

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JULIO DE MESQUITA FILHO”  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS – CAMPUS MARÍLIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS  
DOUTORADO**

**DOUGLAS FERNANDO DOS SANTOS GODOY**

**IGREJA CATÓLICA E QUESTÃO AMBIENTAL: A ENCÍCLICA LAUDATO SI'**

MARÍLIA  
2021

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JULIO DE MESQUITA FILHO”  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS – CAMPUS MARÍLIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS  
DOUTORADO**

DOUGLAS FERNANDO DOS SANTOS GODOY

**IGREJA CATÓLICA E QUESTÃO AMBIENTAL: A ENCÍCLICA LAUDATO SI’**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Linha de Pesquisa: Pensamento Social, Educação e Políticas Públicas

Orientador (a): Prof. Dr. José Geraldo Alberto Bertoncini Poker

MARÍLIA  
2021

G589i Godoy, Douglas Fernando dos Santos  
Igreja católica e questão ambiental : a encíclica  
Laudato Si' / Douglas Fernando dos Santos Godoy.  
-- Marília, 2021  
200 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista  
(Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília  
Orientador: José Geraldo Alberto Bertoncini Poker

1. Ciências Sociais. 2. Ética Religiosa. 3. Meio  
Ambiente. 4. Catolicismo. 5. Igreja. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp.  
Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados  
fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

## FOLHA DE AVALIAÇÃO

DOUGLAS FERNANDO DOS SANTOS GODOY

IGREJA CATÓLICA E QUESTÃO AMBIENTAL: A ENCÍCLICA LAUDATO SI'

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

### BANCA EXAMINADORA

Orientador: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. José Geraldo Alberto Bertoncini Poker (UNESP/MARÍLIA)

2º Examinador: \_\_\_\_\_

Profª. Drª. Mirian Cláudia Lourenção Simonetti (UNESP/MARÍLIA)

3º Examinador: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Gabriel Cunha Salum (FADAP/TUPÃ)

4º Examinador: \_\_\_\_\_

Profª. Drª. Gabriela Garcia Angélico

5º Examinador: \_\_\_\_\_

Profª. Drª. Rosiane Moraes Torrezan (IFSP/SOROCABA)

Marília, 30 de Julho de 2021.

*Dedico esta tese à minha esposa, Franciele, e ao nosso primeiro filho, Thales (ainda no terceiro mês de gestação), o qual aguardamos com muito carinho e ansiedade.*

## AGRADECIMENTOS

À minha amada esposa, Franciele Godoy, pela agradável companhia ao longo deste período de elaboração da tese. Sua presença ao longo desta caminhada encheu meu coração de alegrias e me deu tranquilidade para superar os momentos de maior angústia e desespero. Se não bastasse, ainda me presenteou, ao final desta tese, com a feliz notícia de que está gerando o meu primeiro filho: Thales.

Aos meus queridos pais, Dito e Vanda, pelos esforços empreendidos para a minha formação escolar e moral. Tiveram a sabedoria, assim como a insistência, de me manter na escola, mesmo diante de toda ordem de adversidades, e me ensinaram princípios morais que hoje, na idade adulta, considero legítimos e muito valiosos. Estas contribuições são inestimáveis e eu tenho consciência de que não poderia ter chegado até aqui sem elas.

Ao meu orientador, Professor Poker, pela paciência comigo e pelos conhecimentos transmitidos. Em alguns momentos ao longo da elaboração desta tese me senti completamente desorientado. Todos os caminhos imaginados para o desenvolvimento da tese pareciam estar equivocados. É neste momento que, mais uma vez, percebi a importância do orientador. E o meu foi muito especial: pegou-me pela mão, com paciência, e me colocou na direção certa, com o cuidado de não cercear a autonomia necessária para o meu desenvolvimento intelectual. Por isso, nutro um sentimento de muita gratidão e respeito pelo Professor Poker e o tenho como modelo para a minha vida profissional.

À Professora Mirian, minha primeira orientadora na Unesp-Marília, pelo carinho, pelo respeito, pela gentileza e pela disposição em ajudar em todos os momentos em que eu necessitei. Professora Mirian é, para mim, uma pessoa notável e, mais do que isso, um exemplo de como devemos lidar com outras pessoas. Nunca esquecerei da sua forma carinhosa, interessada e entusiasmada de me orientar. Seus aconselhamentos e ações foram decisivas para o desenvolvimento e finalização desta tese.

Aos meus queridos colegas do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia (IFSP). Em especial, quero agradecer à Fernanda Neves Iadocicco, atual coordenadora do curso de Administração do IFSP, por me ajudar com as questões burocráticas e por me cobrir por algumas semanas até o meu retorno ao IFSP, permitindo, com isso, que eu finalizasse a tese com mais tranquilidade. À Camila

Tolin pelo atendimento às corriqueiras solicitações de ajuda para lidar com os sistemas do instituto. Ao meu querido amigo Antonio Marcos Tomé, que, mesmo distante, nunca perdeu contato comigo durante este tempo todo. Por fim, agradeço aos colegas Bruno Vani, Marcelo Zorzan, Rosana Abbud, Marcos do Nascimento e Edirlei Cesar Soler pela amizade.

Aos Professores da Unesp/Marília pelo conhecimento transmitido ao longo do curso de Doutorado em Ciências Sociais.

Aos Professores das bancas de qualificação e defesa de tese por aceitarem prontamente analisar e debater o documento. Nominalmente, agradeço ao Professor Poker, à Professora Mirian, à Professora Rosiane Morais Torrezan, ao Professor Gabriel Salum, à Professora Gabriela Garcia Angélico e ao Professor Heron Gordilho.

Aos Professores da Universidade Estadual de Londrina (UEL) pelo apoio que me deram por seis anos, entre a graduação e o mestrado, e pela confiança depositada em mim. Faço um agradecimento especial ao Professor Benilson Borinelli. Ele que me deu as primeiras oportunidades no campo científico. Sem a contribuição dele no passado, não teria chegado até aqui. Agradeço, ainda, ao professor Luís Miguel Luzio dos Santos, ao Professor Saulo Fabiano Amâncio Vieira, à Professora Sonia Regina Vargas Mansano, ao Professor Ivan de Souza Dutra e ao Professor Luciano Munck, pela importante contribuição para a minha formação acadêmica.

À UNESP/Marília por oferecer o curso de Doutorado em Ciências Sociais, bem como as instalações e o apoio institucional para o seu funcionamento.

Por último, mas especialmente importante, agradeço ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia (IFSP) pela concessão do afastamento para qualificação, bem como pelo suporte financeiro durante o período de doutoramento.

## RESUMO

O objetivo geral da pesquisa foi avaliar se o discurso contido na encíclica *Laudato Si'* rompeu com o discurso tradicional [pré-moderno e moderno (Pré-Francisco)] da igreja católica sobre a relação homem e natureza. Para alcançar este objetivo, foi preciso analisar este discurso religioso à luz do método hermenêutico. Esta análise ficou restrita às seguintes categorias: antropocentrismo, utilitarismo e singularidade humana. Descobriu-se, ao final, que o discurso do Papa Francisco contido na *Laudato Si'* não rompe com o discurso tradicional católico [pré-moderno e moderno (Pré-Francisco)], apenas avança, suavizando suas considerações ambientais. Este procedimento ocorreu como expressão de um processo de racionalização religiosa imposto pela realidade e desencadeado no interior da igreja católica. Revelou-se, ainda, que o discurso ambiental constante na encíclica, embora tenha se mostrado insuficiente para romper com o discurso habitual, estimula, por força de suavizações, o estabelecimento de uma nova relação entre o ser humano e o seu meio. Por fim, concluiu-se que o discurso ambiental do Papa Francisco se manteve entrelaçado ao discurso tradicional não apenas por força do preservacionismo católico secular, mas também por força das dificuldades de se encontrar soluções hermenêuticas criativas para ressignificar passagens bíblicas absolutamente antropocêntricas, utilitaristas e de defesa da singularidade humana.

Palavras-chave: Ciências Sociais; Ética Religiosa; Meio Ambiente; Catolicismo; Igreja.

## **ABSTRACT**

The general objective of the research was evaluate whether the discourse contained in the encyclical *Laudato Si'* broke with the traditional discourse [pre-modern and modern (pre-Francis)] of the catholic church on the relationship between man and nature. To achieve this goal, it was necessary to analyze this religious discourse in the light of the hermeneutic method. This analysis was restricted to the following categories: anthropocentrism, utilitarianism and human uniqueness. It was found, in the end, that Pope Francis' discourse contained in *Laudato Si'* does not break with the traditional catholic discourse [pre-modern and modern (pre-Francis)], it only advances, softening its environmental considerations. This procedure occurred as an expression of a process of religious rationalization imposed by reality and unleashed within the catholic church. It was also revealed that the environmental discourse contained in the encyclical, although it proved insufficient to break with the usual discourse, stimulates, by the force of softening, the establishment of a new relationship between human beings and their environment. Finally, it is concluded that the Pope Francis' environmental discourse has remained intertwined with the traditional discourse not only due to secular catholic preservationism, but also due to the difficulties of finding creative hermeneutic solutions to resignify biblical passages that are absolutely anthropocentric, utilitarian and of defense of human uniqueness.

Keywords: Social Sciences; Religious Ethics; Environment; Catholicismo; Church.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>CAPITULO I – PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS</b> .....	21
1.1 - O OBJETO DE PESQUISA.....	21
1.2 - O MÉTODO DE PESQUISA .....	23
1.3 - ESTRATÉGIA DE COLETA E ANÁLISE DE DADOS.....	30
<b>CAPITULO II – HOMEM, NATUREZA E A QUESTÃO AMBIENTAL</b> .....	34
2.1 - PARA ENTENDER A NATUREZA.....	34
2.2 - HOMEM E NATUREZA: RELAÇÃO DE CONFLITO EM TEMPOS REMOTOS.....	39
2.3 - HOMEM E NATUREZA: O CONFLITO SE INTENSIFICA.....	46
2.4 - QUESTÃO AMBIENTAL E SEUS CONTORNOS .....	52
2.5 - O CRISTIANISMO NO BANCO DOS RÉUS E O DESPERTAR DA IGREJA CATÓLICA PARA A QUESTÃO AMBIENTAL.....	56
<b>CAPITULO III – CONCEPÇÕES CATÓLICAS TRADICIONAIS (PRÉ-FRANCISCO) SOBRE A RELAÇÃO HOMEM- NATUREZA</b> .....	63
3.1 – RELIGIOSIDADE MÁGICO-RITUALISTA: O ENCANTAMENTO DO MUNDO .....	63
3.2 – RELIGIOSIDADE ÉTICO-ASCÉTICA: RACIONALIZAÇÃO E O DESENCANTAMENTO DO MUNDO .....	67
3.3 - DO CRISTIANISMO PRIMITIVO AO CRISTIANISMO CATÓLICO: FUNDAMENTOS DO CATOLICISMO E DA IGREJA CATÓLICA ROMANA .....	72
3.4 - SANTO AGOSTINHO E TOMÁS DE AQUINO: PRIMEIRAS CONCEPÇÕES DO CATOLICISMO SOBRE A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA.....	80
3.5 - FRANCISCO DE ASSIS: PROTETOR DE HOMENS E DOMINADOR DE ANIMAIS? .....	87
3.6 - O DISCURSO MODERNO DA IGREJA CATÓLICA (PRÉ-FRANCISCO)	

SOBRE A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA: RUPTURA OU CONTINUAÇÃO? ..96

**CAPITULO IV – PAPA FRANCISCO, LAUDATO SI’ E SEUS FUNDAMENTOS** 103

4.1 – SURGE FRANCISCO: O PAPA DO FIM DO MUNDO ..... 103

4.2 – LAUDATO SI’: UMA APRESENTAÇÃO ..... 111

4.3 – ÉTICA INTEGRAL DA LAUDATO SI’: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS  
COM AS NOVAS ÉTICAS ECOLÓGICAS ..... 121

4.4 – CONTRIBUIÇÕES CIENTÍFICAS SOBRE A ENCÍCLICA LAUDATO SI’ ..... 140

**CAPITULO V – RESULTADOS FINAIS** ..... 158

**CONSIDERAÇÕES FINAIS** ..... 188

**REFERÊNCIAS** ..... 194

## INTRODUÇÃO

Pergunte a qualquer um na massa de gente obscura: qual o propósito da existência das coisas? A resposta geral é que todas as coisas foram criadas para nosso auxílio e uso prático. [...] Em resumo, todo o cenário magnífico das coisas é diária e confiantemente visto como destinado, em última instância, à conveniência peculiar do gênero humano. Dessa forma, o grosso da espécie humana arrogantemente se eleva acima das inumeráveis existências que o cercam. (TOUMIN, 1780, p.51-52 *apud* THOMAS, 2010)

O homem sempre teve uma relação de profunda dependência da natureza. Dela retirou tudo o que precisou para garantir a sobrevivência e a evolução de sua espécie. Colheu frutos e abateu animais para se alimentar; derrubou árvores para construir abrigos ou moradias; extraiu plantas e ervas para curar suas doenças, além de muitas outras intervenções no ambiente natural. Desbravou terra, céu e mar e adquiriu o conhecimento necessário para submeter a natureza à sua lógica de dominação, transformando-a em uma espécie de *banco de insumos naturais* para a satisfação das mais básicas necessidades humanas aos mais excêntricos desejos dos homens.

Por muitos séculos, o homem e a natureza mantiveram uma relação conflituosa, mas equilibrada. Em geral, a extração de recursos visava atender apenas aos requisitos de subsistência da espécie humana. Mesmo quando a exploração de insumos era demasiada, isso se mostrava pouco significativo, devido à imensidão natural e à grande disponibilidade de recursos. O ritmo de extração não chegava a superar a capacidade de regeneração da natureza. Por isso mesmo, a ação do homem sobre o meio ambiente não chegou a ser considerada uma ameaça à espécie humana ou digna de muita preocupação social durante grande parte da história.

O relacionamento equilibrado entre homem e natureza foi gradativamente alterado ao longo do tempo, especialmente em razão das mudanças sociais assistidas nos séculos XVIII e XIX. Pelo menos três mudanças parecem ter

contribuído mais efetivamente para isso: a formação de grandes cidades e a migração de volumosos contingentes humanos das zonas rurais para elas; a adoção predominante do modo de produção industrial em detrimento do modo de produção artesanal; o surgimento do capitalismo como nova lógica econômica predominante. Todas essas mudanças aumentaram a pressão sobre os recursos naturais, gerando uma espécie de *desequilíbrio ecológico* que acentuou a tendência de inviabilização da vida humana na terra.

Os primeiros sinais de que algo estava errado começaram a aparecer durante o século XX. O livro *Primavera silenciosa*, de Rachel Carson, publicado em 1962, teve grande repercussão nos Estados Unidos ao desvelar as consequências para a vida humana e animal do uso de agrotóxicos, pesticidas e herbicidas em lavouras. Uma década depois, o relatório *Limites do crescimento*, do Clube de Roma, alertou para a insustentabilidade da continuação do crescimento econômico diante de um planeta com recursos naturais limitados. No mesmo ano, a Organização das Nações Unidas (ONU) realizou a primeira Conferência Mundial sobre o Meio Ambiente na cidade de Estocolmo, na Suécia, oportunidade em que diversos temas ambientais foram colocados à mesa e discutidos por representantes de mais de 400 países. Todas essas manifestações serviram não somente para aguçar a percepção da sociedade sobre as consequências ambientais do comportamento humano, mas também para firmar a ideia de que, de fato, a situação do meio ambiente, depois de séculos de depredação, era preocupante.

O apelo crescente da sociedade e de movimentos ambientais pela adoção de medidas para resolver ou, no mínimo, amenizar os problemas ambientais, pressionaram fortemente os governos e demais instituições. Como resultado dessa pressão, o que se assistiu, entre as décadas de 1970 e 1980, foi um vigoroso processo de institucionalização da questão ecológica no mundo, com o objetivo de atender às demandas sociais. O governo federal dos Estados Unidos, um dos pioneiros na criação de estruturas para lidar com problemas ambientais, instituiu nesse período a Política Nacional de Meio Ambiente, a Lei de Controle da Poluição Hídrica e do Ar e a Agência Americana de Meio Ambiente (EPA). Outros países desenvolvidos e subdesenvolvidos seguiram o mesmo caminho, inclusive o Brasil, que criou nessa mesma época a sua Secretaria de Meio Ambiente.

As instituições religiosas cristãs, do mesmo modo, dentre elas a igreja católica, também foram de algum modo pressionadas. Em seu polêmico artigo

intitulado *The Historical Roots of our Ecologic Crisis*, publicado pela revista *Science*, White (1967) acusa o cristianismo de ser a religião mais antropocêntrica do mundo, fundamentando sua posição no fato de constar nas escrituras que o Deus cristão concedeu ao homem o completo domínio sobre as criaturas no ato da criação, sendo que estas, inclusive, foram criadas e destinadas por Deus exclusivamente para servir aos propósitos humanos. Essa perspectiva religiosa antropocêntrica teria implicado em mudanças na relação entre homem e natureza. Para o paganismo, os elementos naturais, como as árvores, os rios, as colinas, dentre outros, eram sagrados; por outro lado, para o cristianismo, não eram mais do que objetos físicos. Assim, para White (1967), ao destruir o paganismo, o cristianismo torna possível a exploração da natureza sem qualquer sentimento de culpa. A consequência desse comportamento teria sido, em última instância, o agravamento da questão ambiental. De acordo com White (1967), o homem provocou o desequilíbrio ecológico com a ajuda da ciência e da tecnologia, mas ele não atribuiu a culpa por tal fato somente a essas instituições, argumentando que o cristianismo também é culpado, uma vez que seus dogmas de natureza antropocêntrica serviram de fundamento para as atitudes humanas que controlavam a ciência e a tecnologia.

