resultantes desse processo. [...] No capitalismo industrial não é raro encontrar atividades onde o processo produtivo consome três vezes mais energia do que a gerada pelo produto. [...] Esse tipo de atividade apenas se sustenta porque existe um divórcio total entre o cálculo monetário e o cálculo material-energético. Como o valor monetário das fontes energéticas é baixo, comparado com o valor monetário dos produtos finais, uma economia irracional do ponto de vista material pode ser altamente lucrativa no mercado” (PADUA, 2003, p. 25).

4. Conclusão: presas vulneráveis de um “controle global”

Damo-nos conta de que nossas sociedades têm se tornado presa vulnerável de um “controle” global que vem se dando, sobretudo, mediante três expedientes: “extrativismo digital”, redução da privacidade a “ativo econômico” e “colonização” de desejos, sentimentos e emoções.

Em que consiste propriamente o *extrativismo digital*? Percebemos que mercado e tecnociência vêm sancionando o “neoliberalismo” como única possível alternativa econômica, posto que até mesmo as eventuais críticas a este modelo econômico têm assumido um corte nitidamente neoliberal. Grandes corporações se constituem, a saber: *Big Pharma* (farmacêuticas), *Big Food* (alimentícias), *Big Oil* (petroleiras). E, mais recentemente, a criação da *Big Data* (dados, informações). Encontramo-nos no bojo do “Capitalismo dadocêntrico”, segundo alguns, ou do “Dataísmo”, como preferem outros. Trata-se de uma nova era criada pelas tecnologias de informação em seu efetivo processo de “extrativismo digital” (MOROZOV, 2018, p. 81-101). Não suficientemente satisfeitos com escavar solos e subsolos e de extenuar a força humana de trabalho, empresas de informação pretendem escavar nossa psique e nossa privacidade, operando uma autêntica “mineração de dados”. E, com isso, nós seres humanos, além de vermos esgotados nossos territórios e exauridas nossas forças físicas, somos ainda vistos como “reserva de recursos informacionais” ou tratados como “cofres de dados possíveis”. Recursos e dados escavados, extraídos por sistemas inteligentes cujo interesse é comprar e vender informações e dados pessoais no mercado, tanto no atacado quanto no varejo. As “*Fake News*”, por exemplo, se tornam subproduto do “capitalismo digital” assim como o aquecimento global o é do “capitalismo fóssil” (MOROZOV, 2018, p. 182-187). E a razão desta atitude extrativista se encontra na descoberta dos algoritmos, verdadeira “mina de ouro imaterial” das grandes empresas e corporações internacionais. O mapeamento de algoritmos permite às grandes empresas o controle de consumidores e também de eleitores, uma vez que descrevem um vasto leque de padrões de comportamento. Diante desta situação, perguntamo-nos: haveria lugar para uma crítica emancipatória tanto das tecnologias quanto do neoliberalismo? (MOROZOV, 2018, p. 138-143).

Nossa privacidade tem se tornado o maior “ativo econômico”. Por meio do “extrativismo digital” nossa privacidade, nossa subjetividade, nossos desejos mais recônditos são extraídos, alienados e, enfim, reduzidos a mercadorias compradas e vendidas à revelia de nossa vontade. Numa palavra, nossas informações, granuladas e rastreadas, se convertem em armas de controle e de governabilidade. Até mesmo nossa liberdade pessoal é reduzida a mera prestação de serviços, a despeito de nossa consciência e vontade. Exemplo disso é o fato de que, cada vez que compartilhamos nas redes sociais um momento que seja de nosso lazer, estamos produzindo, sem o saber

e o querer, o enriquecimento de alguns poucos que sequer conhecemos. De fato, a privacidade tem se tornado o maior ativo econômico do século XXI.

Temos nos tornado vítimas de uma espécie de “colonização” de desejos, sentimentos e emoções. Excogitado pela cumplicidade entre mercado, tecnociência e mídia, o fetichismo anestesia os corpos, sequestrando-lhe emoções e sentimentos, além de dominar as almas colonizando seus desejos. Trata-se da violência imposta e praticada por um regime de regulação e de expropriação das emoções e que se constitui como violência material e simbólica: usurpação de energias físicas, capacidade de trabalho, emoções, sentimentos e desejos (MACHADO ARAÓZ, 2013). E esta expropriação alienante se dá mediante a redefinição ou reestruturação das relações, sociabilidades, sensibilidades e subjetividades sob a lógica do interesse econômico, da funcionalidade e da espetacularização. Esta violência assim descrita se inscreve na própria pele assinalando de maneira indelével os corpos de modo a criar uma espécie de sujeição tão bem caracterizada por Frantz Fanon como “epidermização” (FANON, 1973, p. 10). Corpos e almas, portanto, que trazem a marca da subalternidade internalizada. E, porque expropriados de sua própria sensibilidade, se tornam incapazes também de perceber e sentir a dominação sob a qual se encontram. Mais do que a razão, nossas sociedades estão perdendo o coração. E talvez por isso não haja mais reação social possível nem emergência de energias de indignação, posto que, cegos, os olhos não veem e, anestesiados, os corpos não sentem.

Concluindo, diríamos que, nos dias que correm, assalta-nos uma questão que não quer se calar: *o que as tecnologias poderão fazer de nós?* Talvez o que mais nos preocupe, hoje, seja a consciência de não termos condições de entabular um confronto à altura dos desafios atuais, por dispormos apenas do “*l’esprit de géométrie*” (Pascal) que se distingue, fundamentalmente, por: fazer contas, reagir aos apelos do que seja útil e vantajoso, operar no curto espaço entre meios e fins, potencializar o uso com o menor custo possível. Habitamos um mundo capturado pela utilidade e pelo consumo. A noção de verdade se encontra, em nossos dias, condicionada pela eficiência. A verdade da técnica é, para todos os efeitos, funcional. Só nos interessa o conhecimento aplicável: *saber-como* fazer. Reduz-se, assim, o *logos* à dimensão tecnológica. Não apenas um saber apto a produzir receitas, moldes de leitura e instrumentos para intervir na realidade, mas que se autoconcebe como instrumento. Por tais razões, segundo nos parece, encontramos-nos em um momento novo na história, talvez irreversível, onde a questão que se coloca

de maneira urgente é “o que as novas tecnologias poderão fazer conosco” e não mais “o que podemos nós fazer com elas”.

Referências

- ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. *A idolatria do Mercado*. Ensaio sobre economia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1989.
- BAUMAN, Z. *Vida para consumo*. A transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BOFF, L. *As quatro ecologias*. Ambiental, Política e Social, Mental e Integral. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2012.
- CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.
- DOWBOR, L. *A era do capital improdutivo*. A nova arquitetura do poder, sob dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta. São Paulo: Outras Palavras; Autonomia Literária, 2017.
- FANON, F. *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Buenos Aires: Abraxas, 1973.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Louvado sejam: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.
- GALIMBERTI, U. *Psiche e techne*. O homem na idade da técnica. São Paulo: Paulus, 2006.
- GALIMBERTI, U. O ser humano na era da técnica. *Cadernos IHU ideias*, São Leopoldo, ano 13, v. 13, n. 218, p. 1-18, 2015.
- GORZ, A. A crise e o êxodo da sociedade salarial. *Cadernos IHU ideias*, São Leopoldo, ano 3, n. 31, p. 1-24, 2005a.
- GORZ, A. *O imaterial*. São Paulo: Annablume, 2005b.
- LEMONS, A. *Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea*, Porto Alegre: Sulina, 2002.
- LIPOVETSKY, G. *O império do efêmero*. A moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- MACHADO ARAÓZ, H. “Orden neocolonial, extrativismo y ecología política de las emociones”. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 34, p. 11-43, abr. 2013.
- MACHADO ARAÓZ, H. O debate sobre o “extrativismo” em tempos de ressaca. A natureza americana e a ordem colonial. In: DILGER, H.;

- LANG, M.; PEREIRA FILHO, J. (orgs.). *Descolonizar o imaginário*. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Autonomia Literária; Elefante, 2016. p. 445-468.
- MARCHESINI, R. Uma hermenêutica para a tenociência. In: NEUTZLING, I.; ANDRADE, P. F. C. (orgs.). *Uma sociedade pós-humana*. Possibilidades e limites das nanotecnologias. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 153-182.
- MOREIRA, A. (org.). *O capitalismo como religião*. Goiânia: PUC Goiás, 2012.
- MOROZOV, E. *Big Tech*. A ascensão dos dados e a morte da política. São Paulo: Ubu, 2018.
- MO SUNG, J. *Idolatria do capital e a morte dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- MURAD, A. Singularidade da Ecoteologia. In: MURAD, A. (org.). *Ecoteologia: um mosaico*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 205-237.
- PADUA, J. A. Produção, consumo e sustentabilidade: o Brasil e o contexto planetário. *Cadernos de Debate do Projeto Brasil Sustentável e Democrático*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 5-27, 2003.
- POLANYI, K. *A grande transformação*. As origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campos, 2000.
- PORTO GONÇALVES, C. W. *A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- PUNTEL, J. *Cultura Midiática e Igreja*. Uma nova ambiência. São Paulo: SEPAC; Paulinas, 2005.
- PUNTEL, J. *Comunicação*. Diálogo dos saberes na cultura midiática. São Paulo: SEPAC; Paulinas, 2010.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (eds.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 93-126.
- SHIVA, V. Ecofeminismo. *IHU On-line*. 1 set. 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/602416-ecofeminismo-artigo-de-van-dana-shiva>. Acesso em: 1 set. 2020.

- TAVARES, S. S. *Teologia da Criação*. Outro olhar – novas relações. Petrópolis: Vozes, 2010.
- TAVARES, S. S. Ecologia: um novo paradigma. *In*: TAVARES, S. S.; BRUNELLI, D. *Evangelização em diálogo*. Novos cenários a partir do paradigma ecológico. Petrópolis: ITF; Vozes, 2014a.
- TAVARES, S. S. Entre a cruz e a espada: a religião no mundo da tecnociência, do mercado e da mídia. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, p. 382-401, abr./jun. 2014b.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

A ECOLOGIA DOS SABERES NA CIDADE: JUSTIÇA COGNITIVA E PRÁTICAS DE CUIDADO EM LIBERDADE

Marília Verissimo Veronese¹

Introdução: o texto e o contexto

Este texto trata da relação entre dois conceitos, aplicados no entendimento de um fenômeno empírico que envolve a intersectorialidade de duas políticas públicas no Brasil do século XXI. Os conceitos são **justiça cognitiva** (MENESES, 2009) e **ecologia dos saberes** (SANTOS, 2006).

O fenômeno empírico analisado na pesquisa que embasa este capítulo se compõe de uma **estratégia de reabilitação psicossocial**, na qual os usuários da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), portadores de sofrimento psíquico em distintos graus, trabalham de modo associado com produção artístico-cultural e vendem os produtos, gerando renda para todos. Essa experiência ilustra bem a intersecção entre a **Política Nacional de Saúde Mental** e a **Política de Economia Solidária**, razão pela qual foi escolhida para análise.

O SUS é a principal política pública para o setor saúde e a realização maior do movimento sanitário brasileiro, tendo como princípio fundamental a saúde como um direito universal. No seu âmbito, promulgou-se Lei nº 10.216, de 6 de abril de 2001, a Política Nacional da Saúde Mental, que havia sido proposta em 1989 pelo então deputado Paulo Delgado. A Lei dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental.

Mais tarde, em 2011, foi instituída a RAPS (Rede de Atenção Psicossocial), pela Portaria MS/GM nº 3.088/2011, uma inovação social em políticas públicas; contudo, é importante mencionar que essa portaria foi

1 Psicóloga. Doutora em Psicologia Social. Professora e pesquisadora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Pesquisadora associada do Grupo de pesquisa em Economia Solidária e Cooperativa – ECOSOL/UNISINOS e ECOSOL/CES, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal. MaríliaV@unisinobr.

atualizada em 2017, provocando retrocessos em relação à anterior, no sentido de uma visão mais conservadora e hospitalocêntrica da atenção à saúde mental. Essa última disposição foi anunciada na Portaria MS/GM nº 3.588, de 22 de dezembro de 2017, ainda no âmbito do governo de Michel Temer, após o impedimento (ou golpe, a depender da interpretação sobre o evento) da presidenta Dilma Roussef.

A RAPS é composta por serviços e equipamentos públicos variados, tais como as Unidades Básicas de Saúde, o Núcleo de Apoio à Saúde da Família, os Consultórios de Rua, os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), os Serviços Residenciais Terapêuticos (SRT), os Centros de Convivência e Cultura, as Unidades de Acolhimento (UAs) e os leitos de atenção integral (em Hospitais Gerais, nos CAPS III). Seu objetivo é o cuidado em liberdade e ela opera na lógica desmanicomializante do tratamento de problemas de saúde mental. (BRASIL, s/d).

A Política Nacional de Economia Solidária, realizada pela Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES) entre 2003 e 2016, sob o comando do saudoso professor Paul Singer (1932-2018), realizou fomento aos empreendimentos econômicos solidários, financiando também pesquisas sobre esse segmento de trabalho associado. Descontinuada por escolha dos novos ocupantes do Estado brasileiro, a partir de 2016, suas iniciativas não foram totalmente aniquiladas, pela importância das ações realizadas durante o período em que esteve ativa e pelo ânimo que move os empreendimentos econômicos solidários (EES). A base institucional na gestão pública federal, contudo, foi desmantelada; a secretaria foi criada no âmbito do extinto Ministério do Trabalho e Emprego e atuou na promoção do campo dessa “utopia militante”, como explica o próprio Singer (2014, p. 1):

Em 26 de junho de 2013, a Secretaria Nacional de Economia Solidária (Senaes) completou dez anos de funcionamento militante no Ministério do Trabalho e Emprego (MTE). Foram dez anos de muito trabalho e muita luta em estreita parceria com o Fórum Brasileiro de Economia Solidária (FBES) e demais componentes desse movimento, não só em nosso país mas também nos países vizinhos do Mercado Comum do Sul (Mercosul) e ultimamente, com a recente expansão da economia solidária em países dos seis continentes, que formam a superfície do globo e que compõem, com a economia solidária do Brasil, a Rede Intercontinental de Promoção da Economia Social e Solidária (Ripess).

No período de 2003 a 2016, a SENAES teve uma relação estreita com o Fórum Brasileiro de Economia Solidária (FBES), que assumiu um papel de interlocução junto aos diversos segmentos da ES e com o governo federal, na luta por avanços institucionais e buscando garantir a expansão das políticas públicas de ES de forma horizontal no país. Dessas articulações, resultou a produção do Sistema de Informações em Economia Solidária (SIES), para identificação e caracterização dos EES, das Entidades de Apoio e Fomento (EAF) e das Políticas Públicas de Economia Solidária (ARCANJO; OLIVEIRA, 2017).

1. A interseccionalidade entre as políticas: democracia inclusiva em ação

Ambas as políticas realizaram ações conjuntas, após a profícua união entre trabalho associado, livre e criativo e tratamento de saúde mental em liberdade, de base territorial e antimanicomial. A Portaria Interministerial MS/MTE nº 353, de 7 de março de 2005, instituiu um Grupo de Trabalho especial para estudar e realizar essa articulação. Na referida portaria lemos:

Considerando as atribuições da Secretaria Nacional de Economia Solidária, do Ministério do Trabalho e Emprego, que busca construir a **política nacional de fortalecimento da economia solidária e da autogestão**, estimular a criação, a manutenção e a ampliação de oportunidades de trabalho e renda, por meio de empreendimentos autogestionados, organizados de forma coletiva e participativa, bem como colaborar com outros órgãos de governo em programas de desenvolvimento e combate ao desemprego e à pobreza; Considerando as diretrizes da **política nacional de saúde mental**, que busca construir um efetivo lugar social para os portadores de transtornos mentais, por intermédio de ações que ampliem sua autonomia e melhore as condições concretas de vida; Considerando as diretrizes gerais de **ambas as políticas, Economia Solidária e Reforma Psiquiátrica**, que **têm como eixos a solidariedade, a inclusão social e a geração de alternativas concretas** para melhorar as condições reais da existência de segmentos menos favorecidos; e Considerando as deliberações da I Oficina Nacional de Experiências de Geração de Renda e Trabalho de Usuários de Serviços de Saúde Mental, realizada na Universidade de Brasília, nos dias 22 e 23 de novembro de 2004, convocada pelos Ministérios da Saúde e do

Trabalho e Emprego, resolvem: I – propor e estabelecer **mecanismos de articulação entre as ações das políticas de saúde mental e economia solidária**; II – elaborar e propor **agenda de atividades de parceria entre as duas políticas**; III – realizar mapeamento das experiências de geração de renda e trabalho, cooperativas, bolsa-trabalho e inclusão social pelo trabalho, realizadas no âmbito do processo de reforma psiquiátrica; IV – propor mecanismos de **apoio financeiro para as experiências de geração de renda e trabalho**; V – propor **atividades de formação, capacitação e produção de conhecimento** na interface saúde mental e economia solidária, bem como do marco jurídico adequado; VI – estabelecer condições para a criação de uma **Rede Brasileira de Saúde Mental e Economia Solidária**; e VII – propor mecanismos de **parceria interinstitucional, no âmbito nacional e internacional** (BRASIL, 2005, grifos nossos).

A partir daí, iniciou um movimento para incentivar e fortalecer as cooperativas, associações e grupos de produção que já existiam no âmbito do SUS, além da criação de novos empreendimentos. O Coordenador-geral de Saúde Mental à época, Pedro Gabriel Delgado, e o Secretário Nacional de Economia Solidária, Paul Singer, encaminharam três propostas-síntese do GT: 1. Criação e consolidação da Rede Nacional de Experiências de Geração de Renda e Trabalho em Saúde Mental; 2. Criação de um mecanismo de articulação entre a Área Técnica de Saúde Mental e a Secretaria Nacional de Economia Solidária e suas respectivas políticas; 3. Criação e manutenção de incubadoras que apoiem, capacitem e fomentem iniciativas de Geração de Renda e Trabalho em Saúde Mental.

Para Andrade (2013), no contexto da articulação entre saúde mental e economia solidária, pode-se observar a existência da centralidade do trabalho, sendo este um meio de interlocução entre as duas políticas públicas, embora outros elementos estejam presentes conforme o segmento de atuação do grupo, como o binômio arte-cultura, por exemplo. Complementa a autora (ANDRADE, 2013, p. 189):

Esse tipo de trabalho, portanto, pressupõe outra contratualidade social, diferente da estabelecida pelo trabalho no formato do emprego, o que implica a participação dos envolvidos nos processos decisórios e de gestão, sendo que, para isso, é preciso expressar-se, argumentar, dialogar e posicionar-se, na tentativa de busca do consenso e da atividade política da negociação, ou seja, é preciso experimentar o princípio da autogestão.

Importante ainda mencionar o Programa Nacional de Apoio ao Associativismo e Cooperativismo Social (Pronacoop Social), implementado pelo Decreto nº 8.163/2013, cujos princípios envolvem: a participação e inclusão de pessoas em desvantagem, em situação de vulnerabilidade, na sociedade; o respeito à diferença como parte da diversidade humana; e a geração de trabalho e renda a partir da organização do trabalho com foco na autonomia e autogestão (MAFFIOLETTI; SATO, 2020).

Segundo a Rede de Saúde Mental e Economia Solidária, que se formou com a união das políticas,

Quando os coletivos ligados à saúde mental (técnicos, usuários, familiares, militantes, etc.) decidem construir unidades produtivas guiadas por tais princípios é porque buscam meios de organizar a capacidade de produzir e gerar renda para garantir os direitos de cidadão, sem, contudo, reduzir essa capacidade ao que o capitalismo diz: que somos simples mercadorias. E aí é que talvez resida a ousadia desses coletivos: construir lugares que possam comportar os corpos, ideias, desejos, habilidades, gostos e sonhos, numa trama que diversifica lugares e condições, de modo a fazer caber as diferenças e singularidades (REDE DE SAÚDE MENTAL E ECONOMIA SOLIDÁRIA, [2009]).

Comentando as experiências de trabalho associado na reabilitação psicossocial, menciona Costa (2005, p. 8):

Quem trabalha no campo da saúde mental sabe da importância das cooperativas, das oficinas de geração de renda e trabalho e das associações que colaboram para a venda das obras de arte produzidas nos Caps, para o bem-estar, autoestima e efetiva inclusão social dos usuários. Mas ainda são experiências frágeis e de pequena sustentabilidade.

Aponta, na mesma obra, Paul Singer (2005, p. 12): “a economia solidária e o movimento antimanicomial nascem da mesma matriz – a luta contra a exclusão social e econômica. Uns são excluídos (e trancafiados) porque são loucos, outros porque são pobres.” As experiências têm sido avaliadas pela sustentabilidade financeira, pela capacidade de gerarem renda para os usuários, de lhes conduzirem à autonomia. Mas existem múltiplas dimensões através das quais podem ser compreendidas, para além desse aspecto, considerando que a promoção de autonomia para os usuários, nas condições sociais e institucionais que temos, será relativa e a renda gerada, possivelmente modesta. A pesquisa empírica, que descreveremos na próxima seção,

mostra a importância fundamental da vivência do trabalho associado para os usuários e os ganhos no sentido de uma política da existência.

Amarante e Torre (2017, p. 763) referem que

[...] um novo campo de práticas e experiências está em construção por meio dos projetos e intervenções artístico-culturais do processo de Reforma Psiquiátrica no Brasil. Isso ocorre pela invenção de novas possibilidades de vida e participação para os atores sociais envolvidos e da construção de um novo “lugar social” para a loucura, no qual os protagonistas não se identificam pelo diagnóstico psiquiátrico ou psicopatológico, mas sim pela afirmação de direitos de cidadania e construção de possibilidades de reprodução social.

Paulo Amarante destaca três dimensões do processo de Reforma Psiquiátrica, que seriam as seguintes: a) dimensão teórico-conceitual ou epistêmica que concentra a necessidade de revisar os conceitos tradicionais da psiquiatria, que coloca a doença como foco, esquecendo o sujeito do processo saúde-doença; b) dimensão sociocultural, que propõe modificar as representações sobre a loucura, o manicômio, a exclusão e o preconceito; c) a dimensão técnico-conceitual, que envolve a revisão da assistência e dos serviços de cuidado à saúde mental (AMARANTE, 2009).

Estão relacionados, dessa forma, movimentos sociais, ações coletivas e políticas públicas; mas não somente, porque os resultados dessas ações podem impactar os cidadãos e cidadãs “comuns”, não necessariamente engajados ou conhecedores da proposta, articulando vivências em vários níveis societais, nas cidades onde têm lugar.

2. Um registro empírico significativo

No âmbito do projeto de pesquisa intitulado *“A economia solidária, Políticas Culturais e Cidadania: Ausências e emergências no encontro da ‘loucura’ com a arte”* realizamos trabalho de campo junto a uma instituição que compõe a RAPS do município de Porto Alegre-RS, o **GerAçãoPOA**. A proposta foi de ouvir as vozes dos sujeitos da experiência da ‘loucura’, grupos que utilizam a produção cultural e artística para superar o sofrimento psíquico e ético-político (MIURA; SAWAIA, 2013). O “Geração” faz parte das estratégias de reabilitação psicossocial de usuários portadores de sofrimento psíquico, sendo que as ações de promoção da saúde desse serviço de média

complexidade incluem o trabalho como eixo central, como organizador da vida dos usuários, contribuindo para a sua inclusão social. O principal foco de atuação é justamente a economia solidária, o trabalho autogestionário; da antiga concepção de ocupar o tempo e afastar o ócio, o papel do trabalho na reabilitação psicossocial se desloca para o campo dos direitos, das potências e das capacidades das pessoas que, ao realizá-lo, realizam-se como cidadãos, assumindo um papel de inserção social ativa e promovendo maior autonomia em suas vidas.

Acompanhamos esse empreendimento durante um ano, participando das reuniões, de eventos internos e externos, assistindo (ou trabalhando junto com eles) às oficinas em que produzem o material que vendem. São oficinas de papel reciclado, desenho, pintura, bordado, velas artesanais, serigrafia, bolsas e almofadas personalizadas, fotografia, mosaico, poesia e música. Esses encontros resultavam em vários produtos que eram comercializados e a renda gerada era dividida entre todos e todas. Acompanhamos os usuários-trabalhadores-artistas (eles se reconhecem e nomeiam nesses três registros) em feiras, lojas/ espaços de comercialização, trabalhos de campo – para produzir fotografias, por exemplo, fomos a museus, parques, orla do lago Guaíba.

Chama a atenção a relevância da experiência do sujeito em sofrimento psíquico produzir arte, comercializar seus produtos gerando renda, adquirir autonomia e fazê-lo entre – e atravessando as –, instâncias dos serviços vinculados ao SUS, do Conselho Municipal de Saúde, do mercado de artesanato, do movimento social da economia solidária. Interação com um amplo espectro de atores e cenários sociais, conforme a possibilidade de cada um/uma. Os usuários têm essa especificidade: as dificuldades psicológicas que, por vezes, podem ser um empecilho ao fluxo diário de trabalho, conforme o grau de limitação. No entanto, justamente porque vivem situações semelhantes, torna-se possível a compreensão e o manejo dessa condição específica, incentivando a solidariedade entre os membros. Efetivamente, esta é a inovação que permite a auto-organização do grupo, a partir do auxílio das profissionais da saúde para o trabalho produtivo organizado (SCHMIDT; GOMES, 2018).

Por exemplo, no caso do GerAçãoPOA, pode-se ver a admiração das pessoas que compram os produtos em feiras, lojas, pontos fixos de venda em teatros, etc. Os clientes encantam-se com a qualidade dos produtos e surpreendem-se por terem sido confeccionados por “loucos”. Por suas reações observadas em trabalho de campo, pode-se depreender que concluem que “os ‘loucos’ podem ser talentosos e capazes” e que o “SUS, afinal, faz coisas boas” (Diário de Campo, janeiro de 2018).

Figura 1 – Venda de produtos em feiras:



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora.

Além disso, fica clara a importância da atividade artística e econômica na vida dos usuários da rede de atenção à saúde mental. Alguns trabalham com economia solidária já há mais de dez anos, complementando a renda e aprendendo novos ofícios, além de manterem relações de trabalho, afeto e entajuda com outros usuários, técnicos da rede e comunidade de entorno (clientes, visitantes, etc.). Ampliam sua rede de contatos, socializam-se, frequentam espaços de arte como galerias, centros culturais e museus – normalmente restritos a um público de classe média –, deslocam-se pela cidade e, desse modo, se aproximam muito daquilo que o senso comum chama de “vida normal”, e que por tanto tempo lhes foi negada.

Nessas últimas imagens, a seguir, pode-se ver que os processos comunicativos que se produzem nesses encontros são prática de ecologia dos saberes e potencial ativação da justiça cognitiva. Ao trocar informações e conhecimento, ao se tornarem agentes de divulgação do seu trabalho, talento e modo de vida, os sujeitos passam a ser reconhecidos e admirados pelo que fazem e pelo que são. De certa forma, essa troca também produz uma constelação de saberes diversa, de todos os falantes envolvidos, permitindo que seu conhecimento circule em pé de igualdade em uma esfera pública plural, acionando a justiça cognitiva.

Figura 2 – Trocando conhecimento.



Fonte: Rede social Facebook do GerAçãoPOA.

3. Ocupação dos espaços públicos e a troca de conhecimentos: operacionalizando os conceitos na análise do caso em foco

Os encontros acima descritos dão-se no âmbito de uma cidade, Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul. Os espaços das grandes cidades costumam ser segmentados por marcadores sociais como pertença de classe, raça-etnia, geracionalidade, identidades de gênero, capacidades físicas, estado de saúde mental. Os espaços mais qualificados de arte, como galerias, museus, teatros, cinemas, geralmente não estão acessíveis para os pobres e/ou doentes mentais. Para Santos (2006), as sociedades são abissalmente divididas entre quem tem acesso a direitos sociais e culturais e quem não tem. Quem fica “do lado de lá” das linhas abissais, excluído de direitos básicos, desaparece como sujeito social, político e de direitos, sendo arrastado à condição de ausência produzida. As ausências se produzem também através da desqualificação social, da atribuição de uma inferioridade que seria “natural”. Complementa Maria Paula Meneses:

Uma das expressões mais claras da colonialidade das relações de poder acontece com a persistência da colonização epistêmica, da reprodução de estereótipos e formas de discriminação. Os grupos identitários considerados inferiores [...] estão normalmente associados a imagens e representações negativas (MENESES, 2009, p. 72).

A produção social dessas ausências resulta na subtração do mundo, na contração do presente e no desperdício da experiência (SANTOS, 2006). A sociologia das ausências coloca a necessidade de pôr em questão essa lógica excludente. Nesse questionamento, propõe substituir a monocultura do saber científico e de uma “alta cultura” que deixa tantos de fora, por uma **ecologia dos saberes**, que possibilite a disputa epistemológica entre diferentes saberes, o que Meneses (2009) chama de **justiça cognitiva**, condição para justiça social.

Conforme Harvey *et al.* (2009, p. 16):

Mesmo as assim chamadas cidades “globais” do capitalismo avançado são divididas entre as elites financeiras e as grandes faixas de trabalhadores mal remunerados dos serviços mesclados aos marginalizados e desempregados. [...] As cidades sempre foram lugares de desenvolvimentos geográficos desiguais, mas as diferenças agora se proliferam e se intensificam de um modo negativo e até mesmo patológico que inevitavelmente lança sementes de um conflito civil. São essas cidades a combinação de nosso desejo íntimo? Constroem elas o tipo de pessoas que queremos ser? São essas as relações com a natureza a que nós aspiramos?

Pois a produção associada permite que os “sujeitos da loucura” encontrem outros cidadãos e cidadãs, em espaços públicos qualificados das cidades. A partir da produção e comercialização de produtos como pinturas, serigrafia, velas artesanais, livros de poesia, bolsas e camisetas com artes originais, fotografias emolduradas, espelhos e mesas de mosaicos e outros produtos, os participantes circulam pela cidade – parques, museus, galerias de arte, teatros, etc.

Interagem com clientes, fornecedores de matéria-prima, gestores e frequentadores dos locais em que têm pontos fixos de comercialização, como Teatro São Pedro, Cinemateca Capitólio, Centro Cultural Vila Flores, Loja Contraponto na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Essas vivências proporcionam contextos de aprendizagem e de ensino. Identifica-se uma troca de saberes que pode ser considerada como um encontro produtor da ecologia dos saberes; ao conversar com os clientes, trocar ideias, explicar sobre os produtos, os sujeitos sentem que seus saberes são reconhecidos, os produtos são elogiados; a reciprocidade com os clientes produz a justiça cognitiva, uma vez que resulta em uma relação horizontal.

A ecologia dos saberes é também ecologia dos reconhecimentos, para que a diferença não seja identificada com desigualdade e pessoas com diferentes posições nas dinâmicas sociais possam acessar, produzir e difundir arte e cultura, trocando experiências e promovendo a justiça cognitiva: o que produziram tem valor, tem legitimidade como arte, reveste-se de um sentido social positivo. Isso altera as constelações de poder que os sujeitos da experiência da loucura estabelecem com o seu entorno (AMARANTE, 2009).

Para Cunha (2006), a referência ecológica designa processos que incluem o contraditório, os opostos, as temporalidades e espacialidades próprias em interação. Comum às ecologias é a ideia de que a realidade não pode ser resumida ao que existe e que igualdade e diferença são princípios articulados, indicando que, quando a igualdade massificar, clama-se pela diferença; e, quando a diferença estigmatizar, clama-se pela igualdade (SANTOS, 2006). Isso exige imaginação epistemológica e imaginação democrática. Implica em desconstrução e reconstrução em patamares, lógicas e padrões diferenciados de existência e de formas de relacionamento (VERONESE, 2008).

A ecologia dos saberes objetiva a igualdade nas relações entre diferentes saberes; busca visibilizar formas de conhecer subalternizadas, reconhecendo e legitimando a diversidade epistêmica existente no mundo (VALENÇA, 2014). Essa diversidade epistêmica, uma vez reconhecida em igualdade e em diferença, validada e posta em prática, é conceituada como justiça cog-

nitiva, contrapondo-se ao imperialismo epistemológico, sob a égide do qual se produz a hierarquização e exclusão de saberes, grupos e comunidades (MENESES, 2009).

Muitas vezes se levantam contra a injustiça cognitiva, parte da injustiça social como um todo. Uma voz importante é a do papa Francisco, segundo o qual é necessário

“revigorar a consciência de que somos uma única família humana. Não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos e, por isso mesmo, também não há espaço para a globalização da indiferença”. Além disso, “[...] 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” (LS, 49).

A diversidade de culturas existentes no mundo, explica-nos Leonardo Boff, revela a multiplicidade de éticas que envolvem distintos modos de construir o bem-viver e o bem comum. O desejável seria a complementaridade dessas diferenças culturais, a convivência plural dessas diferentes éticas, ou políticas de existência. De um lado, existe uma biodiversidade que abriga as diferenças de culturas e de éticas que demonstram que “podemos ser humanos e éticos de muitas formas diferentes, como na natureza a diversidade dos ecossistemas constitui a beleza das diferenças” (BOFF, 2017, p. 51-53). Portanto, uma ecologia de saberes e de reconhecimentos pauta-se na perspectiva de defesa das diferentes formas de ser e estar no mundo, ou seja, nas diferentes subjetividades humanas em interação. Ao olhar para os dados e reinterpretá-los para compartilhar os resultados da pesquisa, fizemos uma relação com um paradigma que tem sido bastante discutido no campo da economia solidária: a economia de Francisco e Clara. Comentarei tal relação na seção seguinte, que conclui (provisoriamente) este texto.

4. Considerações finais

A economia solidária como parceira das políticas públicas humanizadas de saúde mental, ao proporcionar um contexto não somente de inclusão social, mas também de divulgação dos bons resultados da inserção dos usuários do sistema de saúde no mundo do trabalho, mostram como o

sujeito, mesmo em sofrimento, é produtivo e criativo. E pode, ainda, servir como testemunho da importância de uma política pública como o SUS, defendendo-o dos ataques e tentativas de privatização, ao se enraizar nas comunidades e territórios das cidades.

Dessa forma, o exemplo empírico estudado nos revela algo que pode ser vinculado ao paradigma da economia de Francisco e Clara, que tem sido mobilizado no campo da economia solidária atualmente: novas normas para a gestão da nossa *casa comum*, que tenham por fundamentos a vida e não a acumulação; a dignidade da pessoa humana, o bem comum e a democracia; a cidadania; a prioridade da educação e a saúde como política econômica e o respeito à Natureza; e também a finalidade social da propriedade (LIMA, 2020).

Outros autores do campo da economia solidária estão fazendo essa relação com a chamada Economia de Francisco e Clara (SOUZA, 2020). A economia solidária é erigida com base nos elementos que esse paradigma preconiza; valores como solidariedade, reciprocidade, reprodução ampliada da vida e não do capital (CORAGGIO, 1999) vinculam as pessoas entre si e com a natureza. Acreditamos que “[...] o ser humano não se circunscreve, de modo algum, ao modelo *homo economicus*, dos economistas liberais neoclássicos, o indivíduo que age exclusivamente por interesse e mediante cálculo” (SOUZA, 2020, p. 15).

Por fim, destaca-se que a pesquisa que embasa este texto foi um exercício de ecologia dos saberes ela mesma; durante o ano em que convivemos semanalmente com os usuários-trabalhadores-artistas trocamos ideias, afetos, práticas artesanais e vivências cidadãs. Acreditamos que é nesses termos, através do uso metodologias participativas e horizontais, do **pesquisar com** e não **pesquisar sobre**, que colocaremos em prática a lógica da pluriversidade, superando o paradigma convencional da universidade (SANTOS; ALMEIDA FILHO, 2008).

A proposta de universidade pós-colonial supera a exclusão dos saberes não acadêmicos e não científicos, recuperando o conhecimento dos sujeitos que os detêm, produzindo assim justiça cognitiva e social – ambas indissociáveis na lógica do pluriverso dos direitos humanos, das linguagens e práticas sociais (SANTOS; SENA MARTINS, 2019). Tal perspectiva é a de um mundo onde caibam muitos mundos, muitas expressões culturais e éticas e, portanto, muitas subjetividades e corpos que as constituem, incluindo as experiências da loucura em liberdade como relevante modo de conhecer o mundo.

Referências

- AMARANTE, P. Reforma Psiquiátrica e Epistemologia. *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental*, v. 1 n. 1, 2009.
- AMARANTE, P.; TORRE, E. Loucura e diversidade cultural: inovação e ruptura nas experiências de arte e cultura da Reforma Psiquiátrica e do campo da Saúde Mental no Brasil. *Interface (Botucatu)*, Botucatu, v. 21, n. 63, p. 763-774, dez. 2017.
- ANDRADE, Márcia Campos *et al.* Loucura e trabalho no encontro entre saúde mental e economia solidária. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 33, n. 1, p. 174-191, 2013.
- ARCANJO, M. A. S.; OLIVEIRA, A. L. M. A criação da Secretaria Nacional de Economia Solidária: avanços e retrocessos. *Revista do Centro Sérgio Buarque de Holanda da Fundação Perseu Abramo*, v.1, n. 13, 2017.
- BOFF, Leonardo. *Ética e espiritualidade: como cuidar da Casa Comum*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BRASIL, Portal de Normas e Legislação Brasileira. *Portaria Interministerial MS/MTE nº 353 de 7 de março de 2005*. Disponível em: <https://www.normasbrasil.com.br/norma/?id=192072>. Acesso em: 12 nov. 2019.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Conheça a RAPS! *Biblioteca Virtual em Saúde*. 2013. Disponível em: http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/folder/conheca_raps_rede_atencao_psicossocial.pdf. Acesso em: 12 nov. 2019.
- CORAGGIO, J. L. *Política social y economía del trabajo*. Alternativas a la política neoliberal para la ciudad. Madrid: Miño y Dávila, 1999.
- COSTA, H. Apresentação. In: BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. *Saúde mental e economia solidária: inclusão social pelo trabalho*. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2005, p. 7-9.
- CUNHA, T. Justiça cognitiva, identidades e diásporas. *O cabo dos trabalhos*, v. 1, n. 1, 2006. Disponível em: <https://www.moodle.unisinos.br/mesage/index.php?id=31806>. Acesso em: 11 out. 2020.
- FRANCISCO, papa. *Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 15 set. 2020.

- HARVEY, D. *et al.* A liberdade da cidade. *GEOUSP Espaço e Tempo* (Online), [S. l.], v. 13, n. 2, p. 9-18, 2009. DOI: 10.11606/issn.2179-0892.geousp.2009.74124. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/74124>.
- LIMA, M. A. C. Economia de Francisco e Clara, uma introdução. *Revista IHU On-Line*, 14 maio 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598959-economia-de-francisco-e-clara-uma-introducao>. Acesso em: 3 out. 2020.
- MAFFIOLETTI, E. U.; SATO, C. A inserção social e laboral de grupos vulneráveis nos empreendimentos sociais no Brasil por meio das cooperativas. *CIRIEC-España, Revista Jurídica de Economía Social y Cooperativa*, n. 36, p. 249-272, 2020. DOI: 10.7203/CIRIEC-JUR.36.17168.
- MENESES, M. P. Justiça Cognitiva, In: CATTANI, António; LAVILLE, Jean Louis; GAIGER, Luis Inácio; HESPANHA, Pedro (orgs.). *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 231-236.
- MIURA, P.; SAWAIA, B. Tornar-se catador: sofrimento ético-político e potência de ação. *Psicologia & Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 331-341, 2013.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-118.
- REDE DE SAÚDE MENTAL E ECONOMIA SOLIDÁRIA. *Quem Somos*. [2009]. Disponível em: <https://saudeecosol.wordpress.com/about/>. Acesso em: 3 out. 2020.
- SANTOS, B. S. *A gramática do tempo*: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006. 511 p.
- SANTOS, B. S.; ALMEIDA FILHO, N. *A universidade do Século XXI*: para uma universidade nova. Coimbra: Almedina, 2008.
- SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2006.
- SANTOS, B. S.; SENA MARTINS, B. *O pluriverso dos direitos humanos*: a diversidade das lutas pela diversidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SCHMIDT, C.; GOMES, G. Economia solidária & saúde mental: o trabalho associado como direito. *Anais do II CONPES-UFSCAR*, 2018. Disponível em: <http://www.conpes.ufscar.br/wp-content/uploads/tra>

- balhos/iiconpes/gt07/2/schimidt_carlos_gomes_gilmar.pdf. Acesso em: 2 dez. 2020.
- SINGER, P. *Dez anos de Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES)*. Brasília: IPEA, 2014. Disponível em: <http://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/3784>. Acesso em: 11 jul. 2020.
- SINGER, P. Saúde Mental e Economia Solidária. In: BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. *Saúde mental e economia solidária: inclusão social pelo trabalho*. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2005, p. 11-13.
- SOBREIRA, G.; OLIVEIRA, M.; ARGOLO, A. Reflexões sobre a ecologia dos saberes na prática educacional: A arte como possibilidade de emancipação. *Biblioteca Digital de Extensión Universitaria*. 2007. Disponível em: <http://beu.extension.unicen.edu.ar/xmlui/handle/123456789/200>. Acesso em: 3 out. 2020.
- SOUZA, A. R. Pilares da Economia de Francisco e Clara e o enfrentamento da profunda crise. *Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 1, 2020.
- VALENÇA, Marcos Moraes. *Ecologia de saberes e justiça cognitiva*. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-terra (MST) e a universidade pública brasileira: um caso de tradução? 2014. 311 f. Tese (Doutorado em Sociologia)–Programa de Doutorado em Pós-colonialismos e Cidadania Global, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal, 2014. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316/26981>. Acesso em: 3 out. 2020.
- VERONESE, M. *Psicologia Social e Economia Solidária*. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.
- VERONESE, M. Cidades e exclusão social: o Sul dentro do Sul, o Norte dentro do Sul *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, v. 49, n. 1, p. 104-112, jan./abr. 2013.

A CONCEPÇÃO INACIANA DE FORMAÇÃO INTEGRAL ENQUANTO POSSIBILIDADE DE EDUCAR NA PERSPECTIVA DA ECOLOGIA INTEGRAL

João Batista Storck¹

1. A formação integral na área educacional da Companhia de Jesus

A pretensão deste artigo é apresentar a concepção inaciana de Formação Integral fazendo uma relação com a concepção de ecologia integral. Serão abordados os conceitos de educação integral e formação integral, este último presente no âmbito da área educacional da Companhia de Jesus, bem como serão apresentadas possíveis contribuições para uma educação que conduza a uma formação na perspectiva da ecologia integral.

O termo formação integral, na área educacional da Companhia de Jesus, designa um processo contínuo, permanente e participativo que busca desenvolver, de maneira harmônica e coerente, todas e cada uma das dimensões do ser humano (ética, espiritual, cognitiva, afetiva, comunicativa, estética, corporal e sociopolítica), a fim de alcançar sua plena realização na sociedade. O termo faz parte de um universo mais amplo que é a Pedagogia Inaciana, que por sua vez tem os seus fundamentos na espiritualidade inaciana.

Estas dimensões são categorias ou conceitos construídos racionalmente para determinar aspectos que são constitutivos do ser humano e que não podem, portanto, ser desconsiderados quando se pretende formar integralmente. Ou seja, na concepção jesuíta o ser humano é uno e ao mesmo tempo multidimensional, plenamente integrado e articulado numa unidade.

1 Filósofo. Mestre e Doutor em Educação. Professor do Programa de Pós-graduação em Educação e do Mestrado Profissional em Gestão Educacional da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Coordenador do Curso de Especialização em Educação Jesuíta. Integrante do Núcleo de Inovação, Avaliação e Formação da UNISINOS. Padre jesuíta. jbstorck@unisinis.br.

Evidentemente, ao citarmos estas oito dimensões, estamos mostrando e afirmando uma opção que consideramos indispensável cultivar se quisermos alcançar mais plenamente o desenvolvimento harmônico da pessoa. Nesta perspectiva, uma proposta educativa coerente com o citado anteriormente deve considerar os diferentes processos que são próprios de cada uma destas dimensões da pessoa. Todas as dimensões da formação integral precisam ser trabalhadas de maneira harmoniosa e processual durante o ato educativo. No âmbito educacional da Companhia de Jesus, a pessoa ‘é’, ou se torna pela maneira como ela foi educada.

Ao fazermos estas precisões semânticas e conceituais é importante, também, mostrar a razão pela qual se acentua o termo formação integral e não educação integral no âmbito educacional da Companhia de Jesus, muito embora, algumas vezes, se utilize um como equivalente ao outro.

Ocorre que na área educacional da Companhia de Jesus compreendemos que se educa integralmente para se formar integralmente. Ou seja, compreende-se, no âmbito da educação jesuíta, que o termo educação integral, muito embora tenha uma intencionalidade, é um termo abrangente e generalista. Já o termo “formar integralmente” significa dizer que se forma alguém para algo, com um fim, um propósito, uma intencionalidade. Isto é, se faz uma opção clara por determinadas metodologias, determinados enfoques teóricos, determinadas práticas pedagógicas com o objetivo de atingir um determinado fim. É nesta perspectiva que precisa ser compreendida a concepção de integralidade da pessoa humana, abarca a intersecção dos aspectos biológico-corporais, do movimento humano, da sociabilidade, da cognição, do afeto, da moralidade, em um contexto tempo-espacial.