A tese de White (1967) de que o cristianismo era, à época, a religião mais antropocêntrica do mundo, faz sentido. Tratando especificamente do catolicismo – uma das principais ramificações do cristianismo – é possível notar o caráter antropocêntrico da religião-mãe, o qual foi conseqüentemente transmitido para as suas filiações, além de outras características que atuam em direção oposta à proteção do meio ambiente. Principalmente das interpretações bíblicas de Santo Agostinho (período antigo) e São Tomás de Aquino (período medieval) – dois principais expoentes do catolicismo e representantes da igreja católica – surgiu a ideia de que o homem foi exclusivamente dotado de inteligência e posicionado como dominador de todas as criaturas não por acaso, mas porque o mundo foi concebido por Deus para ele. Plantas e animais, assim como todos os outros seres, teriam sido criados por Deus por causa do homem. As interpretações de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino implicaram ainda na ideia de que era absolutamente justo e natural submeter as criaturas aos desígnios do homem, uma vez que o mundo foi criado para ele como uma espécie de presente de Deus. Torna-se evidente, desse modo, que o discurso católico antigo e medieval, que surgiu da interpretação bíblica, é fundamentalmente antropocêntrico, utilitarista e defensor da singularidade

humana.

Diante da pressão social sobre as instituições para a internalização da questão ambiental, o primeiro movimento de reação da igreja católica foi o reconhecimento do estado de crise envolvendo os recursos naturais do planeta. Em um dos documentos do Concílio Vaticano II, realizado na primeira metade da década de 1960, mais especificamente na Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes* (PAULO VI, 1965), chamou-se a atenção para as profundas e rápidas transformações da terra, procurando relacioná-las à inteligência humana e à atividade do homem. Alguns anos depois, Paulo VI (1970, p.3), em seu discurso para a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO), afirmou que “a deterioração progressiva daquilo que convencionalmente se chama meio ambiente, sob os efeitos dos contragolpes da civilização industrial, corre o risco de acabar numa verdadeira catástrofe ecológica”. Este reconhecimento de um estado de crise envolvendo o meio ambiente se firmou ainda mais nos anos que se seguiram com os Papas João Paulo II e Bento XVI, inclusive com a tendência mais nítida de responsabilizar o ser humano pela crise, mas, apesar disso, não se constatou nesse período mudanças estruturais no pensamento católico no que se refere à relação entre homem e natureza.

Em consonância com o discurso pré-moderno, as linhas mais gerais do discurso católico moderno (Pré-Francisco) permaneceram antropocêntricas, utilitaristas e voltadas para a defesa da singularidade humana. O homem continuou sendo enquadrado como singular em relação às outras espécies e permaneceu sendo tributário de legitimidade para dominar e utilizar-se das demais criaturas do planeta. Notou-se apenas mudanças pontuais no discurso católico. Elas se expressaram na introdução de limites para a ação humana – restrições que nos períodos antigo e medieval não estiveram presentes no discurso da igreja católica – e afetaram especificamente a subcategoria dominação da categoria antropocentrismo, além da categoria utilitarismo. Contudo, elas não foram estruturais, significaram apenas uma espécie de *suavização do discurso católico* em relação ao discurso pré-moderno. Portanto, foram incapazes de romper com as interpretações tradicionais da igreja católica sobre a relação homem e natureza nas suas linhas mais gerais – notadamente implantadas e consolidadas por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino na antiguidade e na idade média, respectivamente.

Em 2013, depois da renúncia inesperada de Bento XVI ao posto mais importante da igreja católica, foi escolhido em conclave como novo papa o, então, Bispo de Buenos Aires Mario Jorge Bergoglio. Francisco, como preferiu ser chamado, em referência ao Santo Francisco de Assis, tem demonstrado ser um homem simples e predisposto a promover reformas na milenar e tradicionalíssima igreja católica. Uma das frentes a qual tem se dedicado mais recentemente é à questão ambiental.

Em 2015, o Papa Francisco publicou uma encíclica ambiental, denominada *Laudato Si'* (Louvado Sejas). Em um primeiro momento, ainda na parte introdutória do documento, Francisco (2015d) recorda-se de Francisco de Assis – o santo padroeiro da ecologia e protetor dos animais – na evidente intenção de adotá-lo como inspiração ou modelo no que se refere ao trato com a natureza. Isso se torna ainda mais evidente, quando Francisco (2015d) passa a chamar a terra de *irmã* ou *mãe*, assim como Francisco de Assis fazia quando precisava se referir a algum elemento da natureza. Dedicou, também, nesta parte inicial, algumas linhas para demonstrar que a igreja católica, desde muito cedo, preocupava-se com a questão ambiental e, ainda, para agradecer aos cientistas, filósofos, teólogos e organizações sociais pelo trabalho reflexivo que enriqueceu ao longo da história o pensamento da igreja sobre o tema ambiental. Dada a parte introdutória, Francisco (2015d) inicia o desenvolvimento da *Laudato Si'*. Primeiramente, Francisco (2015d) apresenta uma espécie de resenha da situação atual do meio ambiente, destacando os problemas que mais afligem a sociedade, como a poluição, as mudanças climáticas e o esgotamento dos recursos naturais, ao mesmo tempo em que reconhece que, apesar desses graves problemas, a reação política internacional ainda é muito fraca. Em seguida, no segundo capítulo do documento, Francisco (2015d, p.44) procura demonstrar como as convicções da fé oferecem aos cristãos “motivações altas para cuidar da natureza e dos irmãos e irmãs mais frágeis”. Para fundamentar sua afirmação, Francisco (2015d, p.58) recorre à Bíblia, alegando que Deus criou o homem à sua imagem e semelhança (Gênesis, I, 26), sendo este, por isso, especial em relação às outras criaturas e dotado de “tremenda responsabilidade” em relação ao “jardim do mundo” (Gênesis, II, 15). Mais adiante, no terceiro capítulo do documento, Francisco (2015d) reconhece a raiz humana da crise ecológica e critica o que ele chamou de *paradigma tecnocrático dominante*. Para Francisco (2015d, p.67), a ciência e a tecnologia concedem ao homem um poder imenso com o qual

ele não está preparado para lidar, sendo preciso, para isso, que o homem desenvolva uma “ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que lhe ponham realmente um limite e o contenham dentro de um lúcido domínio de si”. Na sequência, no quarto capítulo da *Laudato Si'*, Francisco (2015d, p.85) apresenta elementos para uma reflexão acerca da ecologia integral, enfatizando, principalmente, a ideia de que *tudo está interligado* no ambiente natural e que, por isso mesmo, torna-se imprescindível considerar a realidade de maneira mais ampla. O quinto capítulo da encíclica trata principalmente de questões políticas, buscando apresentar alguns caminhos nessa esfera para interromper a “espiral de autodestruição dos últimos tempos” (FRANCISCO, 2015d, p.99). Por fim, Francisco (2015d) aponta alguns caminhos pelos quais se pode encaminhar a solução para o problema ambiental, destacando os benefícios que podem ser alcançados a partir da mudança no estilo de vida das pessoas e o poder da educação no processo de maturação de hábitos.

A *Laudato Si'*, vale destacar, causou grande alvoroço no meio científico, midiático e, inclusive, em sentido mais amplo, no campo social. Pelo que se nota nas considerações acadêmicas, as impressões dos autores sobre o documento na maior parte das vezes não se resumem a um único e absoluto posicionamento, mas se alternam entre elogios e críticas. Por exemplo, Latour e Muecke (2016) elogiam a *Laudato Si'*, chamando-a de inovadora pelo fato de conectar ecologia e injustiça, ao mesmo tempo em que criticam o texto do documento, alegando que o mesmo é prolixo, contraditório e repetitivo. Lowy (2015), Mills (2015) e Montgomery (2015), além de outros autores, seguem o mesmo caminho.

A despeito da grande repercussão do documento, há poucos estudos que se dedicaram a investigar profundamente se o discurso contido na *Laudato Si'* rompe com o discurso pré-moderno e moderno (Pré-Francisco) acerca da relação homem e natureza. Dentre os poucos estudos encontrados, nota-se posições muito divergentes e pouco abrangentes. Por exemplo, Goodchild (2016, p.270) afirma que a *Laudato Si'* “representa um mar de mudanças”. Por outro lado, Liendo (2016) sugere que o documento não rompe com as ideias antropocêntricas e de singularidade humana, mas nada menciona sobre o utilitarismo. Diante deste cenário de escassez de estudos sobre o tema e, conseqüentemente, de pouca consolidação de resultados, mostra-se relevante, para fins de elucidação do fenômeno e do natural enriquecimento das bases científicas das ciências sociais, a seguinte

questão de pesquisa: o discurso contido na *Laudato Si'* rompeu com o discurso tradicional [pré-moderno e moderno (Pré-Francisco)] da igreja católica acerca da relação homem e natureza? A investigação proposta, de uma perspectiva empírica, é relevante, porque é capaz de entregar para a sociedade análises específicas e ainda não disponíveis a respeito do discurso atual da igreja católica acerca do meio ambiente, de modo a instrumentalizá-la para a apreciação crítica.

O atendimento à questão colocada no parágrafo anterior, que nada mais é do que o problema de pesquisa desta tese, requer, em sentido específico, a perseguição dos seguintes objetivos: a) conhecer o discurso tradicional [pré-moderno e moderno (Pré-Francisco)] da igreja católica acerca da relação homem e natureza; b) apresentar o discurso da igreja católica acerca da relação homem e natureza contido na *Laudato Si'*; c) analisar o discurso da igreja católica acerca da relação homem e natureza contido na *Laudato Si'* à luz do método hermenêutico. Para fins de restrição de pesquisa, será considerado no discurso da igreja católica sobre a relação homem e natureza apenas as categorias *antropocentrismo*, *utilitarismo* e *singularidade humana*.

A hipótese central desta pesquisa é a seguinte: o discurso contido na *Laudato Si'* não rompe com o discurso tradicional [pré-moderno e moderno (Pré-Francisco)] da igreja católica acerca da relação homem e natureza, apenas avança, suavizando suas considerações em relação ao antropocentrismo, ao utilitarismo e à singularidade humana. A suavização do discurso ambiental contido na *Laudato Si'* em relação ao discurso tradicional [pré-moderno e moderno (Pré-Francisco)] acerca da relação homem e natureza pode ser: 1) resultado de um processo de desenvolvimento natural da racionalização teológica ocorrida no interior da igreja católica; 2) resultado de um ajuste à realidade dos tempos atuais. Sobre o processo de suavização, a hipótese é a de que o discurso ambiental da igreja católica contido na *Laudato Si'* se suaviza como expressão de um processo de racionalização imposto pela realidade. Por fim, tem-se a hipótese de que o discurso ambiental da igreja católica contido na *Laudato Si'*, em relação ao discurso tradicional [pré-moderno e moderno (Pré-Francisco)], estimula, por força de *suavizações*, o estabelecimento de uma nova relação entre homem e natureza.

Esta tese encontra-se estruturada em quatro capítulos, além da introdução e dos resultados finais. O primeiro capítulo se ocupa dos procedimentos metodológicos. São apresentados, nesta parte, o objeto e o método de pesquisa,

além da estratégia de coleta e análise de dados. Por sua vez, o último capítulo (capítulo V) se ocupa da apresentação dos resultados finais. Existe, ainda, uma seção não numerada, que se encontra logo após o capítulo V, a qual foi utilizada para a realização das considerações finais.

O segundo capítulo recebeu o título de *Homem, Natureza e a Questão Ambiental* e se ocupou do relacionamento do homem com a natureza em sentido histórico. Em linhas gerais, buscou-se nesta parte da investigação entender como esse homem, que foi submetido ao longo da história a concepções míticas, religiosas e científicas e ainda dotado de tecnologias, comportou-se em relação ao seu meio. Desta maneira, procurou-se demonstrar que o homem sempre esteve em conflito com a natureza, mas a tensão entre eles aumentou significativamente ao longo do tempo, gerando problemas ambientais ainda mais graves em períodos mais recentes. Esta problemática, como será mostrado, acabou produzindo pressões sobre a igreja católica e outras instituições para que estas tomassem medidas para internalizar a questão ambiental.

O terceiro capítulo da tese, nomeado *Concepções Católicas Tradicionais (Pré-Francisco) sobre a Relação Homem-Natureza*, dedicou-se a apresentar, fundamentalmente, as ideias tradicionais (pré-Francisco) da igreja católica acerca da relação entre o ser humano e a natureza, sob o prisma das categorias de análise desta pesquisa, que são: antropocentrismo, utilitarismo e singularidade humana. Para realizar esta tarefa, precisou-se recorrer a concepções de vários momentos históricos, como de Santo Agostinho, na antiguidade; de Tomás de Aquino, na idade média; e de papas do período moderno, a começar por Paulo VI. Fora isso, também se empreendeu esforços para esclarecer como se deu o processo de racionalização religiosa e, na esteira disso, como surgiu e se desenvolveu o catolicismo e a igreja católica. O levantamento relativo a este capítulo foi fundamental para a pesquisa, porque para afirmar se a *Laudato Si'* rompeu ou não com as ideias tradicionais a respeito da singularidade humana, utilitarismo e antropocentrismo, é preciso, primeiro, saber quais são estas ideias tradicionais da igreja católica. Este capítulo, portanto, cumpre esta função de revelar as concepções mais antigas da igreja católica sobre as categorias em análise nessa pesquisa.

No quarto capítulo, intitulado *Papa Francisco, Laudato Si' e Seus Fundamentos*, procurou-se apresentar Jorge Mario Bergoglio, o Papa Francisco, destacando suas características, seu comportamento e suas influências, bem como

sua trajetória até o mais alto posto da igreja católica. Fora isso, ainda no capítulo IV, buscou-se apresentar a encíclica ambiental de autoria do Papa Francisco, denominada *Laudato Si'*, além de desvelar os fundamentos ético-ecológicos deste documento e as impressões científicas a seu respeito. De modo geral, a intenção neste capítulo foi aproximar-se do objeto desta pesquisa, a *Laudato Si'*, colhendo informações preciosas a seu respeito, além de adquirir conhecimento acerca de seu proponente, o Papa Francisco.

## CAPITULO I – PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Para fins de alcance dos objetivos propostos anteriormente, torna-se imprescindível recorrer a procedimentos metodológicos. São eles que norteiam toda atividade de pesquisa, a fim de garantir o rigor científico tão necessário para a validação dos resultados encontrados. Este capítulo foi organizado em três seções. Primeiro, tratar-se-á do objeto de pesquisa. Em um segundo momento, será apresentado o método de pesquisa. Por fim, abordar-se-á as estratégias de coleta e análise de dados.

### 1.1 O OBJETO DE PESQUISA

O propósito central desta pesquisa foi avaliar se o discurso contido na *Laudato Si'* rompeu com o discurso tradicional [pré-moderno e moderno (Pré-Francisco)] da igreja católica sobre a relação homem e natureza. Torna-se evidente, assim, que o objeto desta pesquisa não poderia ser outro senão a *Laudato Si'*. A escolha do referido documento, que nada mais é do que uma encíclica ambiental publicada pela igreja católica em 2015, e assinada pelo Papa Francisco, deu-se por algumas razões específicas.

Existia, inicialmente, a preocupação de encontrar um tema de estudo que pudesse ser enquadrado nos critérios da linha de pesquisa 1 do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP – Pensamento Social, Educação e Políticas Públicas, mas sem ignorar o histórico de pesquisa, tanto do pesquisador, quanto do professor orientador. Para fins de esclarecimento, em um período de seis anos, que compreende desde a graduação em Administração até o mestrado em Administração, cursado na Universidade Estadual de Londrina (UEL), realizei diversas pesquisas sobre a questão ambiental, em especial sobre políticas florestais. A Professora Mirian, minha primeira orientadora na UNESP, a exemplo de mim, também possui histórico de pesquisa sobre o tema e demonstrou interesse em continuar estudando a questão do meio ambiente. O conhecimento prévio sobre o assunto não poderia ser ignorado no processo de escolha do tema. Ficou evidente que, qual fosse o assunto escolhido, precisaria necessariamente envolver a questão

ambiental.

Ao longo do processo de escolha do tema, pelo justo motivo da aposentadoria, a Professora Mirian precisou se afastar da universidade, assumindo o seu lugar o atual orientador, Professor Poker. Por sorte, assim como eu e a Professora Mirian, o Professor Poker também nutria interesse pela questão ambiental, o que contribuiu para que a transição fosse bastante tranquila. Logo percebi que o professor Poker, além da questão ambiental, possuía também forte interesse pela questão religiosa. Disso decorreu a ideia de buscar um tema que pudesse relacionar as duas coisas: meio ambiente e religião. Comecei, então, a fazer pesquisas sobre essa inter-relação, diversas anotações e, depois de alguns meses, eu já possuía algumas ideias em mente. Elas foram colocadas à mesa em reunião na qual estavam presentes eu, Professora Mirian e o Professor Poker. Decidimos, nesse encontro, que o objeto de pesquisa seria a *Laudato Si'* e o estudo se ocuparia de avaliar se o discurso contido na *Laudato Si'* rompeu com o discurso tradicional [pré-moderno e moderno (Pré-Francisco)] da igreja católica sobre a relação homem e natureza. Tal ideia de pesquisa se mostrou adequada, pois atendia aos critérios temáticos da linha de pesquisa 1 do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP, e ao mesmo tempo, respeitava os interesses históricos e competências de pesquisa das partes envolvidas nesta tese.

Esta escolha não se deu por acaso. A *Laudato Si'* é um documento notoriamente peculiar. Trata-se de um documento único, inédito, escrito pelo primeiro Papa jesuíta e latino-americano da igreja católica e em um momento de grande efervescência ideológica e de conflitos no interior desta instituição milenar. Basta notar que, ao longo de sua existência, a igreja católica nunca publicou uma encíclica exclusivamente ambiental. Como será demonstrado no decorrer desta tese, há registros de frases e mesmo de passagens de textos católicos que abordam a relação entre homem e natureza, mas são pontos isolados, apenas pequenos trechos em meio a outras discussões de maior destaque. Fora isso, a *Laudato Si'*, desde sua publicação, recebeu muita atenção da sociedade civil, da mídia e da ciência, repercutindo no mundo todo e servindo de estopim para muitas polêmicas. Em matéria veiculada em 2015 no *The Guardian*, Vidal (2015) considerou a intervenção do Papa Francisco, por meio da *Laudato Si'*, explosiva. No mesmo ano, em comentário ao jornal americano *The Washington Post*, Michaelson (2015) afirmou que a *Laudato Si'* é ainda mais radical do que parece. No meio científico, a

carta também provocou profundos debates e sentimentos adversos. Por um lado, o documento foi considerado audacioso e inovador (LATOURE; MUECK, 2016), moderno (MILLS, 2015), antissistêmico (LOWY, 2015), “ECOmênico” (ALVES, 2015, p.1339); por outro, foi considerado prolixo, contraditório e repetitivo (LATOURE; MUECK, 2016), além de falho economicamente (GREGG, 2015; MONTGOMERY, 2015).

Como se nota, há muitos posicionamentos opostos, sentimentos diversos, dúvidas e questões sobre a *Laudato Si'*. Uma das questões mais intrigantes - e que ainda carece de respostas consistentes - é se a *Laudato Si'* foi capaz de romper com o discurso antropocêntrico, utilitarista e de defesa da singularidade humana tão presente na antiguidade, na idade média e mesmo no período moderno (pré-Francisco). Por um lado, Goodchild (2016, p.270) afirma que a *Laudato Si'* “representa um mar de mudanças”. Por outro lado, Liendo (2016) sugere que o documento não rompe com as ideias antropocêntricas e de singularidade humana. Como se percebe, a questão permanece em aberto. Dentre todos os motivos elencados até aqui, que certamente atuaram como uma espécie de força gravitacional, atraindo-nos para a *Laudato Si'*, esta questão em aberto, e carente de respostas consistentes, foi a que exerceu a maior força de atração. Portanto, *Laudato Si'* não foi escolhida como objeto de pesquisa desta tese apenas porque envolve a temática ambiental e religiosa, assuntos desejados pelos pesquisadores, tampouco porque é peculiar e polêmica, mas principalmente porque incita uma questão pouco estudada e compreendida, de implicações sociais, políticas, culturais, religiosas e ambientais significativas.

## 1.2 O MÉTODO DE PESQUISA

A investigação que se deu no objeto de pesquisa (no caso, a *Laudato Si'*) em busca de elementos que indicassem a ruptura com o discurso antropocêntrico, utilitarista e de defesa da singularidade humana da igreja católica exigiu uma abordagem qualitativa. Este tipo de pesquisa, conforme argumentam Denzin e Lincoln (2006, p.3), “consiste em um conjunto de práticas interpretativas e materiais que tornam o mundo visível”. Preocupa-se em “analisar e interpretar aspectos mais profundos” (MARCONI; LAKATOS, 2008, p.269), dando especial atenção aos

significados (BOGDAN; BIKLEN, 1994). Em oposição às pesquisas quantitativas, que se apoiam principalmente em modelos matemáticos e estatísticos para realizar quantificações e produzir resultados, as pesquisas qualitativas focam em obter “dados descritivos sobre pessoas, lugares e processos interativos pelo contato direto do pesquisador com a situação estudada, procurando compreender os fenômenos segundo a perspectiva dos sujeitos” (GODOY, 1995, p.58). Como esta pesquisa precisou lidar principalmente com elementos não quantificáveis, como por exemplo, discursos, não poderia ser, assim, quantitativa. Portanto, esta pesquisa possui natureza qualitativa. Em pesquisas como essa, como se notou aqui, é o próprio objeto de estudo que define o meio mais adequado para analisá-lo (GODOI; BANDEIRA-DE-MELLO; SILVA, 2006).

Em relação ao método de estudo, optou-se pela hermenêutica. As raízes dessa palavra residem no verbo grego *hermeneuein*, que traduzido geralmente significa “interpretar”, assim como *hermeneia* se traduz por “interpretação”. Tanto *hermeneuein*, quanto *hermeneia* aparecem em inúmeros textos antigos que resistiram à ação do tempo e chegaram íntegros até os dias atuais. Aristóteles, Organon, Platão, Xenofonte e muitos outros escritores mencionaram-nas em suas obras. Esses vocábulos, assim como o termo *hermeios*, também de origem grega, remetem para o Deus-mensageiro Hermes. Tal relação é elucidativa para a compreensão preliminar do que é hermenêutica. Diz-se isso, porque Hermes era associado a uma função de transmutação, ou seja, um mensageiro cuja função era transformar tudo aquilo que ultrapassa a compreensão humana em algo que essa inteligência pudesse compreender. Desse modo, o sentido preciso e primário de hermenêutica, extraído de sua origem grega, consiste em tornar a linguagem compreensível. (PALMER, 1999).

A hermenêutica como atividade sistemática se apresenta inicialmente na interpretação das epopeias homéricas (RAMBERG; GJESDAK, 2005). Mais tarde, na idade média e renascença, ela emerge como um ramo dos estudos bíblicos (BATISTA, 2012). A introdução da hermenêutica no meio religioso tem relação com a necessidade de regras específicas para a interpretação adequada das escrituras. Especialmente após a publicação do livro de J. C. Danhauer, em 1654, intitulado “*Hermeneutica Sacre Sive Rnethodus Exponendarum Sacrarum Litterarum*”, o termo ficou ainda mais frequente, inicialmente na Alemanha e depois na Inglaterra. Nesse primeiro país, tornou-se corriqueira a publicação de manuais sobre hermenêutica

para ajudar os sacerdotes a interpretar as escrituras; na Inglaterra, também se confirmou a tendência de adoção de uma hermenêutica bíblica. Mais tarde, mediante um processo de ampliação do campo de utilização da hermenêutica, ela passa a ser utilizada também para textos não bíblicos. Serve, assim, nesse período, como método especial para extrair dos textos obscuros significados ocultos. (PALMER, 1999).

De acordo com Lima (2008), no decorrer do século XIX ocorreu o que ficou conhecido como *guinada interpretativa*. Em síntese, surgiram alguns teóricos que, nas palavras de Lima (2008, p.55), reivindicaram das “mãos clérigas o direito de interpretação”, fazendo a hermenêutica transitar de uma inspiração divina para uma técnica de compreensão. Lima (2008) refere-se aos teóricos Friederich Schleiermacher e a Wilhelm Dilthey. O primeiro deles, Schleiermacher, propôs uma hermenêutica geral, uma espécie de arte da compreensão que viesse a romper com a pluralidade de hermenêuticas especializadas, como a filológica, a teológica e a jurídica. Em seu modelo, a interpretação se efetiva por meio de duas abordagens: a gramatical e a psicológica. A gramatical consiste no método comparativo e nos aspectos do texto, tanto gerais quanto particulares, ao passo que a abordagem psicológica se apoia no método comparativo e no método divinatório (ato de colocar-se no lugar do outro, a fim de captar suas individualidades). De maneira isolada, a abordagem gramatical era vista por Schleiermacher como limitada, assim como a abordagem psicológica, mas as duas, empregadas em conjunto, complementavam-se e se tornavam adequadas. (PALMER, 1999). Dilthey, por sua vez, conforme argumenta Lima (2008, p.55), “teve o mérito de assentar a hermenêutica dentro do mundo histórico, divergindo daqueles que achavam ser possível importar métodos das ciências naturais para interpretar fenômenos vivenciais”. Fora isso, conforme destaca Palmer (1999), Dilthey buscou apresentar métodos que servissem ao alcance de uma interpretação objetivamente válida, recusando-se a adotar qualquer base metafísica para isso. Desse modo, se, por um lado, a hermenêutica de Schleiermacher recorre a um recurso mais subjetivo no ato de interpretação, por outro, a hermenêutica de Dilthey apela para o objetivismo no processo interpretativo.

Se, no século XIX, Schleiermacher e Dilthey contribuíram para o que se denominou *guinada interpretativa*; no século seguinte, Martin Heidegger e seu discípulo Hans-Georg Gadamer contribuíram para a *virada ontológica*. Segundo Batista (2012, p.106), a partir de Heidegger, “a hermenêutica deixa de ser uma ajuda

metodológica ou didática para outras disciplinas – ou seja, deixa de se referir apenas à comunicação simbólica e passa a referir-se, de modo mais amplo, a toda a vida humana”. Como se nota, há uma ampliação em Heidegger da noção de hermenêutica, uma busca pelo ato primário de interpretação, situado no nível ontológico. Não por acaso, Palmer (1999) afirmou que a hermenêutica de Heidegger se efetiva como ontologia da compreensão e da interpretação. A essência da hermenêutica, à vista disso, não poderia ser outra senão o poder ontológico de compreender e interpretar, que traz à luz o ser das coisas e as potencialidades do próprio ser do *Dasein* (PALMER, 1999). Gadamer, a exemplo de seu mestre, seguiu o caminho da ontologia, mas da ontologia da linguagem. Estabelece, desde então, uma hermenêutica filosófica, sustentada pela ideia de que a concepção não se concebe como um processo subjetivo do homem face a um objeto, mas sim, como o modo de ser do próprio homem; da mesma forma que a hermenêutica não se define enquanto disciplina geral, mas como tentativa filosófica que avalia a compreensão como processo ontológico do homem. (PALMER, 1999). Como se percebe, Heidegger e Gadamer, ao se filiar ao nível ontológico, atribui à compreensão um caráter notavelmente profundo.

Diante de tudo que foi defendido a respeito da hermenêutica nos últimos dois séculos por teóricos como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer, Habermas (1989) se viu constrangido a enfrentar dois tipos de objeções no final dos anos 1960: a primeira se manifestou na insistente defesa de que a hermenêutica não seria assunto da metodologia; a segunda, por sua vez, refere-se à defesa da corrente dominante das ciências sociais à época de que o problema da interpretação estaria na sua mistificação. Em síntese, conforme argumenta Habermas (1989, p.38), a hermenêutica viu-se ou bem inflada em um sucedâneo filosófico para a ontologia *heideggeriana* ou bem trivializada como um problema resultante de dificuldades de mensuração”. Essas controvérsias, no entanto, foram sendo resolvidas à medida que avançava as Ciências Sociais. Habermas (1989, p.38) destaca que “os principais argumentos da hermenêutica filosófica viram-se em larga medida aceitos, se bem que, não como doutrina filosófica, mas sim como paradigmas de pesquisa, no interior das ciências sociais”. Até mesmo Jürgen Habermas dá a sua contribuição para isso, inserindo, além de uma farta argumentação sobre hermenêutica, uma conceituação do termo. Para Habermas (1989, p.39), hermenêutica pode ser entendida como:

Toda a expressão dotada de sentido – seja um proferimento (verbal ou não verbal), um artefato qualquer como, por exemplo, um utensílio, uma instituição ou um documento – pode ser identificada, numa perspectiva bifocal, tanto como uma ocorrência observável, quanto como a objetivação inteligível de um significado.

Sabe-se, até mesmo pelo que se discutiu até aqui, que hermenêutica, seja na condição de metodologia, seja na condição de ontologia, remete-se à tarefa de revelar significados ocultos de proferimentos (escritos ou falados). Desde os seus primeiros empregos, como a interpretação de obras de Homero e das escrituras, a hermenêutica foi usada para este fim. Habermas (1989) não se desvincula por completo deste entendimento geral e histórico. Com ele, a hermenêutica continua a desempenhar a função de promotora dos significados escondidos nas entrelinhas da linguagem humana. Isso pode ser notado na sua conceituação de hermenêutica. Habermas (1989) mantém a ideia de que as expressões humanas são dotadas de significados e que estes só podem ser conhecidos pelos meios específicos. Portanto, assim como na tradição teórica, em Habermas (1989) também se percebe a ideia de que os proferimentos precisam ser minuciosamente analisados para que apresentem seus significados ocultos.

Habermas (1989, p.40) argumenta que qualquer análise de proferimentos que vise a sua compreensão requer a existência de uma situação de fala, na “qual um falante, ao comunicar-se com um ouvinte sobre algo, dá expressão àquilo que ele tem em mente”. Mas a existência do ato de fala, sozinha, não é suficiente para encerrar o processo de compreensão. Além disso, Habermas (1989) defende que o processo de captação (e formulação) de significados, que é a parte central desse processo, depende da participação em ações comunicativas, sejam elas reais ou imaginadas, e não somente a observação. Depreende-se disso que não seria possível captar significados de proferimentos veiculados em outros períodos sem conhecer o pano de fundo (cultural, experiencial, etc.) que possibilita e é fundamental para a comunicação entre os falantes. É importante observar, conforme destaca Habermas (1989, p.41), o seguinte:

Quando o falante diz algo dentro de um contexto cotidiano, ele se refere não somente a algo no mundo objetivo (como totalidade daquilo que é ou poderia ser o caso), mas ao mesmo tempo a algo do mundo social (como a totalidade de relações interpessoais

reguladas de um modo legítimo) e a algo existente no mundo próprio, subjetivo, do falante (como a totalidade das vivências manifestáveis, às quais tem um acesso privilegiado).

Habermas (1989, p.40) afirma que a linguagem, desde que utilizada para o fim do entendimento mútuo, possui três relações: “ao dar uma expressão de aquilo que tem em mente, o falante comunica-se com um outro membro de sua comunidade linguística sobre algo no mundo. Nota-se que, em primeiro plano, há a expressão do falante; em segundo, a expressão no sentido de estabelecer relação interpessoal entre falante e ouvinte; e, em terceiro plano, a expressão sobre algo no mundo. Como destaca Habermas (1989), a epistemologia se ocupa somente da primeira relação, enquanto a hermenêutica precisa se ocupar das três relações de um proferimento. Basicamente, para que se empregue a hermenêutica em um processo de análise de atos de fala, torna-se imprescindível atentar-se para o que é dito e por quem é dito, para a relação entre este e o ouvinte e para o mundo no qual eles estabelecem a sua comunicação. Para Habermas (1989), além destas três relações, no curso do processo de extração de significados de uma expressão linguística, surge ainda uma quarta relação, que conecta um proferimento dado ao conjunto de todos os proferimentos possíveis que poderiam ser feitos na mesma língua. A hermenêutica, ao adotar esta perspectiva das relações, encara a linguagem como em ação e busca por meio disso uma compreensão conjunta de uma coisa ou a uma maneira de ver comum (HABERMAS, 1989).

Um dos questionamentos que se coloca em relação às ciências da interpretação consiste em saber como as expressões simbólicas podem ser medidas de modo tão confiável quanto os fenômenos físicos. Aqui entra a discussão tradicional sobre objetividade *versus* subjetividade. Especificamente em relação à hermenêutica, a ameaça à independência do contexto e à neutralidade axiológica surgem como consequências metodológicas do papel participante assumido pelo intérprete no curso do processo de compreensão; isso porque o intérprete, inserido nessa condição, embora não dê significado às coisas observadas, precisa pelo menos explicitar o significado dado às objetificações (HABERMAS, 1989). A hermenêutica, em razão de sua natureza, não consegue ser absolutamente imparcial, como são, por exemplo, alguns métodos que sustentam pesquisas biológicas, químicas ou físicas. Habermas (1989) reconhece isso, quando diz que os intérpretes perdem o privilégio do observador não participante ou da terceira pessoa,

em razão do seu engajamento no processo de entendimento mútuo, mas, ao mesmo tempo, conseguem manter uma posição de imparcialidade negociada. Isso, na prática, conforme apresenta Habermas (1989, p. 46), significa agir do seguinte modo:

Os intérpretes parecem inicialmente compreender as frases de seu autor, mas, em seguida, fazem a experiência desconcertante de que não compreendem adequadamente o texto, isto é, não a ponto de poderem responder, se fosse o caso, a questão do autor. Os intérpretes tomam isso como indício do fato de que continuam a referir o texto a um contexto diferente daquele em que o texto estava de fato inserido. Eles têm que rever sua compreensão. Essa espécie de transtorno da comunicação marca a situação inicial. Eles procuram compreender então por que o autor – na crença tácita de que determinados estados de coisas existem, de que determinados valores e normas são válidos, de que determinadas vivências podem ser atribuídas a determinados sujeitos – faz em seu texto determinadas asserções, observa ou fere determinadas convenções e por que dá expressão a determinadas intenções, disposições, sentimentos e coisas parecidas. Mas é apenas na medida em que os intérpretes averiguam as razões que tornam os proferimentos do autor susceptíveis de aparecerem do seu ponto de vista como racionais que compreendemos o que o autor quis dizer.