Um processo educativo que se pretenda “integral” trabalha com todos estes aspectos de modo integrado, ou seja, a educação visaria à formação e ao desenvolvimento humano global e não apenas ao acúmulo informacional. Estes termos, portanto, no âmbito da área educacional da Companhia de Jesus, não significam a mesma coisa, mas também não são estranhos um ao outro, eles se completam.

Na literatura, de maneira geral, prevalecem três tendências com relação ao uso do termo educação integral e formação integral. Na primeira delas, utiliza-se um e outro termo de forma equivalente. Na segunda, emprega-se o termo educação integral relacionado a tempo e espaço formativo, em geral relacionado à escola de tempo integral. E, na terceira, aborda-se a formação integral numa perspectiva crítica negativa, como enquadramento ou formatação, ou seja, colocar em “formas”, “formatar”.

A concepção de educação integral que está associada à formação integral na perspectiva jesuíta leva o sujeito para o centro dos processos educacionais, acentuando-se a centralidade e o protagonismo do aluno. Ao mesmo tempo, mostra-se uma concepção de pessoa humana fundamentada na ideia filosófica de ser humano integral, destacando a necessidade de desenvolver integralmente as suas faculdades (ética, espiritual, cognitiva, afetiva, comunicativa, estética, corporal e sociopolítica), ou seja, a sua multidimensionalidade. Desta forma, a tarefa prioritária da educação é a formação do homem todo, ou seja, compreendido em sua totalidade.

Na compreensão do homem como ser multidimensional, a educação necessita responder a uma multiplicidade de exigências do próprio indivíduo e do contexto em que vive. Desta forma, a formação integral necessita ter objetivos que construam relações na direção do aperfeiçoamento humano. Ao colocar o desenvolvimento humano como horizonte, esta concepção aponta para a necessidade de realização das potencialidades de cada indivíduo, na perspectiva de que ele evolua plenamente com a conjugação de suas capacidades, conectando as suas diversas dimensões.

Essa perspectiva humanista da educação como formação integral sinaliza para relações educativas em que também o educador se desenvolve plenamente, compreendendo e dando significado ao processo educativo como condição para a ampliação do desenvolvimento humano de seus educandos. Isso favorece uma prática pedagógica compreensiva da integralidade do ser humano, de suas múltiplas relações, dimensões e saberes, reconhecendo-o em sua singularidade e universalidade.

Quando falamos do substantivo “formação” estamos afirmando que se busca desenvolver e orientar claramente as diferentes dimensões e potencialidades que possuímos, anteriormente citadas. Quando a este substantivo acrescentamos o adjetivo “integral” é para dizer que este desenvolvimento abarca a totalidade do ser humano.

Na concepção jesuíta, não há educação sem formação e orientação, pois sempre se educa se formando para algo, com um fim, um propósito, uma intencionalidade. Nesta concepção não há asepsia, não há neutralidade, por isso, se “forma”, se “dá forma”, moldando-se em uma cultura, uma sociedade, em um determinado contexto. Poderíamos formar para que as pessoas simplesmente se adaptassem ou se amoldassem ao modelo social vigente.

Nas instituições educacionais da Companhia de Jesus não se educa formando para reproduzir o *status quo*, mas para fazer com que as pessoas

sejam plenamente autênticas, sujeitos, cidadãs e cidadãos, homens e mulheres com capacidade de olhar a realidade de forma lúcida, crítica e comprometida com sua transformação. Pessoas que pensem por si mesmas, críticas, coerentes com seus valores e princípios. ⁂

Queremos formar integralmente pensando mais no “ser” da pessoa que em seu ter, ou saber para poder. Nessa perspectiva, não se trata de “formação” como uma mera capacitação com o objetivo de conseguir um título acadêmico, para adquirir prestígio ou *status* por ter sido egresso de uma instituição de renome. Isto é, na visão inaciana, se trata de formar para “ser” com e para os demais, buscando construir uma sociedade de paz e justiça.

Nesta perspectiva, o padre Arrupe (1973) afirmava que o objetivo da educação na Companhia de Jesus tem que ser a formação de homens e mulheres para os demais. A expressão “Homens e mulheres para os demais e com os demais” vem sendo utilizada há muitos anos, fazendo parte do *ethos* jesuíta. Trata-se de uma expressão humanista que a educação jesuíta defende desde as suas origens. Essa expressão mostra, de forma sintética, o objetivo final dos esforços educativos da Companhia de Jesus e a ênfase numa fé intrinsecamente relacionada com a promoção e a prática da justiça.

Em 1993, na comemoração dos 20 anos da publicação do documento “Pedagogia Inaciana: uma proposta prática”, o padre Kolvenbach (1994, p. 92), ratificou a proposição do padre Arrupe e expandiu o seu significado ao dizer que o “nosso objetivo como educadores é a formação de homens e mulheres, **competentes, conscientes e comprometidos na compaixão**”. Essas quatro palavras, também denominadas quatro “C’s”, tem inspirado a renovação da educação jesuíta nas últimas décadas. Os colégios e escolas pertencentes ou que possuem vínculos com a Companhia de Jesus utilizam os quatro “C’s” para explicar a visão de formação integral da pessoa humana. Estas quatro palavras sintetizam o verdadeiro sentido da excelência. Tal como falou o padre Kolvenbach (1996), trata-se do desenvolvimento máximo dos dons e capacidades que cada pessoa é dotada, colocando-se no melhor serviço aos demais.

O padre Adolfo Nicolás (2013) retomou a fala dos seus antecessores. Afirmou o significado dos quatro “C’s” e de sua contribuição à visão de excelência humana que devem ter os colégios e escolas pertencentes ou vinculados à Companhia de Jesus:

Estes quatro qualificativos expressam a excelência humana que a Companhia de Jesus quer para os jovens que nos confia a sociedade: Conscientes, por que além de conhecer-se a si mesmos, graças ao desenvolvimento de sua capacidade de interiorização e ao cultivo da vida espiritual têm um consistente conhecimento da sociedade e de seus desequilíbrios. Competentes, profissionalmente falando, porque têm uma formação acadêmica que lhes permite conhecer com rigor os avanços das ciências e das tecnologias. Compassivos, porque são capazes de abrir seus corações para serem solidários e assumir como seus os sofrimentos que outros vivem. Comprometidos, porque sendo compassivos, se empenham honestamente a partir da fé, e com meios pacíficos na transformação social e política de seus países e das estruturas sociais para alcançar a justiça (NICOLÁS, 2013 p. 5).

No ano de 2014, no **Seminário Internacional de Pedagogia e Espiritualidad Ignaciana** (SIPEI), que ocorreu em Manresa e contou com a participação de Jesuítas de todo o mundo, voltou-se a refletir sobre a importância dos quatro “C’s”. Salientou-se que a Companhia de Jesus tem buscado, desde os seus começos na tarefa educativa, olhar com cuidado para que não faltasse na formação dos seus alunos a *Eruditio* (aquisição do conhecimento) e a *Pietas* (formação do caráter moral e pessoal a serviço do bem comum).

Na perspectiva da formação do bom caráter, os jesuítas participantes do Seminário voltaram a destacar a importância da formação da consciência, ou a **pessoa consciente**, considerando a consciência como “a habilidade intrínseca e intuitiva do indivíduo para discernir a retidão e bondade das próprias ações e uma consciência que pode ser educada” (NEDUMATTAN, 2014, p. 7).

Nesta proposta de educação é de grande ajuda a espiritualidade Inaciana, pois ela mostra que somos habitados e acompanhados por Deus Pai, que envia seu Espírito para ajudar a descobrir os caminhos no seguimento de Jesus. Destaca-se, aqui, o Exame Inaciano proposto nos Exercícios Espirituais como ferramenta a exercitar, pois fornece chaves para eleger o que mais conduz a fazer o que Deus quer neste mundo. A pessoa consciente é chamada a olhar a realidade do mundo com os olhos de Deus, descobrindo a bondade e a beleza da criação e das pessoas. Também é chamada a perceber os lugares de dor, de miséria e de injustiça. Deste olhar surgem duas atitudes para a pessoa que crê em Deus: o agradecimento por inúmeros bens recebidos, e o desejo de comprometer-se em decorrência disso como agente de mudanças.

Por isso, nesse momento histórico no qual estamos vivendo, é necessário estarmos atentos na elaboração dos currículos formativos, em relação ao tem-

po que damos para que os nossos alunos olhem o mundo e sejam movidos nos seus afetos. Ou seja, é necessário ver qual o tempo que dedicamos para acompanhar as moções que vão surgindo em nossos alunos e as propostas de modelos que lhes testemunhamos e apresentamos a partir do nosso “ser educador”. Isso certamente ajudará e fará com que nossos alunos possam ir construindo o seu projeto de vida, a ter um horizonte esperançoso, que ilumine suas escolhas de estudo, trabalho, família e compromisso social.

Para que isso ocorra é necessário promover a criatividade nas propostas formativas nas instituições educacionais da Companhia de Jesus, sugerindo novas maneiras de aprendizagens que permitam conhecer mais e melhor a realidade, analisar e buscar modos de contribuir para fazer surgir novos hábitos pessoais, novas formas organizativas, construindo uma nova sociedade segundo o sonho de Deus. Estaremos, assim, sendo fiéis a nossa missão, dando sentido e justificando a razão da existência dos colégios e escolas da Companhia de Jesus.

Quando se fala da **pessoa competente**, fala-se da dimensão acadêmica tradicional, que conduz ao conhecimento sólido, ao desenvolvimento adequado de habilidades e destrezas para alcançar um rendimento profissional efetivo e satisfatório e que possa contribuir na realização da pessoa humana. Afirmam os jesuítas participantes do Seminário:

Um aluno competente é o que é capaz de interatuar com a realidade, é um aluno para o qual a educação lhe preparou para maravilhar-se, para fazer perguntas e para propor e resolver problemas, ou seja, é uma pessoa que aprendeu para a vida (SIPEI, 2014, p. 3).

Desta forma, de acordo com a visão inaciana, não se pode ser uma pessoa competente sem relacionar-se com o mundo, ou seja, a pessoa competente tem que se envolver com a vida para aprender dela e, desta forma, transformá-la. A Declaração Final do Seminário define a pessoa competente como:

Alguém capaz de criar, entender e utilizar o conhecimento e as habilidades para viver em seu próprio contexto e transformá-lo; é capaz de fazer parte de um mundo mutante e diverso, criando um projeto de vida para os demais e com os demais. É capaz de desenvolver as habilidades intelectuais, acadêmicas, emocionais e sociais necessárias para a realização humana e profissional (SIPEI, 2014, p. 2).

Como bem salienta a Declaração Final do SIPEI, preparar estudantes competentes significa dizer que a educação jesuíta se compromete com

um processo de renovação pedagógica contínuo, e que este ajuda os alunos a chegar a um conjunto satisfatório de conhecimentos e habilidades. Este processo contínuo de renovação, fiel a tradição jesuíta, tem que ser capaz de incorporar novas práticas pedagógicas que sejam adequadas à visão de educação da Companhia.

É necessário, neste momento, considerar que, para preparar pessoas competentes, atualmente se requer não somente a renovação da pedagogia inaciana, mas também a renovação das aulas, a maneira de organizar as escolas e o currículo (até onde permite a legislação de cada país). Esse modo de educar precisa estar de acordo com a tradição eclética presente na visão jesuíta de educação, que combina as melhores práticas no processo educativo com aquilo que se requer da sociedade contemporânea. O Paradigma Pedagógico Inaciano propõe o estilo de tal mudança. Não pede, no entanto, a substituição, mas a incorporação de pedagogias e metodologias atuais que possam implementar as renovações que necessitamos em nossas escolas (SIPEI, 2014).

Desta forma, no contexto educativo atual, para educar alunos competentes, necessitamos de uma escola capaz de se adaptar às diferenças individuais, culturais e sociais, encontrando a melhor maneira de acompanhar o seu desenvolvimento. Evidentemente isto supõe disposição para aprender e um compromisso com a educação por parte dos alunos. Requer, também, um educador que seja facilitador, guia, tutor e orientador. É necessário lembrar que um aluno competente no contexto da excelência humana tem consciência de que ser competente quer dizer ser capaz de trabalhar e prosperar com os demais e que o caráter competitivo de algumas correntes pedagógicas atuais é um obstáculo para a competência que descrevemos.

Em relação ao terceiro “C”, **pessoa compassiva**, compreende-se que esta é capaz de evoluir dos sentimentos de caridade e de compaixão para um sentimento de justiça e de solidariedade, que favoreçam sua contribuição para mudar as estruturas sociais injustas do mundo que vivemos.

A pedagogia inaciana combina processos reflexivos e postura ativa contra as desigualdades e a dor alheia, considerando o clássico círculo apresentado no Paradigma Pedagógico Inaciano (contexto, experiência, ação, reflexão e avaliação). A compaixão não implica sensivelmente lastimar-se por um indivíduo ou grupo de pessoas. A compaixão é um pré-requisito para a ação positiva. Reconhece a dignidade humana e o valor da pessoa que, pelo sensível ato de nascer, é amada profundamente por Deus.

A educação jesuíta promove experiências e vivências que impulsionam os alunos a se pôr no lugar do próximo, do marginalizado. A referência jesuí-

ta de pessoa compassiva é a pessoa de Jesus, desde a sua vertente mais humana e mais compreensiva com nossas debilidades, mas também muito mais comprometida em denunciar as situações de injustiça e do afrontoso desrespeito a pessoa humana. Tanto o padre geral Peter Hans-Kolvenbach quanto o padre Adolfo Nicolás impulsionaram em diversos textos a reflexão sobre a educação jesuíta para promover pessoas compassivas no contexto da globalização que domina o mundo desde o começo do século XX (PERALTA, 2010).

Não é suficiente, portanto, ser consciente da realidade de injustiça e violência do mundo, mas educar no compromisso, colaborando com a transformação destas realidades. Trata-se do humanismo social como bem explica o padre Kolvenbach (1993), como a tradução específica do humanismo jesuíta ao desafio do humanismo cristão do nosso tempo.

Nas palavras do padre Peter MacVerry (2014, p. 3):

O primeiro passo é dar (aos alunos) a oportunidade de conhecer e fazer amizade com os pobres e marginalizados. A experiência é uma condição necessária para criar estudantes compassivos, mas não é o suficiente. Tem que refletir sobre esta experiência dentro do contexto da escola e do currículo, numa reflexão e num debate permanente com seus referentes educativos.

Percebe-se, portanto, que o desafio de uma educação jesuíta se encontra na criação de um contexto de escola compassiva. A compaixão que leva a solidariedade deveria mover-nos a sacudir as estruturas de nossas escolas, de modo que educadores e alunos pudessem chegar a ser agentes de mudança para colaborar com o sonho de Deus.

Quanto à **pessoa comprometida**, a Declaração Final do SIPEI (2014, p. 3) diz:

[...] é uma pessoa de ação valorosa. Através de nossa abertura à ação do Espírito a na companhia com Jesus, ele ou ela poderá discernir as necessidades mais urgentes de nosso tempo, para que nossas maneiras de servir sejam tão ricas e tão profundas como nossas maneiras de amar. Constatamos que um compromisso ecológico para a reconciliação e cura da terra junto com o compromisso da justiça social, são necessidades urgentes na medida em que afetam todas as pessoas do planeta.

Carver (2014) salienta a necessidade de que as obras educacionais da Companhia de Jesus tenham um comprometimento mais significativo com o meio ambiente como uma necessidade urgente dos nossos dias. O SIPEI

recordou, de forma apropriada, que, como rede global, os colégios e as escolas Jesuítas ainda não têm dado uma resposta adequada a este chamamento feito nas Congregações Gerais realizadas. Este chamamento exige de nossos colégios e escolas que trabalhem cada vez mais como rede global para responder a um desafio que, em suas raízes, tanto em relação ao impacto quanto na busca de solução é global. Cuidar do meio ambiente, portanto, impulsionará nossos colégios e escolas a trabalhar de forma colaborativa e de maneira global.

Esse comprometimento essencial com a ecologia não se pode entender como o enfraquecimento ou a substituição de uma fé que promove a justiça. Pelo contrário, deve ser compreendida como uma parte integral deste serviço.

A educação da pessoa comprometida, portanto, segundo a perspectiva inaciana, irá requerer que nossos colégios e escolas ofereçam aos alunos experiências transformadoras que ajudem a formar corações e mentes expansivas, e pessoas realmente solidárias com todos os que sofrem, os desfavorecidos e os oprimidos. Estas experiências, solidificadas pelos valores do Evangelho, levam os colégios e as escolas jesuítas/inacianas a refletir profundamente sobre como educamos, porque educamos, e que importância tem em criar e manter estruturas educativas, currículos, planos e projetos que encarnem o tipo de compromisso que queremos ver em nossos alunos.

Toda a perspectiva dos chamados quatro “C’s” que apresentamos de-semboca no que se denomina na Companhia de Jesus “excelência humana”. Ou seja, a formação integral na Companhia de Jesus compreende formar pessoas competentes, conscientes, comprometidas e compassivas com um alto nível de excelência humana. Mas, o que é excelência? O que significa e qual a sua importância no contexto educativo da Companhia de Jesus? No item abaixo buscaremos responder essas questões.

2. Excelência humana como decorrência da formação integral

Cabe, por primeiro, explicitar que o sentido do termo excelência, no âmbito educacional da Companhia de Jesus, provém de dois princípios ou referências religiosas-espirituais que implicam em ações concretas (práxis), expressos e sintetizados, principalmente, na palavra *Magis* e na frase *Ad maiorem Dei gloriam*, ambas de origem latina, utilizadas pela Companhia de Jesus desde as suas origens no século XVI. A palavra *Magis* expressa o

desejo de “buscar o melhor”, “ir além do que já se faz”, “avançar”, “fazer sempre o melhor possível”. A palavra significa que tudo deve ser feito para a “maior glória de Deus”, expressando que todas as ações humanas devem ser realizadas da melhor maneira possível, visando sempre a maior glória de Deus. A frase “tudo para a maior glória de Deus” deve ser compreendida na perspectiva de que a alegria de Deus e a sua glória ocorre quando o ser humano se realiza plenamente. Ou seja, a glória de Deus ocorre quando o ser humano alcança a felicidade. Tanto a palavra quanto a frase, na perspectiva da área educacional da Companhia de Jesus, significam uma força motriz que sempre busca o mais, o melhor, o mais eficaz, o que produz um bem maior e mais universal. Com a meta alcançada converte-se em plataforma de novos lançamentos, ou seja, alcançado o que foi proposto, o objetivo não se detém como se fosse o último estágio, mas se lança para buscar sempre o melhor, o mais excelente, o que produz o bem maior para o maior número de pessoas, sendo o mais universal possível.

Importante destacar que tanto o termo *Magis* quanto a frase “Tudo para a maior glória de Deus” estão largamente citadas nos documentos fundacionais da Companhia de Jesus. A título de exemplo, citamos alguns extratos das Constituições:

[...] procurar crecer (117,585); ir adelante (260,281); ordenará lo que juzgar ser la mayor gloria y servicio de Dios nuestro Señor y bien universal (508); enderezándose siempre todas cosas a mayor gloria de Dios (305); siendo todas cosas guiadas y ordenadas para mayor servicio y alabanza de Dios nuestro Señor (133). [Constituciones]. (COMPANHIA DE JESUS, 2004).

Esses termos, portanto, na área educacional da Companhia de Jesus, principalmente quando relacionados às ações humanas, ao trabalho desenvolvido, ou à elaboração dos Planos e Projetos educacionais significam muito mais que critérios para a ação ou para alcançar metas em si. Estes possuem um sentido teológico-espiritual-antropológico praxístico, que envolve toda a ação da Companhia e da sua área educacional, desdobrando-se para fora dela, possuindo como centro de interesse e destinatário maior o ser humano, a quem se deve oferecer a melhor e a mais excelente educação para que se forme, de maneira sempre melhor, mais excelente, contribuindo para a construção de uma sociedade e de um mundo sempre melhor para todos.

Explicitar o sentido e o uso destes termos nas instituições educacionais da Companhia de Jesus é importante, pois o mesmo termo é utilizado na

área da gestão técnico-administrativo-gerencialista das empresas e dos mercados, mas com um sentido totalmente diferente do que é usado no âmbito da Companhia de Jesus. A área da gestão aplica o termo no sentido de fazer mais e melhor para a competitividade, ou seja, ser melhor do que os outros para ganhar mais. Trata-se da cultura empresarial da concorrência e da busca de lucro imediato e seguro, orientado pela racionalidade técnico-científico do produzir mais, com melhor qualidade para obter mais lucratividade em menos tempo.

Considerando o sentido e o uso do termo excelência no âmbito da Companhia de Jesus, compreende-se, portanto, com muito mais propriedade o fim da formação integral na sua área educacional. O desenvolvimento desta formação integral se dá através de tudo o que intencionalmente educa em razão dessa proposta: o conjunto de valores, princípios, critérios, planos de estudos, programas, metodologias, atividades extracurriculares e o estilo de gestão que orientam toda a tarefa que se realiza em uma instituição educativa.

A integralidade da proposta também implica a articulação dos processos educativos, isto é, que estes estejam vinculados com o propósito que se tem definido como horizonte de ação educativa. Isto significa dizer que, desde uma opção educativa, todas as ações da instituição devem girar em torno do que se busca. Já não poderá haver funções ou tarefas educativas dependendo única e exclusivamente de uma pessoa, em cujo terreno ninguém pode “intrometer-se”. Definitivamente, todas as pessoas que trabalham na instituição educativa têm a ver com tudo e com todos e todos são corresponsáveis no mesmo propósito: a Formação Integral.

Considerando a reflexão elaborada até aqui, é absolutamente compreensível que a formação integral esteja intrinsecamente relacionada ao conceito de Ecologia Integral, pois não é possível concebê-la desconectada da realidade mesma da vida do planeta em que habitamos. A formação integral é ela mesma pensada a partir dos pressupostos da ecologia integral e, ao mesmo tempo, leva à ecologia integral. Esta, por sua vez, alimenta a formação integral num *continuum* de reflexão ascensional. Isso é o que veremos no próximo tópico.

3. Ecologia integral

Desde seu surgimento com Ernst Haeckel, em 1866, o campo da ecologia se multiplicou, se dividiu e se transformou em vários outros campos

diferentes. Cada um desses campos tenta capturar algo não incluso nas outras abordagens, e cada área do conhecimento parece ter um campo correspondente em ecologia. Porém, essa divisão resulta numa visão fragmentada da ecologia. Hoje em dia existe uma enorme diversidade de visões de ecologia e meio ambiente, com dezenas de perspectivas distintas sobre o mundo natural – e com pesquisadores, economistas, psicólogos e outros muitas vezes assumindo posições completamente diferentes sobre os assuntos. Posto isso, surge então a pergunta: Como seria possível chegarmos a um acordo para resolver os problemas ambientais de nosso século?

Entendemos ser necessária uma estrutura que ajude a conectar todas essas abordagens de uma maneira prática, mas que ao mesmo tempo respeite cada visão única. A ecologia integral busca fornecer essa estrutura, uma maneira de integrar múltiplas abordagens de ecologia e estudos ambientais de uma maneira transdisciplinar do mundo natural e nossa atuação dentro dele. Ela une e enriquece mutuamente o conhecimento gerado por diferentes disciplinas e abordagens, sempre focando na conservação do meio ambiente.

Para entendermos a Ecologia integral, portanto, precisamos enxergar os princípios ecológicos em todos os tipos de relação – entre homem e sociedade, homem e natureza, e até a relação do homem consigo mesmo e sua visão de mundo. Sob essa perspectiva, onde qualquer aspecto de nossa vida pode ser colocado sob um ponto de vista ecológico, onde se percebe que tudo é, em maior ou menor escala, uma rede de interações que conecta todas as coisas, nossa forma de agir e de viver não está separada do meio ambiente.

Como exemplo, além de estudar as consequências ecossistêmicas das emissões tóxicas, a ecologia integral também se preocupa em examinar as diversas estruturas sociais, econômicas e políticas envolvidas na produção e liberação dessas emissões. Ao afirmar a importância de cada uma dessas perspectivas, a ecologia integral busca minimizar visões reducionistas. Por exemplo, evita a redução de dimensões psicológicas e culturais em comportamentos simplesmente objetivos. As perspectivas subjetivas e intersubjetivas – incluindo crenças, dimensões psicológicas, valores, cultura, tradições religiosas, etc. – devem ser incluídas na caracterização de problemas ambientais. Em outras palavras, quanto mais realidade reconhecemos e incluímos, mais sustentáveis serão nossas soluções, exatamente porque elas buscarão responder à complexidade dessa realidade. Não podemos excluir grandes dimensões da realidade e esperar resultados abrangentes e sustentáveis. Eventualmente, as realidades que foram excluídas exigirão reconhecimento

e incorporação, já que o projeto reducionista normalmente falha. Daí a necessidade de uma abordagem integral.

Em resumo, existem inúmeras abordagens que podem ser incluídas na perspectiva ecológica: abordagens filosóficas, espirituais, religiosas, sociais, políticas, culturais, comportamentais, científicas e psicológicas. Cada uma trabalha um componente essencial, mas muitas vezes permanece em silêncio em relação a outras dimensões importantes. Para superar essa fragmentação que pode surgir, a ecologia integral busca uma maneira de unir todas as abordagens, uma ecologia que honra não apenas a ecologia de sistemas e comportamentos, mas também inclui os aspectos culturais e subjetivos. É necessário integrar as realidades objetivas com as realidades subjetivas (por exemplo, psicologia, arte, fenomenologia) e intersubjetivas (por exemplo, religião, ética e cultura). Com efeito, a ecologia integral une a consciência, a cultura, a ciência e a natureza a serviço da sustentabilidade. Ela permite uma compreensão abrangente de como as muitas abordagens disponíveis, ecológicas ou não, podem ser unidas para informar e se complementar (ESBJÖRN-HARGENS, 2009).

4. Ecologia Integral na *Laudato Si'*

A problemática do meio ambiente, abordada pelo papa Francisco na Carta Encíclica *Laudato Si'*, mostra que este é um tema que não se pode resolver de maneira superficial, sem tocar no âmbito mais profundo da pessoa. Não se pode confiar que a técnica solucione tudo ou que as gerações seguintes herdem um mundo por nós deixado degradado e empobrecido. Isso é apenas um paliativo para os sintomas, que não toca a raiz do problema. Por isso, o Papa estabelece uma meta ambiciosa: não se trata de soluções técnicas, mas de mudar o ser humano. Mas, para onde aponta esta mudança?

Primeiramente para a mudança de enfoque na relação conosco mesmo, com os demais e com o mundo. Trata-se de passar da avidez do consumo para o sacrifício da generosidade com uma ascese de aprender a dar. Trata-se de uma revolução interior, de um giro copernicano do coração: o centro não sou eu, com minhas ânsias de ter e de comprar, de acumular, mas sim os outros, e não ver tanto o que posso receber deles, mas o que posso oferecer.

O Papa constata que os desequilíbrios atuais têm a ver com a orientação, os fins, o sentido e o contexto social do crescimento tecnológico e

econômico, desacompanhado do desenvolvimento do ser humano quanto à responsabilidade, aos valores, à consciência. Reconhece que a tecnologia, quando bem orientada, pode produzir bens realmente valiosos para melhorar a qualidade de vida das pessoas, porém considera tremendamente arriscado que essa tecnologia resida sob o poder de uma pequena parte da humanidade.

Nesta mesma direção, mas numa perspectiva mais profunda, trata-se de aprender a amar de outra maneira, ou seja, de aprender a descobrir um novo modo de amar, de passar pouco a pouco do que eu quero para o que necessita o mundo de Deus.

Francisco afirma que a cultura ecológica, hoje necessária, não pode ser reduzida a uma série de respostas urgentes e parciais para os problemas que vão surgindo em torno da degradação ambiental, do esgotamento das reservas naturais e da poluição. Deveria ser uma visão, um pensamento, uma política, um programa educativo, um estilo de vida e uma espiritualidade que oponham resistência ao avanço do paradigma tecnocrático.

Em segundo lugar, o Papa é enfático ao afirmar que é imprescindível e iminente arrojarse numa corajosa revolução cultural, pois buscar apenas um remédio técnico, para cada questão ambiental que aparece, significa isolar coisas que, na realidade, estão interligadas e esconder os problemas verdadeiros e mais profundos do sistema mundial. Esclarece que o antropocentrismo moderno acabou por colocar, paradoxalmente, a técnica acima da realidade e que não existirá “uma nova relação com a natureza, sem um ser humano novo” (LS, 118); portanto, não haverá ecologia sem uma adequada antropologia.

Ao desenvolver essa ideia, diz que não é compatível a defesa da natureza com a justificação do aborto, já que tudo está relacionado: “Se se perde a sensibilidade pessoal e social ao acolhimento de uma nova vida, ainda que sua chegada seja causa de incômodos e dificuldades, definham também outras formas de acolhimento úteis à vida social” (LS, 120).

“Tudo está conectado”: a expressão volta constantemente sob a pena de Francisco. A questão ecológica é central, mas ela nunca é separada de outras questões essenciais que o Papa deseja abordar: a justiça para com os pobres, os modos de vida e de consumo, as razões de viver nesse mundo. De fato, nosso modo de habitar o mundo toca a nossa relação com a natureza e as outras criaturas, mas também aos nossos irmãos humanos, a nós mesmos e, finalmente, a Deus (LS, 10-237).

A expressão original, presente no título: a ‘casa comum’ indica bem essa ligação íntima que Papa destaca entre ecologia, justiça social, ética e es-

piritualidade. A ecologia já é em si mesma uma ciência de relações multiformes entre as espécies e seus ambientes, mas nós somos convidados a ampliar ainda nosso olhar. A terra é uma casa, e se trata de respeitar e habitar juntos.

A propósito do vínculo entre ecologia e justiça social, o papa insiste com fórmulas marcantes como: “uma verdadeira abordagem ecológica se transforma sempre em uma abordagem social [...] para escutar tanto o clamor da terra quanto o clamor dos pobres (LS, 49). Porque os pobres são constantemente as primeiras vítimas das mudanças climáticas e do empobrecimento dos ecossistemas. Eles são aqueles que não podem esperar (LS, 162). Ao mesmo tempo, “a cultura do descarte afeta tanto as pessoas excluídas quanto as coisas, rapidamente transformadas em lixo” (LS, 22) e a maneira de tratar as outras criaturas é, às vezes, sintomática de nossa relação para com os seres humanos (LS, 92). Assim: “Não há duas crises separadas, uma ambiental e a outra social, mas uma só e complexa crise sócio-ambiental. As possibilidades de solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, para dar dignidade aos excluídos e, simultaneamente, para preservar a natureza” (LS, 139).

Em terceiro lugar, é necessário observar que a crise ecológica é também uma crise humana e moral: “a degradação do ambiente como a degradação humana e ética estão intimamente ligadas” (LS, 56). Como queremos viver e segundo quais valores? Qual solidariedade com os pobres e com as gerações futuras? O sistema econômico e social do mundo atual “é insustentável de diversos pontos de vista, porque deixamos de pensar sobre os fins das ações humanas” (LS, 61). Do mesmo modo, a questão ecológica é, no fundo, uma questão espiritual:

porque passamos neste mundo, porque viemos a essa vida, para que trabalhamos e lutamos, por que essa terra necessita de nós? [...]. É um drama para nós mesmos, porque isso coloca em crise o sentido de nossa própria passagem sobre essa terra” (LS, 160).

Tal é o sentido da expressão “ecologia integral”, tema do capítulo central da Encíclica. Ela faz eco ao “desenvolvimento integral” colocado por Paulo VI na *Populorum Progressio* em 1967. Trata-se de salvar o planeta ameaçado por numerosos males e, igualmente, reduzir as desigualdades (LS, 138-142), salvaguardar as riquezas culturais (LS, 143-146), promover uma ecologia da vida cotidiana e do quadro da vida (LS, 147-155). Esses diferentes objetivos, longe de se oporem, completam-se e apoiam-se mutuamente. Uma vez que tudo está conectado, é necessário integrar tudo. É dentro desse

quadro que acontece uma “ecologia humana” que convida o homem a acolher e cuidar de seu próprio corpo como um dom recebido de Deus, assim como o conjunto da Criação (LS, 155). Um convite também a aceitar alegremente o dom específico do outro, homem ou mulher, em sua alteridade e cuidar do bem comum (LS, 156-158).

O Papa tem, portanto, um olhar de esperança que nos quer contagiar para despertar do sonho da esperança, ao afirmar:

nem tudo está perdido, porque os seres humanos, capazes de degradar-se até o extremo também podem sobrepor-se, voltar a optar pelo bem e regenerar-se, para além de todos os condicionamentos mentais e sociais que lhes imponham.

5. A ecopedagogia: educar na perspectiva da ecologia integral

O Papa fala de esperança e indica alguns meios para estar do lado dos que, movidos pela esperança e dignidade humana, não se deixam abater e caminham na direção da conversão. O meio principal para isso é a educação. Uma boa educação familiar e escolar que coloquem sementes que podem produzir efeitos ao longo de toda a vida. Uma educação que cultive hábitos de amor e de cuidado com a vida, que aprenda a valorizar os demais. Uma educação que vá construindo uma cultura da vida compartilhada e do respeito ao que nos rodeia, que nos ajude a “prestar atenção a beleza e amá-la” (LS, 213), a “deter-se para perceber e valorizar o belo” (LS, 215).

Nesta perspectiva, a educação ambiental, surge como um possível caminho para promover mudanças. Para Loureiro (2012, p. 82-83), nos anos 80 houve a necessidade de repensar a “questão ambiental” por grupos ambientalistas mais críticos, ou chamados de socioambientalistas, que “denunciaram as causas sociais dos problemas ambientais”. Isso aconteceu devido “a crescente degradação dos ecossistemas, a perda da biodiversidade, a reprodução das desigualdades de classe e a destruição de culturas tradicionais”.

Layrargues (2006, p. 8), afirma que a educação ambiental “possui relações não apenas com a mudança cultural, mas também com a mudança social, sobretudo em sociedades acentuadamente desiguais [...]”. Nesta mesma linha, Tozoni-Reis (2006, p. 96) observa que “vivemos numa sociedade ecologicamente desequilibrada e socialmente desigual, resultado das escolhas históricas que fizemos para nos relacionarmos com o ambiente”. No dizer de Maia (2015, p. 285): “Para resolver essa problemática é preciso ampliar o

conhecimento humano com o intuito de controlar as consequências sociais indiretas e remotas dos atos humanos na produção [...]”; no entanto, para o autor, apenas conhecer a realidade não é suficiente.

Assim, podemos dizer que a educação para a sustentabilidade compõe um ponto fundamental para que as interações entre os diversos agrupamentos humanos do século XXI e as suas relações com o ecossistema global aconteçam de forma a garantir a continuidade da coevolução entre sociedade e natureza, para não falar em correta gestão de recursos naturais, pois isso implicaria na ingênua crença da manutenção do desenvolvimento econômico desigual para suprir as necessidades de uma coletividade demasiada humana. No dizer de Piaget (1973), a educação possui duas metas, sendo a primeira criar homens que sejam capazes de fazer coisas e não simplesmente repetir o que outras gerações já fizeram. A segunda é formar mentes críticas, com capacidade de não aceitar tudo o que a elas é proposto.

Desse modo, o debate ambientalista possui certo consenso no que diz respeito à opinião pública, ao defender a urgência de conscientizar a população (como um todo) sobre os problemas ambientais que ameaçam a vida no planeta. A educação passa a ser valorizada como agente difusor dos conhecimentos sobre o ambiente, induzindo a mudança dos hábitos e comportamentos considerados predatórios em hábitos e comportamentos tidos como compatíveis com a preservação ambiental. Sua prática e seus conceitos compreendem os problemas socioambientais de forma inclusiva buscando solucioná-los através da participação dos grupos envolvidos.

Nesse sentido, a educação ambiental engloba saberes sobre a problemática ambiental, bem como sobre a ecologia num processo de reconhecimento e de transformações do ser e do ambiente. Desta forma, a educação deve ser compreendida como uma possibilidade de reconstrução dos sentidos e significados, englobando a totalidade das nossas vivências e expressões.

Cabe à educação ambiental considerar os problemas relativos a todas as formas de vida, a fim de compreender a complexidade dos sistemas ambientais e da multirreferencialidade da ação educativa (BARBIER, 1997). Para tal, no dizer de Morin (2000), é necessário munir-se da ideia de mudança de valores e do pensar ainda dominantes, pois fazer educação ambiental sugere fazê-la nos moldes de uma filosofia e pedagogia da práxis, unindo ação-reflexão, de maneira a construir outras lógicas societais, numa profunda busca do redimensionamento da ecologia em uma nova lógica da vida.

Suvé (2005) salienta que a educação ambiental tem uma importante função a desempenhar no sentido de induzir dinâmicas sociais, de início na

comunidade local e, posteriormente, em redes mais amplas de solidariedade, promovendo a abordagem colaborativa e crítica das realidades socioambientais e uma compreensão autônoma e criativa dos problemas que se apresentam e das soluções possíveis para eles.

As sociedades humanas necessitam de uma “Pedagogia da Terra”, uma pedagogia apropriada para esse momento de reconstrução paradigmática, apropriada à cultura da sustentabilidade e da paz. Ela vem se constituindo gradativamente, beneficiando-se de muitas reflexões que ocorreram nas últimas décadas, principalmente no interior do movimento ecológico. Ela se fundamenta num paradigma filosófico (Paulo Freire, Leonardo Boff, Sebastião Salgado, Boaventura de Sousa Santos, Milton Santos) emergente na educação que propõe um conjunto de saberes/valores interdependentes. Entre eles podemos destacar:

- Educar para pensar. Na era da informação, diante da velocidade com que o conhecimento é produzido e envelhece, não adianta acumular informações. É preciso saber pensar. E pensar a realidade. Não pensar pensamentos já pensados. Daí a necessidade de recolocarmos o tema do conhecimento, do saber aprender, do saber conhecer, das metodologias, da organização do trabalho na escola.
- Educar os sentimentos. O ser humano é o único ser vivente que se pergunta sobre o sentido de sua vida. Educar para sentir e ter sentido, para cuidar e cuidar-se, para viver com sentido em cada instante da nossa vida. Somos humanos porque sentimos e não apenas porque pensamos. Somos parte de um todo em construção.
- Ensinar a identidade terrena como condição humana essencial. Nosso destino comum no planeta é compartilhar a vida com todos. Nossa identidade é ao mesmo tempo individual e cósmica. Educar para conquistar um vínculo amoroso com a Terra, não para explorá-la, mas para amá-la.
- Formar para a consciência planetária. Compreender que somos interdependentes. A Terra é uma só nação e nós, os terráqueos, os seus cidadãos. Em nenhum lugar na Terra deveríamos nos considerar estrangeiros.
- Formar para a compreensão. Formar para a ética do gênero humano, não para a ética instrumental e utilitária do mercado. Educar para comunicar-se. Não comunicar para explorar, para tirar proveito do outro, mas para compreendê-lo melhor. A Pedagogia

da Terra funda-se nesse novo paradigma ético e numa nova inteligência do mundo. Inteligente não é aquele que sabe resolver problemas (inteligência instrumental), mas aquele que tem um projeto de vida solidário. Porque a solidariedade não é hoje apenas um valor. É condição de sobrevivência de todos.

- Educar para a simplicidade e para a quietude. Nossas vidas precisam ser guiadas por novos valores: simplicidade, quietude, paz, saber escutar, saber viver juntos, compartilhar, descobrir e fazer juntos. Precisamos escolher entre um mundo mais responsável frente à cultura dominante que é uma cultura de guerra, de competitividade sem solidariedade, e passar de uma responsabilidade diluída a uma ação concreta, praticando a sustentabilidade na vida diária, na família, no trabalho, na escola, na rua. A simplicidade não se confunde com a simplicidade e a quietude não se confunde com a cultura do silêncio. A simplicidade tem que ser voluntária como a mudança de nossos hábitos de consumo, reduzindo nossas demandas. A quietude é uma virtude, conquistada com a paz interior e não pelo silêncio imposto.

É claro, tudo isso supõe justiça, e justiça supõe que todas e todos tenham acesso à qualidade de vida. Seria cínico falar de redução de demandas de consumo, atacar o consumismo, falar de consumismo aos que ainda não tiveram acesso ao consumo básico.

Diante do possível extermínio do planeta, surgem alternativas para a cultura da paz e da sustentabilidade. Sustentabilidade não tem a ver apenas com a biologia, a economia e a ecologia. Sustentabilidade tem a ver com a relação que mantemos conosco mesmos, com os outros e com a natureza. A pedagogia deveria começar por ensinar, sobretudo, a ler o mundo, como nos diz Paulo Freire: o mundo que é o próprio universo, porque é ele nosso primeiro educador. Essa primeira educação é uma educação emocional que nos coloca diante do mistério do universo, na intimidade com ele, produzindo a emoção de nos sentirmos parte desse sagrado ser vivo e em evolução permanente.

Referência

ARRUPE, Pedro. Hombres para los demás: La promoción de la justicia y la formación en las asociaciones *Jesuits*. Valência, 1 ago. 1973. Disponível em: http://www.sjweb.info/documents/education/arr_men_sp.pdf.

- BARBIER, R. *La recherche-action*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- CARVER, Joseph. La persona Comprometida. *Seminario Internacional de Pedagogía e Espiritualidad Ignaciana* (SIPEI), Montserrat del Pozo, 2014.
- COMPANHIA DE JESUS. *La Persona Competente*. Seminario Internacional de Pedagogía e Espiritualidad Ignaciana (SIPEI), Montserrat del Pozo, 2014.
- COMPANHIA DE JESUS. *Constituições*. São Paulo: Loyola, 2004.
- ESBJÖRN-HARGENS, Sean; ZIMMERMAN, Michael E. An overview of integral ecology: a comprehensive approach to today's complex planetary issues. *Integral Institute*, 2009.
- KOLVENBACH, Peter-Hans. *Pedagogia Inaciana uma Proposta Prática*. Carta do Padre Kolvenbach sobre o Paradigma Pedagógico Inaciano. São Paulo: Loyola, 1994.
- KOLVENBACH, Peter-Hans. Eduquer des hommes et des femmes aujourd'hui dans l'esprit de Saint Ignace. *Conférence aux enseignants de Toulouse*. Toulouse-Pourpan, le 26 de novembre 1996.
- LAYRARGUES, P. P. Educação ambiental com compromisso social: o desafio da superação das desigualdades. In: LOUREIRO, C. F. B.; LAYRARGUES, P. P.; CASTRO, R. S. (orgs.). *Repensar a educação ambiental um olhar crítico*. São Paulo: Cortez, 2009. p. 11-31.
- LAYRARGUES, P. P. Muito além da natureza: educação ambiental e reprodução social. In: LOUREIRO, C.F.B.; LAYRARGUES, P. P.; CASTRO, R. de S. (orgs.). *Pensamento complexo, dialética e educação ambiental*. São Paulo: Cortez, 2006.
- LOUREIRO, C F B. *Sustentabilidade e educação: um olhar da ecologia política*. São Paulo: Cortez, 2012.
- MAIA, Jorge S. da S. Problemáticas da Educação Ambiental no Brasil: elementos para a reflexão. *Rev. Eletrônica Mestr. Educ. Ambient.*, v. 32, n. 2, p. 283-298, jul./dez. 2015.
- MCVERRY, Peter. *Conferencia para el SIPEI: La persona Compassiva*. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PEDAGOGÍA E ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, 02 A 08 de novembro de 2014. Manresa, 2014.

- MORIN, E. *Saberes Globais e Saberes Locais: O olhar transdisciplinar*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.
- NICOLÁS, Adolfo. Los Antiguos Alumnos de la Compañía de Jesús, y su Responsabilidad Social: la Búsqueda de un mejor futuro para la Humanidad. ¿Qué significa ser creyente hoy? *Prepósito General de la Compañía de Jesús. Conferencia en el VIII Congreso Mundial de la Unión Mundial de Antiguos Alumnos de la Compañía de Jesús*. Medellín. Colombia, 15 de Agosto de 2013.
- NEDUMATTAN, George. *En persona Consciente*. Manresa, Espanha: SIPEI, 2014.
- PERALTA, Josep Maria Margenat. *Competentes, Conscientes, Compasivos y Comprometidos*. Madrid: PPC, 2010.
- PIAGET, J. *Biologia e conhecimento: ensaio sobre as relações entre as regulações orgânicas e os processos cognoscitivos*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- SEMINARIO INTERNACIONAL SOBRE PEDAGOGÍA Y ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, 2 al 8 de noviembre de 2014. Manresa. Conferencia para el SIPEI: la persona competente. Manresa, España: Companhia de Jesús, 2014.
- SEMINARIO INTERNACIONAL SOBRE PEDAGOGÍA Y ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, 2 al 8 de noviembre de 2014. Manresa. Declaración final del SIPEI, ¿Qué es esta nueva vida que agora comenzamos? Ignacio de Loyola em Manresa. Manresa, España: Companhia de Jesús, 2014.
- SUVÉ, L. Educação Ambiental: possibilidades e limitações. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 317-322, maio/ago. 2005.
- TOZONI-REIS, M. F. de C. Temas ambientais como “temas geradores”: contribuições para uma metodologia educativa ambiental crítica, transformadora e emancipatória. *Educar*, Curitiba, UFPR, n. 27, p. 93-110, 2006.