A neutralidade na utilização da hermenêutica fica prejudicada à medida que “os intérpretes não podem se propor a si próprios e compreender semelhantes razões, sem pelo menos julgá-las implicitamente como razões, isto é, sem tomar posição em face delas de maneira positiva ou negativa” (HABERMAS, 1989, p. 47). A hermenêutica, dessa forma, assim como outras metodologias de pesquisa interpretativas, fica sob a suspeita de invalidade científica de seus achados. Nesse viés, Habermas (1989, p.48) sugere, a fim de amenizar estas suspeitas sobre a hermenêutica, uma análise formal-pragmática, aquela que se “concentra nas condições universais e necessárias de validade de proferimentos e operações simbólicos”. Empiricamente, a proposta reside em utilizar a hermenêutica para oferecer reconstruções racionais. De acordo com Habermas (1989), as reconstruções racionais seriam importantes porque são capazes de explicitar as condições de validade de proferimentos, além de poder explicar casos desviantes. Desse modo, as reconstruções racionais se caracterizam como um recurso poderoso para a hermenêutica, pois ao mesmo tempo oportuniza a crítica, a construção e a geração de saber teórico. Isso, contudo, conforme argumenta Habermas (1989, p.48-49) não oferece às reconstruções racionais um *status* que vai

além do hipotético, sendo que estas precisam necessariamente de confirmações adicionais, como pesquisas empíricas.

Essa rápida imersão no tema *hermenêutica* gerou revelações importantes sobre o método. Descobriu-se que o seu conceito, apesar do seu longo processo de desenvolvimento, ainda se mantém em alguma medida fiel ao sentido originário, que é a revelação, por meio de análise de proferimentos, de significados ocultos. As mudanças percebidas estão mais relacionadas à forma da hermenêutica do que à sua função principal. Por exemplo, Schleiermacher e Dilthey fizeram a hermenêutica transitar de uma inspiração divina para uma técnica de compreensão; Heidegger e Gadamer, por sua vez, conduziram a hermenêutica ao nível ontológico, atribuindo à compreensão um caráter significativamente profundo. Todos esses teóricos deram as suas contribuições para aperfeiçoar a hermenêutica. Uma das contribuições mais recentes vem de Habermas. Ele delimitou a hermenêutica como método de pesquisa e deu-lhe novos traços. O principal deles foi conectar a hermenêutica à reconstrução racional, possibilitando, assim, uma análise crítica e construtiva dos proferimentos. Por conta das ricas contribuições de Habermas à hermenêutica, optou-se por seguir as suas instruções nesta pesquisa para analisar o objeto de pesquisa que, no caso, é a encíclica da igreja católica nomeada *Laudato Si'*.

### 1.3 ESTRATÉGIA DE COLETA E ANÁLISE DE DADOS

Para a realização da coleta de dados, utilizou-se de duas técnicas: a bibliográfica e documental. A pesquisa bibliográfica compreende o levantamento em fontes secundárias, como livros, artigos, teses e dissertações. Por sua vez, a pesquisa documental compreende não somente o levantamento, mas também a análise de documentos, como publicações oficiais, documentos sonoros e visuais. A pesquisa documental permite uma observação mediata da realidade (ARÓSTEGUI, 2006).

A pesquisa bibliográfica se viabilizou através da consecução de material de análise. Foi necessário realizar incursões às bibliotecas públicas e físicas, como a da Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus Marília, e da Universidade Estadual de Londrina (UEL), além de consultas a repositórios diversos de teses e dissertações. Em alguns casos, consultas a materiais foram viabilizadas por meio da

tecnologia. Como se pode imaginar, pode-se atualmente extrair muitas obras do ambiente virtual, como artigos, teses e dissertações. Precisou-se recorrer a estas consultas virtuais, principalmente a partir de 2019, quando o vírus COVID-19 foi detectado e começou a circular por todas as partes do mundo, mas sempre com o cuidado de selecionar obras de valor, que pudessem, de fato, enriquecer esta pesquisa.

Para complementar a coleta de dados, fez-se uso de pesquisa documental. Sabia-se, de antemão, que este tipo de pesquisa abarca uma ampla gama de documentos, que vão desde publicações textuais, até documentos sonoros e visuais. Para efeitos desta tese, a pesquisa documental se restringiu aos documentos da igreja católica, alguns muito antigos, como a Bíblia sagrada. Ademais, ao longo da história da igreja católica, muitos outros documentos foram publicados e alguns deles foram de interesse desta tese. Por exemplo, escritos de Francisco de Assis, de Santo Agostinho, de São Tomás de Aquino, ambos interlocutores da instituição cristã em tempos mais remotos. Também passaram por análise documentos mais recentes da igreja, de Papas que assumiram a instituição na modernidade, como as encíclicas e demais documentos que tratam, ainda que de maneira singela, da relação entre homem e natureza. Por fim, de maneira muito especial, foi analisada a *Laudato Si'*, encíclica ambiental do Papa Francisco que constitui objeto desta pesquisa.

Este ferramental, formado pelas pesquisas bibliográfica e documental, foi capaz de satisfazer as necessidades desta pesquisa no que se refere a dados ambientais, antropológicos, históricos, religiosos e políticos relativos à relação homem-natureza. Estes dados ajudaram a compor e a recuperar aquilo que Harbermas (1989) chama de *pano de fundo* (cultura, experiências, etc) dos proferimentos. Para efeito desta pesquisa, o *pano de fundo contextual* dos discursos religiosos que se deram ao longo do tempo e que se referem à relação homem-natureza.

Em termos operacionais, a análise da *Laudato Si'* se deu do seguinte modo: primeiro, foi realizada uma leitura do tipo *Skimming* do documento; em um segundo momento, foi empreendida uma leitura mais detida do texto e nesta oportunidade foram separados trechos da encíclica que se enquadraram nas categorias de análise definidas para a pesquisa; em um terceiro e último momento, os trechos extraídos da

*Laudato Si'* foram submetidos ao método hermenêutico, oportunidade em que foi realizada uma reconstrução racional do material coletado, à luz dos dados e das informações adquiridas por meio de pesquisa bibliográfica e documental. Para que fique ainda mais clara a operacionalização da análise dos dados, apresenta-se, a seguir, mais alguns detalhamentos.

A primeira etapa da análise de dados consistiu em uma leitura do tipo *Skimming* da *Laudato Si'*. Tratou-se de uma leitura rápida do texto, sem qualquer pretensão de aprofundamento. Este primeiro esforço se concentrou somente em lançar um olhar holístico sobre o documento, a fim de entender, dentre outras coisas, como o texto foi organizado, quais foram os assuntos tratados e como ele dialogou com o seu público. Em resumo, tratou-se de uma primeira aproximação, uma atividade de reconhecimento do objeto de pesquisa. Dentre outras vantagens, o *Skimming* pode facilitar leituras subsequentes que tenham a necessidade de maior aprofundamento.

Em um segundo momento, depois do *Skimming*, foi realizada uma leitura mais detida. Desta vez, o propósito não se restringiu ao reconhecimento panorâmico da obra, avançou para as minúcias do texto. Partiu-se do pressuposto de que, a esta altura, depois de um prévio conhecimento do documento pelo *Skimming*, tinha-se condições de, por meio de uma aproximação cuidadosa, separar alguns trechos para análise. As partes selecionadas foram aquelas que estavam mais intimamente conectadas com o problema de pesquisa. Cabe destacar, no entanto, que esta seleção não se deu de maneira aleatória, desorientada. Os trechos seguiram uma lógica de organização pautada nas categorias de análise desta pesquisa, que são: 1) *antropocentrismo*; 2) *utilitarismo* e 3) *singularidade humana*.

É oportuno mencionar, a esta altura, para fins de esclarecimento, que *antropocentrismo* está sendo entendido nesta pesquisa como a posição humana de colocar-se no centro do universo, acima de todas as demais criaturas, como plantas, animais e outros seres vivos. O termo *utilitarismo*, por sua vez, pode ser entendido como posição humana de colocar todas as criaturas, como plantas, animais e outros seres vivos à disposição de seus interesses particulares. Por último, a singularidade humana, como a expressão sugere, refere-se à posição humana de colocar-se como um ser especial, peculiar, diante de todas as demais criaturas, como plantas, animais e outros seres vivos.

O terceiro e último momento da análise de dados consistiu em analisar os

fragmentos extraídos da *Laudato Si'* à luz do método hermenêutico. Este método ensina que nos bastidores de um proferimento (falado ou escrito) existe muito mais do que vozes ou letras, há significados ocultos. Para Habermas (1989), quando um falante diz algo ele se refere não apenas ao mundo objetivo, mas também ao mundo social e subjetivo. Para compreender estas falas complexas e captar, por meio disso, os significados escondidos, é preciso participar das ações comunicativas (HABERMAS, 1989). Isso quer dizer que o pesquisador não pode se colocar diante do objeto como mero observador, mas como participante, procurando imergir no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo que compõem o proferimento do falante. Sem isso, a compreensão e a consequente revelação dos significados escondidos não serão descobertos.

À vista disso, procurou-se não se restringir, durante a análise da *Laudato Si'*, às palavras e às frases que compõem o documento. Foi preciso avançar para aquilo que está além da parte textual, mas que muitas vezes se materializa no texto de maneira discreta ou oculta. Para realizar essa tarefa, apoiou-se em um procedimento que compõe o método hermenêutico e que recebe a denominação de reconstrução racional ou análise formal-pragmática.

Esse procedimento tem forte apego à racionalidade como recurso interpretativo. Conforme argumenta Habermas (1989), em um processo de interpretação, deve-se averiguar as razões que tornam os proferimentos do autor susceptíveis de aparecerem na perspectiva do intérprete como racionais, pois somente assim se pode compreender o que o autor diz. É por meio deste processo de análise baseado na racionalidade dos proferimentos que se poderá determinar a validade dos mesmos. A reconstrução racional, conforme afirma Habermas (1989), tem o poder de explicitar as condições de validade de proferimentos, assim como, explicar os casos desviantes. Cabe destacar que a reconstrução racional é um procedimento que necessita ser abastecido por dados e informações que lhe permitam desvelar as razões por trás dos proferimentos e, conseqüentemente, seus significados ocultos. A fonte de dados e informações do procedimento de reconstrução racional foi o referencial teórico, fruto das pesquisas bibliográfica e documental. O conjunto de dados e informações contidos nesta parte foi o suficiente para dar sustentação a esse crucial procedimento analítico. Ao final, foi este processo de análise que permitiu avaliar se o discurso contido na *Laudato Si'* rompeu ou não com o discurso tradicional [pré-moderno e moderno (Pré-Francisco)]

da igreja católica a respeito da relação homem e natureza.

## **CAPITULO II – HOMEM, NATUREZA E A QUESTÃO AMBIENTAL**

O segundo capítulo desta tese se ocupa do relacionamento do homem com a natureza em sentido histórico. Em linhas gerais, busca-se nesta parte da investigação entender como esse homem, que foi submetido ao longo da história a concepções míticas, religiosas e científicas e ainda dotado de tecnologias, comportou-se em relação ao seu meio. Desta maneira, será demonstrado que o homem sempre esteve em conflito com a natureza, mas a tensão entre eles aumentou significativamente ao longo do tempo, gerando problemas ambientais ainda mais graves em períodos mais recentes. Como será demonstrado, essa problemática acabou produzindo pressões sobre a igreja católica e sobre outras instituições para que essas tomassem medidas para internalizarem a questão ambiental. O capítulo é composto por cinco seções, que são: 1) Para Entender a Natureza; 2) Homem e a Natureza: Relação de Conflito em Tempos Remotos; 3) Homem e Natureza: o Conflito se Intensifica; e 4) Questão ambiental e seus Contornos; 5) O Cristianismo no Banco dos Réus e o Despertar da Igreja Católica para a Questão Ambiental.

### **2.1 PARA ENTENDER A NATUREZA**

O termo “natureza” tem sido - e ainda será - amplamente citado nesta pesquisa. Isso ocorre não por acaso, mas porque a tarefa de investigar o envolvimento da igreja católica em assuntos ambientais implica, conseqüentemente, na utilização massiva desta palavra. Sendo notável sua importância para o desenrolar desta pesquisa, cabe fazer alguns esclarecimentos sobre o termo. Em linhas gerais, primeiro é preciso compreender melhor o que se entende pelos termos *natureza*, *meio ambiente* e *ambiente*, de modo que fiquem evidentes as diferenças existentes entre eles para que, com isso, seja possível obter um entendimento mais preciso do significado de cada um. Depois disso, a tarefa consiste em explicar sucintamente a lógica de funcionamento da natureza, suas características gerais,

assim como, e especialmente, suas fragilidades. Sem estes detalhamentos, torna-se significativamente mais trabalhoso compreender como historicamente o homem conseguiu impactar a natureza, chegando, atualmente, a ser responsabilizado pelo que tem sido chamado de crise ambiental global.

O termo natureza é recorrente nos dias atuais, principalmente porque é incitado pela ocorrência de problemas ambientais que afligem a população mundial. A palavra é empregada, na maior parte das vezes, de maneira indiscriminada, principalmente pelos leigos, mas mesmo no interior da comunidade acadêmica se pode encontrar tal fenômeno. Isso não significa a ausência ou mesmo a carência de conceitos relativos a esse termo. São muitas as ideias de natureza que foram concebidas ao longo da história, cada qual forjada por fatores específicos de cada tempo e espaço (CARVALHO, 2013). Dulley, em seu artigo “Noção de Natureza, Ambiente, Meio ambiente, Recursos Ambientais e Recursos Naturais”, publicado pela Revista Agricultura em São Paulo, em 2004, na intenção de alcançar seu objetivo final, revisita alguns conceitos de natureza concebidos ao longo da história. Não se objetiva reproduzir aqui todos esses conceitos. Intenta-se, tão somente, buscar em Dulley (2004) considerações que levem a um entendimento geral do termo natureza, assim como das palavras ambiente e meio ambiente.

O raciocínio encontrado em Dulley (2004) é relativamente simples. Ele parte da tese, seguindo Lenoble (1969), da natureza pensada. De acordo com essa ideia, a natureza se constitui como uma abstração, uma imagem produzida pelo homem que inevitavelmente varia, conforme tempo e espaço, podendo incluir elementos morais, religiosos, científicos, econômicos, entre outros. Isso explica definições tão distintas da natureza, como, por exemplo, por um lado, aquela oriunda da Grécia Antiga, que tendia a ver a natureza em sentido amplo, holístico; por outro lado, aquela de filósofos do período moderno, como René Descartes, que definiu a natureza como uma máquina a ser explorada pelo homem por meio da técnica. Carvalho (2013) reforça a tese da inconstância do conceito, que se altera no tempo e espaço, quando afirma que, para o empresário, natureza é fonte de recursos naturais da qual se extrai lucros; para o camponês, meio de sobrevivência; para o especulador de terras, investimento imobiliário; e, para os índios, espaço de vida inegociável.

Depois de analisar conceitos diversos de natureza, tomando como base especialmente as ideias de Lenoble (1969), Dulley (2004) constata que natureza se

refere àquilo que é natural. Pode parecer pouco significativa essa conclusão, mas não é. Ao identificar o que a natureza é, revela-se, conseqüentemente, o que a natureza não é. Sendo assim, se a natureza se refere aquilo que é natural, ela não pode se referir aquilo que não é natural, no caso, o artificial. Em linhas mais específicas, o natural, segundo Dulley (2004, p.16), refere-se às “coisas e fenômenos da natureza”. Em outros termos, refere-se às coisas que foram criadas exclusivamente por força da natureza, sem qualquer intervenção humana. O artificial, por sua vez, conforme argumenta Dulley (2004), seria aquilo que se resulta da ação do homem na natureza. Logo, conclui-se que o homem, ao explorar a natureza para atender às suas necessidades, sejam elas quais forem, acaba por transformar automaticamente ambientes naturais em espaços artificiais. É esse processo histórico de *artificialização* que impede de avistar – permite tão somente imaginar – a natureza na sua integralidade. Ela, em sua forma originária, não existe mais; apenas fragmentos de natureza ainda podem ser encontrados nos dias atuais.

O homem, no curso do processo de *artificialização* da natureza, conhece e acumula conhecimentos sobre a sua espécie e sobre o meio explorado, a ponto de formar o seu meio ambiente. Por exemplo, espaços hoje tomados por grandes cidades mundiais foram, originalmente, ocupados por robustas formações naturais de seres vivos e não vivos. Gradativamente, tais espaços foram modificados, transformando-se no principal meio ambiente humano dos dias atuais. Um ponto importante a ser destacado é que não é apenas o homem que tem um meio ambiente. Pensar assim seria transitar na direção do antropocentrismo. Cada ser vivo, assim como o homem, tem suas necessidades e dependem de um meio ambiente específico para garantir a sobrevivência de sua espécie. (DULLEY, 2004). Como tudo está conectado, a degradação da natureza empregada pelo homem pode arruinar não apenas o seu meio (presente ou futuro), mas também o meio ambiente de outras espécies. À vista disso, o que se percebe em termos conceituais é que natureza (natural ou modificada) não se confunde com meio ambiente. A primeira, em termos simplórios, figura como o grande círculo da terra, que se divide em natureza (natural) e natureza conhecida (espaço modificado); de modo distinto, a segunda é representada por círculos menores, que compreendem espaços específicos de manutenção da vida de cada espécie na terra.

O conceito de natureza, uma vez pensado em sentido amplo (compreendendo tanto o natural quanto o artificial), também possui algumas diferenças em relação ao

conceito de ambiente. Se, por um lado, o conceito de natureza compreende o conjunto do natural e do artificial; por outro, a definição de ambiente refere-se apenas ao conjunto do artificial (aqueles espaços conhecidos pelo homem). Dulley (2004, p.25) marca tal distinção ao definir ambiente como o “conjunto dos meios ambientes de todas as espécies conhecidas pelo homem”. Como se pode notar, os conceitos de natureza conhecida e ambiente são equivalentes. Dulley (2004, p.20) prefere afirmar, possivelmente se referindo à natureza conhecida, que natureza e ambiente são “faces de uma mesma moeda”, sendo o ambiente de conotação mais prática ou de utilidade. Da análise do conceito de ambiente também se pode extrair diferenças em relação ao conceito de meio ambiente. Essa distinção é relativamente fácil, visto que o primeiro se refere ao conjunto de meios ambientes de todas as espécies, enquanto o segundo se refere ao meio ambiente específico de cada espécie.

Depois de esclarecido os significados de natureza, ambiente e meio ambiente, a tarefa agora é explicar sucintamente a lógica de funcionamento da natureza, suas características gerais, assim como, e especialmente, suas fragilidades. De acordo com Goldblatt (1996), ecossistemas são formados por elementos orgânicos e inorgânicos: aglomerados de flora, fauna e micro-organismos diversos, solo, água, formas geológicas e atmosfera. São esses elementos que, em uma relação dinâmica, formam os meios ambientes e garantem a existência e a manutenção de vidas em cada um deles. Goldblatt (1996) afirma que existe uma forte ligação entre esses elementos e que tal conexão ocorre por meio de cadeias alimentares, ciclos minerais, hidrológicos e pela circulação de energia. Kloetzel (1998, p.21), na evidente intenção de provar uma forte ligação ecossistêmica, indaga: “que estranho laço é este que liga os destinos do sapo amazônico ao do porco-do-mato?” Embora não pareça, existe um laço entre as distintas espécies. Kloetzel (1998, p.22) argumenta que deve ter sido trabalhoso descobrir que “é nas poças de água, nas depressões deixadas pelo pecari ao chafurdar em busca de comida, que se faz a desova dos batráquios”. Isso demonstra de maneira cabal que tudo está conectado na natureza e que, conforme afirma Kloetzel (1998, p.21), “nenhuma planta, nenhum animal se basta a si próprio”.

Dessa forte ligação entre os elementos orgânicos e inorgânicos decorre a ideia de que, quando se altera algo na natureza, por mais insignificante que a mudança possa parecer, produz-se consequências sistêmicas. Como se pode

deduzir, por exemplo, a reprodução do sapo amazônico – e, conseqüentemente, a manutenção da vida desta espécie – tende a ser fortemente afetada pela ausência do porco-do-mato. Kloetzel (1998, p.21) reforça essa ideia quando traz à tona que “o palmitero só deixará descendentes se suas sementes forem amplamente disseminadas pelo terreno, sendo preciso, para isso, que por perto haja aves que se alimentem dos frutos da palmeira”. Desse modo, não existe somente uma simples ligação entre as espécies, existe uma relação muito forte de dependência entre elas. A manutenção das espécies, muitas vezes, não depende somente de recursos naturais comuns, mas também da própria existência de outras espécies, como demonstra o caso do sapo amazônico/porco-do-mato e o caso do palmitero/aves. Portanto, não existe espécie mais ou menos importante, porque todas elas desempenham funções decisivas para o funcionamento do grande e complexo sistema de geração e manutenção da vida na Terra. Kloetzel (1998, p.17) argumenta que tudo, mesmo aqueles animais situados no topo da cadeia alimentar, não serão eternos, fatalmente irão, ao final do seu ciclo de vida, para “o grande caldeirão do qual Gaia tira suas criaturas”. Todos, assim, participam da dinâmica geral e democrática da natureza que transita do começo para o fim e, depois, recomeça.

Como assevera Kloetzel (1998), a natureza é “uma coisa viva, inconstante, sempre disposta a inovações”. Isso significa que, mesmo diante de alguma alteração específica, como por exemplo, a possível redução do número de sapos amazônicos, a natureza se rearranja e, apesar do prejuízo, não perde o seu equilíbrio geral. Apenas para ilustrar, existe a impressão por parte de muitas pessoas de que, se em um ano específico chove demasiadamente, em períodos subsequentes as coisas irão retomar a normalidade. Tal impressão se funda nas experiências sociais e se expressa na confiança de que a Mãe-Natureza não tardará a pôr tudo no lugar, interrompendo as perturbações. Kloetzel (1998, p.19) chega a afirmar que, no curto prazo, “o equilíbrio da natureza é invejável”. Porém, Kloetzel (1998) destaca que, no longo prazo, quando não se olha apenas a foto, mas também o filme, pode-se notar com maior nitidez o poder de transformação da natureza. Para tanto, basta lembrar das grandes transformações pelas quais passou o planeta ao longo da história, como as extinções de 80% das espécies marinhas há cerca de 240 milhões de anos e as extinções de grandes répteis há aproximadamente 100 milhões de anos. Sobretudo, conforme argumenta Kloetzel (1998, p.19), isso demonstra que “a natureza tem horror à estagnação”. Pode, dessa maneira, até parecer na foto que o

equilíbrio está mantido, mas, no filme, as transformações mais radicais podem estar se processando a passos largos.

A natureza, por si só, modifica-se, transformando-se radicalmente no longo prazo. Por isso mesmo, é enganoso pensar que somente o homem transforma o ambiente natural. A natureza tem a sua dinâmica específica de criação, destruição e regeneração. Kloetzel (1998, p.9), a título de exemplo, revela que “um único vulcão em atividade é capaz de lançar ao espaço mais poeira e gases que um milhão de veículos a motor”. Nesse viés, mesmo antes do homem, a natureza já produzia as suas mudanças de grande monta. Isso, porém, de maneira nenhuma isenta o homem de suas responsabilidades, o qual, diferentemente de outros seres vivos, possui cultura: pensa, aprende, cria, destrói, reconstrói, mas, invariavelmente, transforma o seu meio. A força de transformação natural do homem não é algo que deve ser subestimada. Por milhares de anos, a ação humana tem transformado a natureza em ambientes artificiais, produzindo, com isso, consequências gravíssimas para todo o sistema de manutenção da vida na Terra. O conflito entre homem e natureza é, portanto, histórico. É esta relação conflituosa que se pretende esmiuçar nas próximas seções desta tese.

## 2.2 HOMEM E NATUREZA: RELAÇÃO DE CONFLITO EM TEMPOS REMOTOS

Pode-se pensar atualmente que, dado o grande volume de notícias sobre o que tem sido chamado de *crise ambiental*, o homem<sup>1</sup> somente em períodos recentes

---

<sup>1</sup> Perceber-se-á que ao longo desta seção e das seguintes a palavra “homem” será adotada para referir-se à espécie humana em sentido geral. Corre-se o risco, caso isso não seja esclarecido, de sermos acusados de “culpar inocentes”. Estamos cientes de que, embora o homem enquanto espécie tenha responsabilidade pelos danos ambientais, nem todos os homens enquanto indivíduos possuem o mesmo nível de culpa. A sociedade humana é diversa e seus integrantes se guiam por múltiplas orientações políticas, econômicas, culturais, etc. Sendo assim, sabemos que, em meio a uma coletividade (a espécie), podemos ter indivíduos que possuem formação orientada para uma relação mais harmoniosa com a natureza, enquanto podemos ter outros que buscam precisamente o contrário. Não é o propósito desta pesquisa nomear especificamente os culpados pelos problemas ambientais enfrentados mais severamente na atualidade – a ideia da seção é apenas mostrar como o homem enquanto espécie entrou em conflito com a natureza - mas é importante destacar que estamos cientes de que, uma vez partindo do pressuposto da culpa humana pela degradação ambiental, alguns humanos ou grupos humanos tem mais responsabilidade nisso do que outros, sejam por suas orientações políticas, econômicas, culturais ou qualquer outro tipo de orientação. Alinhamo-nos, assim, com as contribuições da geografia. Lima (2015, p.111), por exemplo, demonstra preocupação com a concepção universalista do homem, pois argumenta que isso pode conduzir à ideia de que “todos têm culpa mas ninguém

entrou em conflito com a natureza. Para quem pensa assim, a ideia de conflito em períodos mais remotos da história não faz qualquer sentido. Isso porque, se o conflito é um fenômeno exclusivamente atual, automaticamente se pode concluir que, antes do conflito, predominou a harmonia na convivência entre homem e natureza. Tal conclusão é apressada e tem sido contestada há anos, principalmente por historiadores. O homem moderno, indubitavelmente, por uma série de razões que serão tratadas ainda neste capítulo, degrada mais do que as sociedades antigas, mas isso não significa que as sociedades antigas também não degradavam. Mesmo em tempos remotos, o homem, por força de suas necessidades, inclusive de sua necessidade básica de alimentação, foi empurrado para a exploração da natureza. Precisou matar animais, pescar, coletar frutos e raízes e a promover o desmatamento para construir abrigos e fazer fogo. Logo, o conflito entre homem e natureza é muito antigo, permanente, não sendo, assim, um fenômeno específico da atualidade. Diante do exposto, pretende-se nessa seção levantar elementos históricos que sejam suficientes para demonstrar como, mesmo em períodos mais longínquos, existiu uma relação conflituosa entre homem e natureza.

Existe pouco conhecimento sobre as origens e o desenvolvimento inicial dos primeiros seres humanos. O que se sabe, na maior parte das vezes, fundamenta-se nos estudos genéticos e arqueológicos de fósseis (fragmentos de ossos extraídos da terra) e objetos antigos. Foi a partir dessas fontes que puderam ser tiradas algumas conclusões significativas para compreender o surgimento e a evolução dos seres humanos. Em síntese, sabe-se que os primeiros seres humanos viviam em grupos pequenos e eram nômades. Aliás, teria sido o nomadismo um dos responsáveis pela dispersão dos seres humanos pelas mais diversas partes do mundo, inclusive nos lugares mais remotos e inóspitos, como o Ártico. Outro fato de suma importância foi a descoberta de que estes primeiros seres humanos foram caçadores e coletores. Isso significa que dependiam da caça de animais e da coleta de frutos e plantas para

---

em especial". De acordo com Harvey (2011), quem fica feliz, com isso, é a classe capitalista. Nunca se pode esquecer, destaca Lima (2015, p.111), que "somos desiguais mediante o ativo econômico produzido". Porto-Gonçalves (2015), no intento de reforçar isso, ainda lembra que o capitalismo promove um desenvolvimento desigual. Lima (2015, p.111), por fim, na intenção de ilustrar as desigualdades entre os homens, afirma o seguinte: "um habitante de uma floresta não pode ser colocado em pé de igualdade com um morador comum da cidade". Que fique claro, então, que quando referirmos ao homem nesta seção, estamos nos referindo ao homem enquanto espécie e não estaremos tratando da ação individual ou particular dos indivíduos da coletividade humana.

garantir a sobrevivência individual e da espécie.

Os primeiros ancestrais do homem teriam sido o *Homo Erectus*. Os fósseis encontrados sugerem que eles já existiam entre 2 e 3,5 milhões de anos atrás. Eles teriam sobrevivido aproximadamente até 100.000 anos passados, período em que surge o *Homo Sapiens*. Foi somente por volta de 30.000 anos passados que surgem os tipos humanos completamente modernos: os *Homo Sapiens Sapiens*. Sendo assim, os ancestrais dos seres humanos teriam vivido em locais com características distintas entre a Etiópia e a África do Sul. Algumas características teriam sido cruciais para o desenvolvimento do homem: 1) o cérebro maior foi importante para o desenvolvimento do pensamento; 2) a capacidade de ficar ereto foi importante para o aumento de mobilidade e para liberar as mãos para a realização de outras tarefas; 3) o uso da fala foi importante para facilitar a cooperação em grupo, o estabelecimento de uma organização social e para progressos culturais; 4) Por fim, a adoção de meios tecnológicos (ferramentas) foi importante para lidar com todas as dificuldades impostas pelo ambiente. (PONTING, 1995)

Embora não seja completamente ausente (nem poderia), o impacto ambiental desses primeiros seres humanos caçadores-coletores teria sido pouco significativo. Alguns fatores justificam tal pensamento. Por um lado, o território na África ocupado pelos primeiros humanos era incrivelmente amplo e altamente produtivo. Ali se encontravam em abundância e em grande variedade plantas, frutos, sementes, raízes e animais de pequeno, médio e grande porte. De outro, a população residente era pequena, formada por grupos nômades escassos que sobreviviam com poucos recursos naturais, basicamente do consumo de nozes, sementes, plantas, carne de animais mortos por predadores e pequenos mamíferos (PONTING, 1995). Assim, à sua maneira, os primeiros seres humanos, bem como seus contemporâneos, também degradaram a natureza. Contudo, os danos causados pelos primeiros homens não chegaram a provocar desequilíbrio ambiental, pelo simples fato de que a capacidade de suporte do ecossistema africano à época era mais do que suficiente para suprir as necessidades humanas daquele momento histórico.

O equilíbrio ambiental da relação primeira entre homem e natureza, ainda que em locais específicos, começa a ser abalado à medida que o homem evolui. Diamond (2013) enfatiza a capacidade dos *Cro-Magnon* para produzir artefatos de pedra, ossos e *multipeças*, como arpões, lanças e arcos e flechas. Essas armas serviram não somente para aniquilar os *Neanderthals*, mas também para caçar

grandes animais, como rinocerontes e elefantes, e muitos animais perigosos, ação não adotada pelos primeiros seres humanos por razões tecnológicas (DIAMOND, 2013). Como se nota, o aumento da capacidade intelectual humana resultou em novos instrumentos de caça, ampliando sobremaneira a capacidade do homem de dominar a natureza. A primeira consequência dessa ampliação da capacidade humana foi a extinção de espécies por onde o homem passou no curso de sua evolução. Diamond (2013) cita o exemplo da Austrália/Nova Guiné, que possuía grandes mamíferos, como cangurus gigantes, diprotodontes (animais parecidos com rinocerontes) e alguns parecidos com leopardos, mas que, depois da presença humana, foram extintos. O mesmo ocorreu em outros locais, como nas Américas e na Sibéria.

De fato, o impacto mais contundente produzido pelos caçadores-coletores deriva-se da matança de animais: a extinção de espécies. A fim de elucidar a extensão do problema, Ponting (1995, p.71) afirma:

Os grupos de colhedores e caçadores chegaram a provocar impacto na população animal, até mesmo em uma escala continental. Várias espécies foram extintas por volta da última era glacial, em um período em que as mudanças climáticas e consequente variação dos tipos de vegetação afetaram de forma adversa os mamíferos de grande porte, que habitavam as tundras do norte e do centro da Europa. Na Eurásia, cinco grandes animais – o mamute lanoso, o rinoceronte peludo, o alce irlandês gigante, o boi almiscarado e o bisão das estepes – juntamente com um grande número de carnívoros foram extintos em um período de poucos milhares de anos, à medida que as camadas de gelo retraíram-se e a tundra era substituída pela floresta.

Uma mudança muito importante na história humana ocorreu há alguns milhares de anos: a adoção da agricultura. Ponting (1995) argumenta que dificilmente uma população maior do que quatro milhões de pessoas (nível alcançado por volta de 10.000 anos atrás) poderia ser sustentada sem esforço por uma forma de vida de caça e coleta. Sendo assim, o desafio maior desse período histórico foi desenvolver formas de produzir alimentos em grande escala para alimentar uma população crescente. Esse problema encontrou solução na introdução da agricultura. De acordo com Ponting (1995), inicialmente a agricultura foi desenvolvida separadamente no Sudoeste da Ásia, na China e na América Central. Os primeiros esforços humanos teriam sido no sentido de domesticar o trigo

e espécies de legumes, como lentilhas, grão de bico e ervilhas. Em paralelo, animais também foram domesticados, como ovelhas, cabras e o gado. Tais práticas agrícolas permitiram a maior produção de alimentos e, conseqüentemente, o abastecimento de um maior número de pessoas. A população que, antes da agricultura (por volta de 10.000 a.C), somava 4 milhões de habitantes, passou, depois disso, em 200 d.C, a 200 milhões de pessoas (PONTING, 1995). Esses dados evidenciam que o ritmo do crescimento populacional aumentou significativamente após a introdução das práticas agrícolas. Em suma, a agricultura passou a oferecer a condição básica para o aumento populacional devido ao crescimento da capacidade de produzir alimentos.

O estabelecimento da agricultura como modo de produção de alimentos também teria desencadeado o surgimento de cidades. Com a adoção da agricultura, não se tinha mais a necessidade de migrar constantemente para outras áreas, como faziam os caçadores-coletores. Pelo contrário, o novo sistema de produção de alimentos exigia a fixação e a exploração de uma área específica, cultivando plantações e criando animais, a ponto de extrair dela a maior quantidade possível de alimentos. O rompimento com o nomadismo e a subsequente fixação de populações em áreas específicas por força da agricultura levou, inicialmente, a formação de pequenos povoados no sudoeste da Ásia, por volta de 7.000 a.C. As cidades estão na linha de desenvolvimento de tal processo. Elas surgiram, de fato, em períodos posteriores, quando as práticas agrícolas se mostraram capazes de produzir alimentos para suprir as necessidades de populações maiores e permanentes. Com o tempo, as cidades cresceram e se tornaram mais complexas, acomodando em seu interior, além da massa de trabalhadores, elites religiosas, políticas, militares e administrativas. Produzir alimentos em larga escala para abastecer cidades grandes e complexas por meio de práticas agrícolas gerou enorme tensão ambiental (PONTING, 1995).