EDUCAÇÃO EM JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL PARA A ECOLOGIA INTEGRAL

Aloisio Ruscheinsky¹

O capítulo visa abordar alguns aspectos fundamentais estabelecendo conexões entre justiça socioambiental, o recurso à educação ambiental dentro de um projeto de investigação sobre a pertinência do paradigma da ecologia integral. As reflexões situam-se em sintonia com um amplo projeto de investigação, cujo coletivo constitui um todo de muitas facetas, cada qual entendendo da melhor forma a sua contribuição dentro do debate. Esse espectro analítico desponta de uma visão sistêmica, de reciprocidade complexa, em cuja lógica a alteridade se inscreve como prioritária na qual se preza ouvir a voz do outro e contemplar a sua beleza.

No documento em consideração, “Carta Encíclica *Laudato Si*”, do papa Francisco, os termos *casa comum* ou ecologia integral aparecem de forma reiterada ou com alternância. Em suma, o cuidado proposto emerge como uma perspectiva de diálogo e de ação política, do ponto de vista individual e coletiva, do local ao internacional. Desde o início comparece a compreensão de que as mudanças almejadas para o cuidado com a *casa comum* requerem envolvimento subjetivo e um processo educativo, por suposto coletivo.

A referência à dimensão socioambiental está assinalada no documento: “uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente...” (LS, 49). Porém, o inverso também está em apreço: toda abordagem social supõe questões ambientais que lhe dão suporte. Pode ser denominada de uma ecologia integral na medida em que implica em cuidado pelo que é frágil e não em aposta ou associação ao mais forte, decorrendo daí um olhar peculiar pelos pobres e abandonados e de forma equiparada com os seres

1 Sociólogo. Doutor em Sociologia. Professor emérito do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Líder do Grupo de Pesquisa Sociedade e Ambiente: atores, conflitos e políticas ambientais. aloisioruscheinsky@gmail.com.

que usualmente parecem os mais insignificantes. “O cuidado pela terra e o cuidado em relação ao vulnerável e ao pobre mesclam-se” (CERVI; HAHN, 2017, p. 148).

Cabe lembrar que houve um documento que precede à encíclica ecologia integral denominado de *Curar um mundo ferido. Relatório especial sobre ecologia*², publicado pelos jesuítas e que consolida um apelo à proteção de toda a obra da criação. A ideia de “curar um mundo ferido” nos remete a sentimentos, a vida que pulsa e está ameaçada por um vírus. Em sua narrativa expõe as razões éticas e morais para um compromisso de cuidar da dimensão ambiental como um ser vivo, apelando para outro estilo de vida comprometido com a defesa da vida desenhada pela complexidade e reflexividade.

1. A pertinência de uma reflexão desafiadora

Dois momentos e movimentos com aproximadamente um século de distanciamento. Se no final do século XIX emergiu a questão social como uma preocupação do Estado Nação, esta se encontra associada a um leque de conflitos sociopolíticos. Essa emergência levou o **papa Leão XIII** a compreender a existência de novos tempos e “coisas novas”, aprimorando com a encíclica *Rerum Novarum* um olhar, um novo movimento de reflexão e de proposições práticas da Igreja Católica em face do mundo social.

De forma similar ao final do século XX emerge a questão ambiental como calcanhar de Aquiles. Considerando que neste capítulo se pretende contribuir com uma proposição para práticas socioambientais ampliadas, se acredita relevante a renovação da percepção do outro, da biodiversidade, do planeta, bem como a consciência ambiental pautada pela alteridade ou o mundo que nos inspira. Como tal, uma ecopolítica, uma dimensão socioambiental primordial, a partir de nuances das resistências múltiplas contra a necropolítica, que em tempos contemporâneos se vincula de forma orgânica e indissociável ao neoliberalismo. A resolução da questão ambiental, conjugada com a dimensão social e ética, requer o abandono de uma política e uma economia que mate e que exproprie; ao contrário, requer que salve as vidas, faça renascer a esperança equitativa, especialmente nesse contexto pandêmico.

A educação em sustentabilidade alicerça e provoca discernimento nas maneiras de ver, sentir, compreender, amar e agir comprometidas com as

2 Disponível em https://issuu.com/_ihu/docs/037cadernosihu

ações consequentes à realidade que dignifique a todas as criaturas. A percepção ambiental no sentido integral e integrador, o autoconhecimento e o reconhecimento de todas as formas de vida como mecanismos interligados são elementos que alimentam reflexões e ações no cotidiano.

A manifesta preocupação em termos de delimitação dos termos e da definição das noções soa como o anseio de situar um ponto comum para a trajetória, como é o caso da expressão “Ecologia Integral³”. Aliás, a expressão remete a um dos princípios da dialética, ou seja, o princípio da totalidade investigativa, axiológica e epistemológica, também reconhecido como perspectiva de ação recíproca, ou união dos contrários. A ecologia integral proposta parece equidistante tanto do modo de operação do sistema capitalista quanto das experiências históricas do socialismo real, pois em ambas vigorou uma subjugação da questão ambiental ao projeto do progresso ilimitado e de bem-estar. Löwy (2005) aponta que a extorsão de bens naturais e o aviltamento da força dos trabalhadores ou o desemprego estrutural com inúmeros descartados consolidam um paralelo, pois a mesma lógica predatória se vislumbra como resultado planejado. Embora se demarquem como horizontes epistemológicos específicos, pelos diversos elementos que alicerçam, se aproximam à ecologia integral e o ecossocialismo: o cuidado da *casa comum*⁴. E ambas as vertentes podem endossar: “educar para a aliança entre a humanidade e o ambiente”, cuja tarefa é de mútua implicância, de educar e ser educado.

As perspectivas interrogantes advêm do campo das ciências sociais projetando a construção da crítica ao *status quo* e, por isso, torna-se fundamental contemplar perspectivas de outros olhares e saberes, bem como de práticas sociais transformadoras, a propósito dos termos constantes no título do texto. As lutas ideológicas situam-se em todos os campos do saber e do exercício de poder:

de igual modo é indispensável um diálogo entre as próprias ciências, porque cada uma costuma fechar-se nos limites da sua própria linguagem, e a especialização tende a converter-se em isolamento e absolutização do próprio saber. Isto impede de enfrentar adequadamente os problemas do meio ambiente (LS, 201).

3 Num breve percurso pela literatura acadêmica disponível em português fica evidente que o uso deste termo precede o documento papal, bem como o uso diversificado.

4 Sob este prisma, ao destacar a referência à função social da propriedade e as críticas à lógica do mercado, leva os adversários das causas socioambientais a terem uma aversão devido a um “comunismo papal”, com ênfase na *casa comum*.

O mundo acadêmico possui resistências em face das temáticas em tela neste capítulo: quanto ao desenvolvimento de aportes práticos para a educação ambiental e suas possíveis implicações questionadoras das instituições e da cultura de consumo, bem como repercussões teóricas e práticas quanto aos afazeres pedagógicos; quanto à pertinência das iniciativas visando à construção e sistematização da noção de justiça socioambiental como requisito para a sustentação de ações sustentáveis e de políticas socioambientais; quanto ao paradigma da ecologia integral como uma noção relacional e de totalidade ao mesmo tempo, dentro de um quadro conceitual de referência para alternativas à visão antropocêntrica. A noção de que tudo está em relação e todas as coisas estão em movimento constitui uma adesão à ótica da dialética, de alguma forma inevitável para o cuidado com a *casa comum*.

Com estas ideias fica evidenciada a circunstância polêmica no meio acadêmico. Todavia, em uma perspectiva transdisciplinar radical pode-se lançar a conjectura de que há largas possibilidades de transformar a noção de ecologia integral em uma categoria cujo rigor venha a ser plenamente pacificada com os trâmites rigorosos e robustos de um paradigma também para o meio científico e acadêmico.

Faz uma década que Mansoldo (2012) propunha uma “educação ambiental na perspectiva da ecologia integral”, interrogando-se profundamente de como realizar uma tarefa desta envergadura num mundo em relações assimétricas; ou em descontrole, de acordo com Giddens (2002), devido às incertezas, instabilidades e mudança de época. Parece um projeto civilizacional abandonar os principais elementos depredadores inatos ao sistema de produção, circulação e consumo. Assim, Sganzerla e Pessini (2017) associam a depredação da biosfera de forma desmedida com uma crise ética e moral derivada ou conectada com uma cultura do consumo, do relativismo, da apropriação privada dos bens comuns, do descartável. Além disto, os autores insistem de que vigora uma visão sistêmica na qual se integram e interagem todas as coisas como fundamento teórico e prático. Como tal, sucede uma interdependência entre as lutas sociais e ideológicas, a economia, a política, a educação e a cultura, a ética e a ciência.

A pertinência teórica e prática da noção de justiça socioambiental permite uma abordagem cuja reflexão se tece nas circunstâncias de um amplo, nítido e expresso conflito, especialmente em que se encontram vigentes movimentos paradoxais. Para uns ele se apresenta de forma dualista, situando-se de um lado, “o hegemônico caracterizado pela colonialidade de mercado, tecnociência e mídia; de outro, o emergente descrito como novo paradigma

ecológico ou simplesmente ecologia integral” (TAVARES, 2019, p. 37). O primeiro movimento é visibilizado com sintomas de adoentado, com cirroses expostas em meio às suas contradições flagrantes e o outro em processo de gestação. Por certo, as contribuições da tecnologia são reconhecidas para mitigar os impactos ambientais; ao mesmo tempo, as inovações geram novos mecanismos de degradação ambiental. A partir disto pode-se considerar insensata a confiança irrestrita na tecnologia, de que com ela triunfarão os cuidados com o meio ambiente.

Ao longo da narrativa aqui anunciada ainda abordaremos, especialmente utilizando as chaves política, ambiental, social e cultural, algumas partes do documento “Carta Encíclica *Laudato Si*” do papa Francisco sobre “o cuidado da *casa comum*”, ou simplesmente como “ecologia integral”. A expressão educação ambiental está referida duas vezes e, educação, dez vezes; o termo ecologia integral aparece nove vezes e a noção de justiça comparece em 29 oportunidades.

2. A crise ecológica possui uma raiz humana e decorre de um processo deliberativo

O propósito do exame da raiz humana da crise ambiental contemporânea condiz diretamente com a preocupação com a justiça socioambiental. Ao mencionar a crise ecológica, um viés é cair no lugar comum, citar questões usuais ou ainda utilizar uma abordagem demasiadamente geral, de tal forma que conduza os leitores a não captarem as consequências ou as práticas, influenciando e sendo influenciadas. Este é o caso da discussão quanto à “raiz humana da crise ecológica”, ou seja, o homem tornou-se o primordial problema para si mesmo. Cabe reconhecer a diversidade de desastres em curso, vistos como catástrofes devido aos seus largos resultados: “nas catástrofes resultantes de crises sociais, porque a obsessão por um estilo de vida consumista, sobretudo quando poucos têm possibilidades de o manter, só poderá provocar violência e destruição recíproca” (LS, 204). Talvez se possa afirmar que este é o cume das consequências do antropocentrismo contemporâneo, a escalada das prioridades rima em conflito com a parcimônia, a fraternidade e o reconhecimento das alteridades e condicionamentos.

O utilitarismo e as desigualdades se unem a processos alicerçados na ausência de questionamentos às ciências, às consequências das inovações

tecnológicas e às perversidades do processo de globalização. Cabe lembrar que ciência e tecnologia acompanham as diferentes civilizações e, como tal, também possuem diferentes significados ao longo da história, bem como não se apresentam de forma homogênea na contemporaneidade quanto a seus usos e consequências. Da mesma forma, existem diversos momentos e ímpetos no processo de globalização, com implicações diversificadas, porquanto o saque aos bens naturais não é homogêneo, nem universal.

O percurso produzido pelo antropocentrismo de alguma forma se resume por meio da tecnocracia que, de forma inaudita, se radica na racionalidade, irradia também irracionalidades. A moderna economia sublinha o pressuposto ilusório de que todas as coisas apenas adquirem valor à medida que se tornam úteis nas relações sociais⁵. A perversidade das consequências do antropocentrismo e do destaque à lógica do mercado tem também o seu reverso:

há tantas desigualdades e são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres” (LS, 158). As desigualdades denunciadas são de tal monta que admitem ou endossam a descartabilidade de seres humanos, num ímpeto em que há a renúncia da própria humanidade. Neste sentido, mais do que nunca, a noção de justiça socioambiental está intimamente vinculada ao combate intransigente das múltiplas desigualdades (RIBEIRO, 2017).

Na encíclica a ambição do bem-estar social incondicional e da justiça socioambiental é tida como dois indicadores de uma mesma equação. Se são temas que guardam supostamente estreitas relações, cabe destacar que, ao mesmo tempo, a sua junção não é algo automático. Por isto mantém, num relacionamento paradoxal, a junção entre a justiça do bem-estar social e a justiça socioambiental.

À ecologia integral interessa a defesa de uma existência material da vida que vale por si mesmo e que precede ou encontra-se além do construtivismo. Ao mesmo tempo, entra aí um dos princípios da dialética de que tudo se relaciona, como afirma o texto de forma poética: “nós seres humanos somos unidos como irmãos e irmãs e nos unimos com terno afeto ao irmão sol, à irmã lua, ao irmão rio e à mãe terra” (LS, 92). E poderia crescer, à irmã energia, ao irmão ar e ao irmão espaço, à irmã biodiversidade, entre ou-

5 Sobre este aspecto da interpretação consultar “Boff explica a ‘ecologia integral’ da encíclica” em <https://outraspalavras.net/desigualdades-mundo/boff-explica-a-ecologia-integral-da-enciclica/>.

tros; a todos/as os humanos/as encontram-se entrelaçados com os vínculos de pertença e de solidariedade, porquanto nesta irmandade vigora muito de altruísmo. A questão final ou fulcral consiste na interrogação de como educar para a aliança entre humanidade e ambiente, ou para realocar o humano na biodiversidade, uma vez que a modernidade insiste num deslocamento ou mecanismos de desençaixe (GIDDENS, 2002).

No momento em que a encíclica papal aposta numa crítica ao antropocentrismo, à tecnocracia e ao progresso humano, devido às dimensões dos impactos ambientais irreversíveis, também se encontra implícita uma reflexividade sobre a trajetória do cristianismo⁶. Talvez seja relevante afirmar o intuito de ultrapassar o reducionismo da dualidade antropocentrismo e ecocentrismo, uma vez que a realidade socioambiental possui dinâmicas complexas (ALVES, 2015). Ao mesmo tempo, comparece um paradoxo neste debate: o ser humano considerado como excepcional entre as outras criaturas e ao mesmo tempo reconhecer a emergência de direitos aos não humanos (terra, biodiversidade, água). Se considerarmos o humano apenas mais um ser entre tantos outros seres vivos também se dilui o ímpeto ao processo educativo.

3. As bases para uma ecologia integral e o reconhecimento da reflexividade e da complexidade

O planeta como uma dádiva justifica o cuidado com a *casa comum*. Na ecologia integral sob o viés de que recebemos o planeta que habitamos como um empréstimo de nossos antepassados tem-se que o legaremos aos futuros habitantes como se fosse algo intrínseco de nós mesmos. Ao mesmo tempo a ecologia integral nos alerta para nossas dependências em face dos ecossistemas. Assim sendo, a emergência da visão na qual se pauta o cuidado com a *casa comum* possui como alicerce a concepção de outra economia⁷, que considere como relevantes todas as formas de vida do planeta.

6 Segundo Neves, Perassi e Fialho (2016, p. 139), “a Encíclica recebeu críticas com base na oposição entre ecologia rasa e ecologia profunda, relacionada à outra oposição: o antropocentrismo e biocentrismo. Mantendo a ideia de que o homem é a criatura dotada de capacidades de conhecimentos especiais, o conteúdo da encíclica crítica o antropocentrismo exagerado, mas atribui ao ser humano a gestão ética, política e econômica da “*casa comum*”, indicando-o como responsável pela administração da “*casa*”.

7 Neste sentido existe todo um movimento para alicerçar alternativas. Uma economia a serviço do bem comum. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/603609-economia-a-servico-do>

A amplitude com que se apresenta a proposição do cuidado com a *casa comum* incorpora a reflexividade pela qual se detectam os riscos ambientais e cautelosamente o reconhecimento da ambivalência das ações e políticas ambientais. Sendo assim, a reflexividade reporta-se à capacidade de criticar as próprias posições. A encíclica não menciona o termo “sociedade de risco”, mas está presente de forma densa a discussão proporcionada pela noção da sociedade de risco. Entre estes sintomas atesta “o aparecimento de efeitos não desejados dos processos de produção e oportuna intervenção perante riscos incertos ou potenciais” (LS, 177). A radicalização da proposição está assinalada pelo conhecimento da reflexividade ou a práxis da racionalidade não instrumental.

Tem-se tornado usual que a percepção das necessidades encontra-se cindida de elementos fundantes de toda a vida, como a água, o ar, a terra (espaço/minerais), fogo ou energia do sol. O documento em tela ressalta a relevância da redescoberta destes universos, além de uma visão realista de que os níveis de consumo desigual encontram-se acima da capacidade de regeneração dos bens naturais e como tais mudanças substantivas são imprescindíveis para um acesso universal à alimentação e à água. O desafio político e educativo se reporta a convicções de que a permanência de desigualdades múltiplas é o fator gerador da pobreza, e não tanto o aumento da produtividade ou maior exploração de bens naturais. A ameaça da restrição de água potável em parte já é uma realidade e encontra-se em expansão devido às mudanças climáticas, à privatização e à degradação dos ecossistemas.

Certamente os desafios para educar na ecologia integral são incomensuráveis levando em consideração o mundo em descontrole ou as múltiplas assimetrias lesivas no que diz respeito à capacidade de reposição dos ecossistemas. Neste ínterim, a encíclica papal se alinha igualmente a ponderações de cientistas que apontam a insustentabilidade do modo de vida atual.

As previsões catastróficas já não se podem olhar com desprezo e ironia. Às próximas gerações, poderíamos deixar demasiadas ruínas, desertos e lixo. O ritmo de consumo, desperdício e alteração do meio ambiente superou de tal maneira as possibilidades do planeta, que o estilo de vida actual – por ser insustentável – só pode desembocar em catástrofes, como aliás já está a acontecer periodicamente em várias regiões” (LS, 161).

-bem-comum-desafios-e-perspectivas-pos-pandemia. O “papa Francisco propõe um sistema econômico mais justo e sustentável” em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/595012-pa-pa-francisco-propoe-um-sistema-economico-mais-justo-e-sustentavel>.

Portanto, advoga o uso do termo “sociedade sustentável”, embora não o utilize amparada na equitatividade, fraternal colaboração e justiça socioambiental.

Os bens naturais só se tornam escassos em circunstância em que continuamente são subtraídos acima da biocapacidade de reposição ou uma pegada ecológica elevada. A perspectiva da preservação é apenas um ponto de vista limitado ao contingente e à retórica do convencional. A preocupação de um desfalque no planeta para as futuras gerações é apenas o reverso de que qualidade de gerações deixaremos para o futuro do planeta. Daí que recobre de sentido a referência à justiça intergeracional. Os argumentos apresentados podem indicar uma preocupação com as futuras gerações; todavia esta se constitui algo demasiadamente limitado diante do fato de endossar que os bens naturais possuem um valor intrínseco.

Entendemos que efetivamente se corrobora um contraponto entre os conflitos socioambientais e a justiça socioambiental. Esta é a razão pela qual cabe abordar de forma robusta as dimensões da justiça socioambiental a partir do paradigma da ecologia integral, por meio do cuidado interpessoal, cuidado social, cuidado ambiental (RUSCHEINSKY, 2010). A educação ambiental é pensada e proposta não para grupos tradicionais e minoritários, embora se possa deles obter algumas linhas de reflexão, senão uma proposição visando questionar diretamente a partir e por dentro da sociedade mercantil e da cultura pautada pela ampliação de consumo.

Nesta perspectiva, floresce a dimensão político-pedagógica do cuidado como sintonia com a alteridade, como expressão de solidariedade e, ao mesmo tempo, comunalidade pautada como referência mobilizadora. Todavia sem desconsiderar os processos complexos e os ardis que as relações sociais engendram: “hoje o nível de intervenção humana numa realidade tão complexa como a natureza é tal, que os desastres constantes causados pelo ser humano provocam uma nova intervenção dele de modo que a actividade humana torna-se omnipresente, com todos os riscos que isto implica” (LS, 33).

A enunciação da educação em perspectiva à dimensão da justiça socioambiental, acompanhada da categoria de compreensão hermenêutica da ecologia integral, ultrapassa noções analíticas benéficas para fragmentar, adicionar, dissociar, quantificar, mercantilizar, calcular ou degradar. Ecologia Integral amplia a percepção e a ciência ou a sabedoria, exigindo novos mecanismos de ver, sentir, pensar e transformar.

4. Educação para a aliança entre a humanidade e o meio ambiente

Ao tratar da educação pautada por um olhar para a alteridade, refere-se à “aliança entre a humanidade e o ambiente”. Neste campo, de forma perspicaz admite que a consciência ou as informações sobre a gravidade da crise cultural e ecológica, embora importante, se apresenta vigorosamente insuficiente; há que crescer as ações robustas e viçosas para mudanças substanciais (RUSCHEINSKY, 2010). O texto da encíclica não se reporta ao termo decrescimento⁸, todavia são diversas as oportunidades em que endossa o seu significado ou perspectiva, uma vez que a parcimônia no consumo e desperdício é uma medida de decrescer na produção de impactos. Na mesma vertente discorda da obsolescência planejada e do consumo efêmero (que por sua vez resulta de relacionamentos sociais efêmeros)

A captura da alma humana pela retórica do progresso atual, o ímpeto pela acumulação de objetos como sintoma de felicidade ou a capacidade infinita do imaginário em desenhar novos prazeres se explicitam como robustas adversidades, capazes de fazer renunciar àquilo que consideram melhor. A educação para a aliança encontra implantada na mente humana a voz da erva daninha do mercado.

Paulo Freire assim se referia ao decrescimento: “o gérmen do opressor habita o coração do oprimido.”

Com esta ampla plataforma de vislumbrar um novo paradigma ambiental e ético parece ausente na encíclica a preocupação com a comunicação, ou seja, os mecanismos pelos quais a mensagem chegará efetivamente e com eficácia às pessoas de boa vontade. As linhas de orientação e de ação poderiam ultrapassar a denúncia: “A educação será ineficaz e os seus esforços estéreis, se não se preocupar também por difundir um novo modelo relativo ao ser humano, à vida, à sociedade e à relação com a natureza. Caso contrário, continuará a perdurar o modelo consumista, transmitido pelos meios de comunicação social e através dos mecanismos eficazes do mercado” (LS, 215).

8 Um dos mais árdios e conhecidos proponentes do decrescimento é Serge Latouche (2009), que instiga o imaginário de uma sociedade equitativa e ambientalmente consistente ou uma pegada ecológica equitativa. Diferentes percepções e indagações se articulam diante das mazelas da sociedade de consumo e suas formas de exclusão sem erradicação da pobreza. Em suma, o decrescimento se delinea pela meta primordial do abandono do crescimento ilimitado.

O propósito de consolidar nexos entre educação ambiental e as formas de comunicação poderia aludir à avanços contemporâneos, mapear cenários criativos, alegar argumentos convincentes visando encorajar rupturas epistemológicas e delineando um campo onde a investigação sustentaria a educação ambiental interdisciplinar (BODNAR; FREITAS; SILVA, 2016). Compreender o significado e o alcance da categoria de ecologia integral na perspectiva dos múltiplos saberes é também um realce à interdependência e reciprocidade entre as dimensões do humano e do não humano, ambos habitantes da *casa comum*.

De acordo com Neves, Perassi e Fialho (2016, p. 133)

Identificou-se o predomínio da concepção crítica de educação ambiental. Considera-se que com uma visão de Ecologia integral, o conhecimento interdisciplinar expresso no documento contribui de maneira diferenciada com o debate sobre a sustentabilidade, revelando a influência da origem latino-americana do Papa e da Igreja da América Latina que, tradicionalmente, relaciona a defesa do meio ambiente com a defesa da Justiça social”.

Se a realidade social está em movimento e implica em reeducação do horizonte dos indivíduos, portanto em mudança, também a educação é ao mesmo tempo o cuidado com valores e movimento do vir a ser. A partir do documento do papa Francisco, é possível afirmar a vigência de paradoxos: a) endossa a dimensão do equilíbrio de um sistema, ao mesmo tempo em que o analisa em seu movimento; b) enfatiza a ótica do cuidado com a *casa comum* como tarefa coletiva, sem desmerecer a presença da subjetividade e as motivações pessoais; c) a educação rima com o despertar e as práticas do cuidado, bem como se institui o cuidado com a alteridade como um antídoto à indiferença. Neste ínterim, a educação comparece como um processo permanente e, como tal, sempre inacabado, ou uma visão como um processo social que aprecia os seres e suas relações sociais, o local e o global, o individual e o social, entre outras complexidades.

Todavia, o apelo do papa Francisco é para que nos países desenvolvidos e no seio das classes abastadas se realizem mudanças nos hábitos de consumo, se diminuam os desperdícios múltiplos e isto reverta em mecanismos de distribuição para abalar as desigualdades. Ao contrário do que supõe o documento papal, os jovens não possuem uma nova sensibilidade ecológica e um espírito mais generoso que as gerações adultas. Exemplo disto seria o

apreço à democracia e às políticas de bem-estar que também requerem um processo educativo para o seu reconhecimento e endosso.

A ecologia integral também requer uma mística com uma epistemologia voltada à alteridade: reconhecer, cuidar, compreender, curar, amar (TAVARES, 2019; BODNAR; FREITAS; SILVA, 2016). Esta se expressa por uma percepção acurada de desafios e conflitos complexos, que, por sua vez, demandam ações e saberes pautadas na perspectiva da reflexividade.

Ao apostar na ótica de que existe uma relação intrínseca ou as respectivas interfaces entre todas as criaturas, isto ainda não significa uma declaração de plena equiparação: em meio à natureza vigora uma dinâmica, movimento, até conflitos pelo espaço, entre outros aspectos. Em suma, tudo se alimenta mutuamente, quando a vida se alimenta da vida, ou dar e receber é condição da existência. Muitas críticas podem brotar das práticas sociais; no entanto, a emancipação humana como um dos resultados da educação ambiental também requer a libertação ou a manutenção da capacidade de sobrevivência dos outros seres vivos. Quanto mais se destaca a perspectiva dos direitos dos animais, da biodiversidade, tanto mais se enaltece o movimento em direção inversa ao especismo. O pleito da redução das drásticas desigualdades sociais parece rimar com o declínio paralelo com discriminação ou as desigualdades entre espécies (ALVES, 2015). Todavia, há que reconhecer que no reino animal também um se alimenta de outro ou as plantas disputam o espaço.

A encíclica do papa Francisco questiona algumas das consequências do antropocentrismo, cuja concepção coloca o humano no ápice das atenções do planeta, bem como a única estirpe como sujeitos de direitos. Isto permite igualmente uma referência à surdez ante os direitos e a alteridade. (RUSCHEINSKY, 2017). O cuidado com a *casa comum* parece igualmente um movimento que reconhece como crime a destruição metódica e intensa de ecossistemas, reconhece que da ganância humana decorrem crimes contra a biodiversidade. Diante de tais ameaças presentes, a reeducação parece um processo mais do que urgente. Diante das novas gerações que incorporam as novas tecnologias e seus fluxos, inclusive como descartáveis, alargam-se ou estreitam-se as vias de educar para o cuidado, desenhando uma nova mística.

Referências

ACSELRAD, Henri; MELLO, Cecília C. A.; BEZERRA, Gustavo N. *O que é justiça ambiental?* Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2009.

- ALVES, José Eustáquio Diniz. A Encíclica Laudato Si': ecologia integral, gênero e ecologia profunda. *Horizonte, Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 13, n. 39, p. 1315-1344, 2015.
- BODNAR, Zenildo; FREITAS, Vladimir P.; SILVA, Kaira C. A epistemologia interdisciplinar da sustentabilidade: por uma ecologia integral para a sustentação da casa comum. *Revista Brasileira de Direito*, v. 12, n. 2, p. 59-70, 2016.
- CERVI, Jacson R.; HAHN, Noli B. O cuidado e a ecologia integral. *Revista Direitos Culturais*, v. 12, n. 27, p. 148-172, 2017.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- LATOUCHE, Serge. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- LÖWY, Michel. *Ecologia e Socialismo*. São Paulo: Cortez, 2005.
- MANSOLDO, Ana. *Educação ambiental na perspectiva da ecologia integral: Como educar neste mundo em desequilíbrio?* Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- NEVES, Maria L. C.; PERASSI, Richard; FIALHO, Francisco A. P. Sustentabilidade e educação ambiental na concepção da Encíclica Laudato Si'. *Revista MIX Sustentável*, v. 2, n. 1, p. 133-142, 2016.
- RIBEIRO, Wagner Costa. Justiça espacial e justiça socioambiental: uma primeira aproximação. *Estudos Avançados*, v. 31, n. 89, p. 147-165, 2017.
- RUSCHEINSKY, Aloisio. Informação, meio ambiente e atores sociais: mediação dos conflitos socioambientais. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 46, n. 3, p. 232-247, 2010.
- RUSCHEINSKY, Aloisio; TULBURE, Corina N. Expectativas de refugiados na tragédia das fronteiras, a percepção da trajetória e a surdez de direitos. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 53, n. 2, p. 272-280, 2017.
- SGANZERLA, Anor; PESSINI, Leo. Crise ambiental e crise ético-moral na perspectiva da Laudato si'. *Revista Iberoamericana de Bioética*, n. 4, p. 01-12, 2017.

TAVARES, Sinivaldo Silva. Amazônia(s): Permanente colonialidade versus Ecologia integral. *Fronteiras-Revista de Teologia da Unicap*, v. 2, n. 1, p. 35-64, 2019.

ECOLOGÍA INTEGRAL A LA LUZ DE LA JUSTICIA AMBIENTAL Y LA JUSTICIA ANAMNÉTICA

*Oscar Martín¹
Castor Bartolomé Ruíz²*

1. Introducción: Interés y nacimiento de la conciencia sobre el medioambiente

La problemática ambiental es conexas con la justicia. Los problemas medioambientales se desdoblans en nuevas formas de injusticia social. Este nexu que vincula el medioambiente con la justicia nos convoca a hablar de injusticia ambiental: porque la destrucción de los ecosistemas siempre provoca desdoblamientos de injusticias sociales sobre los más pobres.

La importancia de esta conexión resalta más en la medida en que se hace evidente la progresiva escasez de recursos naturales; también en cómo el desequilibrio de los ecosistemas impacta de modo muy desigual a los diferentes grupos sociales y a los lugares donde estos habitan. Las asimetrías políticas, sociales y económicas se reflejan también en cómo la naturaleza afecta a los distintos grupos sociales. Con frecuencia en las comunidades más pobres los distintos modos de degradación ambiental son mucho más intensos que donde viven grupos económicamente acomodados; también son mucho más perjudiciales por la mayor dependencia que los pobres tienen de los recursos naturales para su sobrevivencia. Esta realidad puede ser extrapolada a regiones, países y continentes: los peligros ambientales que, por ejemplo, tiene que enfrentar América Latina en toda su complejidad y magnitud no se pueden separar de la gran desigualdad social que padece.

1 Licenciado em Ciências Religiosas. Mestre em Estudos Sociais e Políticos Latino-americanos. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Padre jesuíta. oscarmlsj@gmail.com.

2 Filósofo. Doutor e Pós-doutor em Filosofia. Professor e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Líder do Grupo de Pesquisa CNPq Ética, Biopolítica e Alteridade. Castor@unisinobr.

Tampoco de su rol subordinado en relación con los países económicamente más desarrollados.

El objetivo de este texto es analizar los nexos que vinculan y atraviesan la ecología con la justicia. De modo particular, para analizar esta temática, proponemos establecer un diálogo con el concepto de ecología integral presentado en la encíclica *Laudato Si'*, del Papa Francisco. Aunque hay precedentes importantes³ Francisco ha sido el primer Papa en centrar su atención prioritaria en esta problemática. La encíclica *Laudato Si'* (LS) es la mejor expresión de esa inquietud suya. Francisco ve en la protección y el cuidado de nuestra “casa común” un desafío urgente para toda la humanidad (LS, 13). Casa común aparece en la encíclica como un concepto a desplegarse en el horizonte; una propuesta de construir juntos una visión de hogar de todos a partir de una visión sistémica de mundo, contrario a la división y fragmentación que vivimos en el presente. En este documento Francisco plasma una concepción global de una ecología que trasciende el cuidado del medioambiente y apunta al fondo del problema: el bienestar de todos los seres vivos, de la justicia y de los pobres.

Francisco incluye como dimensiones fundamentales, además de lo ambiental, lo económico, lo social, lo cultural, la educación, la dimensión espiritual, la ética, la transformación de la vida cotidiana. Aunque a simple vista pueda pasar desapercibido, en el fondo de todo su planteamiento hay un poderoso cuerpo filosófico en el que se apoya o, en todo caso, con el que dialoga. En su modo de abordar la problemática produce un giro en su discurso evolucionando de conceptos propios de la justicia ambiental a una ecología integral que lleva su propia impronta, pero donde está hondamente presente también una propuesta de justicia ambiental.

En el presente trabajo nos interesa ahondar en ese diálogo que el Papa mantiene con la diversidad de concepciones de justicia ambiental, destacar sus elementos coincidentes, complementarios, así como su aporte y enriquecimiento a partir de su planteamiento de ecología integral. Para ello vemos importante presentar el nacimiento y desarrollo del movimiento de justicia ambiental, así como el enriquecimiento de su conceptualización del término a partir de nuevas teorías éticas. Nos detendremos en la realidad de la injusticia desde la perspectiva de la justicia anamnética: la memoria que nos trae al presente, actualizándolo, la injusticia y el sufrimiento de las víctimas. A partir

3 La preocupación por el medioambiente comienza a estar claramente presente a partir de Pablo VI. Juan Pablo II y Benedicto XVI.

del marco filosófico que sustenta la propuesta de ecología integral del Papa Francisco veremos sus imbricaciones con la justicia ambiental y anamnética.

2. Justicia ambiental y génesis del movimiento por la justicia ambiental

Casi desde sus albores la filosofía ha tratado de pensar sobre las condiciones de una sociedad justa; también sobre la vinculación de ésta con otros ideales, como de libertad, bien común o democracia. La reflexión sobre la justicia ha cumplido un papel esencial en la elaboración de diferentes teorías, además de haber sido fuente de inspiración en el diseño de distinto tipo de instituciones a lo largo de toda la historia hasta el momento presente.

Hay un cierto consenso en que es incumbencia de la filosofía pensar cómo deberían ser las cosas, más que el cómo son. No es raro entonces que en la historia dominen las teorías sobre la justicia y que, en contrapartida, no hallemos algo equivalente en relación al tratamiento de la injusticia. Normalmente a ésta se la ha considerado en términos meramente negativos: como negación de la justicia. El resultado ha sido ocultar sus variantes y, sobre todo, su complejidad.

Sin embargo, al mirar la realidad es la injusticia -en sus más variadas formas- lo que más fuertemente se hace patente ante nuestros ojos; es la que espontáneamente nos llama a hacernos cargo de ella. La justicia siempre es un ideal a perseguir, la injusticia siempre es una realidad que debe ser acogida. Por ello, la verdadera justicia debe confrontarse con la realidad de las injusticias. Estas, a su vez, se manifiestan en el rostro de las víctimas. Por ello, toda justicia debe ser justa con las víctimas de la injusticia, con los injusticiados. La justicia es justa no porque sigue o se conforma a principios meta-éticos, sino porque hace justicia a las víctimas de la injusticia. Desde esta perspectiva, es la injusticia la realidad que cualifica el sentido de cualquier justicia. De otra manera, podemos decir que es la condición de las víctimas de la injusticia la que demanda la justicia, y ésta sólo será justa si restaura la condición injusticiada de las víctimas.

Han tenido que pasar muchos siglos de injusticias para que filosóficamente el padecimiento concreto de las víctimas de la injusticia sirviera de inspiración para la reflexión y progresiva conceptualización de una teoría de la justicia. Nuestra hipótesis que aquí pretendemos desarrollar es que el movi-

miento de justicia ambiental y la progresiva conceptualización de este término se construyeron a partir de la perspectiva de la injusticia de las víctimas⁴.

A. Algunos antecedentes históricos del inicio de la noción de justicia ambiental

El término justicia ambiental tiene su origen en los movimientos sociales de los '70 y principios de los '80 del siglo pasado en los Estados Unidos en comunidades fundamentalmente habitadas por afroamericanos que comienzan a reivindicar derechos civiles. Coincide que son zonas pobres, seleccionadas para la instalación de vertederos, fábricas de residuos nocivos a la salud, industrias contaminantes, etc. Las protestas se llevan a cabo de manera aislada, pacíficamente. Son ciudadanos de la zona perjudicada que se organizan para protestar y exigir sus derechos por la contaminación tóxica a que están expuestos o que padecen. (BULLARD; JOHNSON, 2000, p. 556).

Ambos autores señalan que desde los '60 hay precedentes de resistencia con Martin L. King y su apoyo a los trabajadores de un vertedero en Memphis; también en Houston y otros lugares se dan movilizaciones por esos años para impedir la ubicación de depósitos de desechos.

El primer caso reconocido sucede en 1978. Unas 500 familias damnificadas fundan la Love Canal Homeowners Association (LCHA) para presionar a las autoridades y recoger fondos para la evacuación de los pobladores. En 1980 un estudio de la Environmental Protection Agency (EPA) muestra que los pobladores de la región de Love Canal presenta una cantidad anormal de problemas de salud. Jimmy Carter, por entonces presidente, firma una ley para la evacuación permanente de todas las familias. Love Canal queda para siempre como modelo de activismo social. El movimiento contra la contaminación tóxica se empodera y gana definitivamente su espacio y gran notoriedad en los Estados Unidos (SANTOS RAMMÊ, 2012, p. 15).

4 Aunque no es abundante la reflexión sobre la injusticia en la filosofía clásica, es posible reconocer algunos esfuerzos como de Platón, Rousseau. Y de manera especialmente relevante, la problemática de la injusticia de las víctimas reaparece en los autores de la Escuela de Frankfurt, en particular en las obras de T. Adorno e W. Benjamin, ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Marx. *Dialética do esclarecimento*. Rio: Zahar, 2006. BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história. Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.

El caso más paradigmático del movimiento contra el racismo ambiental⁵ tiene lugar en 1982, en Afton, condado de Warren Country, en Carolina del Norte, habitado en su mayoría por familias de raza negra. La decisión de instalar un vertedero de policlorobirenilo produce una fuerte oposición de los lugareños, que da lugar a protestas pacíficas, apoyadas por líderes de la Iglesia United Church of Christ (UCC) y por algunos grupos de defensores de los derechos civiles de la región y de otras partes del país. Unas quinientas personas son detenidas en los disturbios. Entre ellas están el Rev. Benjamin Chaves, Jr. Director de la UCC Commission for Racial Justice, el Rev. Joseph Lowery, líder de la Southern Christian Conference, Floyd McKissick del Congress for Racial Equality, Louis M. Gibbs, uno de los principales organizadores del Love Canal Homeowners Association y otras personalidades con experiencia de apoyo en problemáticas similares (NOVOTNY, 2000, p. VII). Chaves hace público en todo el país esta situación y comienza a usar la expresión de ‘racismo ambiental’ en sus denuncias. Hay repercusiones en otros lugares, como Los Angeles, Nueva York, Houston, Chicago, etc., que padecen problemáticas parecidas. Este puede considerarse el origen del actual movimiento de justicia ambiental (MERLINSKY, 2017, p. 9).

Lo vivido en Warren Country impulsa nuevas investigaciones que estudian la relación entre raza, pobreza y problemas ambientales. En 1983 US General Accounting Office realiza un estudio donde se demuestra que tres de cada cuatro de los vertederos de ocho estados del sur de Estados Unidos están ubicados en lugares con mayoría afroamericana, a pesar de que solo suponen el 20% de su población total. Muestra también que más del 25 por ciento de los habitantes que viven en zonas de vertederos son pobres (BULLARD; JOHNSON, 2000, p. 556; NOVOTNY, 2000, p. VII). En 1986 el Rev. Chaves hace una investigación sobre la relación de estos tres factores: *Toxic Waste and Race in the United States: A National Report on the Racial and Socio-Economic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites*, que se publica en 1987 donde muestra que la raza es una de las variables más importantes para elegir los lugares para la instalación de plantas de residuos peligrosos; más, incluso, que la pobreza, el valor de la tierra o el valor de la vivienda.

5 Bullard y Jhonson lo definen como cualquier política, práctica o directiva ambiental que afecta o perjudica de manera diferenciada (intencionada o no) a los individuos, grupos o comunidades basadas en la raza o el color (Cf. R. BULLARD y G. S. JHONSON, 2000, p. 559). La traducción es nuestra.

El texto sirve de gran impulso para legitimación de las protestas y para mostrar que en país hay racismo ambiental; también es de ayuda para la creación de alianzas nacionales y para reforzar el discurso sobre el racismo y la justicia ambiental (DE OLIVEIRA FINGER; BORTONCELLO ZORZI, 2013, p. 223). El texto usa el concepto de racismo ambiental y señala con claridad que no puede haber un medioambiente sano sin un medioambiente justo (NOVOTNY, 2000, p. VII).

B. Desarrollo y asentamiento del movimiento de justicia ambiental en los Estados Unidos

Una característica importante de los '90 es la creación de redes estatales del movimiento de justicia ambiental. En 1990 Robert Bullard, uno de los pensadores más importantes del movimiento, publica *Dumpling in Dixie: Race, Class and the Environmental Quality*. El libro contribuye notablemente a hacer pública esta problemática de manera científica. Pone, además, sobre el tapete las relaciones conflictivas que por años habían mantenido el movimiento ambientalista y el movimiento de justicia ambiental (BULLARD; JOHNSON, 2000, p. 556).

En 1991 en Washington DC tiene lugar The First National People of Color Environmental Leadership Summit. El evento reúne a activistas de Estados Unidos, Canadá, Centro América y de las Islas Marshall. Para el rev. Chaves es un momento crucial para la organización de la gente de color y su empoderamiento en temas centrales de la justicia ambiental (SANDLER; PEZZULLO, 2007, p. 4-5). Frutos de la conferencia son la concreción del concepto racismo medioambiental y el consenso de 17 principios de justicia ambiental que ha funcionado como documento fundamental para el movimiento. Estos principios son desarrollados en forma de guía para ayudar en la creación y fortalecimiento de redes. Además, es enviado a multitud de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales. El manifiesto final aborda muchos y diversos temas, como salud pública, seguridad laboral, uso del territorio, transporte, vivienda, asignación de recursos, fortalecimiento de la comunidad (BULLARD; JOHNSON, 2000, p. 556-557; SANDLER; PEZZULLO, 2007, p. 5-6).

Este consenso del primer Summit se convierte en una verdadera agenda ambientalista que marca pautas de acción hacia otro tipo de injusticias que padecen los pobres. El movimiento pasa de ser un movimiento de la justicia racial a un movimiento para la justicia social para todos. Esta cum-

bre posibilita alianzas firmes hasta, entonces impensables, como es el deseo de los representantes de los ambientalistas (Sierra Club y Natural Resources Defense Council (NRDC)) de fortalecer a “new partnership” y un “common effort”, con los movimientos de justicia ambiental presentes (SANDLER; PEZZULLO, 2007, p. 6).

Otra consecuencia es el fortalecimiento de la preocupación por la justicia ambiental en activistas y académicos. En 1990 Bunyan Bryant y Paul Mohai lideran la conferencia: “*Rae and the Incidence of Environment Hazard*”, en la universidad de Michigan. Este evento ayuda a impulsar un lobby constante sobre la EPA. En 1992 la Agencia publica un importante informe que muestra la gran discriminación ambiental de las comunidades con menos recursos o con minorías raciales. La consecuencia es la creación de la Oficina de Equidad Ambiental, que rápidamente se convertiría en la Oficina de Justicia ambiental. En 1993 se crea el Consejo Nacional de asesor de Justicia ambiental (ORTEGA CERDA, 2011). En 1994 entra en vigor la *Environmental Justice Executive Order 12898: Federal Actions to Address Environmental Justice in Minority Populations and Low-Income Populations* promovida por el entonces del presidente, Bill Clinton. Esta ley supone un hito en el desarrollo legal de esta temática porque establece que la Agencia de Protección Medioambiental y todos los organismos del gobierno federal incorporen la justicia ambiental como un asunto principal dentro de su marco de acción (BULLARD; JOHNSON, 2000, 561). Como Bullard (1996) señala, en estos años la expresión justicia ambiental se consolida en la esfera institucional del gobierno de los Estados Unidos. Bullard (1999) distingue la justicia ambiental del racismo ambiental. El racismo medioambiental es solo una de las varias formas de discriminación medioambiental.

Con la presidencia de Bush, 2001-2008 la justicia ambiental pierde cierta fuerza institucional. Pero hay acontecimientos, como el huracán Katrina que asola Nueva Orleans en 2006, en donde la movilización social vuelve a relucir. En la respuesta que dan las instituciones gubernamentales para paliar este desastre, se vuelven a evidenciar factores discriminatorios relacionados con la raza y la clase social y se pone de manifiesto la importancia de la justicia ambiental como herramienta para entender las consecuencias de este desastre natural, con responsabilidades humanas (ELLIOTT; PAIS, 2006, p. 317; ARRIAGA; PARDO, 2011, p. 638).