São muitos os problemas associados à introdução e operacionalização da agricultura, como: 1) a introdução das atividades agrícolas depende da destruição do ambiente natural; 2) Depois de sua introdução, o que se tem é um ambiente artificial; 3) O solo fica desprotegido (nu) por longos períodos, ocasionando o problema de erosão do solo; 4) A prática de irrigação ainda é mais danosa, porque pode no longo prazo encharcar, alterar o conteúdo mineral e, em última instância, salinizar o solo (PONTING, 1995). A consequência direta desses problemas é a perda parcial ou

total de produtividade, comprometendo o abastecimento de populações inteiras, podendo levar uma determinada sociedade ao colapso. Por outro lado, as populações urbanas também exercem pressão sobre os recursos naturais, porque demandam muitos insumos, dentre eles a madeira. Ponting (1995) destaca que as florestas, em especial, sofreram muito depois da introdução da agricultura e do estabelecimento de cidades, devido à derrubada de árvores para a liberação de áreas para produção de alimentos e para a construção de casas e artefatos de madeira. É fácil notar, assim, que a agricultura serviu de alicerce para o crescimento populacional e, em razão de sua natureza, concentrou grandes grupos de pessoas em áreas específicas (cidades), concentrando, por conseguinte, também, os danos ambientais. Em parte, em razão disso, o impacto ambiental de sociedades sedentárias foi muito maior do que aquele gerado por sociedades de caçadores-coletores.

Algumas sociedades antigas degradaram o ambiente natural a ponto de entrarem em colapso. Páscoa, uma ilha localizada no Oceano Pacífico, a 3.700 quilômetros da costa do Chile e a 2.000 quilômetros das ilhas Pitcairn, na Polinésia, talvez seja o caso mais impactante. A ilha teria sido colonizada por volta de 900 d.C. Gradativamente, depois de sua colonização, a população de Páscoa foi aumentando. Estima-se que chegaram a viver na ilha de 6 a 30 mil pessoas. Os residentes em Páscoa sobreviviam basicamente de práticas agrícolas, como produção de batatas-doces, inhame, taro, bananas e cana-de-açúcar, da criação de galinhas (único animal doméstico) e da caça de aves marinhas, terrestres, golfinhos e ainda, com menor participação na dieta, do pescado. Tradições orais dos insulares, bem como de pesquisas arqueológicas, sugerem que a ilha foi dividida em 12 territórios, cada um desses territórios sob o domínio de um clã ou “grupo de linhagem”. Cada clã possuía um chefe e uma plataforma (*ahu*) usada como suporte para estátuas de pedra (*moais*). Os clãs, embora rivais, competiam pacificamente, buscando superar um ao outro na construção de estátuas. (DIAMOND, 2009)

Ao longo do desenvolvimento histórico de Páscoa, a competição entre os clãs acirrou-se e as estátuas produzidas passaram a ser progressivamente maiores. Contudo, os empreendimentos pascuenses se mostravam algo irracional, especialmente em consequência dos altos custos associadas à criação de estátuas e de sua locomoção até as plataformas. Por exemplo, as necessidades alimentares em função da construção de estátuas aumentavam em 25%, isso porque era preciso

alimentar escultores, equipes de transporte e clãs que permitiam o transporte de estátuas por seus territórios, todos pagos com alimentos. Além disso, a operação de transporte exigia um alto volume de cordas (feitas de casca de árvores) e de madeira para a construção de trilhos pelos quais se transportariam por até 14 quilômetros estátuas produzidas na pedreira *Rano Raraku*. (DIAMOND, 2009)

Os efeitos dessas ações foram sentidos mais expressivamente durante o século XVI e XVII. Em 1722, quando o explorador Holandês Jacob Roggeveen desembarcou em Páscoa, não avistou nenhuma árvore com mais de três metros na ilha, local que no passado continha uma floresta muito diversificada, com palmeiras que chegavam a medir mais de 20 metros de altura. O desmatamento aumentou na mesma proporção em que cresceu a produção de estátuas e acabou por extinguir grande parte das espécies florestais que existiam naquele território. Fora isso, a extinção de florestas causou outros problemas para os pascuenses. Sem florestas, o solo perdeu nutrientes e a proteção contra o Sol, de modo que isso impactou na produção de alimentos; os animais terrestres que dependiam da floresta para sobreviver desapareceram; canoas para navegação não puderam mais ser fabricadas, o que impactou na captura de golfinhos e peixes oceânicos para a alimentação. Sem acesso aos alimentos tradicionais, aumentou-se a participação da carne de rato na dieta pascuense. Nos limites dessa situação ambiental, o povo pascuense não teve outra saída senão o canibalismo, fato que levou a redução drástica da população. Em 1872, havia apenas 111 insulares na ilha. (DIAMOND, 2009).

De modo geral, o que se pode concluir é que o homem sempre degradou o meio ambiente, mesmo em períodos mais remotos da história, estando, portanto, em conflito permanente com a natureza. Sociedades de caçadores-coletores impactaram de maneira muito significativa a população de animais, levando, inclusive, muitas espécies à extinção. Depois da introdução da agricultura, o impacto ambiental foi ainda mais dramático, muito em razão do aumento populacional e de seus efeitos. Um deles – talvez o mais notável – foi o desmatamento, mas outros problemas também foram muito prejudiciais ao meio ambiente, como, por exemplo, a degradação do solo. Em situações extremas, mesmo em períodos remotos, sociedades levaram o ambiente à exaustão e acabaram entrando em colapso. O caso de Páscoa talvez seja o mais dramático pelo modo como tudo ocorreu, mas outras sociedades, como os Maias e os Anasazis, também colapsaram, muito em

razão de problemas ambientais produzidos pelo homem. Portanto, o homem sempre esteve em conflito com a natureza. Não tem como existir sem produzir impactos ambientais. Sempre existe crise nesta relação. A questão a ser discutida não é se existe conflito, mas sim o nível de conflito existente na relação entre o homem e a natureza. Níveis baixos de conflito geralmente não levam ao desequilíbrio ambiental, mas altos níveis de conflito podem levar sociedades ao colapso, como ocorreu em Páscoa. Na próxima seção, será discutido como o nível de conflito entre homem e natureza aumentou significativamente em períodos mais recentes.

### 2.3 HOMEM E NATUREZA: O CONFLITO SE INTENSIFICA

Como se procurou mostrar na seção anterior, o homem e a natureza possuem uma relação de permanente conflito. Mesmo em períodos mais distantes, o homem degradou a natureza, provocando, inclusive, grandes desmatamentos e extinção de espécies. Isso mostra que o conflito é histórico e o que tem de fato se alterado ao longo do tempo é a intensidade deste conflito. A introdução da agricultura, por exemplo, em relação ao modo de vida de caça e coleta, implicou em um aumento da tensão entre homem e natureza, pois a partir disso, o homem passou a promover desmatamentos para a liberação de grandes áreas de cultivo, seguindo a tendência do aumento populacional e do crescimento das cidades. Do mesmo modo, como se procurará mostrar nessa seção, o capitalismo e o industrialismo, isoladamente ou em conjunto, implicaram na intensificação do conflito entre homem e natureza, culminando com um desgaste ainda maior do ambiente natural.

O capitalismo ou, mais especificamente, o espírito que anima esse sistema econômico, foi alvo do interesse de Max Weber em seu livro “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”. Com a pretensão de relacionar a ética religiosa protestante ao espírito do capitalismo, Weber (2004) reuniu um valioso material para a compreensão da lógica do capitalismo. Inicialmente, na intenção de fazer um delineamento do espírito do capitalismo, Weber (2004) recorre a uma passagem textual de Benjamin Franklin. De acordo com Weber (2004), no sermão de Franklin está contido muitos traços do espírito capitalista, mas não todos. Em síntese, as seguintes lições: 1) Tempo é dinheiro – Desperdiçar o tempo representa não

somente a perda de uma oportunidade de ganhar mais, mas um gasto, que deve ser contabilizado; 2) Crédito é dinheiro – O crédito pode gerar dinheiro, na forma de juros, sempre que alguém concorde em deixar o dinheiro emprestado por um período que supere a data predeterminada de vencimento; 3) O dinheiro é procriador por natureza e fértil – o dinheiro investido pode gerar dinheiro, assim como os lucros do investimento podem gerar ainda mais dinheiro. Desse modo, quanto mais dinheiro se tem para investir, mais lucros estes investimentos produzirão; 4) A contabilidade exata de despesas e receitas pode evitar que se viva na ilusão de que tudo que se tem é de propriedade particular. Como se pode notar, o sermão de Franklin apresentado por Weber (2004) se revela um ensinamento voltado para o ganho, preservação e multiplicação do capital.

Para Weber (2004, p.45), o sermão de Franklin, embora *a priori* tenha essa aparência, não representa simplesmente uma “técnica de vida”, mas sim uma “ética”. Desse modo, não se trata apenas de ensinamentos voltados para a “perspicácia nos negócios”, trata-se de um “ethos” (WEBER, 2004, p.45). Estes princípios capitalistas – que naturalmente não se esgotam no sermão de Franklin – deviam ser rigorosamente seguidos pelos indivíduos, a fim de produzir, cada vez mais, o aumento de suas posses. Caso algum princípio fosse descumprido, a punição não se resumiria apenas ao possível não atingimento do objetivo – no caso, o aumento dos bens – mas também em uma punição moral. É por isso que os ensinamentos de Franklin, de maneira específica, e todos os ensinamentos capitalistas, de modo geral, não deviam ser encarados pelos seus seguidores como lições de curto alcance – das quais pudessem abdicar ou esquecer a qualquer tempo – e sim, um aprendizado das regras que determinariam não somente o sucesso, como também o fracasso aquisitivo e ético desses indivíduos. Em um esforço de síntese, Weber (2004, p. 46) define assim a ética capitalista:

Ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, no mais rigoroso resguardo de todo o gozo imediato do dinheiro ganho, algo tão completamente despido de todos os pontos de vista eudemonistas ou mesmo hedonistas e pensado tão exclusivamente como fim em si mesmo, que, em comparação com a felicidade do indivíduo ou sua utilidade, aparece em todo o caso como inteiramente transcendente e simplesmente irracional. O ser humano em função do ganho como finalidade de vida, não mais o ganho em função do ser humano como meio destinado a satisfazer suas necessidades materiais.

O espírito capitalista descrito por Weber (2004), embora ainda cause algum espanto, não representa grande novidade nos dias atuais. É comum se encontrar, na atualidade, pessoas que aderiram à “filosofia do ganho”, preferindo dedicar grande parte do seu tempo à tarefa de acumular capitais, ainda que isso possa comprometer suas relações familiares ou mesmo a sua qualidade de vida. Entretanto, no passado, a introdução do espírito capitalista em uma sociedade tradicionalista foi chocante. Weber (2004, p.51) afirma que o espírito capitalista, em primeiro lugar, teve de lutar contra “aquela espécie de sensibilidade e de comportamento que se pode chamar de tradicionalismo”. Esse comportamento tradicional levou, pelo menos inicialmente, a algumas atitudes individuais curiosas, como, em um ambiente fabril, os trabalhadores não responderem com mais produtividade no trabalho – e sim com menos – mesmo quando cientes do aumento do pagamento por tarefa. Isso é reflexo da força do tradicionalismo em ação. Weber (2004, p. 53) explica este comportamento, argumentando que, para esses trabalhadores, ganhar mais era menos atrativo do que trabalhar menos, isso porque tais indivíduos não se perguntavam quanto podiam ganhar por dia, se viessem a render mais no trabalho, mas sim quanto deviam trabalhar para ganhar a mesma quantia. Evidentemente, o tradicionalismo estava na contramão do espírito do capitalismo: enquanto o primeiro conduzia a um modo de vida pacato; o segundo resultava em um ritmo acelerado de conduzir a vida, com vistas a acumular a maior quantidade de capital no menor tempo possível. Weber (2004, p. 60) revela como a introdução do capitalismo abalou o tradicionalismo:

Um dia, porém, esse aconchego foi repentinamente perturbado, e muitas vezes sem que a forma de organização sofresse nenhuma alteração fundamental – a transição, digamos, para a fábrica fechada, para o tear mecânico ou coisas do gênero. Em vez disso, o que se deu o mais das vezes foi simplesmente isto: um jovem qualquer de uma das famílias desses empresários da produção em domicílio muda-se da cidade para o campo, seleciona a dedo os tecelões de que necessita, aumenta ainda mais sua dependência e o controle sobre eles, fazendo, dos camponeses, operários; por outro lado, assume totalmente as rédeas do processo de vendas por meio de um contato o mais direto possível com os consumidores finais: comércio a varejo, granjeia pessoalmente os clientes, visita-os regularmente a cada ano, mas, sobretudo, passa a adaptar a qualidade dos produtos exclusivamente às necessidades e desejos deles para agradá-los e a pautar-se ao mesmo tempo pelo princípio do menor preço, maior giro. Repete-se então o que sempre e em toda a parte é a consequência de um tal processo de racionalização:

quem não sobe, desce. O idílio desaba sob a encarniçada luta concorrencial que ensaia os primeiros passos, as vultuosas fortunas amealhadas não mais são postas a render juros, mas reinvestidas no negócio, a antiga cadência de vida pacata e aconchegante se rende à rígida sobriedade, tanto daqueles que acompanharam o passo e ascenderam porque queriam não consumir mas lucrar, como daqueles que permaneciam presos aos velhos hábitos porque foram obrigados a se conter.

Para Weber (2004, p.57), o espírito do capitalismo – “aquela disposição que nas raias de uma profissão de forma sistemática ambiciona o ganho” – “encontrou sua melhor forma na empresa capitalista (moderna), e a empresa capitalista, por sua vez, encontrou nele sua força motriz espiritual mais adequada”. A união entre espírito do capitalismo e a empresa capitalista certamente pôde ser observada com mais nitidez e maior proporção entre os séculos XVIII e XIX, mais precisamente durante a chamada Revolução Industrial Inglesa. Foi neste momento que, segundo Hobsbawm (2015, p.37), “pela primeira vez na história da humanidade, foram retirados os grilhões do poder produtivo das sociedades humanas, que daí em diante se tornaram capazes da multiplicação rápida, constante, e até o presente ilimitada, de homens, mercadorias e serviços”. Desta união surgiu uma inovadora forma de agir economicamente, diferente de tudo que existiu em períodos anteriores à Revolução Industrial.

Hobsbawm (2015) defende que o fenômeno da Revolução Industrial ocorreu na Grã-Bretanha entre 1780 e 1840, inicialmente por força da indústria algodoeira, tendo como suas últimas expressões, no sentido estrutural, a construção de ferrovias e da indústria pesada. Em sentido prático, ela permanece ativa, pois, a partir do momento em que foi desencadeada, tornou-se um caminho que tem sido permanentemente perseguido em boa parte do mundo. De acordo com Hobsbawm (2015, p.40), revoluções como a ocorrida na Grã-Bretanha consistem na “criação de um sistema fabril mecanizado que por sua vez produz em quantidades tão grandes e a um custo tão rapidamente decrescente a ponto de não mais depender da demanda existente, mas de criar seu próprio mercado”. De fato, foi precisamente isso que ocorreu na Grã-Bretanha: transformações radicais na indústria e, por consequência, na produção, no consumo e, de modo geral, na sociedade, mudanças profundas o suficiente para romper com a estrutura pré-industrial até então aparentemente intransponível.

A Inglaterra, mais do que outros países, possuía as condições necessárias

para o estouro da revolução industrial. Conforme argumenta Hobsbawm (2015, p.40), a agricultura estava ajustada para atender a três funções essenciais numa era industrial: “aumentar a produção e a produtividade de modo a alimentar uma população não agrícola em rápido crescimento; fornecer um grande e crescente excedente de recrutados em potencial para as cidades e indústrias; e fornecer um mecanismo para o acúmulo de capital a ser usado nos setores mais modernos da economia”. A política também ofereceu sua contribuição para o desencadeamento da revolução industrial, dentre outras coisas dotando o país de frota mercante e aprimorando suas estradas. Em linhas gerais, como afirma Hobsbawm (2015, p.42), a “Grã-Bretanha possuía uma indústria admiravelmente ajustada à revolução industrial pioneira sob condições capitalistas e uma conjuntura econômica que permitia que se lançasse à indústria algodoeira e à expansão colonial”. Foi em razão dessas condições que o estouro da Revolução Industrial se deu na Inglaterra e não em outros países da Europa ou da América.

O grande impulso para a Revolução Industrial na Inglaterra teria sido a oportunidade de se ganhar mais dinheiro. Os ingleses, antes mesmo da revolução, produziam ganhos por meio da comercialização de produtos no mercado nacional e internacional. A lógica, neste momento histórico, como revela Hobsbawm (2015), era comprar mais barato em um determinado lugar e vender mais caro em outro local, a fim de, no final do processo, auferir os lucros desta operação. Isso, porém, parece não ter saciado o *apetite financeiro* dos ingleses. Como argumenta Hobsbawm (2015, p.40), “o homem de negócio estava sem dúvida engajado no processo de conseguir mais dinheiro”. Estes empreendedores ingleses não tardaram a notar que estes ganhos adicionais poderiam ser obtidos por meio das indústrias, especialmente daquelas mecanizadas. Isso porque era possível por meio delas produzir muito mais e mais barato do que pelo método tradicional (artesanal), podendo, com isso, atender e até mesmo monopolizar grande parte do mercado mundial. Surgia, assim, uma grande oportunidade de negócio, que poderia render ganhos extraordinários.