Al hacer una mirada retrospectiva, en el origen del movimiento por la justicia ambiental se percibe con claridad la importancia de estos dos grandes movimientos de pobres: contra la contaminación de residuos tóxicos,

por un lado, y contra el racismo ambiental, por otro. Aunque hay un énfasis en subrayar la importancia del factor racial en muchos analistas, Martínez Alier y otros investigadores de fuera de Estados Unidos, le dan mucha importancia al caso de Love Canal (MARTÍNEZ ALIER, 2002, p. 175; 178; DOBSON, citado por MARTÍNEZ ALIER, 2002).

C. Expansión del movimiento por la justicia ambiental

El desarrollo por otras partes del mundo no es homogéneo, pero tiene algunas características muy coincidentes. En Europa comienza en el Reino Unido en los '90 y no por cuestión de raza, como en Estados Unidos. Se trata de comunidades económicamente pobres que se ven perjudicadas por niveles más altos de contaminación, que tienen menos acceso a lugares verdes o más inseguridad, etc.⁶. Posteriormente este tipo de movimientos se van extendiendo hacia Alemania, Europa del Este, Francia, España. En todos, la clave sigue siendo la situación socio-económica de las comunidades afectadas.

En América Latina, Brasil es el primer país en donde prende con fuerza el movimiento. Al comienzo de los 2000 el país ya tiene acciones y movimientos sociales que buscan la justicia social: movimientos de afectados por represas, de trabajadores contra la deforestación o contra la contaminación y degradación de los espacios de vida, multitud de acciones de habitantes de las periferias urbanas que resisten depósitos de desechos químicos, de las favelas que no tienen saneamiento, de campesinos contaminados con pesticidas, además de gremios, sindicatos, etc.

El Coloquio Internacional sobre Justicia Ambiental, Trabajo y Ciudadanía, realizado en la Universidad Federal Fluminense en septiembre de 2001, es de las primeras iniciativas académicas y políticas que se organizan en Brasil en torno a este tema (HERCULANO, 200, p. 1). Henri Acselrad (2010) señala 1998 como el año de los primeros contactos de redes del movimiento de justicia ambiental de los Estados Unidos con organizaciones brasileñas dispuestas a formar alianzas para resistir la “exportación de la injusticia ambiental”. Ayudan también los Foros sociales mundiales de esos

6 En 1996, Dobson señala el nacimiento de la Real World Coalition, organización no gubernamental, compuesta por 33 organizaciones, comprometida con la justicia social en Inglaterra y en el mundo. Entre ellas están: Christian Aid, Church Action on Poverty, Friends of the Earth, Oxfam, Save the Children Fund, etc.

años para profundizar los vínculos. Fruto de este Coloquio internacional se crea la Red Brasileña de Justicia Ambiental.

En este momento todavía es muy escasa la producción teórica que apunte a cuestiones de prevención de injusticias ambientales y en dimensiones que tienen que ver con el sufrimiento causado por los daños ambientales y la compensación a las víctimas (ARRIAGA; PARDO, 2011, p. 639). Por otro lado, el concepto justicia ambiental es cada vez más usado como clave para analizar la relación entre etnia, clase social y riesgos medioambientales, para el estudio de las fuerzas sociales que actúan sobre las desigualdades medioambientales, para analizar la trayectoria histórica de las injusticias medioambientales, particularmente en los contextos geográficos, en el crecimiento de las desigualdades medioambientales y el racismo, especialmente en los países del sur.

Hasta 2003 la literatura sobre justicia ambiental tiene en su agenda ocho grandes temas: la distribución de los peligros ambientales, la discriminación ambiental, teoría y metodología, movimientos sociales y preocupación, salud pública y riesgo, leyes y políticas ambientales, globalización y sostenibilidad y filosofías de la justicia (ZILNEY; MCGURRIN; ZAHHRAN, 2006, p. 55).

Las luchas por la justicia ambiental van a estar cada vez más fuertemente vinculadas a las disputas contra los gobiernos y las multinacionales por sus abusos contra los pueblos indígenas y, en general, las comunidades más pobres: barrios marginales de las grandes metrópolis, campesinos, etc. (LÓPEZ, 2014, p. 262-263). En este sentido Bullard deja claro que la justicia ambiental es mucho más que una disciplina académica. Se construye como un movimiento contra las injusticias tradicionalmente incrustadas en el Estado de Derecho convencional e incorpora desigualdades sociales, de raza, de sexo y de clase, además de seguir de cerca la lógica hegemónica de acumulación de capital y cercenamiento de oportunidades (ROSSOTTO, 2009, p. 390).

Martínez Alier (2002) cualifica la expansión del movimiento por la justicia ambiental hacia los países del sur con el nombre de ecologismo de los pobres. Para Alier se trata de una nueva corriente; afirma que el crecimiento económico trae consigo riesgos mayores para el medio ambiente. Su principal preocupación no es tanto mantener una actitud de reverencia cuasi sagrada hacia la naturaleza sino el reconocimiento del medio ambiente como fuente de las condiciones de vida para los seres humanos. El énfasis lo coloca en que una economía globalizada trae consigo el aumento del im-

pacto negativo sobre el medio ambiente con la consiguiente expansión de la desigualdad social.

En la justicia ambiental desde la perspectiva del sur hay una cuestión clara de justicia social. Distingue, además, otras diferencias en relación a los movimientos por la justicia social de Estados Unidos, que normalmente se movilizan en favor de luchas de grupos minoritarios. Los movimientos por la justicia social fuera de Estados Unidos luchan por impactos ambientales que amenazan a los pobres, que constituyen la mayoría de la población de muchos países. Como señala el mismo Alier, el movimiento por la justicia ambiental tiene mucha potencialidad en la medida que aprenda a hablar a nombre no sólo de las minorías dentro de Estados Unidos sino de las mayorías de otros países (que no siempre se definen en términos raciales) y que se involucre en asuntos como la biopiratería y bioseguridad y el cambio climático, más allá de los problemas locales de contaminación. Lo que el movimiento de la justicia ambiental hereda del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos también tiene valor a nivel mundial debido a su contribución a formas gandhianas de lucha no violenta (MARTÍNEZ ALIER, 2002, p. 14).

3. El concepto de justicia ambiental en la actualidad

A. Ampliación y diversificación de las acciones de justicia ambiental y del debate ambiental

Desde su origen el concepto de justicia ambiental ha estado fuertemente arraigado en lo antropocéntrico y en lo intra generacional. Las diferencias en la distribución de las cargas y los beneficios ambientales entre grupos pobres y clases más privilegiadas ha sido también una constante a la hora de concretar su definición. Esto, que es constatable a nivel comunitario o local, puede verse también a nivel regional, nacional o hemisférico. Estos grupos tampoco se benefician de modo igualitario en las implicaciones positivas derivadas de la política y de la regulación ambiental.

En los últimos años gran parte de este debate se ha centrado en foros internacionales especializados y ha tenido como dimensión clave la cuestión del cambio climático, hasta el punto que el concepto justicia climática se ha introducido también con fuerza en las discusiones. El término alude a la distribución de riesgos acarreados por el cambio climático, que

también es considerablemente mayor en las comunidades y en los países pobres. Los pobres serán de nuevo los más afectados: porque sus economías de subsistencia están más expuestas a los efectos de la naturaleza, y por carecer de recursos propios o de los mismos Estados pobres donde suelen habitar, para hacer frente a las adversidades climáticas (HERVE ESPEJO, 2003, p. 181).

Bullard (1999) distingue cinco características como propias de la justicia ambiental: la protección de todas las personas de la degradación ambiental; la adopción de un enfoque de prevención del daño a la salud; la atribución de la carga de la prueba a quienes contaminan; la eliminación de la necesidad de probar la intención de discriminar; y la reparación de las inequidades existentes de modo eficaz. Y señala que,

La justicia ambiental se define como el trato justo y la participación significativa de todas las personas, independientemente de su raza, color, origen nacional o ingresos con respecto al desarrollo, implementación y aplicación de las leyes, regulaciones y políticas ambientales. El trato justo significa que ningún grupo de personas, incluidos los grupos raciales, étnicos o socioeconómicos, debe soportar una parte desproporcionada de las consecuencias ambientales negativas que resultan de las operaciones industriales municipales y comerciales o la ejecución de políticas y programas federales, estatales, locales y tribales (BULLARD, 1999, p. 7, traducción de los autores).

Kuehn (2000) reconoce la importancia de estos principios de Bullard; también el aporte de Bryant (1995) y del primer Summit, en el esfuerzo en presentar una definición de justicia ambiental. Debido a la complejidad que ha alcanzado este concepto en la actualidad y la diversidad de enfoques (político, jurídico, económico, etc.) este autor desmonta el término en cuatro nociones de justicia que están implicadas en las acusaciones de injusticia ambiental: la justicia distributiva, procedimental, correctiva y social. Para Kuehn las cuatro son características de la justicia ambiental. López (2014) señala que la EPA distingue dos aspectos en la justicia ambiental: distribución y participación y la define como, “el tratamiento imparcial y la implicación significativa de todas las personas, independientemente de su raza, origen nacional, o ingresos económicos con respecto al desarrollo, implementación y aplicación de las leyes medioambientales, regulaciones y políticas”.

Más próximos a nuestra realidad, Acsehrad y Herculano definen justicia ambiental como el conjunto de principios que aseguran que ningún grupo de personas, ya sea étnico, racial o de clase padezca desproporcionadamente la degradación del espacio colectivo. Y definen la injusticia ambiental como la condición de existencia colectiva propia de sociedades desiguales donde operan mecanismos sociopolíticos que apuntan a la mayor carga de daño ambiental propias del desarrollo a grupos sociales de trabajadores, poblaciones de bajos ingresos, grupos raciales discriminados, marginados y poblaciones más vulnerables (ACSELRAD; HERCULANO; PADUA, 2004, p. 9-11).

En el transcurso de los años justicia ambiental se ha convertido en un importante concepto aglutinante y se ha asumido como elemento movilizador y como bandera de lucha de diversos sujetos y grupos de base que ha ayudado a revertir su fragmentación y aislamiento. En la actualidad se manifiesta de muy distintas maneras frente al proceso de globalización y reestructuración productiva, la pérdida de soberanía, el desempleo, la precariedad laboral y debilitamiento del movimiento social: sindicatos, asociaciones de vecinos, colectivos afectados por diversos tipos de riesgos, ambientalistas y científicos, etc. (ACSELRAD; HERCULANO; PADUA, 2004, p. 18). El concepto justicia ambiental también ha recibido muchas críticas, desde diferentes aspectos (ARRIAGA; PARDO, 2011, p. 260-264).

Pero justicia ambiental sigue siendo alimentada desde distintas vertientes. Así como su conceptualización ha sido enriquecida por reflexión sociopolítica, también lo ha sido desde la filosofía. Lo vemos a continuación.

B. Algunos aportes de enriquecimiento de la justicia ambiental desde la filosofía

Estos últimos 20 años la teoría filosófica ha sugerido nuevos caminos de comprensión de los procesos de justicia e injusticia; han ofrecido un sustrato teórico importante para captar lo que está en juego cuando hablamos de justicia ambiental. Santos Rammê (2012) presenta una concepción amplia de justicia social, incorporando, además de los intereses humanos de las generaciones presentes en contextos de degradación ambiental, los intereses de las generaciones futuras, de los animales y de la naturaleza. Esto sin desvirtuar el foco central del movimiento por la justicia ambiental, que son las comunidades humanas. Su aporte es una perspectiva tridimensional (intra generacional, inter generacional e inter especies) de la justicia am-

biental, que haga justicia a la comprensión de los fenómenos y procesos injustos de este tiempo: redistribución, reconocimiento y capacidades (SANTOS RAMMÊ, 2012, p. 186). En esta misma dirección, David Schlosberg (2011) señala que, más allá de su referencia a la equidad o a la distribución desigual, como movimiento y como concepto global, justicia ambiental se basa en una interpretación mucho más amplia de la justicia, que incluye cuestiones de reconocimiento, capacidades, participación y funcionamiento, tanto en lo personal como en lo comunitario.

El filósofo norteamericano se inspira principalmente en Amartya Sen, Martha Nussbaum y Axel Honneth. Hace un análisis histórico de los grupos que iniciaron la lucha pacífica por la justicia ambiental e identifica desde el comienzo reivindicaciones relacionadas con reconocimiento, participación y capacidades. Este tipo de demandas las considera clave para los que buscan justicia en la arena política (SCHLOSBERG, 2011, p. 28-33). Marion Young afirma también que la primera demanda comunitaria de Afton en Carolina y de Love Canal en Nueva York, no es la de justicia distributiva, sino de justicia participativa. Esta reivindicación aparece también claramente en los 17 principios de justicia ambiental declarados en el primer Summit de 1991, así como en demandas a nivel global, de países pobres especialmente perjudicados por el cambio climático (YOUNG citado por JAMIESON, 2007, p. 171-183). Jamieson también cita a Gibbs, Levine (1981), Figueroa y Mills como defensores de esta posición que coloca la participación como reivindicación principal de la lucha.

A partir de esta ampliación de justicia ambiental, Santos Rammê (2012) apuesta por la expansión de la perspectiva de la justicia ambiental hasta casi unirla con justicia ecológica. Santos ve la posibilidad de articular en la misma perspectiva las reivindicaciones y las luchas del movimiento por la justicia ambiental comprometidos con el cuidado ambiental de las comunidades vulnerables y pobres de las generaciones presentes, con los intereses de las generaciones futuras, así como también con las reivindicaciones de los ambientalistas marcadamente ambientalistas que buscan tutelar los intereses no humanos, tanto de los animales como de la naturaleza.

Para este autor, con esta triple ampliación la justicia ambiental supera el paradigma distributivo y se convierte en un aporte fundamental para adquirir una comprensión adecuada de los fenómenos y procesos injustos de la actualidad. Ofrece la posibilidad de introducir en la misma perspectiva reivindicaciones y luchas del movimiento por la justicia ambiental, los intereses de las futuras generaciones y las reivindicaciones de los ecologistas

más estrictos. Por un lado, produce una conexión entre las problemáticas medioambientales y sociales. Pero, por otro, justicia social también cuestiona al medioambientalismo en cuanto que lo integra de alguna manera con las luchas, reivindicaciones y necesidades humanas y sociales.

En este punto creemos que es muy interesante el aporte clarificador de Martínez Alier (2002) al señalar la distinción entre los dos tipos de ambientalismo: los conservacionistas ecoeficientes, que no atacan directamente al sistema neoliberal y la corriente enfrentada al sistema que, generalmente, no acepta ser considerada dentro de las corrientes ecologistas o ambientalistas.

C. La justicia desde la perspectiva de la injusticia a las víctimas

En su recorrido histórico la pretensión del concepto de justicia ambiental ha sido ponerse como el fundamento moral de la ética; de colocar a la justicia como algo capaz de plantearse criterios acogidos por todos acerca de lo que se considera justo o injusto.

Teresa Santiago (2018) ve en el reconocimiento de la injusticia uno de los principales desafíos de la reflexión ética actual. Señala que es totalmente insuficiente que se la considere como su polo opuesto y mucho menos que se la considere como fruto de la mala suerte o del infortunio. Distingue tres tipos de injusticia social: a) como mala distribución de los bienes y beneficios provenientes de la cooperación social. Y recoge el aporte de Bufacchi para quien es un error señalar a la desigualdad como la fuente principal de la injusticia social; b) como exclusión por el no reconocimiento de sus derechos, y c) como desempoderamiento debido a que las víctimas no son tomadas en cuenta por su vulnerabilidad y precariedad.

Otro modelo de justicia que coloca la injusticia a las víctimas como punto de partida de la reflexión y que rescata la importancia de la memoria en la problemática de la justicia nos la presenta Manuel Reyes Mate. Para Reyes Mate confundir injusticia con desigualdad es “el equívoco originario que hoy carcome las teorías de la justicia” (REYES MATE, 2018, p. 10). Señala que tradicionalmente la justicia se ha organizado en tres ejes: la autoridad de la ley, la seguridad de la sociedad y la educación del culpable. Pero que de los tres ejes están ausentes las víctimas. Su perspectiva es la justicia anamnética: la justicia que declara la vigencia de la injusticia pasada hecha a las víctimas, “por la virtualidad que tiene la memoria que, a diferencia del logos, abre expedientes que la razón (el derecho o la ciencia) dan por clausurados” (REYES MATE, 2008). Coloca como centro a las víctimas

porque la justicia tiene algo de absoluto; la justicia debe poner énfasis en responder a las injusticias o daños recibidos y no tanto verse como simple castigo al culpable. Las víctimas tienen como elementos característicos: a) el no merecimiento del daño, y b) que se trata de una condición no elegida, no voluntaria (SANTIAGO OROPEZA, 2018, p. 11). Justicia es, por tanto, reparación de lo reparable del daño causado y memoria de lo irreparable. En el caso de la justicia ambiental que nos ocupa, se trata de reparación del daño causado a las personas través de la devastación de sus hábitats y, en general de la naturaleza.

Memoria, reconocimiento y compasión se convierten en elementos claves a profundizar para una justicia a partir de la memoria de las víctimas. La compasión, entendida no como falsa piedad, sino a partir de la correcta interpretación de la parábola del Buen Samaritano: el prójimo –el sujeto moral- no es el caído, sino el samaritano que se aproxima a él y le asiste. Ser sujeto moral se logra aproximándose al otro, haciendo propia la causa del otro (REYES MATE 2008, p. 107). Una justicia que pone a las víctimas como centro del sentido de la justicia es esencialmente, una justicia de reparación de la injusticia. Reyes Mate se remonta a T. W. Adorno para presentar la importancia de la memoria para la construcción de un imperativo ético: recordar para hacernos cargo de las injusticias pasadas, para recordar su vigencia y para no repetir (REYES MATE, 2008, p. 113-114).

El concepto de justicia de Reyes Mate se pregunta por los derechos negados en el pasado, por la vigencia del daño que sufrieron las víctimas inocentes, por su sufrimiento, por los vínculos entre la injusticia que se padece en el presente y la pasada. Desde esta perspectiva es posible precisar qué queremos decir cuando exigimos justicia para las víctimas. Las injusticias cometidas en el pasado siguen siendo heridas abiertas, más allá de que los poderes fácticos busquen esconderlas a través de estrategias como el olvido o el ocultamiento. Se apunta a hacer justicia a las víctimas, muertas o no, y su sufrimiento. Para Reyes Mate, sin memoria sencillamente no hay justicia. Es más, para este autor, el objeto de la justicia deben ser las injusticias. Preguntar por la justicia de las víctimas es reconocer que la injusticia de la víctima es el lugar de la justicia. O, dicho de otra manera: quien padece la injusticia tiene la palabra que desencadena el proceso de la justicia (GÓMEZ, 2015, p. 58).

Reyes Mate (2018) hace un fuerte cuestionamiento a las teorías modernas de justicia, como la discursiva, que coloca como sujeto de la justicia al ‘nosotros’ que tiene que decidir lo que es justo o injusto, pero lo justo o

lo injusto se juega en el procedimiento con que se decide. Con este planteamiento, dice el autor, no se podrá hablar de injusticia hasta que no se defina entre todos qué es justicia. Así se pierde el que la justicia nazca como respuesta a la injusticia. El autor aprovecha para cuestionar el supuesto 'progreso moderno'.

Otro aspecto clave de esta perspectiva es que la memoria de la víctima introduce un contenido teórico que es totalmente único, original: la posibilidad de ver una dimensión de la realidad que escapa al logos: la figura de la ausencia, la figura del presente ausente. El caso más evidente para Reyes Mate es el de los asesinados; pero se dan otras muchas situaciones de presentes ausentes. La víctima tiene una mirada singular de la realidad, que forma parte de la realidad, aunque es una mirada distinta, diferente a las demás. La memoria hace valer, no solo lo que fueron los hechos, sino la significación y la realidad de estos, que tiene que ver con el sufrimiento, normalmente declarado insignificante o como inevitable, por la cultura dominante. Para Mate a la razón lo único que le importa es la realidad que ha llegado a ser y declara como irrelevante o irreal lo que ha quedado en el camino (REYES MATE, 2018, 9).

En el tema de la injusticia medioambiental hay muchas realidades marcadas por presentes ausentes; realidades donde el olvido o el ocultamiento se hacen patentes y el sufrimiento sigue clamando por otro modo de hacer justicia. Las víctimas fruto de la injusticia ambiental han sido incontables a lo largo de la historia. En estos últimos 40 años, desde que irrumpieron los movimientos por la justicia ambiental, esta realidad marcadamente injusta es más visibilizada.

Grijalba Uche (2017), a partir de su reflexión sobre Judith Shklar y A. Arteta, diferencia entre la idea de desastre o catástrofe, como efecto de la naturaleza y que trae sufrimiento; y el sufrimiento que es producido por un agente humano, que causa indignación. Nos parece interesante la distinción. Pero en perspectiva medioambiental la realidad es que cada vez es mayor la responsabilidad de la acción destructiva humana sobre la naturaleza la causante de muchos desastres climáticos. Son turbulencias atmosféricas, pero donde el factor humano está claramente presente. El cambio climático es un claro ejemplo.

Reyes Mate (2018) apunta con fuerza a la centralidad de las víctimas como clave para esbozar un concepto de justicia por el hecho de que éstas son el centro del sentido de la justicia. De otro modo, justicia sería un mero

concepto vacío porque la justicia es esencialmente una justicia de reparación de la injusticia.

La reflexión sobre justicia e injusticia ambiental siempre ha estado referida al presente. En general, no se ha parado a contemplar ni las implicaciones actuales de la injusticia padecida por las víctimas del pasado; tampoco ha reflexionado cómo las injusticias ambientales del pasado son parte configurante de la realidad actual.

Para Reyes Mate (2018) el progreso moral de la humanidad se mide por la conciencia de la responsabilidad que la generación actual tiene con el pasado. La mirada que aportan las víctimas es esencial porque el sufrimiento es la condición de toda verdad porque forma parte de la realidad. El sufrimiento como parte constitutiva de la realidad y, por tanto, de la justicia, es fundamental. Esto hace que la justicia desde la perspectiva de las víctimas, “no agota todas las posibilidades de este continente llamado justicia, pero sí supone un enfoque singular que debería afectar al rumbo de todo el continente”. Dicho de otra manera, el sufrimiento toma tal densidad que pasa de considerarse un mero sentimiento a constituirse una cuestión ontológica. Valga destacar que para este autor, la categoría de víctima está netamente referida a seres los humanos.

4. *Laudato Si'* y su aporte a la justicia ambiental

La encíclica se ubica dentro del nuevo paradigma ecológico, pero va más allá de lo meramente ambiental. Para el abordaje de esta problemática se fundamenta en los datos seguros de las ciencias; recoge de éstas muchos instrumentos para la mejor comprensión, análisis y discernimiento del complejo drama de dolor y destrucción que vivimos. Para Francisco la gravedad de la situación no entra en contradicción con la esperanza que pone en el ser humano y en la confianza de encontrar soluciones coherentes.

En LS queda de manifiesto que lo que fue ‘la cuestión social’ presente en la Iglesia desde León XIII, se ha convertido hoy en un gran desafío socioambiental. En el recuento que Francisco hace de los problemas de la humanidad constata la existencia de dos realidades profundamente interconectadas: el sufrimiento de los pobres y el sufrimiento de la tierra. De ahí concluye la existencia de una sola crisis de carácter socioambiental. Para Francisco, muy en consonancia con la visión de Reyes Mate, el drama de la injusticia toma un enorme peso en su reflexión. Al contemplar la devasta-

ción de la naturaleza y el empobrecimiento de las grandes mayorías, se evidencian las causas concretas históricas y las actuales que han hecho y hacen posible esta situación de injusticia.

La pretensión del Papa con LS es hacerse cargo de esta realidad de dolor y afectarla desde la praxis. El paso previo es su reflexión inspiradora a través de las ciencias sociales y la teología. Desde una perspectiva filosófica el Papa cuestiona a la modernidad, a su paradigma tecnocrático y sus consecuencias. Concluye con su propuesta de ecología integral. Lo vemos a continuación.

A. Modernidad y paradigma tecnocrático

El capítulo tercero de la encíclica ahonda la raíz humana de la crisis socioambiental (LS, 101-136). Se detiene en la tecnociencia y su aporte al mundo moderno y contemporáneo. Reconoce sus elementos positivos en la mejora de muchos aspectos de la vida de los seres humanos (LS, 103). El planteamiento del Papa no cae en el catastrofismo; tampoco en la confianza ingenua en la tecnología para la solución de nuestros problemas medioambientales (LS, 113).

Francisco se fija en los datos de las ciencias positivas, aunque reconoce sus límites: su fragmentación y su incapacidad para dar una visión holística sobre la vida. En el texto es posible percibir críticas de autores como Habermas, Jonas y Husserl (PIZZI, 2001, p. 2-4) o Romano Guardini (LS, 102-105), sobre la pérdida de sentido y del peligro de reduccionismo científico. El interés del Papa es proporcionar una visión integral de toda la realidad. Como él mismo señala: “No se puede sostener que las ciencias empíricas explican completamente la vida, el entramado de todas las criaturas y el conjunto de la realidad. Esto sería sobrepasar indebidamente sus confines metodológicos limitados” (LS, 199).

Francisco da cuenta de este carácter multifactorial de la crisis que vive la humanidad, pero ubica el problema de la crisis ecológica en la universalización del paradigma tecnocrático. Como señalamos, una de las afirmaciones centrales de LS es afirmar con claridad que, “no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental” (LS, 139). Inspirado en Romano Guardini, señala cinco dimensiones de la crisis: a) El creciente desfase entre el incremento vertiginoso del poder tecnológico y una ética infra desarrollada; b) La crítica a un estilo de vida planificado que confunde medios con fines, que se expresa actualmente en un

consumismo compulsivo; c) El predominio del paradigma tecnocrático, dominador de la naturaleza y del ser humano; d) La puesta en evidencia de una antropología deficiente y unidimensional dirigida por la razón instrumental, que aísla al sujeto y le transforma en indiferente en relación a su entorno; e) La captación de la insuficiencia de la iniciativa y la acción individual en relación a los retos complejos e inmensos del mundo contemporáneo. Para Guardini, en la transición de la edad media a la edad moderna se da una serie de transformaciones que han entrado en crisis en el siglo XX: a) La visión del sujeto como individuo autónomo; b) La percepción de la naturaleza como lo dado de modo inmediato y c) Una comprensión de la cultura como obra humana independiente frente a Dios y su revelación. Estos fenómenos sistémicos permean la ciencia, la economía, la política, la cosmología y al concepto de mundo a partir del siglo XV hasta la actualidad. De ahí que la aparente ausencia de límites y el desfase entre tecnociencia y moral sean elementos tan característicos de esta situación (TATAY, 2018, p. 385-387).

Para Jonas (1994), el horizonte lo marca la necesidad de plasmar una nueva ética capaz de ordenar y guiar el poder que progresivamente ha ido desarrollando la humanidad, concretado en la nueva era tecnológica (LS, 115).

El concepto de 'límite' y la urgencia de "crear un sistema normativo que incluya límites infranqueables y asegure la protección de los ecosistemas toma mucha relevancia (LS, 53). También el discernimiento de la experimentación genética (LS, 130), la investigación científica (LS, 136), y el poder de las finanzas (LS, 129). La transgresión de los límites de las posibilidades físicas del planeta es alimentado por una raíz cultural: la idea de que no existen verdades indiscutibles que guíen nuestras vidas, y que la libertad humana puede actuar como si no tuviera límites (LS, 6). La característica propia del antropocentrismo moderno del crecimiento infinito lleva al hombre a la "adoración del poder humano sin límites" (LS, 122). La tecnología ha multiplicado este poder y ha inaugurado un nuevo período histórico en la que la capacidad tecnológica humana nos pone en una encrucijada (LS, 102) (TATAY, 2018, p. 392).

Para Francisco, por tanto, la modernidad se ha excedido y ha impuesto su paradigma tecnocrático. Manifiesta una pretensión de poder ilimitado, proyecta una visión distorsionada, mutilada del ser humano, como ser unidimensional. Y a la naturaleza la percibe de manera instrumental, como mera proveedora de recursos. Se ha producido la transformación de la tecnociencia en tecnocracia y su lógica de dominarlo todo ha sometido a la tierra (LS, 108). La ciencia y la técnica independientemente no causan

ningún mal al hombre. El problema se da cuando se ponen al servicio de un modelo económico y social: el capitalismo radical. Este modelo tiende por su misma esencia al crecimiento constante e indefinido, que termina en riqueza extrema para unos pocos y pobreza para la mayoría.

Un grave problema derivado de lo anterior es haber convertido el progreso en mero productivismo a causa del capital y su tendencia innata al crecimiento. El capital necesita reproducirse para subsistir y, por tanto, propende a la acumulación por la acumulación. A partir del presupuesto de los recursos limitados para la satisfacción de necesidades humanas ilimitadas, el neoliberalismo impone criterios para la producción y la distribución de los recursos, así como la liberalización del mercado, la autorregulación, que el mismo mercado asigne a su criterio los recursos, etc. (PÉREZ, 2016, p. 295). El paradigma tecnocrático tiende a ejercer su dominio sobre la economía y la política. La primera asume el desarrollo tecnológico en función de la ganancia, sin interesarse en las posibles consecuencias perjudiciales para los seres humanos. El lema ‘producir más y mejor cada día’ es la máxima de toda política económica en el capitalismo neoliberal. Todo le queda sometido.

El Papa pone de manifiesto cómo el productivismo, necesario para sostener al capitalismo, precisa que la economía y la sociedad se integren completamente al paradigma. El productivismo se visibiliza como una verdadera patología que afecta gravemente al hombre y a la naturaleza. Al ser el núcleo más íntimo del capital, si el capitalismo no se reproduce muere. Y, por otro lado, necesita del hombre, tanto como productor como consumidor, dimensiones complementarias de esta patología, tanto personal como social. Consumir se traduce en producir. El consumismo es la reproducción ampliada del productivismo. Es lo que nos quiere transmitir el Papa haciendo un llamado a “aminorar la marcha para mirar la realidad de otra manera, recoger los avances positivos y sostenibles y, a la vez, recuperar los valores y los grandes fines arrasados por un desenfreno megalómano” (LS, 114). Francisco es consciente que detrás del productivismo y consumismo, lo que viene es el relativismo práctico (PÉREZ, 2019, p. 23-29).

La ruptura entre técnica y ética afecta definitivamente al hombre en su relación consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con Dios mismo. El hombre de la modernidad ha ido más allá de los límites y los ha roto. Se ha sentido inmortal y de ahí las consecuencias que vemos en todos los ámbitos. De ahí que el paradigma tecno científico haya silenciado a la muerte y la haya excluido de la sociedad. Se trata de un paradigma práctico

cuyo objetivo es el control de los procesos naturales y del hombre mismo. Por su misma estructura rompe los límites, pues la técnica sin ética no es más que la vida sin límites. Los límites en el caso del modelo tecno científico tienen que ver con sus dogmas principales: productivismo, consumismo y la satisfacción del deseo. Una de las consecuencias más evidentes es el agotamiento de los recursos y el despojo a que ha sido sometida la Tierra.

El Papa es claro en la necesidad de abrir paso a un nuevo paradigma que tome distancia del tecno científico vigente. Para ello, el punto de partida es el cambio de mentalidad personal y social. En este sentido se percibe los imperativos kantianos como trasfondo. Cada uno de nosotros se debe convertir en legislador universal: que la máxima de nuestra acción pueda ser ley universal. En esta búsqueda de transformación paradigmática también está presente Hans Jonas y sus principios de cuidado con las generaciones futuras. “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”; y también: “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer la futura integridad del hombre” (JONAS, 1994, p. 40 citado por PÉREZ, 2016, p. 303).

Para la civilización tecno científica imperante la introducción de estos principios es muy costoso porque básicamente significa achicamiento, disminución. Significa poner límites a los estándares de vida, especialmente en los países occidentales. Significa coherencia de nuestras acciones con el cuidado del ambiente para la continuidad de la vida humana en la Tierra. El cambio de paradigma implica necesariamente la introducción de límites a las acciones humanas. Los daños producidos al medio ambiente tienen su origen en la negación de absolutos morales. No podemos, por tanto, consumir sin límite si queremos que los efectos de nuestras acciones sean compatibles con la vida humana auténtica.

Para Francisco esto significa fundamentalmente dos cosas: límite a nuestro deseo y fin del relativismo práctico. Esto supondría, dicho con otras palabras, el fin del capitalismo neoliberal dado que éste actúa en base al desconocimiento de las consecuencias futuras de las acciones presentes. Una voluntad sana, que es consciente de las consecuencias de sus acciones, controla su deseo y lo limita a las necesidades humanas, que debieran ser las esenciales para una vida humana digna. Por otro lado, es también consciente de la necesidad de los límites a su propia libertad porque el atropello a la naturaleza se da donde no hay reconocimiento de una instancia por encima del hombre (BEUCHOT, 2016, p. 183).

A la hora de ir más al fondo de la problemática que trae consigo la tecnociencia, el Papa señala un aspecto que nos parece muy relevante: el concepto de la interconectividad de todas las cosas en la naturaleza. Pone de manifiesto el engaño que significa ignorar esta realidad de ‘conexión’, ‘interconectividad’, de que ‘todo está en relación’ (LS, 111). Estos y otros conceptos semejantes pueblan las páginas de LS y nos avisan de que un paradigma nuevo ha dado a luz en el texto. En él no hay espacio para una visión fragmentaria del conocimiento que excluya la captación de la totalidad, que rechace el valor intrínseco de cada ser o donde no se reconozca el valor único del ser humano. No aceptar este valor intrínseco de cada ser es impedirle que comunique su mensaje y dé gloria a Dios (LS, 33).

Desde LS 115 a 123 Francisco se centra en la crítica al antropocentrismo, para él la mayor desviación causada por la tecnocracia. Su supuesto es que las cosas adquieren valor en su ordenamiento al uso humano. Para Francisco el que todos los seres estén interconectados significa que los seres no humanos no pueden ser vistos desde una perspectiva de acaparamiento o dominación⁷. A la luz de su análisis del paradigma tecnocrático, Francisco concluye que la crisis ecológica que padece la humanidad es una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad (LS, 119). Es la misma conclusión a la que llega García Gómez-Heras al señalar que “la crisis medioambiental es fundamentalmente un problema moral” (GÓMEZ-HERAS 2016, citado por TATAY, 2018, p. 397). Y si el problema de la crisis ambiental es fundamentalmente moral, la solución, aunque tenga dimensiones técnicas, es también, en buena medida, una decisión ética (LS, 172). Francisco elabora la dimensión moral de la crisis medioambiental, sobre todo de Pablo VI, de Juan Pablo II y de Benedicto XVI (TATAY, 2018, p. 398-399).

Desde esa perspectiva se da una apertura a la contribución religiosa, un salto al misterio donde la ética ecológica adquiere su sentido más hondo (LS, 210). Dicho en palabras de José Tamayo: “Se trata de una nueva cosmovisión con una profunda inspiración ética y religiosa, que cuestiona de manera radical el modelo de civilización tecno científica imperante y propone un paradigma alternativo capaz de salvaguardar armónicamente los

7 El pensamiento de Romano Guardini y sus críticas a la modernidad están presentes en el modo como Francisco percibe la modernidad. No llega al punto del escepticismo de Horkheimer y de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, pero sí es de mucha desconfianza.

derechos de la naturaleza y los de la humanidad” (TAMAYO, 2003, p. 114, citado por RINCÓN, 2018, p. 320).

B. Ambientalismo y la ecología integral de LS del Papa Francisco

Las éticas medioambientales actuales han sido parte importante de la inspiración de Francisco en la elaboración de LS. Se trata de los esfuerzos “sinceros y honestos” que el mismo Papa cita en el número 16 de LS. A. Schweitzer, Aldo Leolold, Van R. Potter, H. Rolston, Taylor, Peter Singer, etc., son algunos referentes principales de estos esfuerzos honestos de las éticas ecológicas contemporáneas. Uno de los aspectos clave que estos y otros autores venían reivindicando era la ampliación del ámbito de consideración moral a aspectos o dimensiones que la Iglesia no había tenido en consideración (TATAY, 2018, 399).

El ámbito de consideración moral ha seguido un modelo conocido como ‘de los círculos concéntricos’ (SINGER, 2011, p. 111-126). Este autor afirma que la evolución moral ha ido progresivamente incluyendo a grupos tradicionalmente marginados (niños, mujeres, migrantes, minorías raciales, futuras generaciones, animales, ecosistemas, etc.).

Para algunos de estos filósofos, este proceso de maduración moral conducirá en algún momento al reconocimiento del valor intrínseco de la biósfera, de su reconocimiento como sujeto pasivo de consideración moral. LS valora esta expansión progresiva de los círculos éticos, pero este reconocimiento no lleva a Francisco a colocar la ecología integral en alguno de ellos. Ni en el círculo más estrictamente antropocéntrico de Passmore, ni en el sensocéntrico de Singer, ni en el biocéntrico de Taylor, ni en el econcéntrico de Leopold y Naess o en el cosmocentrismo de Lovelock (TATAY, 2018, p. 400-402).

El Papa ve necesario clarificar la diferencia entre el antropocentrismo bíblico y el antropocentrismo de la modernidad -desmesura antropocéntrica (LS, 69) que coloca la razón sobre la realidad (LS, 115)- principal responsable de la crisis medioambiental actual. Pero el duro cuestionamiento que le hace no es para igualar o disminuir el valor del ser humano en relación con las otras criaturas, sino colocarlo en su sentido más propio, que es el relacional, cristológico y cósmico. Como señala Sheid, Francisco apunta a un teocentrismo no antropocéntrico que podría ser entendido como un teocentrismo cósmico que trasciende el planteamiento de Singer

de los círculos concéntricos (SHEID, 2016, p. 45, citado por TATAY, 2018, 403-404; CHUVIECO SALINERO, 2016, p. 32).

Desde esta perspectiva la autoridad del ser humano tiene su origen en ser imagen de Dios, pero sin caer en el antropocentrismo. La creación es considerada como un único bien común cósmico en el que también está el ser humano y del cual depende su buen vivir. Dios creador es el garante del valor intrínseco (LS, 115) de todos los seres de la creación, que es quien posibilita el dominio subsidiario del ser humano. Francisco no renuncia en ningún momento a atribuir al hombre una especial dignidad (LS, 43). Para Francisco no es suficiente una ética limitada solo a lo humano que contempla lo demás con mero valor instrumental. De ahí el debate interno y la distinción entre los conceptos: valor instrumental, intrínseco y sistémico (AYALA-ARDILA, 2017, p. 114-115).

La ecología integral, por tanto, se aproxima a las éticas medioambientales actuales porque reconoce el valor intrínseco de los seres no humanos (LS, 16). Esto implica desbordamiento del marco antropocéntrico tradicional. Sin embargo, introduce un aporte muy relevante al identificar la dimensión cósmica de la naturaleza con el paradigma de la relación. Este paradigma concibe a todos los seres vivos como interdependientes, pero de modo diferente según el tipo de relación que se construye. De este modo el Papa plantea la diversidad de tipos de relación, de acuerdo a la gran diferencia de tipos de actores que encontramos en el planeta: “Todo está relacionado, y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas... y que nos une también, con tierno cariño, al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la Madre Tierra” (LS, 11; 92), con quien el hombre y la mujer deberían tener un diálogo armonioso (LS, 11).

El ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, integra el cosmos a partir de la relación de responsabilidad de su acción por ser el único que tiene esa capacidad. Pero, además, el paradigma de la relación integra al cosmos con la relación divina, que es el principio y fin de todo lo creado. Como expresa Jaime Tatay (2018), no se trata tanto de superar o rebajar la antropología, sino más bien de plenificarla y abrirla a un horizonte relacional, cristológico y cósmico. La visión bíblica no sitúa al ser humano en el centro, sino que lo descentra, como al resto de la creación, para enviarlo con el encargo de Dios creador, de cuidar la creación.

En definitiva, el paradigma de la relación que nos presenta LS proyecta el sentido de la ecología integral hacia un cierto tipo de cosmocentrismo. Pero se trata de un cosmocentrismo, no al modo de la hipótesis Gaia de Lo-

velock, sino de aquél que señala que todos estamos relacionados y la relación última y plena de todos es Dios. La relación tiene la virtualidad de integrarnos, de construirnos y de hacernos responsables y, en definitiva, de revelarnos en proceso la dimensión plena que interliga todas las cosas en Dios.

Lo señalado supone un paso adelante importante en el Magisterio de la Iglesia. Desde la antropología cristiana, el bien común nos remite a Dios creador, porque toda criatura lleva en sí una estructura propiamente trinitaria (LS, 239) y el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones (LS, 240). Por ello, para el Papa la creación es más que naturaleza. La creación es un don que surge de las manos bondadosas de Dios, Padre de todos, como una realidad iluminada por el amor y que apela a comunión universal (LS, 76).

C. Ecología integral, justicia ambiental, justicia anamnética y ontología

Como vimos, el paradigma de la ecología integral es claro en promover el respeto hacia todo lo creado, dado que todos los seres tienen un valor intrínseco. Pero también es firme en la defensa del puesto y del valor singular del ser humano en el mundo, con sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad (LS, 118). Aquí se da una triple coincidencia: con los ecologistas centrados en la defensa de la naturaleza, con los que renuevan la justicia ambiental desde los nuevos aportes de la filosofía y la ecología y, también, con los movimientos de justicia ambiental que siguen colocando como valor absoluto al ser humano, más que al mero cuidado del medio ambiente.

Para Francisco los problemas ambientales no se pueden separar de los contextos humanos, familiares, urbanos, etc. Hay una interacción entre los ecosistemas y entre los mundos de referencia social, político y económico. Es por ello que, además de una ecología ambiental, en LS encontramos también una ecología económica, política, social y cultural que apunta a la búsqueda de un desarrollo integral, solidario y sostenible (CAAMAÑO, 2016). Es decir, una ecología verdaderamente integral.

Pero esta ecología integral que plantea el Papa -marcadamente cosmo-céntrica- que integra el cuidado de las demás criaturas con el cuidado de las demás personas, no pierde de vista la perspectiva de la justicia ambiental y, más precisamente, de la injusticia ambiental a la que está sometida gran parte de la humanidad. Es la injusticia ambiental lo primero que se hace

dramáticamente patente, en sus múltiples rostros y modos de visibilizarse: indígenas, campesinos, minorías raciales, descartables urbanos, obreros, expulsados, refugiados climáticos, inmigrantes, niños, mujeres, etc. Por ello enuncia:

Es verdad que debe preocuparnos que otros seres vivos no sean tratados irresponsablemente. Pero especialmente deberían exasperarnos las enormes inequidades que existen entre nosotros porque seguimos tolerando que a unos se les considere más dignos que otros (...) algunos se arrastran en una degradante miseria, sin posibilidades reales de superación, mientras otros ni siquiera saben qué hacer con lo que poseen, ostentan vanidosamente una supuesta superioridad y dejan tras de sí un nivel de desperdicio que sería imposible generalizar sin destrozar el planeta. Seguimos admitiendo en la práctica que unos se sientan más humanos que otros, como si hubieran nacido con mayores derechos (LS, 90).

La ecología integral es una contribución a la progresiva ampliación de la comprensión de la justicia ambiental. Ofrece un diálogo honesto, desde un punto de partida compartido por todos los actores: la urgencia de contemplar los riesgos y buscar soluciones duraderas para nuestra casa común. Su perspectiva es muy coincidente con el paradigma de la justicia ambiental en cuanto que contempla el puesto central de los seres humanos y en cuanto al reconocimiento del modelo de crecimiento indefinido, la tecnociencia y su desvinculación con la ética, como gran responsable del grave deterioro ambiental del planeta y, por tanto, de los problemas que aquejan a la humanidad. Es, como vimos, lo que Francisco resume en la interconexión del sufrimiento de los pobres y de la Tierra. Su posición se hace cargo de la violencia y del reguero de víctimas que está detrás de la injusticia ambiental.

La justicia anamnética, como ya vimos, tiene la característica de hacer presente la injusticia pasada, el sufrimiento de las víctimas, que normalmente es ignorado o, en todo caso, se le considera como un mal necesario inevitable en aras del progreso, como lo pensaba Hegel en su Filosofía de la historia al señalar que la humanidad, para avanzar, tiene que pisotear algunas florecillas al borde del camino. Para el filósofo alemán, las víctimas son esas florecillas: el precio inevitable del progreso... (REYES MATE, 2018, p.11). La justicia anamnética aporta nuevos elementos a la justicia ambiental y a la ecología integral al recordarnos la vigencia actual del sufrimiento padecido por las víctimas, como fruto de la destrucción ecológica en la actualidad y en todos los tiempos.