À época, era relativamente fácil montar uma fábrica na Grã-Bretanha e isso contribuiu para aumentar os efeitos da revolução industrial em solo inglês. Conforme argumenta Hobsbawm (2015, p.39), “poucos refinamentos intelectuais foram necessários para fazer a revolução industrial”. Com isso, Hobsbawm (2015) quer dizer que a tecnologia usada para desencadear a Revolução Industrial era modesta

e seus fundamentos eram de conhecimento público há muitos anos. O tear, a fiadeira automática e a lançadeira, em especial, e mesmo a máquina a vapor, faziam parte do cotidiano do trabalhador comum inglês. Destaca-se também o aumento da produtividade da mão de obra nas indústrias, resultante não apenas da utilização da máquina, em alguns casos, em substituição ao homem, mas também porque a força de trabalho, à época em grande medida formada por mulheres e crianças, recebia salários miseráveis. Segundo Hobsbawm (2015, p.49), “dos 12 mil trabalhadores nas indústrias algodoeiras de Glasgow em 1833, somente 2 mil ganhavam uma média de mais de 11 shillings por semana”. Por último, como destaca Hobsbawm (2015, p. 49), a construção de uma fábrica em meados do século XIX era relativamente barata – cerca de 11 mil libras, contando com o terreno, prédio e toda a maquinaria (410 máquinas) – e o custo da matéria-prima foi reduzido significativamente depois da invenção do descaroçador de algodão de Eli Whitney. Estas circunstâncias facilitaram a criação das indústrias na Inglaterra. Hobsbawm (2015, p.60) fornece pistas da grandiosidade do complexo industrial da Inglaterra:

Deste modo bastante empírico, não planejado e acidental, construiu-se a primeira economia industrial de vulto. Pelos padrões modernos, ela era pequena e arcaica, e seu arcaísmo ainda marca a Grã-Bretanha de hoje. Pelos padrões de 1848, ela era monumental. (...) Essa economia utilizava a força de um milhão de cavalos em suas máquinas a vapor, produzia dois milhões de jardas (aproximadamente 1.800 mil metros) de tecido de algodão por ano em mais de 17 milhões de fusos mecânicos, recolhia quase 50 milhões de toneladas de carvão, importava e exportava 170 milhões de libras esterlinas em mercadorias em um só ano. Seu comércio era duas vezes superior ao de seu mais próximo competidor, a França, e apenas em 1780 a havia ultrapassado. Seu consumo de algodão era duas vezes superior aos dos EUA, quatro vezes superior ao da França. Produzia mais da metade do total de lingotes de ferro do mundo economicamente desenvolvido e consumia duas vezes mais por habitante do que o segundo país mais industrializado (a Bélgica), três vezes mais que os EUA, e quatro vezes mais que a França. Cerca de 200 a 300 milhões de libras de investimentos de capital britânico – um quarto nos EUA, quase um quinto na América Latina – traziam dividendos e encomendas de todas as partes do mundo. Era, de fato, a oficina do mundo.

Os impressionantes resultados econômicos atingidos na primeira metade do século XIX são, em grande medida, produtos do modelo combinado de capitalismo e industrialismo. O primeiro ofereceu os princípios e os consequentes estímulos

mentais para que os ingleses perseguissem constante e intensamente os lucros, com vistas a acumular a maior quantia possível de capital; o segundo ampliou as possibilidades de produção da Grã-Bretanha, permitindo não somente o rompimento com o modelo tradicional, mas também potencializando os lucros nos moldes capitalistas. Os números expostos por Hobsbawm (2015) comprovam que o modelo combinado alcançou os seus objetivos, mas não sem gerar problemas graves. Fora a degradação humana, o modelo gerou ou acentuou muitos problemas ambientais na Grã-Bretanha do século XVIII e XIX, no campo e principalmente na cidade, como a poluição do ar. Esse problema, especificamente, gerado em grande medida pela intensa atividade industrial no referido período.

Thomas (2010, p.347), em relato sobre ocorrências na Inglaterra, afirma que “o carvão queimado em começos do período moderno continha o dobro de enxofre do produto usado hoje em dia (...) A fumaça escurecia o ar, sujava as roupas, acabava com as cortinas, matava as flores e árvores, e corroía a estrutura dos prédios”. Tal descrição da Inglaterra aparece também nos relatos de Hobsbawm (2015), quando afirma que as cidades do país eram feias e sua atmosfera era envolvida por neblina e fumaça. Outros problemas também geravam incômodo, como pestes e muito barulho. Referindo-se especificamente à Londres, Thomas (2010, p. 348) conclui que a superpopulação tornou a cidade insalubre. Todos esses problemas impressionavam as pessoas de outros países. Por isso mesmo que Hobsbawm (2015) afirma que a Inglaterra do período da revolução industrial era chocante e perturbadora aos olhos dos estrangeiros que a visitava. Estes foram apenas alguns dos problemas gerados pela busca incessante de acumulação de capital por meio da aceleração do ritmo de produção de mercadorias. Com o tempo, à medida que a adoção deste modelo combinado foi se disseminando pelo mundo, outros países passaram a sofrer com os mesmos ou com outros males ambientais. Também surgiram novos problemas, agora de abrangência mundial, como as mudanças climáticas. Isso revela que, em comparação aos períodos anteriores, houve a intensificação do conflito entre homem e natureza depois da adoção do capitalismo, do industrialismo ou, principalmente, do modelo combinado capitalismo-industrialismo.

#### 2.4 QUESTÃO AMBIENTAL E SEUS CONTORNOS

Como se procurou mostrar até o momento, o conflito entre homem e natureza se intensificou crescentemente ao longo da história. Isso implicou, invariavelmente, em mais degradação natural. Problemas vistos na Inglaterra do século XVIII e XIX, como a poluição do ar, são apenas algumas das manifestações desse conflito. Em tempos mais recentes, mais especificamente a partir da segunda metade do século XX, a julgar pela natureza e a gravidade dos problemas ambientais do referido momento histórico, pode-se notar que o conflito entre homem e natureza chegou a níveis mais dramáticos. Foi por conta desta sensação de crise que começou a se registrar maior interesse pela questão ambiental, inicialmente em regiões mais ricas e desenvolvidas economicamente, como Europa e América do Norte, e mais tarde no resto do mundo. Especificamente nesta seção, a intenção é apresentar os problemas naturais que dão corpo ao que tem sido chamado de “crise ambiental”.

Dentre os fenômenos relativos à questão ambiental, um dos que tem causado maior preocupação é o crescimento populacional. Ao longo da história, a população mundial cresceu de maneira exponencial. Apenas para ilustrar - tendo como base exclusivamente períodos recentes - em 1950, a população mundial era de aproximadamente 2,5 bilhões de pessoas; nos dias atuais, o número estimado é de 7,7 bilhões; e, em 2100, daqui a apenas 80 anos, estima-se que a população mundial será de aproximadamente 16 bilhões de pessoas (DESA, 2019). Como se nota, os números são altos e o crescimento populacional foi vertiginoso. Em apenas sete décadas – de 1950 a 2019 – os números da população mundial triplicaram. Os problemas ambientais, por estarem umbilicalmente atrelados à ação humana, também foram potencializados, no mesmo ritmo do crescimento populacional. Afinal, essa população adicional precisou comer, beber, construir, produzir coisas, etc., potencializando o conflito com a natureza e gerando, em consequência disso, impactos importantes ao ambiente natural.

Decorre quase exclusivamente da intensificação do conflito entre o homem e a natureza a massiva extinção de espécies de animais e plantas. Tal fenômeno não é exclusivo do período moderno. Antes disso, ainda no período que predominou a caça e coleta, a extinção de animais ocorria. A diferença é que em períodos recentes a extinção ocorre em uma intensidade e velocidade muito maior do que no passado. Kloetzel (1998, p.28), ao referir-se ao momento atual, chama a atenção para o fato

de que “a cada dia que passa, de cem a duzentas espécies de planta ou animal somem para sempre da superfície da Terra”. Trata-se, neste caso, não somente da aniquilação de uma espécie específica, como ocorreu no passado com o Bisão-Americano e com o Dodô das Ilhas do Oceano Pacífico, mas de uma extinção que afeta animais e plantas de maneira muito mais abrangente. Se o aniquilamento de uma única espécie foi e ainda é capaz de produzir desequilíbrios importantes em determinados ambientes, a destruição de dezenas de centenas de espécies em períodos curtos de tempo gera efeitos muito mais impactantes e devastadores.

O desmatamento no mundo também é um problema preocupante. De um lado, a numerosa população mundial demanda um volume significativo de madeira para as mais diferentes finalidades, como construir moradias, fabricar móveis, cozinhar alimentos, alimentar fornos industriais; de outro, com o propósito de atender a demanda crescente da população mundial por comida, produtores rurais têm procurado novas áreas para expandir a produção de alimentos, pressionando as florestas remanescentes, inclusive aquelas localizadas no interior de parques e reservas florestais. Como a extração de madeira não é realizada de modo planejado, legal e sustentável na maior parte das vezes, resulta frequentemente no desflorestamento de áreas ricas em biodiversidade. Nobre (2014, p.1) afirma que apenas na Amazônia “184 milhões de campos de futebol foram destruídos desde a década de 1970, duas vezes o tamanho da Alemanha”. Com o propósito de oferecer uma ideia para que se possa compreender a dimensão do referido dano florestal causado à Amazônia, Nobre (2014, p.1) menciona que seria preciso, a fim de se alcançar o número citado, “imaginar um trator com uma lâmina de três metros de comprimento rodando a 756km/h por quarenta anos sem interrupção: uma espécie de máquina do fim do mundo”. Este fenômeno ocorrido na Amazônia é um dos retratos mais catastróficos do desmatamento no mundo, problema ambiental grave que parece infundável, acometendo tanto nações mais desenvolvidas economicamente, como Europa e América do Norte, quanto regiões mais carentes em termos econômicos, como a África. Trata-se de um problema histórico que se agravou significativamente a partir do século XX.

A questão da água potável no mundo não é menos complexa do que os problemas anteriormente citados. De toda água do planeta terra, apenas 1% é doce, o resto é água salgada (KLOETZEL, 1998). Esse percentual torna-se ainda menos representativo quando confrontado com os números da população mundial e suas

perspectivas de crescimento. A população atual, como se mostrou anteriormente, é de mais de 7 bilhões de pessoas e logo se alcançará a espantosa cifra de 16 bilhões. O referido crescimento populacional está em descompasso com a água disponível no mundo, visto que esta é um recurso limitado. Como se diz, a conta não fecha. A realidade para a qual se caminha a passos largos é a de escassez de água. A ONU (2019, p.1) estima que no mundo “um bilhão de pessoas carece de acesso a um abastecimento de água suficiente”. Já ocorrem, inclusive, conflitos entre países por conta de água. Apenas para citar um exemplo, a China está com relações estremecidas com a Índia por conta da construção de hidrelétricas ao longo do rio Brahmaputra. De um lado, a China alega a necessidade da construção de represas ao longo do rio para geração de energia elétrica para abastecer o país; por outro, a Índia se mantém receosa de que a construção de represas possa afetar o seu abastecimento, sua economia e o meio ambiente da região. Como a China planeja construir mais quatro represas ao longo do rio, o conflito está aberto e pode se intensificar muito mais nos próximos anos.

Por último, não se pode deixar de mencionar a questão da poluição. Aqui desdobra-se a poluição em três principais ramificações: poluição hídrica, do solo e do ar. Todas estas ramificações representam problemas ambientais graves e que afligem os seres humanos, plantas e animais. A poluição se dá, fundamentalmente, pelo acréscimo inadequado de materiais no ambiente natural, como esgoto doméstico, efluentes e gases industriais, e defensivos agrícolas. Trata-se de um problema histórico que inevitavelmente se agravou com o aumento do contingente humano no mundo, com a produção industrial e com o consumismo. Kloetzel (1998, p.40) revela que “em média, cada habitante da terra é responsável por nada mais nada menos do que 10 mil quilos de lixo ao ano”. Esse lixo todo precisa de um destino e de um tratamento adequado, mas nem sempre isso ocorre, desencadeando a poluição hídrica e do solo. Kloetzel (1998) argumenta que não deve causar espanto se “daqui a pouco ouvirmos falar em poluição do espaço”, certamente referindo-se à quantidade demasiada de lixo produzido pela sociedade todos os dias. É de se imaginar que isso seja possível, se for levado em consideração que há até pouco tempo atrás não se conhecia muitos dos problemas que hoje são de conhecimento público, como o efeito estufa, a chuva ácida e o buraco de ozônio.

Todos esses problemas ambientais tratados até aqui, assim como suas

implicações para a continuidade da vida humana, das plantas e dos animais, não escapam da lente da ciência moderna. Há muitas informações nos dias atuais sobre o assunto e também muitos ensinamentos sobre a forma correta de agir diante do meio ambiente. Mas nem sempre foi assim. Por um longo período da história – pelo menos até meados do século XX – não se teve muitas informações, tampouco grandes preocupações com a natureza. A questão começou a ser enfrentada com mais seriedade somente a partir dos anos 1960. O livro “*Silent Spring*” de Rachel Carson, publicado em 1962 nos Estados Unidos, foi um dos documentos que contribuiu para isso. Carson denunciou nesta obra que os agrotóxicos (DDT) utilizados em lavouras americanas para combater insetos, ervas daninhas e fungos contaminavam solo e águas e provocavam inclusive a morte de animais. Outros alertas também foram disseminados mais tarde, como o do relatório Limites do Crescimento, publicado em 1972, que procurou destacar o rápido crescimento populacional em um planeta com recursos finitos. No mesmo ano, ocorreu a primeira Conferência sobre Meio Ambiente da ONU, realizada em Estocolmo, na Suécia. Muitos outros alertas foram dados em períodos posteriores, formando, assim, a ideia de “crise ambiental” e, conseqüentemente, despertando a atenção social, política, científica e institucional para os problemas da natureza.

## 2.5 O CRISTIANISMO NO BANCO DOS RÉUS E O DESPERTAR DA IGREJA CATÓLICA PARA A QUESTÃO AMBIENTAL

Como demonstrado ao longo deste capítulo, o homem sempre esteve em conflito com a natureza. Mesmo em períodos remotos, na distante época dos caçadores-coletores, ele produziu estragos ambientais, como, por exemplo, a extinção de algumas espécies. Esse conflito e, conseqüentemente, os danos à natureza, intensificaram-se ainda mais a partir do século XVIII, depois da adoção do modelo combinado capitalismo-industrialismo na Inglaterra e posteriormente em outras partes do mundo. Tais divergências intensificaram-se de tal modo que, por volta da segunda metade do século XX, não era mais possível esconder ou negar a problemática ambiental. Ela havia se tornado robusta e complexa demais, a ponto de não apenas ameaçar animais, plantas e outros elementos da natureza, mas também as vidas humanas. Essa ameaça serviu de estopim para a atribuição de

maior atenção social e institucional à questão ambiental em tempos modernos. Dentre as instituições que despertaram para o tema, está a igreja católica. A ideia desta seção é apresentar os primeiros movimentos (ou o despertar) dessa instituição tradicional no que se refere ao reconhecimento da intensificação do problema ambiental.

De imediato, mostra-se crucial para o intento desta seção abordar o polêmico artigo intitulado “*The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*”, de autoria de Lynn White Jr., publicado pela revista *Science*, no ano de 1967. O interesse pelo artigo não se dá por acaso. White (1967) fez acusações muito graves ao cristianismo e isso aparentemente tem relação com o processo de internalização da questão ambiental na igreja católica.

Inicialmente, White (1967) esforça-se para apresentar evidências de uma crise ecológica. Destaca ao longo da primeira parte do artigo como a natureza foi transformada ao longo da história pelo homem. Ao enfatizar isso, evidencia o seu entendimento de que a crise ecológica, de fato, dá-se pelas mãos dos homens, mediante suas ações danosas à natureza, mas essa não seria a *causa primeira* de tal problemática. Existiria uma causa mais profunda, que extrapola a superficialidade. White (1967) chega a essa conclusão baseado no pressuposto de que a ação é a manifestação do pensamento. Em outros termos, as pessoas agem mediante a orientação de sua mentalidade. Desse modo, a causa primeira da crise ecológica não poderia estar na ação do homem, mas sim naquilo que alimenta a sua mente. Nesse sentido, a grande missão de White (1967) foi descobrir a força misteriosa que penetra a mentalidade humana e que, depois disso, domina suas ações, especificamente aquelas relativas à natureza. Alcançar tal objetivo significaria descobrir a causa primeira da crise ecológica.

White (1967, p.51), na trilha para descobrir essa força misteriosa que penetra e domina a mente humana, levando-a a orientar as ações humanas no que se refere à natureza, afirma que a “ecologia humana é profundamente condicionada por crenças sobre nossa natureza e destino, isto é, por religião”. Ele sugere, mediante tal afirmação, que a análise de crenças religiosas sobre a relação homem e natureza poderia ser um caminho virtuoso para identificar as raízes da crise ecológica. Para confirmar seu raciocínio, restava apenas encontrar uma religião, dentre as muitas religiões existentes no mundo, que tivesse fornecido preceitos capazes de orientar a conduta humana na direção da degradação ambiental. Depois de analisar crenças

religiosas, White (1967) encontrou no cristianismo as bases antropocêntricas que penetraram a mente humana, que dominaram as ações do homem ao longo da história e que, mais recentemente, implicaram em uma crise ecológica.