El llamado del Papa a prestar atención al clamor de la tierra y de los pobres se hace más potente cuando colocamos junto a las víctimas presentes y el deterioro de la naturaleza tanto dolor, muerte y destrucción vividos hasta la actualidad. Como nos señalaba Reyes Mate, las injusticias del pasado son parte configurante de la realidad actual y, por tanto, la sigue afectando hasta que no se haga justicia verdaderamente restaurativa. Los derechos de las generaciones presentes y futuras están afectados, comprometidos de alguna manera, por el sufrimiento pasado a causa de las injusticias, en este caso, ambientales que siguen afectando al hoy. Ya D. Pellow (2000) nos recuerda que son muy pocos los teóricos de la justicia ambiental que han trabajado este concepto desde la consideración de la injusticia ambiental. El cuestionamiento de Reyes Mate es mucho más radical porque trae al presente la injusticia ya vivida, pero que sigue activa con su fuerza configurante del hoy.

Francisco no se engaña y señala que, “las soluciones técnicas corren el riesgo de atender a síntomas que no responden a las problemáticas profundas”, (LS, 144). Parte de esa problemática profunda es también tanto sufrimiento invisibilizado de tantas víctimas que, como florecillas -en la expresión de Hegel- han sido pisoteadas del camino, por la locomotora desarrollista del capitalismo extremo. El Papa afirma con claridad que la raíz de la actual crisis ecológica es ontológica relacional, en cuanto afecta la esencia misma del ser humano, su estilo relacional, con los mismos seres humanos entre sí y con el medio ambiente (LS, 139). La ontología que percibe la realidad de modo individualista y colonizador, que se centra en la ganancia y la rentabilidad de la que hemos hablado anteriormente. Una ontología individualista triunfalista y presentista, ignorante de las acciones del pasado y de sus consecuencias para el presente y el futuro de la vida en el planeta.

5. A modo de conclusión

Creemos que en esta constitución ontológica relacional se juega en buena medida la respuesta al grave problema ecológico que nos aqueja. Como el mismo Papa señala: “Cada uno de nosotros tiene en sí una identidad personal, capaz de entrar en diálogo con los demás y con el mismo Dios [...]. La novedad cualitativa que implica el surgimiento de un ser personal dentro del universo material supone una acción directa de Dios, un llamado peculiar a la vida y a la relación de un Tú a otro tú” (LS, 81). Dicho de otra

manera, LS nos abre el horizonte a la acogida de nuevas realidades normalmente no reconocidas por las ontologías tradicionales.

Esta ontología relacional presupone que el ser de la persona es capaz de “reconocer el mensaje que está inscrito en sus mismas estructuras (LS, 84). También de reconocerse a sí mismo en su relación con el resto de lo creado y, además, explorar “su propia sacralidad al intentar descifrar la del mundo” (LS, 85) porque éste hace parte de su propia amistad con Dios. El ser humano es incapaz de desplegar por sí mismo la totalidad de su ser; se experimenta necesitado de la alteridad para poder encontrarse con su yo auténtico. En palabras de Francisco: todos unidos “en una especie de familia humana, una sublime comunión que nos mueve al respeto sagrado, cariñoso y humilde (LS 89) (JARAMILLO VARGAS; SOLANO PINZÓN, 2019).

Una ética medioambiental de raigambre católica como hemos visto en LS, coloca en Dios la paternidad universal, la fuente última del valor (LS, 62-100). Esta visión pone de manifiesto que un cosmos que ha sido creado y que es habitado por Dios no excluye sino que incluye, pero trasciende, los planteamientos biocéntricos y cosmocéntricos “para acercarse a una forma particular de cosmocentrismo teocéntrico en el que la creación entera da gloria a Dios... y el bien común adquiere preminencia como categoría articuladora (JARAMILLO VARGAS; SOLANO PINZÓN, 2019; LS, 23-26; 135, 156-159, 177-178, 198, 201).

A la filosofía esto le exigiría la necesidad de ampliar su epistemología de modo que pueda incluir aspectos cualitativos en el conocimiento de la naturaleza que incorporen visiones religiosas, como en este caso la cristiana. Creemos que éste es uno de los aportes más esenciales de ecología integral de LS a la disciplina filosófica para abrirse a su aporte de la cosmovisión de un Dios creador del universo, que pone su creación para la realización de la vida plena de todas las criaturas.

En la encíclica todo apunta a un corazón abierto a la comunión universal en la que todos los seres están incluidos (LS, 92). En la profundidad del corazón, en que todo está conectado (LS, 16; 38), se encuentra la profunda huella ontológica que conecta al ser humano con Dios y con la creación. A través del corazón el ser humano llega al corazón de la comunión con una Trinidad que nos llama a mirar la realidad con sus ojos, a vivir como iguales en la diferencia, a contemplar y dar respuesta al sufrimiento de los pobres y su padecimiento de la injusticia por causa de la destrucción de la madre Tierra.

La expansión de la perspectiva de justicia ambiental más allá del foco de las comunidades de humanos pudiera traer el riesgo de una pérdida de poder de movilización del movimiento por la justicia ambiental. Sin embargo, autores como Schlosberg, Riechmann o Baggio apuestan por la edificación de un concepto de justicia ambiental capaz de ser aplicado a las más diversas formas de injusticia ambiental para humanos, no humanos y la naturaleza. No se afirma con ello que el paradigma distributivo no tenga valor en su lucha por la justicia ambiental, sino que los abordajes modernos aportan caminos nuevos de comprensión de los procesos de justicia e injusticia.

Hay un enriquecimiento del objeto de la justicia: desde el qué distributivo del capital y de los recursos, al qué cognitivo del reconocimiento de los derechos y el bienestar de la integridad biológica. Como subraya Riechmann, una teoría de la justicia contemporánea debe integrar las nuevas necesidades y las nuevas soluciones que exigen las actuales circunstancias, sin abandonar la lucha contra los tradicionales polos de injusticia en donde se pretenden reivindicaciones de género, económicas, políticas y por el territorio. Debe ampliar el ámbito de su aplicación no solo en términos temporales y territoriales, sino también en términos de la eliminación de la consideración de la naturaleza como un objeto, para transformarla en un nuevo sujeto de justicia (RIECHMANN, 2012, citado por BELLMONT, 2018, p. 35).

El nuevo objeto de la justicia debe, por tanto, tener una transformación del qué distributivo del capital y de los recursos, al qué cognitivo del reconocimiento de los derechos y el bienestar de la integridad biológica. Este nuevo objeto de justicia debe transitar del sujeto humano individual en el marco de una dimensión espacio-temporal limitada a su generación y a su lugar de origen, al sujeto que vive como parte de una cadena en la que la solidaridad generacional, el respeto y el reconocimiento por su función vital, sin límites generacionales o fronterizos, va más allá de su pertenencia a la especie dominante.

En este punto pensamos que el planeamiento de justicia anamnética de Reyes Mate abre un nuevo horizonte exploratorio muy valioso al recordarnos la presencia configurante del hoy del sufrimiento de las víctimas de las injusticias ambientales del presente y del pasado. Nos habla de justicia restaurativa, nos recuerda, además, algo aparentemente obvio, pero pocas veces dicho con relación al concepto mismo de justicia: la centralidad de las víctimas como clave para esbozar un concepto de justicia por el hecho de que éstas son el centro, son lo que da sentido a la justicia.

Este aporte enriquece de modo coherente la ontología relacional de la ecología integral de LS y su propuesta de justicia, abriéndola también hacia la actualidad y la importancia del dolor y la injusticia del pasado, para una mejor comprensión del presente. Por otro lado, ofrece las condiciones de posibilidad de lo que consideramos podría ser la construcción de una propuesta que siga expandiendo el concepto de ecología integral y nos aproxime a una conceptualización de justicia con vocación de una mayor integralidad ante la complejidad de lo real.

Referências

- ACSELRAD, Henry. Ambientalização das lutas sociais – o caso do movimento por justiça ambiental. *Estud. av.* [online], v. 24, n. 68, p. 103-119, 2010. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142010000100010>.
- ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto. (orgs.). *Justiça ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- ARRIAGA, Alicia; PARDO Mercedes. Justicia ambiental. El estado de la cuestión. *Revista Internacional de Sociología*, v. 69, n. 3, septiembre-diciembre, p. 627-648, 2011.
- AYALA-ARDILA, Richard. Ni ética ambiental, ni valores. La reivindicación de Hans Jonas para la ética ambiental hecha por Eric Pommier, considerada desde la crítica de Heidegger al concepto de valor. *Gestión y Ambiente*, v. 20, n. 1, p. 113-121, 2017.
- BEUCHOT, Mauricio. La filosofía en LS. *Sapientia*, v. LXXII, fasc. 239, 2016. En: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4442>.
- BOERNER, Christopher; LAMBERT, Thomas. Environmental Injustice. *NATIONAL AFFAIRS*, n. 45, p. 61-82, Fall 2020. Disponible en: https://www.nationalaffairs.com/public_interest/detail/environmental-injustice.
- BRYANT, Bunyan, (edit). *Environmental Justice*. Issues, Policies, and Solutions. Washington D.C.: Island Press, 1995.
- BULLARD, Robert; JOHNSON, Glenn. Environmental Justice: Grassroots Activism and Its Impact in Public Policy Decision Making. *Journal of Social Issues*, v. 56, n. 3, p. 555-578, 2000.

- BULLARD, Robert. Environmental Justice: It's More Than Waste Facility Siting. *Social Science Quarterly*, v. 77. n. 3, p. 493-499, 1996.
- BULLARD, Robert Dismantling Environmental Racism in the USA. *Local Environmental*, v. 4, n. 1, p. 5-19, 1999.
- CAAMAÑO, José M. La crisis medioambiental también es un reto para las distintas tradiciones religiosas. *Tendencias de las religiones*, enero 2016. En: <https://tendencias21.levante-emv.com/>.
- CHUVIECO SALINERO, Emilio. La 'conversión ecológica' en la Laudato Si' y en la tradición cristiana. *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, n. 10, febrero 2017. En: <https://dialnet.unirioja.es>.
- DE OLIVEIRA FINGER, Marina; BORTONCELLO ZORZI, Felipe. Environmental Justice. United Nations Environment Programme. *UFRGS-MUN 7 UFRGS Model United Nations Journal* v. 1, p. 222-243, 2013.
- ELLIOTT, James; PAIS, Jeremy. Race, Class, and Hurricane Katrina: Social Differences in Human responses to Disaster. *Social Science Research*, p. 295-321, June 2006.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José M. *En armonía con la naturaleza*. Reconstrucción medioambiental de la filosofía. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- GIBBS, Lois; LEVINE, Murray. *The Love Canal: My Story*. Albany: State University of New York Press, 1981.
- GÓMEZ FRANCO, Irene. El enfoque de las capacidades y la justicia intergeneracional. 2016. (Tesis doctoral en Filosofía), UNED: Universidad Nacional de Educación a Distancia, España, 2015.
- GRIJALBA UCHE, Miguel. Combatir el olvido de la injusticia desde el liberalismo político: J. Shklar y A. Arteta. *Oxímora*. ISSN 2014-7708, p. 101-119, 2015. En: <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/download/17677/21421>.
- HERCULANO, Selene. O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. *InterfacEHS*. Revista de Gestão Integrada em Saude de Trabalho e Meio Ambiente, v. 3 n. 1, jan./abr. 2008. En: <http://www3.sp.senac.br/hotsites/blogs/InterfacEHS/wp-content/uploads/2013/07/art-2-2008-6.pdf>.
- HERCULANO, Selene. *Riscos e desigualdade social: a temática da Justiça Ambiental e sua construção no Brasil*. I Encontro da ANPPAS-Indaítuba, São Paulo, 2002.

- HERVÉ ESPEJO, Dominique. *Noción y elementos de la justicia ambiental*. Directrices para su aplicación en la planificación estratégica. Revista de derecho, Valdivia, Chile, v. 23, n. 1, jul. 2010.
- HOLIFIELD, Ryan. Defining Environmental Justice and Environmental Racism. *Urban Geography*, n. 22, p. 78-90, 2001. En: https://www.researchgate.net/publication/250171256_Defining_Environmental_Justice_and_Environmental_Racism.
- JAMIESON, Dale. The Heart of Environmentalism. En: SANDLER, Ronald; PAZZULLO, Phaedra (Edit). *Environmental Justice*. The Social Justice Challenge to the Environmental Movement. Cambridge; Massachusetts; London; England: The MIT Press, 2007. p. 85-101.
- JARAMILLO VARGAS, Gabriel; SOLANO PINZÓN, Orlando. Aportes de la ontología relacional para una apropiación creyente de la encíclica Laudato si'. *Perseitas*, v. 7, n. 1, s/p, 2019. En: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/4989/498962142005/html/index.html>.
- JONAS, Hans. *El principio responsabilidad*. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona, Herder, 1994.
- KUEHN, Robert. A Taxonomy of Environmental Justice. *ELS News and Analysis* 30, Washington, DC, p. 10685-10686, 2000. En: <https://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1137&context=aprci>.
- LÓPEZ, Iván. Justicia ambiental. *Eunomía*. Revista en Cultura de la Legalidad n. 6, p. 261-268, marzo-agosto 2014. En: <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/EUNOM/article/view/2214/1149>.
- MARTINEZ ALIER, Joan. *The environmentalism of the poor: a study of ecological conflicts and valuation*. Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2002. 312 p.
- MERLINSKY, María G. Los movimientos de justicia ambiental. La defensa de lo común frente al avance del extractivismo. *Voces en el Fénix*, p. 6-15, abril 2017. En: <https://www.vocesenelfenix.com/content/los-movimientos-de-justicia-ambiental-la-defensa-de-lo-comun-frente-al-avance-del-extractivo>.
- NOVOTNY, Patrick. *Where we Live, Work and Play*. The Environmental Justice Movement and the Struggle for a New Environmentalism. PRAEGER, Connecticut, London, 2000.

- ORTEGA CERDA, Miguel. Origen y evolución del movimiento de justicia ambiental. *Ecología política*, junio 2011. En: <https://www.ecologiapolitica.info/?p=4219>.
- PELLOW, Daniel. Environmental Inequality Formation. Toward a Theory of Environmental Injustice. *AMERICAN BEHAVIORAL SCIENTIST*, v. 43, n. 4, p. 581-601, January 2000.
- PÉREZ, Bernardo. Ecología integral: una lectura de la Laudato Si'. *Miscelánea Comillas*, Madrid, v. 74, p. 285-308, 2016.
- PÉREZ, Bernardo. Una lectura de Laudato Si' desde el capitalismo neoliberal. En: *Ecología en tres dimensiones*, p. 23-29. Madrid: COMISIÓN GENERAL DE JUSTICIA Y PAZ, 2019.
- PIZZI, Jovino. La crisis de las ciencias y el rechazo de la lebenswelt. Jornades de Foment de la Investigació. Universitat Jaume-I, 18 diciembre 2001. En: <https://core.ac.uk/download/pdf/61427443.pdf>.
- REYES MATE, Manuel. *Tratado de la injusticia*. Barcelona, España: Anthropos, 2018.
- REYES MATE, Manuel. La causa de las víctimas. Por un planteamiento anamnético de la justicia. (O sobre la justicia de las víctimas). Conferencia (III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March), martes 8 de abril de 2003.
- REYES MATE. Para una Filosofía de la memoria. (Entrevista concedida a) Carlos López, David Seiz y Javier Gurpegui. *Con-Ciencia Social* n. 12, p. 101-120, 2008.
- RIECHMANN, Jorge. *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*. Madrid: Catarata, 2012.
- RINCÓN, Mauricio. Hacia una comprensión de la conversión ecológica. *Franciscanum* 169, v. LX, p. 311-337, 2018.
- ROSSOTTO, Ioris. O que é justiça ambiental. Resenha/book review. *Ambiente & Sociedade*, Campinas v. XII, n. 2, p. 389-392, jul./dez. 2009. En: <https://www.scielo.br/pdf/asoc/v12n2/a12v12n2.pdf>.
- SANDLER, Ronald; PEZZULLO, Phaedra. (Edit). *Environmental Justice and Environmentalism*. The social Justice Challenge to the Environmental Movement; The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2007.

- SANTIAGO OROPEZA, Teresa. Repensar la injusticia. Una aproximación filosófica. *ISONOMÍA*. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho n. 49, 2018, Universidad Metropolitana de México s/p. En: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-02182018000200003&script=sci_abstract.
- SANTOS RAMMÊ, Rogério. *Da justiça ambiental aos direitos e deveres ecológicos*. Conjeturas político-filosóficas para una nova orden jurídico-ecológica. Fundação Universidade de Caxias do Sul, EDUS, 2012.
- SHEID, Daniel. *The Cosmic Common Good*. Religious Grounds for Ecological Ethics, Oxford, 2016.
- SIMESSEN DE BIELKE, Ana. La filosofía ante la “vida dañada”: la crisis ecológica: CIUNSA-INEA; Facultad de Humanidades; Universidad Nacional de Salta. En: <https://www.redalyc.org/pdf/127/12701202.pdf>.
- SINGER, Peter. *The Expanding Circle*. Ethics, Evolution, and Moral Progress. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- SCHLOSBERG, David. *Defining environmental justice: theories, movements and nature*. New York: Oxford University Press, 2009.
- SCHLOSBERG, David. Justicia ambiental y climática: de la equidad al funcionamiento comunitario. *Ecología política*, Barcelona, Icaria Editorial, n. 41, p. 25-35, junio 2011.
- TAMAYO, Juan J. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta, 2003.
- TATAY, Jaime, S. J. *Ecología integral*. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.
- YOUNG, Iris. Justice and Hazardous Waste. The Applied Turn in Contemporary Philosophy. *Bowling Green Studies in Applied Philosophy*, n. 5, p. 171-183, 1983.
- ZILNEY, Liza; MCGURRIN, Danielle; ZAHRAN, Sammy. Environmental Justice and the Role of Criminology An Analytical Review of 33 Years of Environmental Justice Research. *Criminal Justice Review*, Georgia State University, v. 31, n. 1, p. 47-62, march 1, 2006. En: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0734016806288258>.

FILOSOFIA ECOLÓGICA INTEGRAL: NOÇÕES INTRODUTÓRIAS A PARTIR DA LEITURA DA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'*

Josenir Lopes Dettoni¹

1. Introdução

O avanço tecnológico ganhou grande importância cultural e passou a legitimizar uma nova ordem social. Em seu nome, desequilibramos o meio ambiente, de tal forma que a qualidade da vida humana está em risco, especialmente a das próximas gerações.

Exemplo disso é o impacto da ação humana sobre o aquecimento global. Os últimos anos quebraram recordes de temperatura em todo o mundo. Este fenômeno pode em breve causar a desertificação de regiões importantes, além de uma elevação significativa do nível do mar, com o conseqüente perigo de inundações globais. Isso anuncia uma grave ameaça de necessidade de deslocamento humano em grande escala, com o surgimento de novos fluxos migratórios e de elevado número de refugiados por razões ambientais. Os animais também sofrerão com as mudanças climáticas. Milhões deles morrerão em secas e inundações.

Da mesma forma, nossa irresponsabilidade ecológica põe em perigo a existência e o futuro bem-estar da espécie humana. Todo esse quadro revela a gravidade do problema ambiental, que parece anunciar mudanças econômicas e habitudinais iminentes. Tais considerações apontam para a necessidade de medidas imediatas frente ao grave quadro da questão ambiental, de uma postura ética responsável diante da urgência do problema.

Como professor da Região Amazônia e eticista ambiental, perante esse contexto, desenvolvi no Doutorado em Filosofia uma investigação sobre o individualismo ambiental contemporâneo e seus possíveis desdobramentos

¹ Psicólogo, Filósofo e Jornalista. Mestre em Ciências da Saúde. Doutor e Pós-doutor em Filosofia. Professor da Universidade Federal de Rondônia – UNIR, Porto Velho, RO. Fundador e Coordenador Geral da Rede Internacional de Filosofia Ecológica Integral. [jldettoni@hotmail.com](mailto:jlдетtoni@hotmail.com).

futuros. Pude observar as dificuldades que nossa cultura atual apresenta para assumir uma postura ambientalmente responsável, sendo o individualismo exacerbado de nossos dias uma das principais. Dessa forma, uma moralidade cada vez mais individualista gera impactos importantes na questão ambiental e dificulta o reconhecimento de nossa atual responsabilidade pelo futuro da humanidade.

Ora, como claramente ainda não temos uma configuração cultural com características necessárias para enfrentarmos a crise ambiental que se apresenta hoje, entendemos que a Filosofia é chamada a contribuir, dando razões para o cuidado do planeta.

Nesse sentido, em pesquisa pós-doutoral realizada na *Pontificia Università Gregoriana* em 2019, busquei investigar e analisar características do discurso ético-ambiental presente na Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica, importante evento internacional de debate sobre ecologia integral, na tentativa de identificar elementos capazes de subsidiar o desenvolvimento de uma teoria ética que suprassuma o individualismo e contribua para nossa reta ação frente ao problema ambiental que enfrentamos.

O presente trabalho, que explicita a necessidade de sistematização de uma corrente filosófica sobre a temática eointegral, é um dos resultados desta pesquisa².

2. Sínodo da Amazônia, Laudato Si' e Ecologia Integral:

Diante da gravidade da questão ambiental, em outubro de 2017 o papa Francisco anunciou a convocação da Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Pan-Amazônia, com o objetivo de promover debate sobre o tema: *Novos Caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral*, que aconteceu de 6 a 27 de outubro de 2019. As reflexões do Sínodo, por sua relevância para a Igreja universal e para o futuro de todo o planeta, ultrapassaram o âmbito estritamente eclesial amazônico, com repercussões para fiéis e não crentes.

2 Outro resultado é a Rede Internacional de Filosofia Ecológica Integral, fundada em 6 de novembro de 2019, ao final de conferência proferida na *Pontificia Università Gregoriana*, em Roma, intitulada *PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y LA AMAZONÍA: reflexiones hacia la construcción de una Ecología Integral*. Hoje, essa rede reúne pesquisadores de diferentes continentes interessados no desenvolvimento da sistematização filosófica do tema eointegral.

O encontro chamou a atenção mundial para a Amazônia, região que, por suas dimensões, relevância socioambiental, riquezas, conflitos e atenção global, se apresenta como elemento modélico para a reflexão ecológica global. Com efeito,

a Amazônia, também chamada Panamazônia, é um extenso território com uma população estimada em 33.600.000 habitantes, dos quais entre 2 e 2,5 milhões são indígenas. Esta área, composta pela bacia do rio Amazonas e todos os seus afluentes, estende-se por 9 países: Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Venezuela, Brasil, Guiana, Suriname e Guiana Francesa. A região amazônica é essencial para a distribuição das chuvas nas regiões da América do Sul e contribui para os grandes movimentos de ar ao redor do planeta [...] (Documento Final da Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica, §6).

Para além de seu aspecto pastoral, o Sínodo constituiu importante estímulo da Igreja Católica para a reflexão sobre novos caminhos para uma ecologia integral a partir da realidade amazônica.

Observando o processo sinodal, de caminhar juntos ouvindo as vozes eclesiais regionais, entendemos a necessidade de fortalecermos também as vozes acadêmicas da Amazônia. Compreendemos ainda que, em termos teóricos, o Sínodo pode ser considerado um filho da *Laudato Si'*, encíclica ambiental do papa Francisco sobre o cuidado da *casa comum*.

De fato, essa carta constitui fonte imprescindível para o estudo do conceito de Ecologia Integral e seus desdobramentos filosóficos. Nela, o papa Francisco é enfático: “Nunca maltratamos e ferimos a nossa casa comum como nos últimos dois séculos” (LS, 53). Aliás, essa própria concepção do planeta como *casa comum* que deve ser cuidada com responsabilidade é já um ponto de partida reflexivo fundamental. Outro referencial teórico importante é o da perspectiva *integral*, em que predomina a noção de que, no mundo, “tudo está interligado” (LS, 91). Como resultado dessa integralidade, “[...] exige-se uma preocupação pelo meio ambiente, unida ao amor sincero pelos seres humanos e a um compromisso constante com os problemas da sociedade” (LS, 91). Nesse sentido, apresenta-se a noção de *justiça socioambiental* como proposta para um novo paradigma civilizatório.

Sustentamos que a Filosofia pode contribuir para a tarefa do cuidado da *casa comum*, organizando e aprofundando a reflexão sobre o tema ecológico integral e seus desdobramentos teóricos e práticos. Também recorreremos ao pensamento filosófico para fundamentar o conceito de ecologia integral.

Sem essa colaboração, as contribuições da encíclica tendem a ser mais restritas ao âmbito da fé católica, o que o próprio documento parece querer evitar, visto que se apresenta como uma tentativa de diálogo com todos sobre a questão ambiental (LS, 3).

Seguindo esse entendimento, o que pretendemos apresentar a seguir é um esforço inicial, apenas um esboço de sistematização filosófica a partir de um diálogo com o texto de *Laudato Si'*.

3. Rumo à sistematização de uma Filosofia Ecológica Integral:

Não é intenção deste artigo apresentar investigação sobre as influências filosóficas que possivelmente impactaram o texto da *Laudato Si'*. Uma tal “arqueologia filosófica”, necessária e oportuna, pode ajudar a esclarecer conceitos e deve ser desenvolvida com cuidado. Contudo, uma primeira leitura do documento já nos apresenta nomes diretamente citados, como Romano Guardini, Tomás de Aquino, P. Teilhard de Chardin, Paul Ricoeur, Juan Carlos Scannone, entre outros. Também é possível, por exemplo, observarmos semelhanças temáticas com aspectos do pensamento de Hans Jonas, Leonardo Boff, Fritjof Capra e Edgar Morin, apenas para citar alguns.

O que se pretende aqui, no entanto, é fazer um percurso e desenvolver um itinerário filosófico, a partir de alguns eixos temáticos que perpassam toda a *Laudato Si'*, como, por exemplo,

[...] a relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta, a convicção 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 (LS, 16).

Essa temática, por sua profundidade e relevância, deve ser, como vimos, objeto de uma sistematização filosófica. A seguir, apresentaremos características iniciais de suas implicações e interfaces em áreas como: Estética, Filosofia Ambiental, Antropologia Filosófica, Filosofia da Tecnologia, Epistemologia e Filosofia da Religião. Desta forma, pretende-se apontar alguns dos fundamentos e importantes desafios especulativos e práticos que uma nascente Filosofia Ecológica Integral deve considerar.

3.1. Estética

A estética, como campo da Filosofia que estuda a beleza sensível e os fenômenos artísticos, de modo geral não obtém grande destaque no debate filosófico ambiental. De fato, o conceito de sustentabilidade, por exemplo, tão amplamente utilizado como referência nas discussões sobre o assunto, não parece considerar adequadamente em seus três eixos básicos (ambiental, social e econômico) a dimensão estética como essencial para uma reta relação com a natureza.

No entanto, na *Laudato Si'*, o elemento estético é o que primeiro se apresenta. Com efeito, o texto da encíclica começa como um belo canto (LS, 1), uma oração em forma de poesia. Nesse sentido, ao se referir a Francisco de Assis, seu santo onomástico, o Papa indica que:

O seu testemunho mostra-nos também que uma ecologia integral requer abertura para categorias que transcendem a linguagem das ciências exactas ou da biologia e nos põem em contacto com a essência do ser humano. Tal como acontece a uma pessoa quando se enamora por outra, a reacção de Francisco, sempre que olhava o sol, a lua ou os minúsculos animais, era cantar, envolvendo no seu louvor todas as outras criaturas (LS, 11).

Assim, uma Filosofia Ecológica Integral deve abarcar também elementos para além dos biológicos ou socioeconômicos. Contudo, não se trata de adotarmos uma irracionalidade romântica, mas sim de desenvolvermos a habilidade de nos maravilharmos com a beleza da natureza, habilidade amplamente conhecida e estudada para a Estética.

Nessa perspectiva, entende-se que, para uma Estética EcoinTEGRAL, “o mundo é algo mais do que um problema a resolver; é um mistério gozoso que contemplamos na alegria e no louvor” (LS, 12). Tal dimensão filosófica, portanto, certamente não pode ser negligenciada no processo formativo de uma cidadania ecoinTEGRAL, tendo a arte um papel muito importante na construção de uma sociedade em harmonia com a natureza³.

3.2. Filosofia Ambiental

Depois de uma intencional aproximação inicial de cunho estético, cabe agora uma abordagem mais ampla, para então desenvolvermos uma reflexão

3 Para uma paráfrase poética da *Laudato Si'* em português, recomendamos a leitura da obra *O Papa Francisco e o Meio Ambiente*, de José Dettoni, Porto Velho, 2017.

sobre as implicações específicas do conceito de ecologia integral em outras áreas filosóficas. Desse modo, passamos a tratar aqui do que é conhecido como Filosofia Ambiental, uma área do pensamento filosófico que reflete sobre o meio ambiente e o papel do ser humano nele (BELSHAW, 2001).

Seu estudo nos mostra que, ao longo da história, o homem desenvolveu diferentes conceitos de natureza. Thomas Kesselring (2000, p. 153), por exemplo, apresentando a história do conceito de natureza no Ocidente, identifica cinco fases com características específicas, partindo da Antiguidade Grega e depois abordando a Idade Média, a primeira fase da Modernidade, a segunda fase da Modernidade (século XIX e início do século XX) e a visão contemporânea.

A investigação de tal diversidade de perspectivas mostra que a concepção de natureza como criação divina não é um dado definitivo para a Filosofia, mas uma das hipóteses racionais a esse respeito. Assim, nesse campo, revela-se o desafio de não ser possível contarmos com a Teologia como axioma de reflexão capaz de estimular o uso responsável dos recursos naturais por crentes e não crentes.

Essa diversidade de perspectivas culturais também nos remete à possibilidade de aprendermos com outras culturas sobre sua relação com a natureza. A esse respeito, Francisco afirma, por exemplo, que

[...] é indispensável prestar uma atenção especial às comunidades aborígenes com as suas tradições culturais. [...] Para eles, a terra não é um bem económico, mas dom gratuito de Deus e dos antepassados que nela descansam, um espaço sagrado com o qual precisam de interagir para manter a sua identidade e os seus valores. Eles, quando permanecem nos seus territórios, são quem melhor os cuida (LS, 146).

Ora, em geral, uma perspectiva tradicional do cristianismo cultural sobre a natureza a entendeu como algo à nossa disposição, um recurso a explorar. “Crescemos a pensar que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la” (LS, 2). Além disso, um insuficiente cientificismo moderno apresenta a natureza apenas como “coisa extensa”, objeto de quantificação, mensuração, mera realidade externa, sem qualquer valor intrínseco, apenas um dado que precisa ser dissolvido para ser compreendido.

Essas visões, somadas ao aumento de nosso poder através dos avanços tecnológicos, contribuem para a configuração da atual situação ambiental, na qual nada menos que toda a biosfera do planeta está sob o impacto de nossas ações, que têm lhe causado grandes danos.

Diante desse cenário, a *Laudato Si'* oferece uma renovada hermenêutica ambiental, explicitando que a correta interpretação da Igreja Católica sobre o relato da criação rejeita um domínio absoluto do homem sobre as outras criaturas e implica uma relação de reciprocidade responsável entre os seres humanos e natureza. O uso consciente da terra para obter o necessário para a sobrevivência, com o dever de proteger a natureza e respeitar a possibilidade de subsistência das gerações futuras, deve ser observado. Para essa posição hermenêutica sobre o assunto, “[...] a interpretação correcta do conceito de ser humano como senhor do universo é entendê-lo no sentido de administrador responsável” (LS, 116).

Assim, devido à hermenêutica ambiental que a *Laudato Si'* oferece, a Filosofia Ecológica Integral parece apresentar elementos de um *Antropocentrismo Ilustrado*, moderado, pois compreende a interconectividade constitutiva da natureza, sem deixar de eleger o homem como centro desse mundo natural.

Entre as posições do *Antropocentrismo Absoluto* (despótico) e *Biocentrismo* (ou mesmo de *Ecocentrismo*), temos uma *ecologia antropocêntrica responsável*. Uma posição em que nem a natureza é concebida como simples coisa, nem o homem está perdido no universo; mas uma visão do ser humano como alguém que se preocupa com e se entende unido à natureza. E essa união é compreendida em um contexto de integralidade cosmológica, já que “[...] tudo está estreitamente interligado no mundo” (LS, 16).

Temos, portanto, uma nova corrente teórica dentro do campo da Filosofia Ambiental, que, como se pode perceber, apresenta desdobramentos antropológicos muito importantes. Isso é o que discutiremos a seguir.

3.3. Antropologia Filosófica

A reflexão sobre a relação entre o homem e a natureza acaba implicando claramente em uma maior necessidade de investigação filosófica sobre o que é propriamente o ser humano. Estamos, assim, no campo da Antropologia Filosófica.

Do ponto de vista judaico-cristão tradicional, o homem é entendido como criado à imagem e semelhança de Deus, tendo o direito de exercer senhorio sobre a criação. Tal concepção, por compreender a natureza em função do humano e por lhe conferir seu domínio, acabou, como já vimos, servindo inclusive de substrato teórico justificador para uma ação exploratória abusiva.

Com o avanço cultural da ciência e da racionalidade, a noção antropológica de inspiração cristã foi questionada e a compreensão do homem como um animal racional ganhou maior destaque. A ciência apresenta essa animalidade como um produto da evolução das espécies, sem prioridade ontológica.

Nos dias de hoje, em meio a diversas novas aproximações teóricas sobre o tema, a noção de indivíduo parece ser determinante na forma como ocidentalmente passamos a nos entender.

De modo marcante, a filosofia ocidental contemporânea tende a indicar os ideais da autossuficiência, independência, emancipação e autonomia como caminhos de realização do ser humano. Em termos práticos, a individualidade passou a ser considerada como valor supremo; e o indivíduo (o que não se divide), como unidade social e fundamento moral (DETTONI, 2017, p. 9).

No entanto, quando tal compreensão se manifesta culturalmente em sua forma exacerbada, temos um individualismo que rejeita os ideais de solidariedade e cuidado para com os demais e a natureza. Frente a essa insuficiência, surge o Pós-Individualismo. Essa teoria não quer ser

a antítese do individualismo, mas sua síntese. Surgiria do aprofundamento da análise do indivíduo para, a partir dele, e não contra ele, abrir-se a novos horizontes conceituais de superação do reducionismo individualista. Desse modo, não se trataria simplesmente de negar o indivíduo, mas de descobrir nele o “comunitário” que o constitui e, de certa forma, o ultrapassa. Uma concepção que, ao abarcar o conflito entre as dimensões individuais e coletivas, suprime-as, guarda-as e as eleva a um novo grau, supassumindo-as (DETTONI, 2017, p. 102s).

Tal posicionamento desafia a base antropológica do individualismo, por entender o homem em sua vinculação com a natureza e os demais, e não simplesmente como um indivíduo independente. É o que também a *Laudato Si'* parece indicar quando destaca que “não haverá uma nova relação com a natureza, sem um ser humano novo. Não há ecologia sem uma adequada antropologia” (LS, 118).

Nesse sentido, a noção de ecologia integral traz consigo aspectos antropológicos importantes, que resgatam elementos como interdependência, pessoalidade e amor.

Sobre essa interconexão com o ambiente, o papa Francisco assevera: “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). Temos, desse modo, uma maior compreensão do homem sobre si, compreensão de que é parte do meio ambiente, estando a ele conectado. Assim, destacando-se a unidade homem-natureza e indicando seus interesses mútuos, pode-se superar um antropocentrismo reducionista depredatório e desumanizante. Nesse sentido, o aporte temático oferecido pela Ecologia Integral traz consigo uma clara evolução da reflexão antropofilosófica. Com efeito, já não podemos “considerar a natureza como algo separado de nós ou como uma mera moldura da nossa vida. Estamos incluídos nela, somos parte dela e compenetramo-nos” (LS, 139).

Neste ponto, cabe uma pausa reflexiva sobre como esse posicionamento afetaria nossa própria noção de identidade. Até que ponto essa interpenetração levaria a uma “expansão do eu”? Tais reflexões antropofilosóficas são muito importantes para fundamentar, por exemplo, o posterior desenvolvimento de uma Psicologia Ecológica Integral. Caberia a ela uma investigação mais científica sobre esse tema identitário, por exemplo.

Outro aspecto antropológico importante presente na *Laudato Si'* é o de personalidade, com suas dimensões relacionais:

[...] para uma relação adequada com o mundo criado, não é necessário diminuir a dimensão social do ser humano nem a sua dimensão transcendente, a sua abertura ao «Tu» divino. Com efeito, não se pode propor uma relação com o ambiente, prescindindo da relação com as outras pessoas e com Deus. Seria um individualismo romântico disfarçado de beleza ecológica e um confinamento asfíxiante na imanência (LS, 119).

Também a proposição de que o homem é um ser criado por amor e para amar é essencial em uma Antropologia Ecológica Integral. “Como foi criado para amar, no meio dos seus limites germinam inevitavelmente gestos de generosidade, solidariedade e desvelo” (LS, 58).

Tais características antropológicas merecem grande atenção e o desenvolvimento da reflexão filosófica sobre o tema pode contribuir para uma configuração cultural que esteja mais preparada para lidar com os problemas ambientais e com outros desafios que se desenharam para o futuro.

Apenas como exemplo, destacamos o debate em torno da inteligência artificial e do transumanismo, produtos de um acelerado avanço tecnológico, com potencial para transformarem a humanidade.

3.4. Filosofia da Tecnologia

Ao analisarmos a contemporaneidade desde o prisma da tecnologia, podemos observar seu rápido e abrangente avanço, trazendo aspectos positivos para a humanidade e, ao mesmo tempo, ameaçando-a com sua eventual destruição.

Esse paradoxo atual revela-nos a importância de se debater hoje temas como liberdade de pesquisa, inteligência artificial, manipulação genética e ecologia, enfocando seus possíveis perigos futuros. Esse é o campo da Filosofia da Tecnologia.

A *Laudato Si'* apresenta um posicionamento sobre o que denomina paradigma tecnocrático, um reducionismo que se expressa na tendência, nem sempre consciente, a adotar a metodologia e os objetivos da tecnociência como “[...] um paradigma de compreensão que condiciona a vida das pessoas e o funcionamento da sociedade” (LS, 107). Trata-se de um fenômeno contemporâneo cada vez mais globalizado.

Sobre isso, recordamos, a título de exemplo, o pensamento do filósofo Hans Jonas, para quem a tecnologia, além de ter se erigido como uma nova utopia ou religião, propiciou tamanha transformação em nossas capacidades, que a própria natureza do agir humano teria se modificado (JONAS, 2006). “Não podemos [...] ignorar que a energia nuclear, a biotecnologia, a informática, o conhecimento do nosso próprio DNA e outras potencialidades que adquirimos, nos dão um poder tremendo” (LS, 104).

Com tamanho poder, também aumentou nossa capacidade de destruição. Isso tem nos trazido consequências muito preocupantes. Assim, hoje, frente a graves problemas já evidentes, cresce a “[...] consciência de que o progresso da ciência e da técnica não equivale ao progresso da humanidade e da história [...]” (LS, 113).

Exemplo disso é o processo de *rapidación*, caracterizado pelo descompasso entre a velocidade das ações humanas mediadas pela tecnologia e a das mudanças biológicas:

A contínua aceleração das mudanças na humanidade e no planeta junta-se, hoje, à intensificação dos ritmos de vida e trabalho, que alguns, em espanhol, designam por «rapidación». Embora a mudança faça par-

te da dinâmica dos sistemas complexos, a velocidade que hoje lhe impõem as ações humanas contrasta com a lentidão natural da evolução biológica. A isto vem juntar-se o problema de que os objectivos desta mudança rápida e constante não estão necessariamente orientados para o bem comum e para um desenvolvimento humano sustentável e integral. A mudança é algo desejável, mas torna-se preocupante quando se transforma em deterioração do mundo e da qualidade de vida de grande parte da humanidade (LS, 18).

Frente aos perigos desse modelo, uma Filosofia Ecológica Integral deve desenvolver “[...] um olhar diferente, um pensamento, uma política, um programa educativo, um estilo de vida e uma espiritualidade que oponham resistência ao avanço do paradigma tecnocrático” (LS, 111). Não se trata, no entanto, de renunciarmos às “possibilidades que oferece a tecnologia” (LS, 113), mas sim de buscarmos integrar positivamente tecnologia e meio ambiente.

3.5. Epistemologia

Como campo filosófico que estuda a possibilidade do conhecimento e da verdade, a Epistemologia contemporânea enfrenta enormes desafios. Renúncia à metafísica, reducionismo cientificista e pós-verdade acabam por favorecer distorções em nossa aproximação ao tema socioambiental.

Com efeito, vemos crescer uma onda de negacionismos sobre essa temática. Também *fake news* são cada vez mais produzidas e disseminadas a serviço dos interesses de quem não tem compromisso com o planeta e as próximas gerações. “Muitos daqueles que detêm mais recursos e poder económico ou político parecem concentrar-se sobretudo em mascarar os problemas ou ocultar os seus sintomas, procurando apenas reduzir alguns impactos negativos de mudanças climáticas” (LS, 26).

Se negar a ciência é muito ruim, também o é um certo reducionismo cientificista sobre o assunto. Segundo Picht (1989), o fato de as Ciências da Natureza não terem o estudo da essência da natureza como um de seus objetivos possibilita que elas contribuam para sua destruição. Aqui, novamente recordamos as reflexões de Hans Jonas sobre as características de uma ciência da vida (JONAS, 2004). Acerca dessa questão, Francisco afirma que “os conhecimentos fragmentários e isolados podem tornar-se uma forma de ignorância, quando resistem a integrar-se numa visão mais ampla da realidade” (LS, 138).

Ora, se estamos diante de uma realidade entendida desde uma perspectiva integral, temos então o desafio de buscarmos uma abordagem sistêmica, complexa.

A especialização própria da tecnologia comporta grande dificuldade para se conseguir um olhar de conjunto. A fragmentação do saber realiza a sua função no momento de se obter aplicações concretas, mas frequentemente leva a perder o sentido da totalidade, das relações que existem entre as coisas, do horizonte alargado: um sentido, que se torna irrelevante. Isto impede de individuar caminhos adequados para resolver os problemas mais complexos do mundo actual [...] (LS, 110).

Dada a interligação de tudo o que existe, a atual desconexão entre os saberes é insuficiente para nos ajudar a resolver os problemas complexos da atualidade. Assim, sobre a questão ambiental, a *Laudato Si'* aponta para a necessidade de francos diálogos interculturais e interdisciplinares.

Se tivermos presente a complexidade da crise ecológica e as suas múltiplas causas, deveremos reconhecer que as soluções não podem vir duma única maneira de interpretar e transformar a realidade. É necessário recorrer também às diversas riquezas culturais dos povos, à arte e à poesia, à vida interior e à espiritualidade (LS, 63).

Não cabe, portanto, neste ponto qualquer postura etnocêntrica colonialista. Tão pouco, um relativismo cultural radical. A necessidade de respeito às culturas dos povos aborígenes é um exemplo claro de consequência prática desse posicionamento.

Nessa mesma direção, a encíclica afirma que também é necessária uma relação harmônica entre os diversos tipos de conhecimento:

Se quisermos, de verdade, construir uma ecologia que nos permita reparar tudo o que temos destruído, então nenhum ramo das ciências e nenhuma forma de sabedoria pode ser transcurada, nem sequer a sabedoria religiosa com a sua linguagem própria. Além disso, a Igreja Católica está aberta ao diálogo com o pensamento filosófico, o que lhe permite produzir várias sínteses entre fé e razão. No que diz respeito às questões sociais, pode-se constatar isto mesmo no desenvolvimento da doutrina social da Igreja, chamada a enriquecer-se cada vez mais a partir dos novos desafios (LS, 63).

Assim, uma epistemologia eointegral precisará desenvolver uma metodologia de aproximação à integralidade desde um reto diálogo interdisci-

plinar. “Uma ciência, que pretenda oferecer soluções para os grandes problemas, deveria necessariamente ter em conta tudo o que o conhecimento gerou nas outras áreas do saber, incluindo a filosofia e a ética social” (LS, 110).

Esse reto diálogo interdisciplinar supõe clareza sobre as características, aportes possíveis e limitações de cada tipo de conhecimento. Com efeito, “sobre muitas questões concretas, a Igreja não tem motivo para propor uma palavra definitiva e entende que deve escutar e promover o debate honesto entre os cientistas, respeitando a diversidade de opiniões” (LS, 61).

Podemos, portanto, falar em uma aproximação entre Teologia e Ciências Naturais para o desenvolvimento de uma Cultura Ecológica Integral. “[...] A ciência e a religião, que fornecem diferentes abordagens da realidade, podem entrar num diálogo intenso e frutuoso para ambas” (LS, 62). Vejamos aspectos de como isso pode se dar a seguir.

3.6. Filosofia da Religião

Em uma conjuntura de secularização no campo teórico e na vida pública, somos convidados a repensar a possibilidade de uma positiva relação de complementariedade entre religiosidade e filosofia. Nesse movimento de articulação entre ambas, entendemos que inclusive o filósofo secular pode avançar ao compreender o relevante papel que a religiosidade possui em âmbito social para fazer frente aos desafios com que a humanidade terá que lidar no futuro. Em outros termos, a instauração de uma visão de sacralidade da natureza poderia auxiliar grande parte da população a estabelecer uma relação mais sadia com o meio ambiente. Por conseguinte, uma filosofia que se dispusesse a lidar responsavelmente com o futuro ambiental poderia se enriquecer ao estabelecer um diálogo com o campo da religiosidade sobre a matéria (DETTONI, 2017).

A esse respeito, é visível, por exemplo, a relevância do atual embate entre posições teológicas cristãs divergentes acerca de qual deveria ser nossa relação com o ambiente. Desde uma perspectiva sociocultural, interessa observarmos que, por um lado, cresce em expressão e impacto político uma certa teologia da prosperidade, que acaba por estimular a financeirização das relações, inclusive da nossa com o meio ambiente. Em sentido diverso, observamos também outra teologia, de perspectiva amorosa; mais especificamente, de amor a Deus, a si mesmo, aos irmãos (mesmo aos das próximas gerações – amor intergeracional) e a toda a criação. Uma abordagem religio-

sa que nos propõe uma religação também com a natureza e os socialmente mais frágeis.

Ora, um estudo um pouco mais aprofundado nos mostra que a fé cristã possui sim elementos sobre os quais se pode embasar uma perspectiva de responsabilidade socioambiental:

[...] quero mostrar desde o início como as convicções da fé oferecem aos cristãos – e, em parte, também a outros crentes – motivações altas para cuidar da natureza e dos irmãos e irmãs mais frágeis. Se pelo simples facto de ser humanas, as pessoas se sentem movidas a cuidar do ambiente de que fazem parte, «os cristãos, em particular, advertem que a sua tarefa no seio da criação e os seus deveres em relação à natureza e ao Criador fazem parte da sua fé»⁴ (LS, 64).

De fato, uma noção de bondade ontológica de toda a criação pode ser extraída da leitura bíblica. “Na primeira narração da obra criadora, no livro do Génesis, o plano de Deus inclui a criação da humanidade. Depois da criação do homem e da mulher, diz-se que «Deus, vendo a sua obra, considerou-a *muito boa*» (Gn 1, 31)” (LS, 65). Nesse contexto, podemos também destacar uma revalorização do discurso da Teologia Natural, a reforçar o valor da criação.

[...] São Francisco, fiel à Sagrada Escritura, propõe-nos reconhecer a natureza como um livro esplêndido onde Deus nos fala e transmite algo da sua beleza e bondade: «Na grandeza e na beleza das criaturas, contempla-se, por analogia, o seu Criador» (Sab 13, 5) e «o que é invisível n’Ele – o seu eterno poder e divindade – tornou-se visível à inteligência, desde a criação do mundo, nas suas obras» (Rm 1, 20).

Em consequência dessa visão, quem atenta injustamente contra este bem, que é a criação, peca. Este é tema do *pecado ecológico*, cujas raízes teológicas não são novas, mas que tem ganho renovado destaque e definição mais explícita:

Propomos definir o pecado ecológico como uma ação ou omissão contra Deus, contra o próximo, a comunidade e o meio ambiente. É um pecado contra as gerações futuras e se manifesta em atos e hábitos de contaminação e destruição da harmonia do ambiente, em transgressões contra os princípios da interdependência e na ruptura das redes de soli-

4 João Paulo II, Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 1990, 15: AAS 82 (1990), 156.

driedade entre as criaturas (cf. Catecismo da Igreja Católica, 340-344) e contra a virtude da justiça (Documento Final de la Asamblea del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica, §82).

Junto à maior discussão sobre esse pecado, apresenta-se também o chamado a uma “conversão ecológica”, um convite a uma mudança de vida:

[...] Bartolomeu chamou a atenção para as raízes éticas e espirituais dos problemas ambientais, que nos convidam a encontrar soluções não só na técnica mas também numa mudança do ser humano; caso contrário, estaríamos a enfrentar apenas os sintomas. Propôs-nos passar do consumo ao sacrifício, da avidez à generosidade, do desperdício à capacidade de partilha, numa ascese que «significa aprender a dar, e não simplesmente renunciar. É um modo de amar, de passar pouco a pouco do que eu quero àquilo de que o mundo de Deus precisa. É libertação do medo, da avidez, da dependência»⁵ (LS, 9).

O desenvolvimento de uma reflexão sobre essas raízes éticas da problemática ambiental, certamente pertinente e importante, não será apresentado aqui, sendo objeto, juntamente com outras subáreas filosóficas, de pesquisa a ser publicada posteriormente.

4. Conclusões provisórias

O presente estudo, produto de pesquisa pós-doutoral, marca o início de um trabalho de sistematização filosófica da temática eointegral.

Para isso, partimos de uma leitura filosófica da Encíclica *Laudato Si'*, documento basilar de impacto mundial sobre Ecología Integral e fonte imprescindível para a investigação desse conceito. Assim, pudemos apresentar elementos reflexivos constitutivos do que passamos a chamar de Filosofia Ecológica Integral.

Ao longo do texto, expusemos características iniciais de seus fundamentos em **áreas** como: Estética, Filosofia Ambiental, Antropologia Filosófica, Filosofia da Tecnologia, Epistemologia e Filosofia da Religião. Trata-se de uma reflexão em andamento. Mais precisamente, compartilhamos aqui a primeira parte de um estudo maior, que trará futuros desdobramentos teóricos também em Ética, Filosofia do Futuro, Filosofia Política, Filosofia da Economia, Filosofia do Direito e Filosofia de Educação.

5 Conferência no Mosteiro de Ustein, Noruega (23 de Junho de 2003).

Com isso, pretendemos indicar como uma nascente Filosofia Ecológica Integral pode contribuir para o cuidado da *casa comum* e a construção de uma cultura sociambientalmente justa e solidária.

Referências

- ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS PARA A REGIÃO PAN-AMAZÔNICA. *Documento Final do Sínodo para a Amazônia*. Disponível em: <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html>. Acesso em: 26 out. 2019.
- BARTOLOMEU. *Conferência no Mosteiro de Utstein*. Noruega: 2003.
- BELSHAW, Christopher. *Environmental Philosophy*. Chesham: Acumen, 2001.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA**. 3. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas; Loyola; Ave-Maria, 1993.
- DETTONI, José. *O Papa Francisco e o Meio Ambiente: paráfrase da Laudato Si'*. Porto Velho: 2017.
- DETTONI, Josenir Lopes. *(Pós-)individualismo e Meio Ambiente: perspectivas de um olhar responsável para o futuro*. 2017. 112 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2017.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- JOÃO PAULO II. *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 1990*. Vaticano. 1º jan. 1990. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html.
- JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto: Puc-Rio, 2006.
- KESSELRING, Thomas. O Conceito de Natureza na História do Pensamento Ocidental. *Episteme*, Porto Alegre, n. 11, p. 153-172, jul./dez. 2000.
- PICHT, G. *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta 1989.

O DIÁLOGO ENTRE TEOLOGIA, CIÊNCIA E COSMOLOGIA INDÍGENA, A PARTIR DO CONCEITO DE “ECOLOGIA INTEGRAL”

Adelson Araújo dos Santos¹

1. O Status quaestionis

1.1. Os tempos atuais

Segundo a tese do historiador, ecoteologista e cosmologista Thomas Berry (2009), pode-se dizer que estamos entrando em um novo período histórico, uma espécie de era “ecológica” ou “ecozóica”, em que a vida humana passa a ser um elemento integrante e parte da natureza e onde a dimensão ecológica emerge como o horizonte mais amplo em que se encontram as vivências e inquietações de todos os seres humanos, enfim.

Neste novo momento que a humanidade está vivendo, portanto, faz-se a passagem para a visão ecológica, que por sua vez aponta a uma nova visão cosmológica, o que nos permite elaborar uma nova narrativa ou conceitualização de uma, assim chamada, “ecologia integral”. Além disso, este novo momento também nos ajuda a complementar e a superar a era tecnológica predominante nos últimos dois séculos, cujas lacunas foram causadas, em grande parte, por um discurso e um pensamento reduzido apenas ao referencial científico-tecnológico. Ou seja, estamos saindo de uma era tecnológica, caracterizada pelo desencanto do mundo, para entrar em uma era ecológica, junto com uma nova cosmologia. E, do ponto de vista teológico, isto vem marcado também por uma maior consciência da presença do sagrado em todas as realidades do universo. Podemos dizer, então, que esta era ecológica é também uma nova era espiritual.

¹ Advogado e Teólogo. Mestre e Doutor em Teologia com Especialização em Espiritualidade. Professor da Pontificia Università Gregoriana – PUG, Roma, Itália. Diretor do Istituto San Pietro Favre per i Formatori al Sacerdozio e alla Vita Consacrata. Padre jesuíta. adelsonsj@gmail.com.

1.2. O ensinamento do Francisco sobre “ecologia integral”

Não há dúvida de que, se hoje falamos de “ecologia integral”, isso se deve em grande parte à importância que este tema obteve sob o pontificado do papa Francisco, especialmente após a publicação da encíclica *Laudato Si'*, em 24 de maio de 2015, com o subtítulo: “Sobre o cuidado da casa comum”. Na verdade, todo o capítulo IV da encíclica é dedicado a este termo “ecologia integral”, no qual Francisco começa abordando a questão da ecologia ambiental, econômica e social (LS 138-142), mas também fala da ecologia cultural (LS 143-146) e da ecologia da vida cotidiana (LS 147-155), para depois abordar a relação entre a ecologia e o princípio do bem comum e a opção preferencial pelos pobres (LS 156-158). Finalmente, o papa Francisco apela a um compromisso efetivo com as gerações futuras (LS 159-162).

Além de nos oferecer a primeira encíclica da história sobre ecologia e o cuidado com a criação, escrita não pelas mãos de um ecologista, mas por alguém profundamente comprometido com a defesa da vida e do bem comum, o primeiro papa latino-americano também será o primeiro pontífice a convocar um sínodo especial para refletir sobre a região pan-amazônica, com o lema: “Amazônia: Novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral. Este sínodo, celebrado em Roma entre 06 e 27 de outubro de 2019, teve suas principais ideias e propostas publicadas em dois textos fundamentais: O Documento Final e a Exortação Apostólica Pós-sinodal “Querida Amazônia”. Em ambos os documentos o papa e os padres sinodais voltam ao tema da “ecologia integral”, proposto pela *Laudato Si'*, tornando-o um marco referencial em direção a um horizonte que nos convida a passar de uma “cultura do descartável” para uma “cultura do cuidado”, pois o que acontece no bioma amazônico não é estranho ao que acontece no resto do planeta, já que tudo está conectado e inter-relacionado. O Sínodo Amazônico indica um caminho de conversão para uma “ecologia integral” autêntica, com base em quatro aspectos: 1. cuidar do bioma e de sua biodiversidade; 2. o cuidado com os saberes ancestrais dos povos originários; 3. a transição para uma economia verde; 4. os processos de educação ecológica e espiritualidade no contexto da Amazônia.

1.3. Um olhar a partir da Amazônia

Todo discurso teológico é traçado a partir de um caminho de compreensão de Deus que se revela nos contextos específicos em que o ser huma-

no constrói sua vida. Da mesma forma, uma teologia amazônica se constrói a partir da escuta, de um olhar atento e contemplativo às realidades de vida e às práticas das pessoas que vivem na Amazônia. Obviamente, esta teologia também está marcada por outras teologias, como as trazidas de outras culturas com os missionários e os primeiros catequistas. Assim que, no presente artigo, usamos como referência a cosmologia indígena dos povos originários da Amazônia, da qual podemos identificar uma teocosmologia, ou seja, um discurso sobre Deus que emana das tradições religiosas e mitológicas desses povos.

De fato, até o momento muito pouco se explorou sobre a riqueza que a teologia pode receber da Amazônia, seja em sua dimensão antropológica e cultural, seja em sua dimensão espiritual e religiosa. Por isso, nos parece importante elaborar uma reflexão que, ao nascer da realidade amazônica, tenha como sujeito os povos que a habitam, valorizando seus saberes ancestrais e suas práticas religiosas e sociais, que estão vinculadas ao seu modo de se relacionar e viver com a biodiversidade de seus rios e florestas.

Portanto, assim como o modo de fazer teologia pôde encarnar e se deixar enriquecer pelo contexto latino-americano, por exemplo, devemos também continuar a nos abrir a outras possibilidades de diálogo entre a cultura e o Evangelho, a Revelação e as experiências históricas do sagrado, porque a inculturação da fé cristã sempre percorreu esses caminhos. Ao assumir a Amazônia como um “lugar teológico”, passamos a ver esta região não apenas por sua geografia ou por interesses geopolíticos e econômicos, mas pelas visões de mundo de seus povos originários e da forma como se relacionam com a natureza, com Deus e o mundo. Assim, a questão fundamental da teologia, que é a questão da Revelação de Deus na história e na vida do homem, também pode ser compreendida a partir dos elementos básicos de uma teocosmologia amazônica.

2. A contribuição do conceito de “ecologia integral” para o diálogo entre fé, ciência e cosmovisões indígenas

Partindo das contextualizações anteriores e sabendo que existem inúmeras definições que podemos encontrar sobre o termo “ecologia integral” na literatura atual, acreditamos ser possível delinear algumas ideias conceituais sobre este tema, sem a pretensão de esgotar o rico manancial que o assunto nos sugere.

2.1. Ecologia integral e o diálogo entre fé e ciência

Em nosso entendimento, uma definição epistemológica correta do termo “ecologia integral” nos leva necessariamente a concebê-lo, não como uma preocupação verde genérica, mas como uma abordagem que tenta se adequar a um sistema complexo, como o meio ambiente, cuja compreensão requer colocar as relações de cada uma das partes individuais entre si e com o todo em primeiro plano, sem simplesmente repetir velhas visões holísticas ou filosóficas sistêmicas. Nesse sentido, seguindo o esquema formulado por Paolo Benanti (2017, p. 82-88), acreditamos que seja possível chegar a algumas teses decorrentes do conceito de “ecologia integral”, tais como:

- - Um único discurso, como o científico-tecnológico, não é suficiente para explicar os fenômenos e apontar soluções para os problemas ambientais, mas devemos considerar a multiplicidade de saberes e as múltiplas relações que existem entre as criaturas.
- - Além do pensamento racional, há uma sabedoria presente na dimensão espiritual da relação do ser humano com a natureza que nos chama a uma conversão das próprias ações em relação à criação, ou seja, a um novo estilo de vida.
- - Não existem crises ambientais e sociais separadas, mas tudo está interligado e é necessário buscar soluções integrais em todos os níveis. O conceito de “ecologia integral”, portanto, aponta para um paradigma capaz de analisar e compreender as raízes comuns dos problemas ambientais e sociais.

Por outro lado, é inegável que o conceito de “ecologia integral”, no modo como concebido no magistério do papa Francisco, favorece em muito o diálogo entre teologia e ciência, a partir da revalorização de uma teologia da criação, que em nada se opõe à ciência da evolução, mas amplia a sua perspectiva e a integra dentro do olhar transcendental da fé.

Com efeito, quando falamos hoje de ciência da evolução, estamos a acenar para algo que é muito mais que uma teoria, pois que já temos conhecimentos suficientes para reconhecer como dados científicos, v.g., que os seres evoluem e se transformam ao longo do tempo, como afirmou Darwin. Por sua vez, a teologia da criação, como sabemos, baseia-se nos textos da Sagrada Escritura, que relatam uma experiência histórica do povo judeu-cristão e a busca do sentido da vida. Neste caso, o autor do texto sacro não apresenta dados científicos, mas nos leva a refletirmos de onde viemos e

para onde vamos, como fazem ademais todas as religiões, usando diferentes narrativas míticas.

Ora, a partir da definição de “ecologia integral” somos chamados a construir um diálogo entre fé e ciência sem produzir confusão ou oposição entre essas duas abordagens, uma vez que a ciência busca explicar o “natural”, por meio de um método, enquanto a teologia explica o “sobrenatural”, seguindo determinados princípios e dogmas.

Como já nos alertava São João Paulo II (1998), quando escreveu *Fides et Ratio*, seria danoso à humanidade e aos cristãos opor-se ao diálogo entre a fé e a ciência, negando as evidências científicas, como infelizmente vemos em nossos tempos certos grupos fazerem, v. g. os terraplanistas, os negacionistas, etc. Tal incapacidade de lidar com narrativas diferentes é que leva a se buscar no fundamentalismo religioso uma “tábua de salvação”, com a falsa sensação de se ter ali todas as respostas e, portanto, de não precisar nem mesmo pensar.

Por outro lado, dentro do campo da reflexão teológica, temos que recuperar o valor da teologia da criação para os tempos atuais, em que esta mesma criação está sendo tão ameaçada. De fato, dizia Santo Agostinho que a criação foi o primeiro livro que Deus nos deu, sendo ela também o primeiro tema abordado pelo livro do Gênesis, que inicia a coleção de livros da Sagrada Escritura. O teólogo não fala, pois, da natureza como tal, mas fala da criação na qual a mesma está incluída. E isto, inevitavelmente, nos remete ao Criador.

Com efeito, ao escrever a encíclica *Laudato Si'*, o Papa começa com o cântico de São Francisco de Assis, conhecido como o “Cântico das Criaturas”, o qual nos lembra que a terra, nossa *casa comum*, pode ser vista como uma irmã, com quem compartilhamos nossa existência, ou como uma bela mãe que nos acolhe em seus braços: “Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa irmã terra, que nos sustenta e nos governa e produz diferentes frutos”. Inspirado nessas palavras, o Papa pede para que “no respeito da beleza da Criação, todos os povos da terra louvem a Deus, Senhor do universo, e por Ele iluminados, percorram caminhos de justiça e de paz” (FRANCISCO, 2017). Para o “poverello de Assis”, é possível viver vendo todas as coisas criadas como sacramento e templo de Deus, sem que isso transforme cada coisa em pequenos deuses, confundindo as criaturas com o Criador.

De fato, em sua experiência mística, São Francisco, ao abraçar o mundo e as criaturas, abraçava o próprio Deus Criador de todas elas. Séculos depois, Teilhard de Chardin chamaria a isso de “experiência cósmica” de

Deus, isto é, ser capaz de ver o mundo com o olhar da fé e perceber nele a presença do *Cristo cósmico*, como princípio e fim, o Alfa e o Ômega de tudo que existe (Cf. Ap 1,8), o que na linguagem científica seria descrito como a fonte originária de todo ser. Com isso, as categorias de imanência e transcendência serão mais bem compreendidas a partir do que em teologia podemos chamar de *panenteísmo* (do grego: ‘*pan*’, tudo; ‘*em*’, em; ‘*theós*’, Deus), que etimologicamente significa que Deus está em tudo e tudo (está) em Deus. Portanto, Deus está presente no cosmos, assim como o cosmos está presente em Deus. E é assim que podemos afirmar que a criação e seus processos estão de alguma forma em Deus, sem que se deva confundir com Deus, que é sempre maior e maior que sua criação.

No 5º aniversário da *Laudato Si'*, celebrado em 25 de maio deste ano, as instituições pertencentes à seção interdicasterial da Santa Sé sobre “ecologia integral” (VV. AA., 2020, p. 64) publicaram um importante documento com os principais pontos teológicos a serem explorados no processo catequético e na elaboração existencial da fé, com uma clara recomendação a que se fomente o estudo da teologia da criação e da relação do ser humano com o mundo, implementando-se cursos de teologia da criação com o objetivo de desenvolver o conceito de “pecado contra a criação” e as bases da relação harmônica entre o ser humano e a criação. Com isso, espera-se que o estudo do mistério da criação na sabedoria das histórias bíblicas, onde o Pai Criador, sempre em relação com o Filho, no Espírito Santo, coloque o ser humano de volta em seu lugar e desperte nele o dom do amor a Deus e às suas criaturas.

Criar a consciência de que tudo o que existe em nossa *casa comum*, o planeta Terra, é “criado” permite, assim, ao ser humano aproximar-se do mundo vendo as criaturas não como um objeto a possuir, mas como dons de Deus para serem respeitados, cuidados e valorizados. Por sua vez, o ser humano, sendo o vértice da criação, possui um papel qualitativamente diferente de todas as demais criaturas, sendo o guardião responsável da criação, sem cair em qualquer forma de antropocentrismo equivocados. Ademais, concebendo a criação como em contínua transição e evolução em direção à perfeição última, a teologia dá espaço também à reflexão sobre o mistério do mal que atinge a liberdade humana, contribuindo para que o ser humano possa superá-lo para “viver na força do Espírito sua existência em uma relação de fraternidade com toda a criação, aguardando a transfiguração do mundo” (2020, p. 90), em Jesus Cristo, o primogênito da criação e o Caminho de salvação dado pelo Pai ao ser humano.

No que diz respeito ao discurso teológico, portanto, o conceito de “ecologia integral” nos ajuda a perceber a necessidade de se reformular o conteúdo dogmático da teologia para responder aos novos desafios trazidos por esta era ecológica, incluindo o reconhecimento da necessidade de uma “teologia ecológica”, na qual o universo é concebido como sempre em expansão e evolução. Por conseguinte, a criação divina deve ser concebida como um processo permanente, não como algo que aconteceu apenas uma vez no passado, senão como um evento que está acontecendo no presente e continuará a acontecer no futuro. A criação está em Deus e Deus está na criação, pela presença do Espírito Santo, que a recria constantemente, como dizia Teilhard de Chardin, citado acima, quando falava do Cristo Cósmico.

De outra parte, em relação ao discurso científico, a nova concepção de “ecologia integral” aponta para a abertura a categorias que vão além da linguagem das ciências exatas ou da biologia, pois que nos põem em contato com a essência do ser humano. A experiência espiritual vivida por São Francisco de Assis, já mencionada, o levou a uma atitude de contemplação sempre que olhava os astros, as plantas ou os animais, deixando-se envolver no louvor ao Autor de todas as criaturas. Ele entrava, assim, em comunicação com toda a criação, chegando mesmo a falar com elas, como se essas pudessem ouvi-lo, porque para ele qualquer criatura era uma irmã, unida a ele pelos laços do carinho, não pela dimensão intelectual ou por cálculos econômicos. Por isso, o santo de Assis se sentia chamado a cuidar de tudo o que existe, reconhecendo na natureza a manifestação de Deus, que nos fala e transmite algo de sua beleza e bondade pelas suas criaturas (ENCISO, 2020).

Com efeito, a própria imagem bíblica do homem como um ser criado da terra – “Então Iaweh Deus modelou o homem com a argila do solo” (Gn 2,7) – por si só já nos faz perceber o estreito legame da humanidade com o planeta no qual vivemos. Por muito tempo, no entanto, o pensamento ocidental pareceu negar a existência de tais relações, concebendo o cosmos como um complexo de coisas distintas umas das outras com limites claros. Contudo, hoje, com o auxílio das novas disciplinas científicas como a termodinâmica, a física quântica, a astrofísica, a ciência da computação, etc., podemos afirmar que a natureza é composta por sistemas abertos e complexos. Falamos de matéria feita de partículas que interagem à distância, comportam-se como ondas, cujas propriedades não podem ser medidas com certeza, de forma assimétrica e irreversível. Ou seja, estamos novamente diante de uma ciência que fala de “laços” entre os seres, como nos recorda

em diversos trechos a encíclica *Laudato Si'* com a frase “tudo está interligado”, dos quais destacamos alguns:

Tudo está interligado. Por isso, exige-se uma preocupação pelo meio ambiente, unida ao amor sincero pelos seres humanos e a um compromisso constante com os problemas da sociedade;

Tudo está interligado. Se o ser humano se declara autônomo da realidade e se constitui dominador absoluto, desmorona-se a própria base da sua existência, porque «em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza »;

... tudo está interligado. O tempo e o espaço não são independentes entre si; nem os próprios átomos ou as partículas subatômicas se podem considerar separadamente. Assim como os vários componentes do planeta – físicos, químicos e biológicos – estão relacionados entre si, assim também as espécies vivas formam uma trama que nunca acabaremos de individualizar e compreender (LS, 91; 117; 137).

2.2. Ecologia integral e o diálogo entre fé e cosmovisões indígenas

O conceito de “ecologia integral” desenvolvido pelo papa Francisco em sua *Laudato Si'* e presente de forma central no sínodo especial sobre a Amazônia trouxe novamente para o centro da reflexão teológica temas importantes da teologia da criação que, como dissemos acima, destaca a relação harmônica e responsável que o ser humano é chamado a estabelecer com as demais criaturas, todas elas obras do amor de Deus e entregues aos cuidados da humanidade.

Dentro desse contexto, percebemos que o diálogo com as cosmovisões e espiritualidades indígenas ajuda o cristão a redescobrir a sua missão de cuidar e salvar a criação, transformando-a em um bem acessível a todos e não apenas a alguns. De modo que, com os povos originários da Amazônia redescobrimos o que já a teologia e a espiritualidade cristã nos ensina, isto é, de que Deus está presente nos rios, nas matas, na terra e em toda a criação. Assim, por meio desse diálogo reafirmamos a presença das “sementes do Verbo” em todas as culturas, com as quais podemos nos enriquecer e extrair o que de melhor elas têm. De fato, desde o Concílio Vaticano II a Igreja nos ensina que, nessas outras expressões e experiências do divino, a presença da Palavra de Deus já estava ali, antes mesmo de se encarnar para nos salvar, “como a verdadeira luz que ilumina todo homem”, como afirmou São João

Paulo II, em seu encontro com os indígenas na Guatemala em 7 de março de 1983, citando o número 57 da constituição pastoral *Gaudium et spes*.

De fato, durante o processo de preparação e realização do sínodo, a presença de representantes das populações indígenas possibilitou aos padres sinodais conhecer melhor experiência religiosa dos povos da floresta, seus mitos, seus rituais e seu modo de se relacionar com a natureza. Assim, foi possível aprender que da mesma forma como acontece na espiritualidade cristã, é também da experiência religiosa que os indígenas da Amazônia recolhem os elementos básicos de elaboração da sua compreensão de Deus e de si mesmos. Além disso, quando entramos em contato e diálogo com as cosmovisões e a espiritualidade desses povos, compreendemos melhor a importância da preservação da vida em nosso mundo ameaçado, no qual o ser humano muitas vezes se torna um predador e destruidor ambiental. Não por acaso, o próprio papa Francisco reconheceu o quanto podemos aprender com estas sabedorias dos povos da floresta, quando, ao falar aos indígenas em Puerto Maldonado, em 2018, no Peru, afirmou: “Aqueles que não vivem nessas terras precisam da sua sabedoria e conhecimento para que sejam capazes de entrar, sem destruir, no tesouro que contém essa região” (FRANCISCO, 2018).

Ao adentrarmos um pouco mais nesse diálogo entre as espiritualidades cristã e indígena, tomando como base os povos originários da região amazônica, constatamos uma enorme concordância de ambas narrativas espirituais, em relação ao que ensina a *Laudato Si'* e a sua concepção de “ecologia integral”. Com efeito, os povos originários da Amazônia têm a sua espiritualidade caracterizada pela relação natural e cultural entre o indígena e a floresta, os rios, a terra, os animais, tecendo com essas criaturas uma verdadeira rede de reciprocidade. Para eles, a natureza não é algo estranho à sua existência, mas está intrinsecamente ligada à sua sociedade e cultura, como uma extensão de seu próprio corpo pessoal e social (DÍAZ FRANKY; CÁCERES AGUIRRE, 2016, p. 105). Tudo, portanto, está interligado, em um conjunto complexo de relações e inter-relações, com as quais se busca estabelecer um equilíbrio cósmico e uma integração dinâmica entre o ser humano e todas as demais criaturas da natureza, consideradas pelos indígenas não como algo abstrato, sem voz e sem espírito, senão como sujeitos vivos e cheio de intencionalidade.

Em nosso entendimento, essas espiritualidades e cosmovisões presentes entre povos indígenas nos oferecem uma rica contribuição, pois, quando com elas dialogamos, percebemos que a nossa espiritualidade cristã nos chama igualmente a tratar a criação a partir de uma visão ecológica do mundo

e não como mero produto destinado ao consumismo desenfreado ou à concentração dos recursos naturais nas mãos de uns poucos privilegiados. Na sabedoria milenar dos povos indígenas, a concepção do “bem viver” promove a dimensão comunitária da existência, em vista a alcançar uma qualidade de vida digna e um saudável crescimento para todos, vivendo em paz e em harmonia com a natureza, preservando a raça humana e toda a biodiversidade (MURAD, 2016, 36 s.).

Com efeito, a espiritualidade indígena é fortemente marcada por um misticismo cosmológico (PREZIA, 2003), no qual o cosmos, a natureza, a comunidade e o senso de interdependência com todos os seres são características fundamentais dessas tradições. Neste contexto, Deus assume muitas formas e muitos nomes. Ele é transcendente, acima e além deste mundo, mas ele se esconde na imanência de todas as coisas e de todos os seres na natureza. Assim, a experiência mística não leva a uma desconexão e a um desapego da criação; pelo contrário, parece haver uma compreensão fundamental do profundo apego da humanidade à criação. Como criaturas, os seres humanos não vivem apenas no mundo, mas acima de tudo com o mundo. Isso nos remete, mais uma vez, à nossa própria concepção cristã de Deus, que jamais é solidão, mas é sempre comunhão trinitária, vivendo sempre de forma entrelaçada e em contínuo movimento dinâmico e simultâneo. Desse diálogo entre as cosmologias indígenas e cristãs vemos que o universo é feito das redes de relações, onde tudo está interligado e interrelacionado: somos um nó de relações, como também Deus é relação.

Tudo isso nos permite reconhecer nas cosmovisões dos povos indígenas um núcleo teológico-espiritual, o qual poderíamos chamar de “teocosmologia” ou “cosmoteologia”, devido ao seu ponto de partida (CNBB, 2001, p. 36). Para os povos da floresta amazônica, de fato, a natureza fala e eles entendem a sua voz e a sua mensagem, razão pela qual buscam sempre ouvi-la e estar em harmonia com ela. Para eles, Deus não é uma realidade a ser conceitualizada e explicada, mas tem a ver com a sabedoria religiosa que se transforma em coexistência com o cosmos e a natureza (DAMIOLI; SAFFIRIO, 1995, p. 208-215). Não há uma busca por uma interpretação racional da experiência religiosa, mas esta se dá no cotidiano da vida e se expressa de um modo simbólico-mítico (LOPES DA SILVA, 1994). Existem, de fato, inúmeras imagens e uma linguagem muito rica para descrever a experiência do transcendente, tanto para contar a origem quanto para ilustrar a condição e os eventos humanos. No vocabulário indígena existem diferentes termos para expressar o mistério e designar o sagrado e o divino.

De fato, os mitos indígenas surgem da transcendência da humanidade individual e coletiva e têm um impulso vital que se revela na experiência mística, na paz interior e na interação com o simbólico. Para estarem conectados com a transcendência, os povos indígenas criam suas mitologias como uma fonte de espiritualidade e expressão da transcendência de sua humanidade e sua ligação com o mundo. O mito é o meio usado para dar sentido e propósito à sua vida neste mundo (O'MURCHÚ, 1986, p. 32 -s). Além disso, as espiritualidades indígenas são marcadamente sapienciais, ou seja, ensinam a sabedoria de viver em harmonia com a natureza. Esta última, em sua exuberância, torna-se a base para a abertura do coração ao transcendente, à generosidade e à gratuidade na relação com os demais seres que habitam a floresta. A criança indígena aprende estas virtudes desde a infância, contemplando e voltando ao seio da Mãe Terra, com quem interage constantemente. Elementos como estes se tornam a base das espiritualidades indígenas na Amazônia, como uma espécie de ecoespiritualidade ou ecoteologia que poderíamos definir como "teologia da terra" (DÍAZ FRANKY; CÁCERES AGUIRRE, 2016, p. 99), ou seja, uma teologia que reconsidera a relação entre a Trindade e a natureza, incorporando o elemento ecológico numa perspectiva soteriológica, o que inclui a reflexão ecológica sobre o bem e o mal no mundo, com repercussões diretas na vida dos índios, nas suas relações com a natureza e na busca da plenitude da vida.

Devemos recordar, por fim, que tudo o que rompe a identidade das criaturas ou dificulta suas relações harmoniosas acaba nos afetando profundamente. Nesse sentido, podemos relacionar as manifestações espirituais de proteção à natureza feitas pelos povos indígenas com a espiritualidade bíblica dos profetas, que denunciavam todo tipo de agressão ao plano de Deus para o mundo por Ele criado. Modelos de desenvolvimento e crescimento econômico que ameaçam a sustentabilidade do planeta, a lógica perversa do consumismo que gera o desperdício de recursos naturais já limitados, devorados por ânsias humanas insaciáveis por bens materiais, desmatamento e destruição ambiental da biodiversidade, poluição do ar, contaminação da água e do solo, intoxicação alimentar, aquecimento e derretimento de geleiras e calotas polares, a superlotação selvagem e descontrolada das cidades, enormes migrações internas e externas, violência defensiva e agressiva, todas essas coisas afetam nossas vidas e nossa experiência de Deus, não podendo tal realidade ficar de fora do que oramos, professamos e vivenciamos dentro da espiritualidade cristã.

3. Conclusão

Procuramos, de modo sintético, abordar a importância do conceito de “ecologia integral” como novo paradigma do diálogo da fé cristã – o discurso teológico – com o mundo da ciência e também com as cosmovisões indígenas. Com este escopo, procuramos situar a nossa reflexão no contexto social e eclesial atual, marcado por uma nova era ecológica e por um novo momento da Igreja Católica, sob o pontificado do papa Francisco, com a sua particular preocupação para com a região amazônica.

Em nossa reflexão, vimos que o conceito de “ecologia integral” assumiu uma vital importância para a nossa compreensão de mundo e do que poderemos esperar em relação ao futuro da humanidade e do planeta Terra, que passamos a ver sempre mais como a nossa *casa comum*. Neste sentido, cremos que as conclusões a que podemos chegar, após uma reflexão de tal natureza, dependerão em muito da sensibilidade de cada um dos leitores e do modo como haverão de concordar – ou não – com os elementos que procuramos expor.

Obviamente, como teólogo o nosso olhar partiu das categorias teológicas para descrever os fenômenos por nós abordados e apontar algumas pistas de respostas às questões colocadas. Assim que, quando refletimos sobre o diálogo fé e ciência, à luz do conceito de “ecologia integral”, ficou claríssima para nós a coerência a que o cristão é chamado a viver, assumindo a sua missão de administrador e cuidador da criação, uma vez que elas são reflexo e presença do próprio Criador, o Deus que “arma a sua tenda” em nosso meio, como narra o evangelista Lucas, ao falar do mistério da Encarnação (Cf. Lc 2, 1-19). Refletir sobre o cuidado da *casa comum*, como nos remete o ensinamento do papa Francisco sobre a “ecologia integral” é, portanto, reconhecer a presença do Cristo cósmico, o Senhor do universo, que transfigurou a realidade humana e continua fermentando na evolução dos seres. Concluimos que ver o mundo sob ótica em nada nos afasta da essência da fé cristã, mas, ao contrário, nos leva a viver verdadeiramente a espiritualidade de Jesus, sempre transformadora e traduzida em boas obras e em frutos bons. O conceito de “ecologia integral” deixa claro, mesmo fora da esfera católica e confessional, e em constante diálogo com o mundo científico e com outras religiões, o quanto a Igreja Católica, sob a atual liderança do papa Francisco, deseja e pode efetivamente contribuir com a experiência da Encarnação do Verbo, para a conscientização sobre os problemas ecológicos que afetam todo o planeta e, mais precisamente, na proteção da Amazônia (KERBER, 2020).

Eis por que podemos igualmente concluir que o conceito de “ecologia integral” leva a comunidade cristã a fortalecer a sua práxis social, na medida em que percebemos o quanto toda a criação ainda precisa de proteção e libertação das cadeias de destruição que a ameaça. Isso nos leva a reafirmar, como cristãos, a nossa opção preferencial pelos mais vulneráveis, como são as populações indígenas, já que são essas as mais ameaçadas de extinção, devido às consequências das agressões à natureza (florestas, rios, animais...) causadas pelos grandes projetos econômicos, especialmente na região pan-amazônica.

Por outro lado, tudo o que refletimos sobre o diálogo entre a fé cristã e as cosmovisões indígenas, à luz do conceito de “ecologia integral” e da perspectiva dos povos amazônicos, nos leva a concluir que as tradições mitológicas e religiosas dos povos originários da Amazônia têm sido um elemento fundamental para que esses vivam em relação harmoniosa com as demais criaturas e com toda a biodiversidade a sua volta. E tudo isso nos ajuda a olharmos dentro da nossa própria experiência espiritual, para reencontrar também ali um chamado a viver em harmonia com todos os seres criados, sendo o exemplo de São Francisco de Assis um ícone desta dimensão ecológica da espiritualidade cristã. Assim, estar aberto ao diálogo com as tradições e sabedorias espirituais dos povos indígenas não constitui uma ameaça ao cristianismo, mas pode se converter para os cristãos e para toda a humanidade em uma escola com a qual ainda temos muito que aprender.

Referências

- BENANTI, P. L'ecologia integrale: una nuova categoria per la bioetica credente? In: YAÑEZ, H. M. (ed.), *Laudato Si'. Linee di lettura interdisciplinare per la cura della casa comune*. Roma: GBP, 2017. p. 82-88.
- BERRY, T. *The Sacred Universe: Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-first Century*. New York: Columbia University Press, 2009.
- CNBB, CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *Texto-base da CF-2002 – Por uma terra sem males*. São Paulo: Salesiana, 2001.
- DAMIOLI, G.; SAFFIRIO, G. *Yanomami indios dell'Amazzonia*. Torino: Il Mondo Nuovo, 1995.

- DÍAZ FRANKY, C. H.; CÁCERES AGUIRRE, A. Espiritualidades, religiones y ecología. In: *Ecoteología, um mosaico*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, San Pablo, 2016.
- ENCISO, J. P. *O clamor da irmã Terra*. Disponível em: <https://brevesbra.jesuitasbrasil.org.br/2020/04/23/o-clamor-da-irma-terra/>. Acesso em: 25 abr. 2020.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Louvado seja: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.
- FRANCISCO, Papa. *Discurso no encontro com os povos indígenas da Amazônia*, Puerto Maldonado, Peru, 2018.
- FRANCISCO, Papa. *Convocação para a Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para outubro de 2019*, com o tema “Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral”, out. 2017.
- JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Fides et Ratio aos bispos da igreja católica sobre as relações entre fé e razão*, Cidade do Vaticano, 14 set.1998.
- KERBER, G. Querida Amazonia: Un rêve pas seulement écologique. *Courrier Pastoral*, n. 6, p. 6, Juin 2020.
- LOPES DA SILVA, A. Mitos e Cosmologias Indígenas no Brasil: Breve Introdução. In: L. B. GRUPIONI. *Índios no Brasil*, Brasília: Global, 1994.
- MURAD, A. T. Ecología conciencia planetaria y buen vivir. In: *Ecoteología, um mosaico*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, San Pablo, 2016.
- O’MURCHÚ, D. *The God Who becomes Redundant*, Dublin: Mercier, 1986.
- PREZIA, B. (ed.). *Caminhando na luta e na esperança*. São Paulo: Loyola 2003.
- VV. AA. *In cammino per la cura della casa comune. A cinque anni dalla Laudato Si'*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

A PARTICIPAÇÃO SOCIAL COMO FATOR DETERMINANTE PARA O RECONHECIMENTO DOS DIREITOS DA NATUREZA

Mariza Rios¹

1. Introdução

O estudo da ecologia integral vem tendo maior destaque desde que os ensinamentos revolucionários de São Francisco de Assis foram reconhecidos e destacados pelo papa Francisco na introdução da Encíclica *Laudato Si'* (FRANCISCO, 2015). Tal posicionamento trouxe novo ânimo às comunidades cristãs, pois, apesar do aprofundamento da crise ambiental, é possível arregaçar novamente as mangas e dar outro impulso à luta por direitos e, mais que isso, à luta por um novo modo de vida.

O documento, em primeiro lugar, nos chama a atenção para os vários aspectos da crise ecológica e, em seguida, renova a certeza de que somos capazes de reconhecer que a base dos problemas ecológicos atuais está na distância que se aprofunda, a cada dia, entre a humanidade e a natureza a ponto de acelerar um processo de degradação ambiental sem precedentes.

Nesse contexto, não é difícil concluir que o desafio da atualidade é perceber que a compreensão da *casa comum*, composta pela natureza e humanidade, se distanciou por causa da visão de desenvolvimento ocidental centrada no crescimento econômico que reduziu a humanidade a mercado de consumo. E, assim, quem não consegue comprar, renovar seu guarda-roupa constantemente é destinado a um espaço de descarte e abandono.

A percepção da crise ambiental pela Declaração das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, adotada em Estocolmo em 1972, despontou a proclamação das primeiras Constituições ditas ambientais, como a da

1 Advogada. Mestra e Doutora em Direito. Professora da Escola Superior de Direito Dom Helder Câmara, MG. Pesquisadora em Direitos Humanos Fundamentais e em Jurisdição e Adoção de Políticas Públicas de Desenvolvimento Socioeconômico Sustentável. Associada no Global Law comparative group: Economics, Biocentrism innovation and Governance in the Anthropocene World. mariza.rios@domhelder.edu.br.

Grécia (1975); de Portugal (1976); da Espanha (1978) e do Brasil (1988). Assim, atendendo à convocação de Estocolmo, o Brasil inaugura, ainda na década de 1970, um forte debate sobre o direito ambiental que teve como resultado a formalização na Constituição de 1988 (BRASIL, 1988), em seu artigo 225 que incluiu o meio ambiente no rol dos direitos fundamentais, propiciando ao texto uma ordem constitucional ambiental que vai irradiar por todo o ordenamento jurídico ambiental infraconstitucional, dando força e fundamentalidade a esse ramo do direito. Essa realidade se relaciona diretamente com o artigo 170, inciso IV, que expressou sua conexão de dependência do citado artigo 225, cuja centralidade é o equilíbrio econômico das finalidades sociais de natureza econômica.

Contudo, a ideia-força permaneceu na compreensão da natureza não como sujeito de direitos, mas como elemento que pode ser explorável, manipulável e até descartável. Nesse sentido, mesmo que a Constituição tenha, no artigo 231, a garantia aos povos indígenas de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, além dos direitos originários sobre território que tradicionalmente ocupam o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) reconheceu aos remanescentes das comunidades dos quilombos os direitos às suas terras conferindo-lhes, inclusive, propriedade definitiva e, por último, o artigo 216 que versa sobre o patrimônio cultural, “os bens de natureza material e imaterial”, não podemos dizer que temos uma mudança paradigmática.

Por essa razão é que entendemos que tudo isso não foi suficiente para recuperar a relação de harmonia, interdependência e complementaridade entre a natureza e a humanidade. A racionalidade ocidental permaneceu direcionando as diversas iniciativas de realização desses direitos a ponto de intensificar a exclusão social dos povos tradicionais e bem assim aprofundar a crise ambiental.

Portanto, recuperar a certeza de que somos parte de uma mesma *casa comum* – natureza e humanidade – renovando a certeza de que, para salvar a humanidade, precisamos salvar a natureza, ganha novo ânimo no imaginário concreto das lutas sociais.

Assim, a revisão dos princípios da interdependência, complementaridade e harmonização, construídos pela experiência desses povos, passa a ocupar agendas nacionais e internacionais no intuito de tradução de uma racionalidade em que não se aprecia qualquer separação entre natureza e humanidade e muito menos dicotomias entre branco e negro, homem e mulher, dentre outras.

Dessa maneira, o problema diretor de nossa reflexão é: em que medida podemos afirmar que a formalização dos Direitos da Natureza no ordenamento jurídico pátrio pode incidir positivamente sobre o déficit socioambiental dos últimos anos? Para responder ao problema proposto, apresentamos duas hipóteses: a) a Ecologia Integral é o espaço de realização dos Direitos da Natureza em harmonia com os direitos da humanidade. É dizer, a ecologia integral é a externalização da harmonização/intrínseca relação entre natureza e humanidade; b) o reconhecimento formal dos Direitos da Natureza no ordenamento jurídico pode fortalecer a relação intrínseca da humanidade com a natureza, dando maior concretude ao cuidado e à proteção da natureza em sua integralidade, cuja participação social se apresenta de forma impactante.

Por essa razão, o objetivo principal deste pequeno texto é recordar a importância da participação social na constituição dos direitos sob o olhar da Ecologia Integral e dos Direitos da Natureza com o fito de trazer novos insumos para que os Direitos da Natureza sejam, em primeiro lugar, formalmente reconhecidos na Constituição Federal e nas Leis Orgânicas Municipais cuja lista dá conta de um número de 5.568 municípios (TSE, 2016) e, em segundo, mas não menos importante, chamar atenção do debate acadêmico para a hipótese de serem os Direitos da Natureza chave de leitura que possa impulsionar a realização dos direitos fundamentais de todos os seres, da natureza e da humanidade cuja centralidade se desloca para a compreensão de que o planeta Terra é a *casa comum*. Por isso, os princípios da interdependência, da complementaridade e da harmonização se tornam muito importantes nessa construção.

Assim, a metodologia qualitativo-dedutiva organizará a construção do texto a partir de leituras teóricas trazidas ao cenário nacional por diversos autores, como Leonardo Boff (1999, 2008), papa Francisco (2015), Boaventura de Sousa Santos (2000, 2002, 2003 e 2004), Enrique Leff (2010) e Alberto Acosta (2020).

Em primeiro lugar, o texto se ocupa dos princípios da interdependência, da complementaridade e da harmonização com vistas a lembrar que a ecologia integral constitui espaço por excelência, onde os Direitos da Natureza podem ser sustentados na luta pelo reconhecimento da natureza como sujeito de direitos. A seguir, dedica o estudo à releitura da participação social nas mudanças paradigmáticas tendo como valores justificativos os princípios acima reconhecidos com o intuito de decodificar e codificar um novo mo-

delo de racionalidade construído pela significativa e decisiva experiência dos povos tradicionais, cuja filosofia de vida é o *Bem Viver*.

2. Ecologia Integral e Direitos da Natureza

2.1. Relembrando conceitos

A ecologia integral é a construção filosófica de um modo de vida que requer do ser humano avaliação de suas opções de sobrevivência. Essa ideia se contrapõe à ideia de racionalidade dirigida pela economia capitalista. Nesse sentido, Enrique Leff chama atenção para um problema crucial, no campo da ciência moderna, que é a fragmentação do conhecimento e do saber ambiental.

A crise ambiental, com a qual estamos a conviver, é também uma crise de racionalidade econômica que permeou o pensamento moderno que acabou por prejudicar a maneira como podemos enfrentar a realidade e, assim, o próprio desenvolvimento adquire uma complexidade que ultrapassa as possibilidades de compreensão e resolução a partir de uma perspectiva disciplinar e setorial.

Surge daí a consciência sobre a “fragmentação do conhecimento holístico, capaz de reunificar uma realidade incidida pela destruição ecológica e pela desigualdade social” (LEFF, 2010, p. 167). Portanto, a fragmentação do saber obteve um resultado reverso na construção do próprio direito ambiental, ou seja, a intenção de proteger a natureza ficou escondida, foi engolida pelo princípio da economia de mercado e do ser cidadão consumidor. Contudo, reconhece o mesmo autor que “a interdisciplinaridade adquiriu um caráter técnico na refuncionalização dos saberes existentes, levados a uma política de ajuste do conhecimento para reordenar a realidade existente” (LEFF, 2010, p. 167). Nesse sentido, podemos considerar que a interdisciplinaridade acabou tendo efeito reverso da intenção principal do direito ambiental, qual seja: a proteção da natureza.

Isso confirma a compreensão das populações tradicionais sobre ser resultado de um modelo ocidental de colonização a destruição de uma racionalidade que não conhece separação entre natureza e humanidade, a racionalidade holística, ecoambiental que procura reunir os povos na *casa comum*, o planeta Terra, na busca do bem viver. A própria ciência tomada pela

ideia moderna de pensar e ordenar, setorizar o saber e o conhecer acabou por embarcar em uma razão destruidora dessa harmonia. Dessa ideia ocidental, fortemente impregnada de ciência moderna, abriram-se caminhos para a crise ambiental que continuou a crescer e, no ano de 2015, foi fortemente denunciada pela belíssima Encíclica de Francisco, a *Laudato Si'* (FRANCISCO, 2015) pela incoerência do preceito fundamental – cuidado e defesa da natureza – sobre os olhares de questões cruciais, como poluição e mudanças climáticas, a questão da água, perda da biodiversidade, deterioração da vida e da degradação social, dentre outras.

Neste ponto, podemos trazer a Ecologia Integral como um campo muito importante de realização do que Leff chamou de “Racionalidade Ambiental” como uma racionalidade composta por um sistema de valores, normas e técnicas, instrumentos internos que permitem a externalização de novas relações entre natureza e humanidade, direitos humanos e Direitos da Natureza, saberes econômicos com o fim de potencializar os processos sociais. O resultado desse redirecionamento anuncia a possibilidade de outro modelo de desenvolvimento sustentável. Dizendo de outra maneira, é sustentável porque é incidente, ideias, culturas, saberes, formas de vida.

Nesse campo, do ponto de vista prático, podemos afirmar que estamos a apresentar uma racionalidade que introjeta em seu projeto econômico a ecologia integral, a gestão participativa, normas ambientais capazes de estimular a diversidade, coibir a degradação ambiental, prover a participação social. Isso somente será possível, em nossa compreensão, com a desconstrução do saber ambiental que aprendemos – supremacia da humanidade sobre a natureza, endeusamento do individualismo, enfoque fortemente condenatório – pela visão da multiculturalidade dos reconhecimentos de saberes sobre como viver e como produzir.

É nesse sentido que chama atenção Enrique Leff para a importância da interdisciplinaridade ambiental que não se funda na articulação das ciências existentes, mas em “um processo de reconstrução social através de uma transformação ambiental do conhecimento” (2010, p. 168). Assim, pode-se afirmar que, nesse sentido, estamos falando de uma interdisciplinaridade cuja direção é a reconstrução social, é o reconhecimento do deslocamento da centralidade moderna, mercado e consumo, para a *casa comum*.

De tal maneira, a terra recuperará sua identidade materna, a mãe portadora de sabedoria, de acolhimento a todos, mas também de denúncia da exclusão, da divisão em consumidores e descartáveis. Nesse sentido é que o bem viver, a vida de todos os seres, em primeiro lugar, traz como exigência

o protagonismo da defesa dos Direitos da Natureza que, a nosso ver, recupera a compreensão de que somos seres dependentes e complementares da natureza, cuja função é harmonizar essa relação na garantia de que somos membros, irmãos de uma mesma *casa comum*.

Dessa maneira, o conceito de ecologia integral não alberga apenas ecologia como meio ambiente, florestas e temas óbvios associados a ela, mas a compreensão das consequências do modelo econômico moderno que resultou na degradação social e ambiental do planeta, enfraquecendo o princípio da completude, de que tudo está interligado, que a natureza e a sociedade são moradores da mesma casa e, portanto, a ecologia integral traz o sentido da compreensão das dimensões humanas e sociais e, assim, ela nos propõe uma nova maneira de compreender a relação das criaturas com o planeta em suas dimensões ambiental, econômica, social e cultural. O que, a nosso ver, requer o aguçamento de dois sentimentos fundamentais: amor pela natureza e crença em um outro mundo é possível.

A hipótese de ser a natureza portadora de direitos, ou melhor dizendo, sujeito de direitos, requer, em primeiro lugar, pensar a questão do suporte axiológico que fundamenta a razão de ser do direito cuja lógica que penetrou no imaginário cultural ocidental se configura no reconhecimento da natureza como objeto explorável e descartável.

Aqui estamos falando da essência do paradigma econômico conformador de um sistema de comportamento do qual se possam materializar posições de conduta. O suporte norteador dessa ideia é a dignidade humana que é utilizada para conferir se o comportamento é ou não é danoso à dignidade. É o que ficou conhecido como visão antropocêntrica ao reconhecer a natureza como objeto e o homem portador de direitos com capacidade para explorá-la. Portanto, estamos falando de uma visão negacionista da ideia de poder a natureza ser sujeito de direitos.

Contudo, não é novidade para ninguém que a natureza existe e existiu, por muito tempo, sem a presença humana. Ela não precisa do homem para existir, mas o homem precisa dela para sua sobrevivência e, a partir de então, fica consolidada a relação de dependência entre homem e natureza, de maneira que sua participação no cenário mais abrangente da vida desponta a natureza como balizadora dos processos naturais.

Dessa maneira, quando falamos dos Direitos da Natureza, somos convidados a pensar outro fundamento axiológico que seja capaz de lhe conferir valor intrínseco, cuja ideia norteadora requer pensar as relações da natureza com o homem, não esquecendo obviamente que a existência da natureza é

anterior à existência do homem. Isso nos leva a um novo paradigma perfazendo o caminho da relação entre seres humanos e natureza, pautado em uma abordagem reconhecida por estudiosos. Boaventura de Sousa Santos, (2000, 2002, 2003, 2004) em diversas construções teóricas denominadas pelo autor de “contra-hegemônica e descolonial” (SANTOS, 2005), cuja essência está na valorização de conhecimentos, de pluralidade de saberes, por exemplo, os saberes de indígenas e de quilombolas brasileiros. Quando fazemos esse deslocamento, visualizamos que se torna possível resgatar o valor intrínseco da natureza e dirigir o pensamento para a possibilidade de reconhecimento dos Direitos da Natureza.

Nesse campo, temos princípios importantes fundadores dessa nova visão como a interdependência, a complementaridade e a harmonização. Com essa constatação, a natureza adquire um valor intrínseco capaz de se distanciar da ideia, produzida pelo enfoque antropocêntrico, de objeto a ser domado para a satisfação das necessidades humanas, que marcou enormemente o processo de exclusão social e de degradação ambiental.

Além disso, quando falamos em valor intrínseco da natureza, estamos evocando considerações de ordem moral, ética e espiritual acerca das maneiras pelas quais o homem com ela se relacionou. Para ilustrar essa ideia, podemos lembrar que, para os conquistadores espanhóis que adentraram no continente sul-americano, a selva foi considerada um “inferno verde”, ao passo que para a população local, os indígenas, a selva constitui uma fonte de recursos naturais, um ecossistema a ser protegido e preservado. Neste momento, lembra-nos o racionalismo de Francis Bacon (1620) de que a natureza deve ser domada, submetida e obrigada a servir ao homem e, portanto, está autorizada a ser escravizada e torturada em função da vontade humana. Tal pensamento traduz de forma cristalina a racionalidade ocidental que orientou a relação do homem com a natureza entre os séculos XVII e XVIII.

Por fim, para Santos (2005, p. 67), autor de inúmeras reflexões sobre o paradigma hegemônico em obras já citadas, publicadas entre os anos de 2000 e 2004, denunciar essa dominação da natureza pelo homem é fazer parte do grito geral contra a crise ambiental que nos assola, traduzida em um permanente processo de perda de florestas e de espécies e que historicamente produz uma degradação ambiental sem precedentes, sobretudo nos países de terceiro mundo, como é o caso do Brasil.

Com base nessa realidade, a Corte Constitucional da Colômbia, em 2017 (FORO SOCIAL PANAMAZÓNICO), mesmo não tendo o reco-

nhecimento formal dos Direitos da Natureza em seu texto constitucional, em uma decisão muito importante, declara a Amazônia Colombiana sujeito de direitos e, por essa razão, determina à Presidência da República e ao Ministério do Meio Ambiente que apresentem um plano para zerar a perda de florestas na Amazônia colombiana.

Historicamente o processo, não linear, de justificativas para a exigência do Estado e a legitimação do Direito se caracteriza por um corolário de lutas sociais por reconhecimento dos direitos que requerem, em primeiro lugar, que a luta pelo direito a ter direito possa ser enriquecida pela premente necessidade do reconhecimento formal dos Direitos da Natureza no ordenamento jurídico nacional. Essa luta é justificada epistemologicamente pelo novo paradigma banhado pela beleza, pela força da natureza em nossas vidas e, assim, podemos afirmar ter a natureza valor intrínseco, ter a natureza dignidade. O reconhecimento da Corte Constitucional colombiana conferindo valor intrínseco e dignidade à Amazônia colombiana constitui prova de que a afirmativa ocidental de ser a natureza objeto é equivocada, vindo a ser um comportamento nocivo passível de reparação.

Nesse contexto, alerta Enrique Leff, no campo da racionalidade científica, para a abertura de

um debate pela democratização do conhecimento e o direito ao conhecimento, que permite uma participação informada da sociedade sobre os efeitos sociais da ciência, ao mesmo tempo em que a globalização econômica incrementa o processo de privatização e monopolização da ciência e da tecnologia, gerando uma sociedade de desconhecimento. Entretanto, a democratização do conhecimento não deve ser confundida um anarquismo e o relativismo epistemológico, no sentido em que ‘vale tudo’, de que qualquer opinião ou argumento é tão válido e legítimo – no campo do conhecimento – como a teoria científica mais contundente (LEFF, 2010, p. 179).

Pertinente consideração que, a nosso ver, reafirma a seriedade da produção de conhecimento em um processo interdisciplinar sério que busque comprovações mais amplas, ouvindo saberes diferentes e complementares. O que não é de difícil percepção na visão de mundo dessa população, indígena e quilombola, que reconhece com a vida os princípios da interdependência, da completude e da harmonização com a natureza, a Mãe Terra, a *Pachamama*.

Assim, podemos dirigir o pensamento para a possibilidade de reconhecimento dos Direitos da Natureza observando os princípios fundadores

dessa nova visão de mundo, quais sejam: interdependência, completude e harmonização.

2.2. Interdependência, complementaridade e harmonização

Leonardo Boff chama a atenção, em sua análise sobre a Ecologia, para duas questões de significativo sentido em nosso debate. Para ele, devemos, em primeiro lugar, buscar a superação do paradigma antropocêntrico – desenvolvimento econômico ilimitado – com forte influência em nossa cultura ocidental. Sua essência é a crença de que o ser humano é o centro de tudo e afirma “que todas as criaturas estão à mercê dos seres humanos, homens e mulheres, para serem usadas, dominadas e, eventualmente, exploradas” (BOFF, 2008, p. 109).

Continuando a reflexão sobre o mesmo paradigma, o autor acrescenta que

entre o ser humano e a natureza perdura uma guerra sem descanso. O equilíbrio entre desenvolvimento e ecologia significa, na verdade apenas uma trégua. A lógica destruidora embutida no processo de desenvolvimento quantitativo não cessa, apenas ganha redefinições. A trégua é para a natureza se recuperar

[...] e, em seguida, ser novamente vítima da voracidade desenvolvimentista” (BOFF, 2008, p. 41).

Assim, fica evidente uma falsa ideia de desenvolvimento que se apresenta como defensor da natureza, não destruidor dos bens naturais. O desafio, então, é transformar a guerra em convivência harmônica cuja condição está no reconhecimento da natureza e da humanidade irmãs, filhas da Mãe Terra, a *casa comum*.

O peso dessa compreensão, no passado recente, justificou práticas assustadoras de violência contra a própria natureza e, na mesma proporção, elevou o crescimento econômico ao patamar máximo, a ponto de desconsiderar os “custos ecológicos, tais como a quebra dos ecossistemas, a poluição da biosfera, a pilhagem dos recursos naturais não-renováveis [...]. Esse modelo de agressão à natureza foi desdobrado em agressão a povos mais débeis e a culturas milenarmente mais fracas” (BOFF, 2008, p. 109). Prova disso é a ocupação do território brasileiro pelos brancos que não se detiveram em massacrar a natureza e os povos originários, os indígenas.

Outro reconhecimento, de igual importância, é de que para chegarmos a outra lógica de racionalidade – ecocêntrica, precisamos reconhecer a alteridade de cada ser da criação. Boff adverte que devemos reconhecer suas “potencialidades e seus limites dentro do ecossistema [...] em especial os seres vivos merecem ser reconhecidos e respeitados em sua alteridade” (BOFF, 2008, p. 111). Assim, fica evidente o princípio da interdependência. Nós dependemos da natureza para sobreviver e, assim, o reconhecimento dos seus direitos impacta diretamente o nosso bem viver.

A natureza não depende de nós para viver, mas nós, sem a natureza, não temos qualquer possibilidade de vida. Bem viver ocupa o lugar da plenitude, de uma filosofia inspirada em cosmovisões ameríndias anunciadoras da integralidade do mundo e uma vivência em harmonia com a natureza. Bem viver é viver em harmonia, em equilíbrio com todos os ciclos da Mãe Terra, do cosmos, da vida e da história, em equilíbrio com toda forma de existência e, por isso, significa compreender que a deterioração de uma espécie é a deterioração do conjunto de seres que habitam o planeta.

Nesse contexto, Acosta compreende ser o bem viver “um projeto libertador e tolerante, sem preconceitos nem dogmas. Um projeto que, ao haver somado inúmeras histórias de luta, resistência e propostas de mudança, e ao nutrir-se de experiências existentes em muitas partes do planeta, coloca-se como ponto de partida para constituir democraticamente sociedades democráticas” (ACOSTA, 2019, p. 37). Portanto, a transformação traz como condição um processo de mudança de vida, de recuperação do amor pela natureza e, assim, a constituição de novas relações.

Fundamentar, em sentido estrito, significa oferecer razões que não dependem de outras para a integração no critério básico que possa legitimar o Direito positivo e, além disso, possa levar-nos a comportamentos que coadunem com aquilo que se prescreveu a ponto de se verificar que a ausência desse comportamento gera razões jurídicas para que os mesmos sejam coibidos. Isso, do ponto de vista histórico, não é difícil de se fundamentar porque, mesmo convivendo com um ordenamento jurídico ambiental de grande significado positivo, cujo objetivo principal é a defesa da natureza, ainda convivemos com uma crise ambiental sem precedentes que, a nosso ver, se trata de comportamentos humanos profundamente ofensivos, como, por exemplo, as queimadas predatórias, a contaminação dos rios em um processo de total destruição do ecossistema. Disso ninguém tem dúvidas.

Voltando à justificação dos Direitos da Natureza, podemos dizer que os princípios da interdependência, da complementaridade e da harmonização

trazem conteúdo suficiente para justificar essa fundamentação. Se pensarmos que os Direitos da Natureza são mais ou menos protegidos a depender da política do Estado, estamos informando que eles são meios que nos ajudam a compreender o comportamento, o tipo de Estado que estamos a conviver.

Contudo, se conectarmos o sentido dos Direitos da Natureza ao comportamento humano, aos valores morais de uma sociedade, estaremos delimitando-o a esses valores morais. Nesse caso, seu processo de fundamentação requereria, em primeiro lugar, determinar sua concepção pelo espelho da ética pessoal e comunitária de uma sociedade. Depois dessa compreensão, que na verdade se trata de comportamentos oriundos de sentimentos, torna-se possível a visualização dos princípios aqui escolhidos, ou seja, quando formos capazes de nos sentir parte e interdependentes, sentir que nos completamos e, dessa maneira, se chegarmos à necessidade de harmonização teremos a justificação própria dos Direitos da Natureza em seu sentido jurídico e, assim, almejar sua finalidade primeira: da *casa comum* fazemos parte – natureza e humanidade. Portanto, a percepção da destruição de um de seus membros gera possibilidade jurídica para coibir comportamentos.

Nesse contexto, Atienza, fazendo a justificação dos direitos humanos, afirma que “qualquer que seja a maneira como se entenda a noção de direitos humanos, parece claro que o uso significativo dessa linguagem pressupõe aceitar uma concepção minimamente cognoscitiva e universalista da moral” (2014, p. 245). Trazendo para o campo da justificação dos Direitos da Natureza podemos afirmar que essa aceitação requer a formalização desses direitos no ordenamento jurídico, fundado em valores próprios como os que tratamos aqui.

Nesse sentido, o princípio da complementaridade tem sua essência na ideia e no sentimento de que somos seres – natureza e humanidade – membros de uma mesma *casa comum*, o planeta Terra, a *Pachamama* e dessa matriz surge a necessidade de harmonização que se realiza pelo equilíbrio do que é bom para os seres humanos com o que é bom para as outras espécies do planeta. Não somos concorrentes, somos parte de um mesmo lugar, o planeta. Assim, à função pública cabe a obrigação de reconhecer, promover e não violar os Direitos da Natureza e da humanidade.

A seguir, dedicamo-nos ao problema da formalização dos Direitos da Natureza à luz da história recente de um protagonismo social fantástico exercido, fundado na participação social, quando da formalização dos direitos fundamentais na Constituição de 1988 e, bem assim, no conjunto

legislativo infraconstitucional, normas balizadoras dos comportamentos em torno da garantia e realização de direitos.

3. Reconhecimento dos Direitos da Natureza

3.1. Análise do passado recente

Este item se dedica a pensar possíveis implicações práticas do reconhecimento dos Direitos da Natureza no rol dos direitos fundamentais constitucionais. O texto constitucional alberga o princípio diretor dos direitos fundamentais, a dignidade e, assim, tem-se o fundamento primordial do reconhecimento e da garantia de direitos. Contudo, a paisagem que estamos tratando – Direitos da Natureza – requer, para além do fundamento axiológico – interdependência, complementaridade e harmonia – encontrar no ordenamento jurídico espaço que possa albergar novos direitos, além do conjunto que já temos.

Do ponto de vista da luta pelo reconhecimento temos, em um passado não muito distante, a luta pela incorporação dos direitos constitucionais previstos no artigo 225, que albergou o conteúdo da proteção ao meio ambiente e, bem assim, como apresentado na introdução, a inclusão do artigo 231 que trata dos territórios indígenas, o artigo 68 do ADCT que aborda as comunidades remanescentes de quilombos, além do artigo 216, sobre o patrimônio cultural. Todos os reconhecimentos pautados no modo de vida tradicional e originário dessa população e, na mesma medida, o meio ambiente. Aqui não podemos olvidar o protagonismo social na construção e reconhecimento formal desses direitos.

Quando falamos em reconhecimento de direitos recordamos Habermas sobre a ideia de Constituição como espaço de fazer valer direitos que os cidadãos necessitam. Traduzindo essa compreensão pela racionalidade ecocêntrica, podemos entender ser a Constituição o espaço para fazer valer os direitos da humanidade e da natureza. Os Direitos da Natureza, compreendidos em sua interdependência com os direitos da humanidade, apontam para a externalização de um novo modo de vida e produção econômica, científica e tecnológica. Voltando à compreensão habermasiana quando de sua leitura sobre interpretação constitucional, temos sempre que uma “disputa acerca da interpretação e imposição de reivindicações historicamente irresolvidas é uma luta por direitos legítimos, nos quais estão implicados

agentes coletivos que se defendem contra a desconsideração de sua dignidade” (HABERMAS, 2002, p. 230). Para o autor, a luta por direitos é sempre a luta pelo reconhecimento de dignidade e, nesse sentido, o desafio de inclusão dos Direitos da Natureza é, primeiramente, a luta pelo reconhecimento de sua dignidade e sujeito de direitos.

E, mais adiante, assevera o mesmo autor, sob uma visão teórica do direito, que o multiculturalismo suscita em primeira linha a questão sobre a neutralidade ética da ordem jurídica e da política. Denomino ética, nesse contexto, todas as questões que se referem a concepções do bem viver ou de vida digna de todos os seres. Questões de ética não se deixam julgar sob o ponto de vista “moral” que se pergunta se algo é “igualmente bom para todos”; sobre o fundamento de valorações intensas, pode-se avaliar bem melhor o julgamento imparcial dessas questões com base na autocompreensão e no projeto de vida perspectivo de grupos em particular, ou seja, com base no que seja “bom para nós”, mas a partir da visão de todos manifestada por esses grupos. Dizendo de outra maneira, o Estado é formado por culturas e identidades que, para a concretude do bem viver, necessário se faz o reconhecimento da dignidade de todos os seres que habitam a Terra.

Nesse sentido, Acosta, citando José María Tortosa, afirma ser o bem viver “uma oportunidade para construir outra sociedade, sustentada em uma harmonia com a Natureza, a partir do conhecimento dos diversos povos culturais existentes no país e no mundo” (ACOSTA, 2019, p. 3). Por essa razão é que sustentamos que se trata de reconhecimento para além de sua formalidade no texto normativo, se trata de uma nova compreensão do ser cidadão, saber e produzir, se trata de um modo de vida.

O reconhecimento desse modo de vida, assim como foi o dos direitos fundamentais cuja sustentação valorativa foi e continua sendo a externalidade do princípio da dignidade humana, passa pelo protagonismo social construído historicamente no Brasil, pela resistência propositiva em um universo multicultural: a participação social.

3.2. Participação social na construção dos direitos

Não podemos falar de participação social sem lembrar o papel da democracia como sistema de organização do Estado e, nesse sentido, vale lembrar as palavras de Magalhães: “Democracia não é somente votar, mas participar do processo de construção do Estado e da sociedade” (1997, p. 36). Isso requer a percepção de uma visão de Estado como espaço propício

que alberga em sua construção a efetiva participação de toda a sociedade. Nessa paisagem, segundo o mesmo autor, o pressuposto básico é a compreensão de que “isso implica que a democracia, como processo, tem que superar a ideia de representação em determinados órgãos estatais, partindo para a ideia de construção democrática, que estruture a participação e a discussão nos órgãos próprios do Estado, na empresa, nas variadas organizações sociais, na comunidade, no bairro, no trabalho, na escola, na universidade, etc.” (MAGALHÃES, 1997, p. 36). Para analisar o que na verdade aconteceu no processo de inclusão da maioria dos direitos fundamentais na esfera federal, além dos casos acima citados, podemos alargar a exemplificação com a inclusão do direito à alimentação, pela Emenda 64 de 2010, que contou com uma expressiva participação social em torno do direito e da garantia da alimentação adequada. O mesmo se deu com o direito ambiental, para além do citado artigo 225, na formulação da Lei nº 6.938 (BRASIL, 1981), que estabeleceu a política nacional do meio ambiente como instrumento de garantia e defesa do meio ambiente. Instrumento esse que passa a nortear toda a política pública ambiental.

Aqui é de bom tom relembrar que a fundamentação, o valor do direito ao meio ambiente – artigo 225 da Constituição Federal –, é a defesa do meio ambiente em vista da garantia da qualidade da vida humana, cujo princípio e valor norteador fundante é a dignidade humana e a razão, o valor fundante dos Direitos da Natureza com o sentido de pertença, de irmandade; por isso a interdependência, a complementaridade que se realiza pelo processo harmônico. Isso, a nosso ver, acaba por fazer um deslocamento da ideia de dignidade humana para a dignidade de todos os seres pertencentes ao ecossistema, como os rios, as flores, os peixes, a floresta. Assim, o entendimento de que todos são portadores de direitos se desfaz, pois o primeiro deles, o direito de existir, é assustadoramente ameaçado por comportamentos humanos.

Quando falamos da participação social apresentada como protagonismo de grupos específicos, no campo das ciências sociais, encontramos várias leituras como, por exemplo, a proximidade dos centros de poder, mobilização política institucional, identidade coletiva, reconhecimento de direitos, gênero, descolonialidade, dentre outros.

Neste ensaio, em razão do tema, optamos pelas leituras sob o ponto de vista da descolonialidade e do reconhecimento de direitos. A primeira tem sua existência na incansável luta dos povos indígenas na América Latina pelo direito de existir, porque o colonialismo ocidental, na luta do branco pela

marca de sua presença, cometeu um grande genocídio da população originária tradicional. Portanto, há necessidade de descolonização do saber e do ser na defesa da manutenção de práticas e valores que reproduzem as subjetividades e conhecimentos dessa população reconhecida como descartável pelo colonialismo europeu. Podemos lembrar a compreensão de Walter Mignolo afirmando sobre os saberes falsamente mantidos pelo modelo “por um tipo de economia que alimenta as instituições, os argumentos e os consumidores” (2007, p. 254).

Nesse sentido, acrescenta Sirvent que, para fazer frente à naturalização da injustiça, vem a necessidade de se construir conhecimento gerador de poder e isso implica na construção de “categorias para pensar a realidade que possam gerar ações de mobilização coletiva em confrontação com significados que desmobilizam e paralisam” (2008, p. 22).

Assim, mesmo não se tratando de uma teoria específica sobre a participação social, nessa luta indígena contra a face oculta da modernidade ocidental, sustentadora do modelo colonizador da América Latina, se visualiza a participação social e disso ninguém tem dúvidas. A resistência organizada dos indígenas pelo direito de existir, pelo direito de viver, pelo direito de conviver com a natureza formou, no campo do Direito, a compreensão que justificou a inclusão, nos respectivos textos constitucionais, de direitos próprios específicos para proteção e garantia dos povos tradicionais. No caso no Brasil, a meu sentir, coloca-se a inclusão dos direitos de quilombolas que, mesmo tendo sido formalizados nos Atos das Disposições Transitórias, foram pela comprovada participação das comunidades quilombolas trazidos, em sua forma prática, para o rol dos direitos fundamentais. Assim, no campo constitucional, temos uma iluminação muito interessante reconhecida pelos precursores do novo constitucionalismo latino-americano.

Fernanda Frizzo Bragato e Natalia Martinuzzi Castilho conceituam assim o tema: “novo constitucionalismo latino-americano é uma prática constitucional adotada em muitos países do continente, nos últimos trinta anos, e que tem representado algumas mudanças, avanços e rupturas com o modelo constitucional de matriz europeia e norte-americana que, via de regra, serviram de modelo teórico para as Constituições desses países desde suas respectivas independências” (2014, p. 11). Nesse contexto, segundo as autoras, citando Fajardo, a distinção do novo constitucionalismo é sua pluralidade que contempla três ciclos distintos no processo de reformas constitucionais que, para elas, são identificados como:

[...] o constitucionalismo multicultural (1982-1988), o constitucionalismo pluricultural (1989-2005) e o constitucionalismo plurinacional (2006-2009). A marca do constitucionalismo multicultural (1982/1988) é a introdução do conceito de diversidade cultural, o reconhecimento da configuração multicultural e multilíngue da sociedade, o direito – individual e coletivo – à identidade cultural e alguns direitos indígenas específicos. No ciclo seguinte, do constitucionalismo pluricultural (1988/2005), confirmam-se os avanços do primeiro, agregando-se, ainda, as ideias de ‘nação multiétnica’ e ‘Estado pluricultural’ e incorporando-se um largo catálogo de direitos indígenas, afro e de outros coletivos, numa clara vinculação aos preceitos da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) (BRAGATO; CASTILHO, 2014, p. 11)

Foi com base nesse conceito de novo constitucionalismo que o Equador, em 2008, e a Bolívia, em 2009, justificaram a construção e a inclusão, nos seus respectivos textos constitucionais, dos Direitos da Natureza. Nessa paisagem, temos uma compreensão fundamental de Dussel sobre a conquista europeia da América Latina como um processo de dominação sem precedentes, reconhecendo que

[...] a visão do ‘Velho’ mundo, que, por ser ‘Velho’, já não é o ‘Atual’: quer dizer, existe um ‘novo’ horizonte da Modernidade nascente, na consciência empírica do próprio Vespúcio: Velho Mundo + Novo Mundo (nova particularidade) = um Novo Mundo Planetário (nova universalidade): ‘Eurocentrismo’ será a identificação do Velho Mundo (como ‘centro’) com o Novo Mundo Planetário (DUSSEL, 1993, p. 40).

Nessa mesma paisagem, podemos justificar a leitura do reconhecimento dos Direitos da Natureza fazendo o mesmo caminho percorrido pelos indígenas e quilombolas brasileiros na luta por reconhecimento de suas respectivas identidades e, por consequência, seus direitos territoriais.

No aspecto do reconhecimento e da construção dos direitos, nomeadamente os Direitos da Natureza, Boff adverte-nos que, historicamente, o próprio ser humano se reconheceu pertencente à terra:

somos filhos e filhas da Terra; somos Terra [...] temos a terra dentro de nós. Somos a própria Terra que na sua evolução chegou ao estágio de sentimento, de compreensão, de vontade, de responsabilidade e de veneração. Numa palavra; somos a terra no seu momento de auto-realização e de autoconsciência (2002, p. 72).

E assim desenvolve o autor a ideia do cuidado com a Terra e com a natureza. Sobre a natureza afirma que o surgimento do cuidado acontece “quando a existência de alguém tem importância para mim. Passo, então a dedicar-me a ele; disponho-me a participar de seu destino, de suas buscas, de seus sofrimentos e de seus sucessos, enfim, de sua vida” (BOFF, 2002, p. 72). Assim, fica para nós o compromisso de repensar a nossa interdependência, complementaridade e harmonia com a Natureza. Somente a externalização do cuidado é capaz de mudar o mundo e, nesse sentido, as estruturas porque são instrumentos geridos pelos homens.

4. Considerações finais: a resistência se transforma em insumo na construção de novos direitos

O debate sobre os Direitos da Natureza sob a ótica de sua justificação valorativa e da luta pela inclusão no ordenamento jurídico perpassa necessariamente pelo processo de descolonização da racionalidade europeia que marcou, por um longo e dolorido tempo, a história da esmagadora maioria da população do continente, que vem sendo construída pela tradução de práticas e costumes dos povos tradicionais em sua convivência harmônica com a Natureza. É o que ficou conhecido como racionalidade ecocêntrica.

Mesmo considerando que várias constituições, como a brasileira de 1988, tenham reconhecido os direitos territoriais dos povos indígenas e quilombolas (artigo 231, artigo 68 do ADCT, artigo 225 [direito ambiental] e artigo 216 [patrimônio cultural]) não foi possível, na experiência prática nacional, dar conta do processo acelerado de destruição socioambiental. Ou seja, continuamos com uma crise socioambiental sem precedentes. Disso nos relembra, de forma clara e sem qualquer sombra de dúvidas, a Encíclica *Laudato Si'* de 2015.

Nesse contexto, Pedro Augusto Domingues Miranda Brandão (2013), em sua dissertação de mestrado, chama atenção para a questão, considerando que, mesmo os países, como o Brasil, que reconheceram direitos dos povos originários, não chegaram a enfrentar o problema do modo de colonização europeia. Exceto em um passado bem recente, as Constituições do Equador e da Bolívia reconhecem, em seus respectivos textos, o potencial dessas práticas, dos costumes e das tradições no processo de descolonização da produção e aplicação do Direito, reconhecendo formalmente os Direitos da Natureza.

Na mesma linha segue Alberto Acosta fazendo uma denúncia de um sistema colonial que vem, historicamente, produzindo profundas desigualdades a ponto de conduzir o mundo ao suicídio coletivo porque as promessas da modernidade, desde 1950, se tornaram letra morta pela sua total ineficácia. Contudo, diante dessa denúncia, o mesmo autor anuncia, em sua Teoria do Bem Viver, que outro mundo é possível, desde que a vida de todos os seres seja, na mesma medida, defendida. Nesse contexto, a centralidade da *casa comum*, o planeta Terra, se reconhece como espaço ecologicamente agradável de viver.

Boff apresenta o conceito de “democracia ecológico social” que traz como exigência primeira “a superação do antropocentrismo” fortemente arraigado na cultura ocidental, na compreensão de que “as criaturas estão a mercê dos seres humanos [...] para serem usadas, dominadas” (2008, p. 109) e, portanto, temos como resultado dessa lógica a naturalização da violência, do massacre da natureza. Isso confirma a necessidade de recuperar outra visão de mundo onde a complementaridade entre a humanidade e natureza se torne possível.

Por fim, recordar a participação social pautada no fundamento da resistência das populações tradicionais na luta pelo reconhecimento identitário, que traz como resultado a formulação e constitucionalização dos seus direitos básicos, se apresenta, aqui neste pequeno texto, como potencial de grande importância da construção de uma nova lógica jurídica cujas razões teóricas se encontram no Novo Constitucionalismo Latino-Americano porque por ele o processo de descolonização vem tornando realidade constitucional pelo respeito à diversidade cultural e, sobretudo, pelo prenúncio de que um novo mundo é possível, o do Bem Viver.

Referências

- ACOSTA, Alberto. *O bem viver*. São Paulo: Elefante, 2019.
- ATIENZA, Manuel. *O sentido do Direito*. Lisboa: Escolar Editora, 2014.
- BACON, Francis. *The New Organon – Or True Directions Concerning the Interpretation of Nature*, 1620. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Novum_Organum. Acesso em: 12 out. 2020.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. São Paulo: Record, 2008.

- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: Ética do humano – Compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BRAGATO, Fernanda Frizzo; CASTILHO, Natalia Martinuzzi. Práticas jurídicas anti-coloniais na América Latina: perspectivas do novo constitucionalismo. In: VAL, Eduardo Manuel; BELLO, Enzo (orgs.). *O Pensamento Pós e Descolonial no Novo Constitucionalismo Latino-Americano*. Caxias do Sul: Educs, 2014.
- BRANDÃO, Pedro Augusto Domingues Miranda. *O novo constitucionalismo pluralista latino-americano: participação popular e cosmovisões indígenas* (Pachamama e Sumak Kawsay). 2013. 156 f. Dissertação (Mestrado em Direito)–Programa de Pós-Graduação em Direito, Faculdade de Direito, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013. Disponível em: <https://attena.ufpe.br/bitstream/123456789/10796/1/Disserta%C3%A7ao%20pedro%20augusto.pdf>. Acesso em: 10 out. 2020.
- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/legislacaoConstituicao/anexo/CF.pdf>. Acesso em: 14 out. 2020.
- BRASIL, Presidência da República. Casa Civil. *Lei nº 6.938 de 31 de agosto de 1981*. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências. Disponível em: http://www.iap.pr.gov.br/arquivos/File/Legislacao_ambiental/Legislacao_federal/LEIS/LEI_FEDERAL_6938%20.pdf. Acesso em: 13 out. 2020.
- DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro (A origem do mito da Modernidade)* Conferências de Frankfurt. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Louvado sejam: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf. Acesso em: 10 maio 2020.
- GUDYNAS, Eduardo. Colômbia reconhece os direitos da natureza na Amazônia. *Foro Social Panamazónico*. 8 abr. 2018. Disponível em: <http://www.forosocialpanamazonico.com/pt/12037-2/>. Acesso em: 12 out. 2020.

- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro* – Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.
- LEFF, Enrique. *Epistemologia Ambiental*. São Paulo: Cortez, 2010.
- MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. *Poder Municipal: Paradigma para o estado constitucional brasileiro*. Belo Horizonte: Del Rey, 1997.
- MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Bogotá: ILSA, 2005.
- TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL – TSE. *Parceria com IBGE disponibiliza informações de todos os municípios brasileiros no DivulgaCandContas*. Tribunal Superior Eleitoral. 25 ago. 2016. Disponível em: <https://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2016/Agosto/parceria-com-ibge-disponibiliza-informacoes-de-todos-os-municipios-brasileiros-no-divulgacandcontas>. Acesso em: 12 out. 2020.

ECOLOGIA INTEGRAL, JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL E BEM VIVER

Luiz Felipe Lacerda¹

1. O Contexto em que vivemos e a raiz humana para a crise ecológica

A sociedade humana está enferma. Adoecida principalmente em sua dimensão relacional, percebemos a enfermidade instalada em nossos vínculos com os demais, com o mundo que nos cerca e conosco mesmos. A princípio, parece que perdemos nossa capacidade de cuidado e autocuidado e, assim, deslocamos a centralidade da ética humana para outro hemisfério.

Esta afirmativa não é mais do mesmo, não é mera retórica sensaciona- lista, não podemos banalizar os desafios socioambientais do cenário global atual como historicamente banalizamos as injustiças sociais (DEJOURS, 1999), a violência (ARENDDT, 2004), ou a própria noção de mal no contexto da humanidade (BAUMAN, 2001). A situação atual é grave como nunca antes vista.

As produções, teóricas e práticas, que promovem a crítica do sistema vigente desde âmbitos econômicos, sociológicos, psicológicos, ambientais, estruturalistas, discursivos, entre tantos outros enfoques possíveis, são vastas e obviamente não objetivamos contemplar a totalidade deste universo nas páginas que seguem.² Interessa-nos assinalar que todas as vertentes supracitadas chegam ao mesmo diagnóstico: o egocentrismo nos conduz a um au-

1 Psicólogo. Especialista em Psicologia Transpessoal. Mestre e Doutor em Ciências Sociais. Secretário Executivo do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida – OLMA. Professor e Coordenador da Cátedra *Laudato Si'*, Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Coordenador do Grupo de Ecologia Integral da CPAL. olma@jesuitasbrasil.org.br.

2 Para saber mais: KOTHARI; SALLEH; ESCOBAR; ACOSTA. Pluriverso: Un diccionario del posdesarrollo. Icaria Editorial, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/40430758/_Pluriverso_Un_diccionario_del_posdesarrollo_Icaria_Editorial_2019_Coordinado_por_Ashish_Kothari_Ariel_Salleh_Federico_Demaria_Arturo_Escobar_y_Alberto_Acosta_Descarga_el_PDF_con_la_cubierta_el_indice_y_el_prologo.

tocentramento narcísico daninho, que subvaloriza as relações e nos impede de perceber para além de nossa própria existência; desencadeando uma egolatria e uma *ruptura da solidariedade intergeracional* (FRANCISCO, 2015).

No âmbito singular, acabamos por desencadear aquilo que Francisco (2015) chamou de *desintegração psicológica*; a falta de profundidade subjetiva, a incapacidade de autoanálise dos pensamentos e autoexame dos sentimentos, a ineficiência em colocar-se no lugar do outro (empatia). Viver e sentir *fast-food* é a máxima da contemporaneidade, onde questões existenciais são respondidas com fetiches do mercado e/ou relações virtuais superficiais. O *status quo* almejado no imaginário social de cada indivíduo prioriza o conteduísmo, a competição, o materialismo, a demanda do mercado de trabalho, enfim, a construção de um *Homo Economicus*, em detrimento a um *Homo Solidaris*.

Nesse contexto, a tecnologia exerce seu vetor paradigmático, pois, ao mesmo tempo em que conecta as pessoas a aldeia global, também desterritorializa a formação da identidade, podendo contrapor um já perceptível vazio existencial.

Noutro, a adolescência, por exemplo, sempre foi categorizada como momento existencial de grandes questionamentos e conflitos entre o mundo subjetivo e o mundo objetivo, mas era sempre um fervilhar de múltiplos sentidos. Agora, por sua vez, sua crise existencial se parece mais como um vácuo, um vazio, uma fome de qualquer sentido. Jovens, assim como muitos adultos, constituem vínculos pessoais aos mesmos moldes que configuram seus vínculos com as coisas (coisificação/mercantilização das relações), achando-se por fim, também descartáveis (FRANKL, 1985; LIPOVETSKY, 1989; BAUDRILLARD, 1995; DEBORD, 1972).

Se no âmbito singular estas características, vetores e paradigmas contemporâneos afetam diretamente na formação estrutural da subjetividade humana, no âmbito coletivo temos repercussões diretas nas dinâmicas e estruturas da própria sociedade, na democracia e nas institucionalidades que a sustentam. A deterioração psicológica, o vazio existencial a desterritorialização indenitária e a egolatria nos impedem de avançarmos em direção a formas mais plenas de democracia, apresentando inclusive, por vezes, riscos de retrocessos no campo dos direitos humanos e sociais.

A polarização que se apresenta no Brasil, desde 2012, pelo menos, evidentemente transcendeu a arena política ou partidária e expôs, efetivamente, uma sociedade dividida entre pessoas com concepções diacrônicas sobre

o estilo de vida e as relações que devemos estabelecer entre nós mesmos e entre nós e tudo o demais que também é vivo (Souza, 2016; 2017).

Basicamente acabaram polarizando-se coletivos literalmente constituídos pela primazia dos princípios que nossos sistemas preconizam hegemonicamente como a competição, a eficiência, a lógica racional, o materialismo e o tecnicismo, por consequência a própria egolatria. De outro lado, aqueles que, por algum motivo, em sua trajetória de vida foram afetivamente tocados por experiências próprias ou por vivências de terceiros (indivíduos ou coletivos), em uma situação socioambiental transformadora, desencadeando tendências para o desenvolvimento de habilidades humanas como empatia e altruísmo social. Uma semente do que Leff (2001) tentou abarcar como nascimento de uma racionalidade ambiental.

A referida polarização sociopolítica e a decorrente ascensão dos representantes deste primeiro grupo aos escalões deliberativos dos três poderes nacionais consolidaram, no Brasil atual, um belíssimo exemplar da crise socioambiental global com o tripé: ameaça aos direitos humanos, regressão dos direitos sociais e aumento da degradação ambiental (ANISTIA INTERNACIONAL, 2020; REDE SOCIAL DE JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS, 2020; INPE, 2019).

Estando frente a uma crise civilizatória sem precedentes, o único caminho possível à manutenção da vida, nossa e do planeta, é uma profunda transição paradigmática. *“Se os desertos exteriores se multiplicam no mundo é porque se estenderam também os desertos interiores”* e, assim, a atual crise é um chamado para uma profunda conversão. Dentro da polifonia contemporânea, a ecologia integral, englobando inúmeros saberes e perspectivas sistêmicas, apresenta-se como um caminho promissor (LS, 217).

2. Ecologia Integral: princípios, dimensões e vetores transversais

A ecologia integral acaba por referir-se a uma proposta de transição paradigmática, necessariamente urgente à humanidade. Podemos identificar alguns princípios predominantes nesta proposta³:

3 A percepção, construção e sistematização destes princípios é fruto de um processo coletivo de vivências e reflexões nossas, desenvolvidas nos últimos anos em diferentes âmbitos e com diferentes atores dos campos acadêmicos, sociais, políticos, eclesiais e dos povos tradicionais.

A. Princípio Sistêmico: tudo está interligado!

Nestas narrações tão antigas, ricas de profundo simbolismo, já estava contida a convicção atual de que tudo está inter-relacionado e o cuidado autêntico da nossa própria vida e das nossas relações com a natureza é inseparável da fraternidade, da justiça e da fidelidade aos outros (LS, 70).

A perspectiva de que tudo que existe sobre a Terra está vinculado a uma cadeia de relações indissociáveis encontra respaldo desde a física quântica, como expressado no livro “A Teia da Vida”, de Frijof Capra (1999), dialogando com conceitos da química moderna no campo da ressonância, perpassando perspectivas budistas⁴, até as visões cosmológicas dos povos tradicionais. Esta percepção foi muito bem explicada pelo papa Francisco em *Evangelii Gaudium*, ao afirmar que o Todo se sobrepõe a soma das partes e que o Tempo se sobrepõe a noção de espaço.

Esta perspectiva desencadeia um sentimento de unidade, cumplicidade e cuidado com tudo que é vivo e nos faz perceber como realmente a vida se constitui através de uma grande teia, onde todos os pontos estão interligados e complementarmente relacionados.

B. Princípio Multidisciplinar: não conseguiremos gerar respostas de maneira simples e dissociadas para problemas complexos e multifacetados.

É fundamental buscar soluções integrais que considerem 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).

A multidisciplinariedade está efetivamente detalhada na Teoria da Complexidade de Edgar Morin; foi também produzida no âmbito da Sociologia das Emergências, de Boaventura de Sousa Santos, através do conceito de Ecologia de Saberes, que por sua vez dialoga com a socióloga indiana Vandana Shiva ao denunciar a monocultura da mente.

A pluralidade de universos é concepção inerente à cosmo-sensação⁵ de todas as culturas tradicionais que se aliam em torno da ideia de Bem Viver

4 Para saber mais: <https://www.daissen.org.br/tudo-esta-interligado/>.

5 Em oposição à cosmovisão que delimita a percepção do mundo a partir de um único sentido. Para saber mais: <http://www.unicap.br/catedradomhelder/?p=3488>.

na América Latina, como poderemos ver a seguir. Francisco é enfático ao assinalar, ao longo da *Laudato Si'*, que é urgentemente necessário nos abirmos para o diálogo com o diferente e absorver outras lógicas, outras racionalidades, outros saberes que foram, outrora, silenciados nos convencionais espaços de produção do conhecimento, principalmente no ocidente.

Essa perspectiva deve desencadear em nós o sentimento de humildade e justamente combater a constituição da egolatria e de tudo aqui que reivindicam para si estátuas de fonte única da verdade.

C. Princípio Transcendental e Transgeracional: Deus está encarnado também na natureza e Ela deve ser preservada para as gerações futuras.

Aqueles que não o afirmam em palavras defendem-no com os factos, quando parece não se preocupar com o justo nível da produção, uma melhor distribuição da riqueza, um cuidado responsável do meio ambiente ou os direitos das gerações futuras. (LS, n. 109).

A perspectiva transcendental também encontra vasto lastro entre as culturas dos povos originários e pressupõe o abandono da dicotomia entre mente – corpo – alma. Afirma-se que tudo que tem vida é um canal de comunicação com uma energia de consciência elevada que rege todas as coisas, independente da nomenclatura assumida em cada perspectiva religiosa. Para os católicos, Francisco aponta a natureza como um dos caminhos mais diretos de contato com Deus. Para os indígenas e também para os povos de religiões de matriz africana a Terra não é um veículo para algo, se não um Ente, dotado inclusive de consciência própria, por vezes chamada de Mãe, por vezes de Irmã. Exatamente aos moldes de São Francisco no diálogo com a Irmã Lua e o Irmão Sol.

O princípio transgeracional é consequência deste cuidado com o que é transcendente e pactua com os apostolados do papa Francisco quando este enfatiza que a ecologia integral deve ter sua centralidade pensada em torno da ideia de bens comuns e bens coletivos. Estas perspectivas devem despertar em nós o sentimento de religação com a espiritualidade e de um olhar amoroso e esperançoso ao futuro.

D. Princípio Ético do Cuidado: somos seres relacionais, é necessário re-fundarmos as relações entre os humanos e destes com a natureza, em direção a uma dinâmica de afeto e cuidado.

Se nos aproximarmos da natureza e do meio ambiente sem esta abertura para a admiração e o encanto, se deixarmos de falar a língua da fraterni-

dade e da beleza na nossa relação com o mundo, então as nossas atitudes serão as do dominador, do consumidor ou de um mero explorador dos recursos naturais, incapaz de pôr um limite aos seus interesses imediatos. Pelo contrário, se nos sentirmos intimamente unidos a tudo o que existe, então brotarão de modo espontâneo a sobriedade e a solicitude (LS, 11).

Leonardo Boff, ao longo de inúmeros livros que constituem sua vasta obra, desenvolve detalhadamente a Ética do Cuidado descrevendo as dimensões do Cuidado Amoroso, do Respeito, da Responsabilidade Ilimitada e da Solidariedade Universal. Perfectivas exatas para subsidiar as referências da *Laudato Si'* sobre Cuidado, embasando-se visivelmente na leitura atual de uma Teologia da Libertação latino-americana⁶.

Resgatar esta ética refere-se justamente a resgatar a humanidade do humano e combater a mercantilização da vida. Surge em nós, derivativo deste movimento, o sentimento de fraternidade e compaixão. A ética do cuidado, aos moldes de uma Teologia da Libertação ou aos moldes dos povos que vivem em harmonia profunda com a Terra, é elemento central desta mudança paradigmática proposta pela ecologia integral⁷.

E. Princípio contextual – cultura: todo conhecimento deve estar atrelado a um território, a um lugar, todos temos um lugar de fala.

Perante a possibilidade duma utilização irresponsável das capacidades humanas, são funções inadiáveis de cada Estado planificar, coordenar, vigiar e sancionar dentro do respectivo território (LS, 177).

É necessário recorrer também às diversas riquezas culturais dos povos, à arte e à poesia, à vida interior e à espiritualidade. Se quisermos, de verdade, construir uma ecologia que nos permita reparar tudo o que temos destruído, então nenhum ramo das ciências e nenhuma forma de sabedoria pode ser transcurada, nem sequer a sabedoria religiosa com a sua linguagem própria. (Ss, n. 63)

É em Paulo Freire que podemos encontrar uma das correlações mais fortes com o princípio da contextualização crítica, assim como cada pessoa, cada conceito, cada proposta e cada ação deve ser pensada em um território e em uma cultura específica. Esse pensar deve ser de maneira crítica, principalmente entendendo as relações de poder e dominação que se estabele-

6 Para saber mais: <https://www.youtube.com/watch?v=NNmbQTjBYjQ>.

7 A Psicologia Humanista desenvolve inúmeras perspectivas as quais devemos estar atentos na consolidação do cuidado. Para saber mais: <https://proqualis.net/sites/proqualis.net/files/Simplificando-o-cuidado.pdf>.

cem naquele local, através das dinâmicas que estabelecem entre si os atores envolvidos.

Lembremos que uma visão crítica não deve levar o oprimido a desejar ser o opressor! Pelo contrário, ela deve libertá-lo dessas amarras sociais e subjetivas. É o olhar crítico para a realidade que nos aponta para a necessidade urgente de uma mudança paradigmática. A emancipação, nestes moldes, trabalha diretamente as dimensões objetivas e subjetivas descritas na primeira sessão deste texto, ao descrevermos a crise socioambiental contemporânea.

Assim temos:

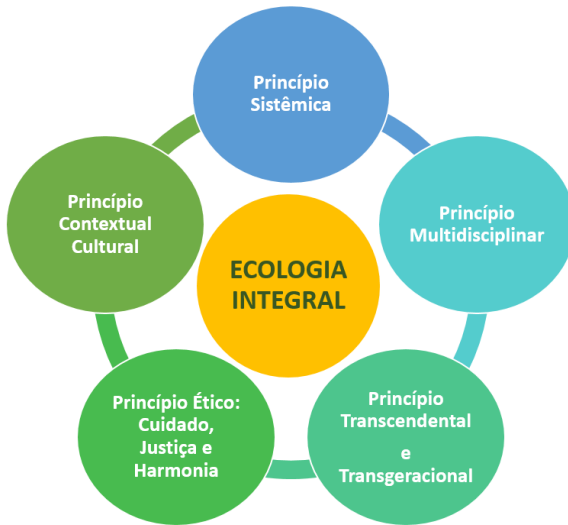


Imagem 1: Princípios da transição paradigmática proposta pela Ecologia Integral.
Fonte: GH Ecologia Integral (RCS/CPAL).

Cabe ainda salientar um elemento principiológico central e transversal aos demais princípios explicitados na concepção de ecologia integral, que se refere à noção de bem comum; ele é eixo central e unificador da ética social proposta na Encíclica. “É o conjunto das condições da vida social que permitem, tanto aos grupos como a cada membro, alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição” (LS, 156). Esta perceptiva pressupõe a compreensão do ser humano como sujeito de direitos inalienáveis, garantido seu bem-estar social a partir do princípio da sustentabilidade e da paz, mas caminha também para o avanço da compressão da Natureza também como sujeito de direitos.

Na medida em que logramos sistematizar os princípios basilares do paradigma da ecologia integral, podemos perceber dimensões gerais onde estes princípios operam. Evidentemente poderíamos adotar diversos parâmetros para indicar distintas dimensões por onde se pode perceber a efetivação dos princípios e perceptivas operativas da ecologia integral. Assim, apresentamos alguns recortes metodológicos.

Estes recortes compactuam a percepção de que as dimensões são meta-campos, macroespaços, onde podemos operacionalizar determinado conceito. Nossos indicativos conceituais, nestes parâmetros, aproximam-se das teorias que analisam as relações de poder em nossa sociedade, desde Weber (1992), Marx (1973) e Foucault (1987), passando pela Escola de Frankfurt e a Sociologia Crítica, até as atualizações contemporâneas de Giddens (1998), Guattari (1990), Gohn (1997), Polanyi (2000) e Santos (2002).

Surpreendentemente, uma análise detalhada da gênese e das atualizações destas teorias supracitadas no tocante aos espaços onde se estabelecem as relações de poder e, portanto, onde devemos operacionalizar qualquer intervenção que almeje uma transformação paradigmática, dialogam dinamicamente com os espaços, ambientes, perspectivas e dimensões descritas na Encíclica *Laudato Si'* (2015) como alvo direto de necessárias conversões.

Esta percepção analítica nos permite indicar que a ecologia integral, implicando na efetivação dos princípios anteriormente citados, pode operacionalizar-se nas seguintes dimensões:

A. Dimensão Cotidiana (individual e comunitária): refere-se às práticas circunscritas em nossos cotidianos, nas formas como estabelecemos relações com o que produzimos e consumimos, conosco mesmo, com os outros e com o ambiente que nos cerca. Inscreve-se naquilo que papa Francisco nominou Ecologia da Vida Cotidiana e sugere uma Conversão Interior:

Para se poder falar de autêntico progresso, será preciso verificar que se produza uma melhoria global na qualidade de vida humana; isto implica analisar o espaço onde as pessoas transcorrem a sua existência. Os ambientes onde vivemos influem sobre a nossa maneira de ver a vida, sentir e agir. Ao mesmo tempo, no nosso quarto, na nossa casa, no nosso lugar de trabalho e no nosso bairro, usamos o ambiente para exprimir a nossa identidade. Esforçamo-nos por nos adaptar ao ambiente e, quando este aparece desordenado, caótico ou cheio de poluição visível e acústica, o excesso de estímulos põe à prova as nossas tentativas de desenvolver uma identidade integrada e feliz (LS, 147).

B. Dimensão Institucional: refere-se ao exame de nossas próprias instituições, como se relacionam com os fornecedores, com o uso da água, o quantificável de energia renovável implicada em nossas obras, as relações justas que elas estabelecem com colaboradores e beneficiários. Sob a reponsabilidade de instituições católicas, no mundo todo, temos a gestão de muitas casas, escolas, hospitais, centros sociais, instituições de ensino superior – parafraseando Gandhi – devemos nós mesmos sermos a mudança que desejamos ver no mundo e, assim, iniciar por nossas próprias instituições a mudança paradigmática que propomos para a sociedade.

Se tudo está relacionado, também o estado de saúde das instituições duma sociedade tem consequências no ambiente e na qualidade de vida humana: «toda a lesão da solidariedade e da amizade cívica provoca danos ambientais. Neste sentido, a ecologia social é necessariamente institucional e progressivamente alcança as diferentes dimensões, que vão desde o grupo social primário, a família, até à vida internacional (LS, 142).

C. Dimensão Social: entendendo-a como espaço mais amplo da sociedade, ambientes coletivos, lugares de deliberações coletivas a dimensão social nos convida a pensar a radicalização da democracia, a defesa dos direitos humanos, a construção de um ambiente urbano mais sustentável e de um ambiente rural minimamente dotado de direitos e estruturas que possibilitem a vida digna das populações camponesas. Tratamos aqui de economia, transporte público, educação, saúde, e demais políticas públicas que afetam diretamente a vida da população.

Perante a possibilidade duma utilização irresponsável das capacidades humanas, são funções inadiáveis de cada Estado planificar, coordenar, vigiar e sancionar dentro do respectivo território. Como pode a sociedade organizar e salvaguardar o seu futuro num contexto de constantes inovações tecnológicas? Um fator que atua como moderador efetivo é o direito, que estabelece as regras para as condutas permitidas à luz do bem comum. Os limites que uma sociedade sã, madura e soberana deve impor têm a ver com previsão e precaução, regulamentações adequadas, vigilância sobre a aplicação das normas, contraste da corrupção, ações de controle operacional sobre o aparecimento de efeitos não desejados dos processos de produção, e oportuna intervenção perante riscos incertos ou potenciais (DL, n. 177).

Como afirmamos inicialmente, as três dimensões apresentadas podem não dar conta da totalidade dimensional nas quais se pode operacionalizar a ecologia integral. Entretanto, mediante nossos estudos, como dito anteriormente, fundamentados nas teorias das relações de poder, dos movimentos sociais e das transformações sociais, podemos esperar que, ao impregná-las de um ecologismo integral, possamos almejar os passos iniciais para a desejada transição paradigmática.

Fica a pergunta: O que deve animar o movimento destas três dimensões? Que caminho devemos tomar para promover uma ecologia integral nas dimensões da vida cotidiana, institucional e social?

A resposta para esta pergunta pode ser encontrada explicitamente na própria Missão da Companhia de Jesus⁸, nas dimensões sociológicas que compõem o próprio campo de estudo socioambiental e, inclusive, no ordenamento jurídico que defendemos ser adequado para esta transição, embaçado nos direitos humanos, nos direitos sociais e nos direitos da natureza. São, portanto, vetores transversais que se originam do conjunto de princípios para animar e balizar as ações de ecologia integral, quando esta se operacionaliza nas referidas dimensões. A saber:

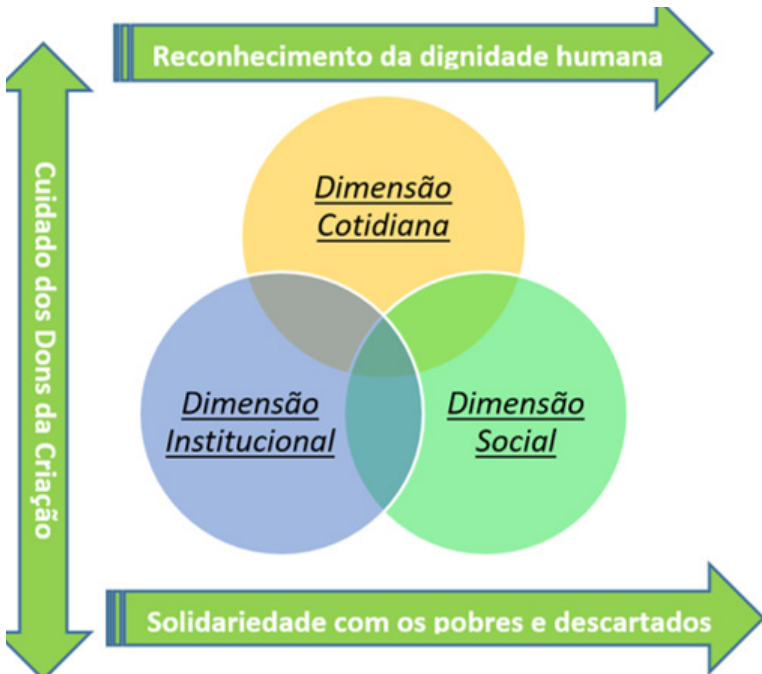
A. O reconhecimento da dignidade humana por dentro de suas raízes étnico-raciais, de crenças religiosas, das diferentes gerações, gênero, visões de mundo e opções, buscando sempre formas de estabelecer o diálogo, o valor da pluralidade, o acolhimento dos migrantes e refugiados e o cuidado dos vulneráveis em sua dignidade.

B. A solidariedade com os pobres e descartados do mundo e o compromisso com a superação das desigualdades sociais, promovendo o acesso universal aos direitos básicos de trabalho, assistência social, previdência, saúde, moradia, educação, alimentação e identidade nacional. Vigilância e incidência para com políticas públicas, vida política e transparência institucional.

C. O cuidado dos Dons da Criação que propõe conservação, preservação e usos adequados dos dons naturais, em vista do cuidado dos ecossistemas saudáveis e da vida para o futuro do planeta terra e de seus habitantes e atenção especial ao nosso modo de ser, viver e trabalhar e à diversidade da vida nos diferentes biomas de nosso território.

Assim temos:

8 Preferências Apostólicas Universais da Companhia de Jesus. Para saber mais: <https://www.jesuitasbrasil.org.br/2019/02/19/companhia-de-jesus-conhece-as-quatro-preferencias-apostolicas-universais/>.



Destacados os princípios que geram suporte a esta mudança paradigmática, as dimensões por onde ela pode ser operacionalizada e os vetores transversais que lhe animam e balizam, podemos avançar para a definição do campo onde se trava esta batalha paradigmática, na prática.

3. Promoção da justiça na perspectiva da Ecologia Integral

Se a crise ecológica é uma expressão ou uma manifestação externa da crise ética, cultural e espiritual da modernidade, não podemos iludir-nos de sanar a nossa relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar todas as relações humanas fundamentais (LS, 119).

Existe um desafio novo para nosso trabalho de promoção da justiça, implícito na concepção ampla de ecologia integral. Trata-se de um convite desafiador para engajarmo-nos na luta pela justiça social e ambiental, de uma forma integrada. Ou seja, é um convite para a promoção da justiça socioambiental (MPJSA, 2020).

Enquanto a prática da justiça social é o cuidado para com o ser humano dentro da organização social, envolvendo cuidado pelas formas justas desta organização e, por sua vez, a justiça ambiental é o cuidado para com o ser humano em seu habitat natural, envolvendo cuidado pela vida natural em toda sua diversidade; enquanto dom do Criador para todos e todas a justiça socioambiental é a concepção englobante de todos esses cuidados. O conceito de justiça socioambiental, assim posto, pode ser considerado como um mecanismo operacionalizador da prática de ecologia integral (MPJSA, 2020).

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).

Assim, entende-se por Promoção da Justiça Socioambiental (PJSA):

Todas as ações que têm como objetivo colaborar para a superação das injustiças presentes em nossa herança histórica e reproduzidas pelo atual modelo de desenvolvimento extrativista e financeiro, gerador de desigualdades sociais e de agressões ambientais inomináveis. A rigor, dentro da perspectiva da concepção de ecologia integral, que nos foi apresentada pelo Papa Francisco, em sua Carta Encíclica *Laudato Si'* (LS), existe uma sinalização implícita do conceito de (in)justiça envolvendo o nosso convívio na Casa Comum, em todas as esferas de relações, com o convite para um processo urgente e necessário de reconciliação e construção de relações justas (MPJSA, 2020, p. 5).

O conceito traz explícito em si, portanto, os princípios que subsidiam a ecologia integral na medida em que apresenta uma perceptiva sistêmica e multidisciplinar sobre uma mesma crise, incluindo o diálogo entre os diferentes saberes de dentro e de fora da ciência convencional; operacionaliza-se guiado pela ética do cuidado e, justamente pelo cuidado e pela multidisciplinaridade, evoca o cuidado transgeracional e a importância da transcendência, respectivamente; por fim, aterrando-se em um lugar específico, materializando-se em um território próprio, com atores sociais, intuições e relações de poder ali dinamizadas. Assim, justiça socioambiental contextualiza-se enquanto operacionalizador socioambiental da ecologia integral.

É assim que, transitando pela dimensão cotidiana, social e institucional, a justiça socioambiental deve reconhecer a dignidade humana, defender os vulneráveis e preservar a *casa comum*, desdobrando-se em agendas estra-

tégicas contextualizadas em cada território. No Brasil, a partir do trabalho que vem desenvolvendo a Rede de Promoção de Justiça Socioambiental⁹ podemos elencar algumas destas agendas estratégicas:

- ✓ Diálogo inter-religioso e o combate à intolerância;
- ✓ Educação para as relações étnico-raciais e o combate ao racismo estrutural e discriminação étnica;
- ✓ Proteção e acompanhamento das infâncias e das juventudes;
- ✓ Migrantes, refugiados;
- ✓ Gênero, combate ao machismo e a homofobia;
- ✓ Políticas públicas e garantia dos direitos constitucionais a saúde, educação, habitação, lazer, trabalho, etc.;
- ✓ Defesa da democracia, dos direitos humanos e dos direitos da natureza;
- ✓ Apoio aos povos originários, defesa dos territórios tradicionais, defesa dos biomas e ecossistemas, combate aos grandes projetos de mineração e infraestrutura, defesa dos defensores ambientais;
- ✓ Trabalho decente, empregos sustentáveis, consumo consciente, economia sustentável, agroecologia e agricultura familiar;
- ✓ Educação popular e educação socioambiental no ensino regular.

O Brasil é um país estruturado sob os pilares das desigualdades e das injustiças socioambientais, como já descrevemos em detalhes em textos anteriores (FOLLMANN; GADEA; LACERDA, 2019). Estamos falando de um país onde a cada sete horas uma mulher é assassinada por feminicídio¹⁰, em que o número de negros assassinados aumentou 11% nos últimos dez anos e que 75% das pessoas mortas pela polícia são negras¹¹.

Vivemos em um país onde 6% das crianças e adolescentes entre cinco a dezessete anos estão em situação de trabalho infantil e que o desemprego ronda os 13% da população¹². No Brasil, onze milhões de pessoas são

9 Para saber mais: <http://www.olma.org.br>.

10 Fórum Brasileiro de Segurança Pública, em: <http://sinprafarmasp.org.br/2020/03/05/brasil-tem-alta-no-numero-de-femicidios-em-2019/>.

11 Atlas da Violência 2020 em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020>.

12 Rede Peteca, em: <https://www.chegadetrabalho infantil.org.br>.

analfabetas e estima-se que aproximadamente 35% da população não tenha completado o ensino fundamental¹³.

No Brasil, mais de cem mil pessoas vivem na rua. Praticamente metade da população não tem esgoto, vivendo em situações insalubres e quase ¼ não tem acesso a água potável¹⁴. Os casos de violência contra indígenas aumentaram 150% entre 2018 e 2019, levando a 113 assassinatos, onde 63% das Terras Indígenas (TIs) sofrem entraves burocráticos que impedem sua regularização e, depois de 32 anos de homologação da Constituição Federal, de 829 TIs, 536 áreas não tiveram nenhuma providência adotada pelo governo federal¹⁵.

Ainda no universo rural, os conflitos por água aumentaram 77% de 2018 para 2019.¹⁶ O desmatamento na Amazônia, nos dez primeiros meses de 2020, aumentou 72% em comparação ao mesmo período do ano anterior. A Mata Atlântica foi desmatada em cerca de 27% e no Pantanal foram necessários apenas seis meses de 2020 para que o número de desmatamento representasse 80% de toda a área desmatada em doze meses de 2019¹⁷. Enquanto isso, ao longo de 2019, o número de multas ambientais aplicadas pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBIO) caíram 34%, atingindo os menores índices dos últimos 24 anos¹⁸. Concomitante a isto, apenas em 2019 o governo federal liberou o uso de mais 447 agrotóxicos, tornando-se o maior consumidor mundial de defensivos químicos do mundo.¹⁹

Portanto, somos efetivamente um país com profundas injustiças socioambientais, onde o 1% da população mais rica possui quase 25% do total de renda declarada pelas pessoas. Um país onde todas as anteriores fórmulas políticas de promoção da justiça, sempre pensada de maneira separada em

13 IBGE em <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/multidominio/condicoes-de-vida-desigualdade-e-pobreza/17270-pnad-continua.html>.

14 Observatório do Terceiro Setor, em: <https://observatorio3setor.org.br/noticias/>.

15 CIMI, relatório de Violência contra os Povos Indígenas, em: <http://www.cimi.org.br>.

16 CPT, Relatório de Violência no Campo em: <http://www.cpt.org.br>.

17 Desmatamento Brasil, em <http://www.impe.gov.br>.

18 Número de multas ambientais, em <https://outraspalavras.net/outrasmidias/a-onda-de-desmatamento-nos-biomas-brasileiros-em-2020/>.

19 Número de agrotóxicos registrados em 2019, em: <https://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2019/12/28/numero-de-agrotoxicos-registrados-em-2019-e-o-maior-da-serie-historica-945percent-sao-genericos-diz-governo.ghtml>.

suas múltiplas dimensões, não geraram as suficientes mudanças estruturais ao ponto de não abalarem os pilares que estruturam tais desigualdades. Invariavelmente necessitamos de uma transição paradigmática socioambiental.

Para que apareçam novos modelos de progresso, precisamos de «converter o modelo de desenvolvimento global, e isto implica refletir responsavelmente «sobre o sentido da economia e dos seus objetivos, para corrigir as suas disfunções e deturpações. Não é suficiente conciliar, a meio termo, o cuidado da natureza com o ganho financeiro, ou a preservação do meio ambiente com o progresso. Neste campo, os meios-termos são apenas um pequeno adiamento do colapso. Trata-se simplesmente de redefinir o progresso. Um desenvolvimento tecnológico e económico, que não deixa um mundo melhor e uma qualidade de vida integralmente superior, não se pode considerar progresso. (LS, 136-137).

As palavras do papa Francisco são claras ao afirmar que não basta buscarmos perspectivas conciliatórias que mantêm os princípios economicistas vigentes de maneira imperial, mascarando ou desacoplando os danos ambientais produzidos pelo sistema. Esta afirmativa é de fundamental importância para estarmos atentos aos diferentes discursos que rondam o tema socioambiental. Existe, no contexto atual, um significativo número de discursos que se apropriam de conceitos específicos em prol de finalidades outras que não a referida justiça socioambiental, como o caso da economia verde, da modernização ecológica, do crescimento sustentável, ou mesmo da economia circular em alguns contextos.

Hopwood e O'Brien (2005) produziram um brilhante e muito profundo estudo sobre os diferentes tipos de discursos que usualmente se encontram na área socioambiental. Os autores separam estes discursos basicamente em três grandes categorias: a) aqueles que buscam manter e legitimar o *Status Quo* desenvolvimentista/materialista como o caso do desenvolvimento sustentável, da modernização ecológica e dos mercados de carbono; b) os *Reformistas*, que defendem a ideia de um cuidado mais aprofundado com a natureza, mas sob a primazia da economia, como o caso das Empresas B, as economias circulares e algumas facetas da modernização econômica que acreditam que a economia não deveria parar e, com o investimento na tecnologia, em um determinado momento, essa inteligência artificial poderá sanar nossos desafios ambientais; c) por fim, os discursos de *Transição*, que aportam de fato a perspectiva de um outro paradigma anticapitalista e pós-

-industrial, como os casos de ecosocialismo, ecofeminismo, decrescimento e Bem Viver.

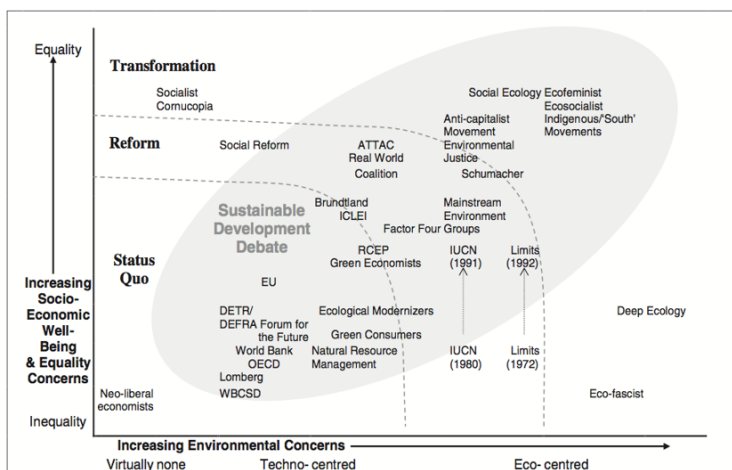


Figure 1. Mapping of views on sustainable development

Isto nos leva a compreender que a mudança paradigmática proposta pela ecologia integral e operacionalizada contextualmente pela justiça socioambiental não busca, ao final, reformar o sistema vigente, mas sim transformá-lo, alterando profundamente as lógicas que operam nas dimensões comunitárias, sociais e institucionais. Aí está o reconciliar-se e converter-se proposto pelo papa Francisco.

Vale a pena lembrar, a este propósito, que o Papa Francisco situa a noção de conversão ecológica no contexto mais amplo da imprescindível conversão integral. O pressuposto é que alguém só alcançará uma conversão integral na medida em que se fizer capaz de transcender noções de conversão ainda muito presas a situações existenciais e intersubjetivas e quem sabe até sociais, mas não sensíveis ainda à dimensão ecológica da vida quotidiana (TAVARES, 2016).

4. Bem Viver

Chegamos, portanto, à convicção de que efetivamente a ecologia integral e seu operativo relacionado à justiça socioambiental, com todos seus princípios, vetores transversais, dimensões de incidência e agendas estratégicas

gicas, almejam efetivamente uma transição paradigmática que, como resultado final, não enquadrasse nas perspectivas de manutenção ou mesmo de reformismo do sistema vigente.

Para aqueles que este posicionamento e aquilo que ele almeja possam parecer inatingíveis (romantismo teórico), sugerimos que leiam sobre Utopia em Castro (2011); Alcantara e Sampaio (2017), Veloso (2011), sobre Pedagogia da Esperança (FREIRE, 1992) e sobre Razão Proléptica e a Crítica a Razão Indolente (SANTOS, 2002).

Tratamos assim de, sucintamente, apresentar algumas perspectivas que se encontram deste outro lado da linha paradigmática – o lado da transição do sistema vigente – e que, embasando-se em algumas perspectivas factíveis, abrem caminho, estendem a mão e dão apoio aos passos almejados pela ecologia integral.

Entre esse discurso, efetivamente no contexto latino-americano, destaca-se a ideia de Bem Viver derivativa dos povos tradicionais dos Andes. Apesar de originar-se nas cordilheiras do continente, o ideário de Bem Viver logo desce as montanhas e ressoa nas perspectivas de abundância, espiritualidade e ancestralidade das culturas amazônicas.

Neste sentido, é indispensável prestar uma atenção especial às comunidades aborígenes com as suas tradições culturais. Não são apenas uma minoria entre outras, mas devem tornar-se os principais interlocutores, especialmente quando se avança com grandes projetos que afetam os seus espaços. Com efeito, para eles, a terra não é um bem económico, mas dom gratuito de Deus e dos antepassados que nela descansam, um espaço sagrado com o qual precisam de interagir para manter a sua identidade e os seus valores. Eles, quando permanecem nos seus territórios, são quem melhor os cuida. Em várias partes do mundo, porém, são objeto de pressões para que abandonem suas terras e as deixem livres para projetos extrativos e agropecuários que não prestam atenção à degradação da natureza e da cultura (LS, 146).

Foi no início do século XXI que o conceito de Bem Viver passou a tomar a cena latino-americana e internacional, apesar de sua presença enquanto significado ser milenar entre os povos originários, como o *suma qamaña* em Aymara boliviano, o *sumak kawsay* em Quéchua equatoriano, também *shiiir waras* do povo Ashuar da Amazônia e *ñande reko* de alguns guaranis da Bolívia e Paraguai. A aliança destas perspectivas em torno da ideia de Bem Viver toma força no contexto das Constiuintes de Bolívia e Equador e representam uma manifestação legítima do povo e dos movimentos sociais

contra as consequências degradantes do sistema capitalista imperialista em seus países. Apesar disso, é importante termos clareza que se trata de uma ideia plural e, portanto, assume tantas versões quanto os números possíveis de territórios por onde possa se manifestar, limitando algumas tendências de generalização que se pretendem universais.

El Buen Vivir expresa una formulación que podría decirse que es mixta, ya que resulta de una articulación entre algunos aportes de ciertos saberes indígenas como de otros que provienen desde corrientes críticas dentro de la modernidad occidental. Ese aporte de los saberes indígenas es determinante; sin ellos no pueden entenderse las posturas originales del Buen Vivir. Pero el Buen Vivir no es un sinónimo de una cultura indígena específica ni defiende un regreso al pasado andino precolonial. Tampoco puede ser reducido a conceptos occidentales como calidad de vida o bienestar ni a la filosofía griega (GUDYNAS, 2016, p. 15).

No Bem Viver encontramos uma relativização total da ideia ocidental de progresso, transfigurada agora para a ideia de harmonia, equilíbrio e abundância transgeracional. Encontramos também uma reversão total da perspectiva da natureza enquanto recurso em direção à ideia de Mãe Terra (*Pachamama*) e uma oposição frente à monocultura do pensar, em prol de uma diversidade de saberes.

Bem Viver contesta também a perspectiva histórica linear entendendo que existem múltiplas histórias com distintas linearidades e temporalidades que, por sua vez, apontam perspectivas contrárias ao dualismo entre pessoa e natureza, ou corpo e espírito, imprimindo uma perspectiva sistêmica complementar a estas dinâmicas. Neste universo existe ainda uma objetividade declarada para o avanço da compreensão jurídica da Natureza enquanto sujeito de direitos e de planeta Terra como ser vivo, dotado de um metabolismo particular.

Evidentemente que no âmbito político e estrutural a ideia de Bem Viver enfrentou grandes desafios, mesmo nos contextos equatorianos e bolivianos. Quem desejar aprofundar sua compreensão sobre estes desafios específicos pode recorrer a Gudynas (2016), pois ele oferta um detalhamento prodigioso de acontecimentos e disputas neste âmbito. Caberia apenas assinalar que estes desafios surgem principalmente porque o Bem Viver apresenta movimento explicitamente contrário à exploração de recursos naturais, que, por sua vez, é a base da balança comercial destes países exportadores de matérias-primas. Além disso, o conceito enfrenta resistência

das elites nacionais frente a um discurso e uma política que lhes parecia demasiada indigenista. Por fim, a captura do conceito em prol de um discurso publicitário vem cada vez mais chamando atenção.

De qualquer forma, como podemos perceber, Bem Viver caminha lado a lado com as perspectivas e princípios propagados pela ecologia integral; ambos dialogam profundamente em prol de uma transição paradigmática que busca, de fato, alterar as estruturas e dinâmicas que subsidiam os modos de viver e produzir na sociedade atual.

O Bem Viver tem encontrado um interlocutor conceitual no sul europeu no que tangem os discursos de decrescimento. Como afirmam Demaria e Latouche (2019), decrescimento questiona a hegemonia do sistema econômico, sugerindo uma redução das produções, reorganizando a demanda de consumo por políticas de redistribuição equitativas e democráticas. Isto, evidentemente, propõe uma profunda transformação na forma como nos relacionamos com objetos, bens e serviços. Não se refere, portanto, a um projeto econômico, tão pouco a outra economia; é, antes de tudo, um projeto social construindo uma sociedade com baixo metabolismo social²⁰.

A escola de pensamento que toma força a partir de núcleos europeus apresenta o decrescimento como um posicionamento crítico a todo o discurso desencadeado sobre desenvolvimento no pós-segunda guerra mundial, que estabeleceu, ao longo do século XX, uma posição colonialista entre o Norte e o Sul global. Esse discurso, como apontam os pensadores do decrescimento, se reativa no século XXI com o neoextrativismo²¹ na África e na América do Sul, promovendo os desdobramentos da modernização ecológica²² (LATOUCHE; DEMARIA, 2019).

Decrescimento tem dialogado significativamente com a agroecologia, com a justiça climática, com a transição de matriz energética, com Bem Viver e com o ecofeminismo, caracterizando-se enquanto uma matriz de alternativas.

Obviamente, decrescimento não se refere a uma desaceleração industrial massiva e descontrolada que nos levaria a um estágio pré-industrial gerando, como bem apontado inclusive pelos pesquisadores do decresci-

20 Conceito que relaciona a sociedade como um ser vivo e o quanto de energia (da natureza) consumimos para sobreviver.

21 Para saber mais: <https://www.redge.org.pe/sites/default/files/DesarrolloExtractivismoPostExtractivismo-EGudynas.pdf>.

22 Para saber mais: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922009000200013>.

mento, a um efeito rebote descomunal de desemprego, pobreza e violência. Trata-se muito mais de uma provocação a pensar uma transição planejada e paulatina para um estilo de vida menos consumista, reajustando as demandas de consumo da sociedade a partir de necessidades reais das populações e possibilidades concretas do meio ambiente.

Assim, se nalguns casos o desenvolvimento sustentável implicará novas modalidades para crescer, noutros casos – face ao crescimento ganancioso e irresponsável, que se verificou ao longo de muitas décadas – devemos pensar também em abrandar um pouco a marcha, pôr alguns limites razoáveis e até mesmo retroceder antes que seja tarde. Sabemos que é insustentável o comportamento daqueles que consomem e destroem cada vez mais, enquanto outros ainda não podem viver de acordo com a sua dignidade humana. Por isso, chegou a hora de aceitar um certo decréscimo do consumo nalgumas partes do mundo, fornecendo recursos para que se possa crescer de forma saudável noutras partes (LS, 193).

Por fim, a terceira experiência que gostaríamos de socializar enquanto perspectiva teórica e prática de discursos de transição paradigmática, assim como a ecologia integral, ao nosso entender, e que dialoga justamente com os apontamentos realizados tanto operacionalmente no que concerne à justiça socioambiental, quanto conceitualmente, no que se refere ao Bem Viver e ao decrescimento denomina-se Ecosofia.

A Ecosofia nasce no âmbito da filosofia da diferença, em alguns espaços também denominada de esquizoanálise, e sistematiza um apanhado de críticas que vão de encontro, desde a concepção determinista da formação da subjetividade humana propagada pela psicanálise ao longo da modernidade, passando pela desconstrução conceitual da sociologia estruturalista, inclusive atingindo algumas bases de sustentação da Sociologia Crítica e da Escola de Frankfurt, chegando até uma leitura contemporânea da modernidade onde critica duramente os modos capitalistas de ser e de viver.

Gilles Deleuze e Félix Guatarri são expoentes desta corrente teórica e bebem em fontes como Foucault, Nietzsche, Schopenhauer e Espinoza. Com estas inspirações é que, em 1995, Felix Guatarri, no livro *As três ecologias*, apresenta uma leitura efetivamente semelhante à contextualização promovida pela Encíclica *Laudato Si'* sobre nosso cenário atual. Nele, o autor expõe que o que realmente está em jogo é a efetiva capacidade de manter a vida humana no planeta, com o avanço da tecnologia aliada a uma economia predadora e afirma que chegará um momento que apenas uma res-

posta global poderá dar conta da complexa crise que a tendência mostra se aproximar.

Buscando esta resposta é que se apresenta o conceito de Ecosofia:

As formações políticas e as instâncias executivas parecem totalmente incapazes de apreender essa problemática no conjunto de suas implicações. Apesar de estarem começando a tomar uma consciência parcial dos perigos mais evidentes que ameaçam o meio ambiente natural de nossas sociedades, elas geralmente se contentam em abordar o campo dos danos industriais e, ainda assim, unicamente numa perspectiva tecnocrática, ao passo que só uma articulação ético-política — a que chamo Ecosofia — entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) e que poderia esclarecer convenientemente tais questões.

A Ecosofia Social consistira, portanto, em desenvolver práticas específicas que tendam a modificar e a reinventar maneiras de ser no seio do casal, da família, do contexto urbano, do trabalho, etc. A Ecosofia Mental, por sua vez, será levada a reinventar a relação do sujeito com o corpo, com o tempo que passa, com os mistérios da vida e da morte. Por fim, é na ruptura epistemológica no âmbito mental e social que o autor entende ser possível observar as fendas também para uma Ecosofia Ambiental que será, em última análise, necessariamente consequência da transformação prévia das duas anteriores.

Chama muito a atenção como as três ecologias propostas por Guattari, compondo uma Ecosofia, dialogam intimamente com as perspectivas de conversão, expressas ao longo da *Laudato Si'*, e unem-se de fato ao manancial de posições que clamam uma transição paradigmática pautada, sobretudo, nos princípios sistêmico, multidisciplinar, transcendental, transgeracional, ético e criticamente contextualizado.

5. Considerações

Ao longo deste texto objetivamos detalhar a ecologia integral, descrevendo alguns princípios, algumas dimensões e alguns vetores transversais que aprendemos coletivamente ao longo destes últimos cinco anos mediante intensas trocas de saberes com representantes do mundo acadêmico, dos movimentos sociais e das populações tradicionais, no Brasil e na América Latina.

Neste percurso, construímos a convicção de que fundamentalmente a ecologia integral nos propõe efetivamente uma mudança paradigmática enquanto humanidade e, mesmo que, em determinada etapa dialogue com posicionamentos reformistas, busca efetivamente uma transformação.

Esta transformação não pode esperar, não há mais tempo, as previsões do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas das Organizações das Nações Unidas (IPCC/ ONU)²³, umas das instituições mais respeitadas no que concerne ao estudo dos impactos globais das mudanças climáticas, já anunciou que, se não mudarmos bruscamente de rumo, até 2050 o planeta pode atingir níveis de aquecimento irreversíveis²⁴ e catastróficas para a vida na Terra.

No percurso desta transição paradigmática, a ecologia integral deve unir-se a perspectivas já em marcha e que caminham em direção ao mesmo horizonte, como demonstramos aqui com o Bem Viver, o Decrescimento e a Ecosofia.

O que fica no ar é a pergunta: você, particularmente, acredita verdadeiramente que o mundo pode ser diferente?

Referências

- ALCANTARA, Liliane; SAMPAIO, C. Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível? *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, UFPR, v. 40, abr. 2017.
- ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar. 2001.
- CAPRA, F. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. Trad. Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 1999.
- CASTRO, Regina Ribeiro de. Racionalidade Socioambiental: utopia ou necessidade? In: SIMPÓSIO NACIONAL DE CIÊNCIA E MEIO AM-

23 Para saber mais: https://wribrasil.org.br/pt/blog/2018/10/oito-coisas-que-voce-precisa-saber-sobre-o-relatorio-de-mudancas-climaticas-do-ipcc?utm_source=google&utm_medium=cpc&utm_campaign=clima&gclid=Cj0KCQjwuL_8BRcXARIsAGiC51BKnMTKyKKq9tgQD9iBrEf2EGYmVs3EWNxe0eq9w4mn86TerV2nNUAv63EALw_wcB

24 Saiba mais sobre Efeito Albedo em: <http://geoconceicao.blogspot.com/2014/05/albedo.html>.

- BIENTE, 2, 2011, Anápolis, GO, *Anais...* Anápolis, GO: UniEVANGÉLICA, 2011. Disponível em: http://ppstma.unievangelica.edu.br/sncma/anais/anais/2011/2011_cl01_002.pdf. Acesso em: 22 set. 2017.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Lisboa: Afrodite, 1972.
- DEJOURS. C. *A Banalização da Injustiça Social*. Trad. Luiz Alberto Mondjardim. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- FOLLMANN, J.; GADEA, C.; LACERDA, L. Políticas Públicas: Debates Sociológicos Pontuais. São Leopoldo: Casa Leiria, 2019. Disponível em: <https://olma.org.br/wp-content/uploads/2019/08/politicaspUBLICAS-olma-pdeivo-luizfelipe-carlos.pdf>. Acesso em: 22 set. 2020.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Louvado seja: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.
- FRANKL, V. *Em busca de sentido*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 63, 2002. Disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF. Acesso em: 12 set. 2007.
- GIDDENS, Anthony. *Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. São Paulo: UNESP, 1998.
- GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 1990.
- GUDYNAS. E. Alternativas al Desarrollo y Buen Vivir. *Dossieres EsF*, Madrid, Espanha, n. 23, p. 6-11, outono 2016.
- HOPWOOD, B.; O'BRIEN, G. Sustainable development: mapping different approaches. *Sustainable Development*, v. 13, n. 1, p. 38-52, fev. 2005.
- LATOUCHE, S.; DEMARIA, F. Decrescimento. In: KOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA (coords.). *Pluriverso: Un diccionario de posdesarrollo*. Barcelona, Espanha: Icaria, 2019.

- LEFF, Enrique. *Saber Ambiental*. Petrópolis, Vozes, 2001.
- LIPOVETSKY, G. *A era do vazio*: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio D'Água, 1989.
- MARX, K. *El capital*: crítica de la economía política. Buenos Aires: Cartago, 1973.
- POLANYI, K. *A Grande Transformação*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez, 2007.
- SOUZA, Jessé de. *A Elite do atraso*: da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.
- SOUZA, Jessé de. *A Radiografia do golpe*. Rio de Janeiro: Leya, 2016.
- TAVARES, Sinivaldo S. Conversão ecológica. *Revista Eletrônica Dom Total*, 7 jun. 2016. Disponível em: <https://domtotal.com/noticia/1034102/2016/06/conversao-ecologica/>.
- VELOSO, Mariza. José Martí: Modernidade e Utopia. *Revista Sociedade e Estado*, v. 26, n. 2, maio/ago. 2011.
- WEBER, M. *Conceitos sociológicos fundamentais*: metodologia das ciências sociais. Campinas: Cortez; Unicamp, 1992.



CASA LEIRIA
Rua do Parque, 470
São Leopoldo-RS Brasil
casaleiria@casaleiria.com.br

Desejo ardentemente que, neste tempo que nos cabe viver, reconhecendo a dignidade de cada pessoa humana, possamos fazer renascer, entre todos, um anseio mundial de fraternidade.

(Papa Francisco, FT, 8)



O mundo cresce e enche-se de nova beleza,
graças a sucessivas sínteses que se produzem
entre culturas abertas, fora de qualquer im-
posição cultural.

(Papa Francisco, FT, 138)



DIRETÓRIO DOS GRUPOS DE
PESQUISA NO BRASIL – LATTES

Transdisciplinaridade,
Ecologia Integral e Justiça
Socioambiental



ISBN 978-65-991675-7-7



9 786599 167577 >