Em busca de apresentar elementos que justificassem a sua posição a respeito do cristianismo, White (1967) se apega às passagens do livro sagrado cristão, a Bíblia. Concentra-se, em especial, na parte da criação. White (1967) argumenta que o texto bíblico, o qual subsidia o cristianismo, contém uma impressionante história da criação, na qual um Deus amoroso e poderoso cria a luz, a escuridão, os astros, a terra e suas plantas, animais, aves e peixes. O homem neste ato de criação assume papel central. De acordo com White (1967), além de ser criado à imagem de Deus, o criador concedeu-lhe o direito de nomear todos os animais e plantas e, assim, estabeleceu o seu domínio sobre todas as criaturas. Por conta de tais preceitos bíblicos da criação, White (1967, p.52) conclui que “Deus planejou tudo isso explicitamente para uso, regra e benefício do homem”, pois “nenhum item na criação física teve algum propósito, salvo os propósitos humanos”. São estas passagens que, em linhas gerais, sustentam a polêmica afirmação de White (1967, p.52) de que o cristianismo é a “religião mais antropocêntrica que o mundo tem visto”.

De posse desses preceitos, conforme argumenta White (1967), o cristianismo destruiu o animismo pagão. Esse fato, em especial, teria sido de importância ímpar. A doutrina pagã, mediante a crença de que os espíritos se encontravam em objetos naturais, evitava a degradação e, deste modo, protegia a natureza. De acordo com White (1967, p.52), à medida que o cristianismo foi tomando o lugar do paganismo, foi inserindo o dualismo, ou seja, a separação entre homem e natureza, e empreendendo a “exploração da natureza em um clima de indiferença sentimental em relação aos objetos naturais”. Tal exploração, como faz questão de mencionar White (1967), ocorria sob o argumento cristão de que era esta a vontade de Deus, eliminando assim qualquer barreira religiosa que pudesse impedir a ação predatória do homem em relação à natureza. De modo geral, ao defender a tese de que a religião cristã carrega um fardo de culpa considerável no que se refere à crise ecológica, White (1967) coloca o cristianismo, assim como suas ramificações, inclusive o catolicismo, no *banco dos réus*. Estas acusações de White (1967) atingiram, ainda que indiretamente, a igreja católica, tendo em vista a sua vinculação umbilical com o cristianismo.

Fora do meio acadêmico, em sentido mais geral, ocorria no mundo uma série de movimentos que exerciam pressão sobre as instituições. Ainda no início dos anos 1960, conforme foi destacado anteriormente, Rachel Carson publicou o livro *Silent Spring* com denúncias graves sobre a poluição provocada por agrotóxicos utilizados em lavouras americanas. Mais tarde, outra obra, desta vez intitulada *The Limits to Growth* (Os Limites do crescimento), também alertou a sociedade e instituições para a gravidade do problema ambiental. Em 1972, mesmo ano da publicação do livro *The Limits to Growth*, ocorreu a primeira conferência mundial sobre o meio ambiente da Organização das Nações Unidas (ONU), em Estocolmo, na Suécia. Duas décadas depois disso, ocorreu a segunda conferência sobre meio ambiente da ONU, a denominada Eco-92 ou Rio-92, em território brasileiro, mais especificamente no Rio de Janeiro. Esses livros e encontros, cada um a seu modo, repercutiram de maneira significativa no mundo, apresentando os mais diversos e dramáticos problemas decorrentes da relação entre homem e natureza, trazendo à tona, assim, a historicamente ignorada questão ambiental. A igreja católica, na condição de instituição, não ficou alheia à pressão geral que se construiu a partir da década de 1960.

As fortes e polêmicas acusações de White (1967), aliadas a uma já existente e crescente pressão social sobre as instituições para a internalização da questão ambiental ocorrida a partir da década de 1960, colocaram a tradicional igreja católica em uma espécie de *panela de pressão*. Em que pese o seu apego à tradição, o novo cenário exigia pelo menos algum movimento de reflexão e ação da igreja católica, não somente para reagir às acusações de White (1967), mas também para buscar alguma adequação aos novos ditames sociais. De fato, foi isso que aconteceu com mais intensidade a partir da segunda metade do século XX. Inicialmente, a igreja católica envolveu-se com a questão ambiental disseminando alertas sobre a situação dramática a que poderia chegar a natureza. Em paralelo, cuidou de responsabilizar o homem pelos problemas ambientais até então experimentados.

Os primeiros sinais de que as alterações contextuais repercutiram nas ações da igreja católica se deram antes mesmo da primeira Conferência Mundial da ONU sobre o meio ambiente, realizada em 1972, na forma de alertas sobre a questão ambiental. Uma das primeiras manifestações oficiais desta instituição – talvez a primeira – se deu nos documentos do Concílio Vaticano II. Ainda de maneira muito genérica e sem mencionar diretamente expressões amplamente conhecidas nos

dias atuais, como crise ambiental e meio ambiente, a Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes* de Paulo VI (1965) chamou a atenção para as profundas e rápidas transformações da Terra, procurando relacioná-las à inteligência humana e à atividade do homem.

Cinco anos depois, em 1970, a mensagem ecológica foi emitida de maneira ainda mais enfática e direta. Paulo VI (1970, p3), em seu discurso para a FAO, afirmou que “a deterioração progressiva daquilo que convencionalmente se chama meio ambiente, sob os efeitos dos contragolpes da civilização industrial, corre o risco de acabar numa verdadeira catástrofe ecológica”. Aqui começa a se esboçar a ideia de crise ambiental no interior da igreja católica. Paulo VI (1970, p.3) chega a relatar os problemas enfrentados à época, quando diz: “já vemos que o ar que respiramos se torna viciado, a água que bebemos poluída, as praias contaminadas, os lagos e até os oceanos, ao ponto de nos fazer temer uma verdadeira morte biológica”.

Em mensagem encaminhada ao secretário-geral da Conferência da ONU sobre o meio ambiente, Paulo VI (1972) trata da questão ambiental ainda com mais ênfase e clareza. Se, em mensagens anteriores, o Papa Paulo VI dedicou apenas alguns pequenos trechos ao tema, nesta oportunidade, muito em razão do contexto para o qual o seu texto foi encaminhado, tratou de maneira mais abrangente do assunto. Paulo VI (1972) inicia afirmando que surgia naquele momento a consciência de que homem e natureza são, de fato, inseparáveis. Essa ideia, ainda nos anos 1970, colocava-se em sentido contrário à acusação de White (1967) de que o cristianismo, ao destruir o paganismo, inseriu o dualismo, ou seja, a separação entre homem e natureza. Em outro trecho, Paulo VI (1972) parece sugerir que não é mais possível ignorar os problemas ambientais, quando pergunta:

Como podemos ignorar os desequilíbrios causados na biosfera através da exploração, sem ordem, das reservas físicas do planeta, mesmo com o objetivo de produzir coisas úteis, bem como o desperdício de reservas naturais não renováveis, a contaminação do solo, da água, do ar, do espaço, com seus ataques à vida vegetal e animal?

Em anos posteriores, outro interlocutor da igreja católica seguiu o mesmo caminho, reconhecendo a crise ecológica e, ao mesmo tempo, a exemplo do que se notou na *Gaudium Et Spes* de Paulo VI (1965), responsabilizando o homem por ela. João Paulo II (1979) destacou que o homem criou tensões para ele mesmo e, em

razão disso, dilapidou em ritmo acelerado recursos materiais e energéticos, comprometendo, assim, o ambiente geofísico. Uma década depois desta afirmação, em novo pronunciamento, João Paulo II (1989, p.1) ainda relacionou a questão ambiental com a paz, quando disse:

Observa-se nos nossos dias uma consciência crescente de que a paz mundial está ameaçada, não apenas pela corrida aos armamentos, pelos conflitos regionais e por causa das injustiças que ainda existem no seio dos povos e entre as nações, mas também pela falta do respeito devido à natureza, pela desordenada exploração dos seus recursos e pela progressiva deterioração da qualidade de vida.

As preocupações com a questão ecológica também foram apresentadas na III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em *Puebla de Los Angeles*, no México, em 1979. Especificamente no parágrafo 139 das conclusões de Puebla (1979, p.87), destaca-se a necessidade de mudança de rumos, pois, caso isso não seja efetivado, “continuará a deteriorar-se a relação do homem com a natureza pela exploração irracional de seus recursos”. Como se pode concluir da sequência desse mesmo parágrafo, a perseguição desta tendência atual geraria “graves prejuízos para o homem e para o equilíbrio ecológico” (PUEBLA, 1979, p.87). Mais adiante, no parágrafo 493, pouco depois de tratar dos efeitos devastadores da industrialização e da urbanização e pouco antes de declarar a necessidade de uma revisão do padrão de consumo das nações desenvolvidas, Puebla (1969, p.163) traz a previsão de que “os esgotamentos dos recursos naturais e a contribuição do ambiente constituirão um problema dramático”.

Como se pôde constatar ao longo desta seção, o polêmico artigo de White (1967), pelo qual são disseminadas acusações contra o cristianismo, na intenção de classificá-lo como religião antropocêntrica, exerceu, ainda que indiretamente, forte pressão sobre o catolicismo e, conseqüentemente, sobre a igreja católica. Em termos figurados, a instituição cristã de maior representação no mundo foi colocada no *banco dos réus*, tendo sido acusada por White (1967) de ser uma religião profundamente antropocêntrica. Para se somar a isso, a partir dos anos 1960 as instituições, até mesmo a igreja católica, foram inseridas em um contexto de cobranças, no qual se exigia não somente o reconhecimento da crise ecológica, mas também a internalização da questão ambiental. Em síntese, a igreja católica, seja

por força das acusações de White (1967) acerca da natureza antropocêntrica do cristianismo, seja por força do contexto de cobranças que se deu em nível mais amplo, foi colocada em uma espécie de *panela de pressão*. Isso forçou o despertar da igreja católica para o tema. Dos anos 1960 em diante, conforme foi mostrado ao longo desta seção, foram recorrentes nos documentos católicos menções acerca da problemática ambiental, ora reconhecendo o cenário de crise ecológica, ora atribuindo a culpa por este *status quo* ao homem. Faltou esclarecer se, depois destes primeiros movimentos de reconhecimento da crise ecológica, a igreja católica aprofundou suas reflexões doutrinárias, a ponto de alterar seu discurso herdado das escrituras e dos pais da Igreja Católica (Santo Agostinho e Tomás de Aquino) acerca da relação homem e natureza, fazendo, desse modo, frente às acusações de White (1967) de que as bases da religião cristã são profundamente antropocêntricas. Essa importante questão será abordada mais adiante.

### **CAPITULO III – CONCEPÇÕES CATÓLICAS TRADICIONAIS (PRÉ-FRANCISCO) SOBRE A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA**

O terceiro capítulo se dedica a apresentar as concepções católicas tradicionais (Pré-Francisco) acerca da relação homem-natureza, sob o prisma das categorias de análise desta pesquisa, que são: antropocentrismo, utilitarismo e singularidade humana. Ao longo do capítulo, serão apresentadas as concepções antigas, de Santo Agostinho; as concepções medievais, de Tomás de Aquino; e as concepções modernas (Pré-Francisco), a começar pelas contribuições do Papa Paulo VI. Mas, antes disso, apresentar-se-á bases teóricas para se compreender o processo de encantamento do mundo e, principalmente, o desencantamento do mundo, de modo que se possa elucidar os efeitos marcantes do processo de racionalização nas concepções religiosas. Logo em seguida, na esteira deste processo de racionalização religiosa, será mostrado como surgiu e se desenvolveu o cristianismo católico ou o catolicismo. O capítulo III encontra-se estruturado da seguinte maneira: 1) Religião e Racionalidade; 2) Do Cristianismo Primitivo ao Cristianismo Católico: Fundamentos do Catolicismo e da Igreja Católica; 3) Santo Agostinho e Tomás de Aquino: Primeiras Concepções do Catolicismo sobre a Relação Homem-Natureza; 4) Francisco de Assis: Protetor de Homens e Dominador de Animais?; e 5) O Discurso Moderno da Igreja Católica (Pré-Francisco) sobre a Relação Homem-Natureza: Ruptura ou Continuação?

#### **3.1 RELIGIOSIDADE MÁGICO-RITUALISTA: O ENCANTAMENTO DO MUNDO**

*Desencantamento do mundo* é um conceito presente nos escritos de Max Weber muito recorrente em trabalhos científicos, sobretudo naqueles da área de Ciências Sociais. Tem-se a intenção de abordar, ainda neste capítulo, esse conceito, especialmente porque ele suscita uma discussão crucial para esta tese, que é o processo histórico-religioso de racionalização das religiões. Mas, antes disso, a intenção é tratar, mesmo que brevemente, daquilo que Schuluchter (2014) denominou de *encantamento do mundo*, assunto igualmente presente nas obras de

Max Weber sobre sociologia da religião. Abordar antes o encantamento e apenas depois o desencantamento do mundo parece ser, conforme se pode depreender de Schluchter (2014), a ordem mais adequada para abordar estes assuntos. Isso pode ser justificado a partir de uma declaração de Schluchter (2014, p.35), na qual ele argumenta que “algo só pode ser desencantado se antes esteve encantado”. A ideia nesta seção é aderir a esta ordem natural sugerida por Schluchter (2014), até mesmo para que, mais tarde, quando a discussão sobre desencantamento do mundo e racionalização religiosa for lançada, o contraste entre magia e religião se torne evidente.

O começo da discussão sobre encantamento do mundo passa necessariamente pela interação do homem com o seu meio. De acordo com Schluchter (2014, p.35), em condição de interação, o homem não somente age, ele também pensa sobre esta interação, cria significados para os mais diversos acontecimentos da vida e acaba atribuindo sentido para estes eventos. Em muitos casos, as explicações são simples e naturais, mas há fenômenos que podem adquirir interpretações complexas, que rompem com as fronteiras do sensível e avançam para a dimensão sobrenatural. Nota-se, a partir disso, que cada sociedade, por meio do exercício do pensamento, cria seus símbolos e faz suas interpretações acerca do real e do suprassensível. Forma-se, assim, em cada sociedade, uma espécie de “rede de símbolos e significados”, ou, como Weber (2009, p.282) preferiu denominar, “um círculo mágico simbolista”.

*A priori*, os símbolos e significados criados pelo homem situam-se no nível individual, mas, à medida que são testados e é comprovada a sua eficácia, disseminam-se no caminho da adesão coletiva. Passa a fazer parte do imaginário e da prática social. Em regra, foi baseado nesta sistemática que o homem formulou e disseminou a ideia de almas, deuses, espíritos, demônios e implementou um grande número de rituais, cada qual com a sua especificidade. Embora os símbolos, os significados e os ritos sejam diferentes de uma sociedade para outra, na maior parte das vezes, o interesse é comum, quando se trata da dimensão sobrenatural: dotar o além-mundo de sentido; saber acessá-lo através dos símbolos e dos significados atribuídos a ele; e, ao final, obter soluções para os problemas gerais ou ainda revelações para fenômenos deste mundo. Rituais, por exemplo, para curar enfermidades, promover chuvas, melhorar as colheitas e muitos outros revelam de fato o que se buscava por meio de religiosidades primitivas orientadas pela magia.

Paralelamente aos símbolos e significados, construiu-se a ideia de que as almas, os deuses, os espíritos, os demônios e toda a sorte de figuras sobrenaturais não se comunicariam a qualquer tempo, de qualquer maneira e, principalmente, com qualquer pessoa. A crença que se buscou estabelecer, conforme se pode extrair de Weber (2009, p.282), era a de que “Deus manifesta-se apenas em símbolos”. Figuras sobrenaturais, de maneira geral, só poderiam ser acessadas por meio destes signos. Como nem todas as pessoas estariam aptas a compreender o simbolismo, tampouco preparadas para conduzir rituais, criou-se a necessidade de “conhecedores profissionais” (WEBER, 2009, p.282). A tarefa exigia não somente o conhecimento profundo de todos os símbolos ritualísticos e de sua adequada operacionalização, mas também e, principalmente, de poderes mágicos. Desta necessidade surge, pioneiramente, o mago, uma espécie de figura religiosa carismática. Weber (1982, p.340) oferece contribuições para a compreensão do mago, quando diz:

A expressão carisma deve ser compreendida como referindo-se a uma qualidade extraordinária de uma pessoa, quer seja tal qualidade real, pretensa ou presumida. Autoridade carismática, portanto, refere-se a um domínio sobre os homens, seja predominantemente externo ou interno, a que os governados se submetem devido à sua crença na qualidade extraordinária da pessoa específica. O feiticeiro mágico, o profeta, o chefe de expedições de caça e saque, o chefe guerreiro, o governante dito cesarista e, em certas condições, o chefe pessoal de um partido são desses tipos de governantes para os seus discípulos, seguidores, soldados, partidários, etc. A legitimidade de seu domínio se baseia na crença e na devoção ao extraordinário, desejado porque ultrapassa as qualidades humanas normais e originalmente considerado como supernatural. A legitimidade do domínio carismático baseia-se, assim, na crença nos poderes mágicos, revelações e culto do herói. A fonte dessas crenças é a prova das qualidades carismáticas através de milagres, de vitórias e outros êxitos, ou seja, através do bem-estar dos governados. Tais crenças, e a autoridade pretendida que nelas se apoia, desaparecem, portanto, ou ameaçam desaparecer, tão logo falta a prova e tão logo a pessoa carismática qualificada pareça estar destituída de seu poder mágico ou esquecida pelo seu deus.

O mago, assim, na condição de figura carismática, tornou-se o protagonista de um longínquo processo religioso, tendo a missão de “intermediar esse mundo com o além-mundo realizando ações simbólicas” (SCHLUCHTER, 2014, p.37). Ele, e somente ele, por conta do conhecimento dos símbolos e do seu carisma, teria as condições para estabelecer comunicação com o sobrenatural, buscando obter, por

meio disso, efeitos reais. Em grande medida, esta exclusividade se deu, porque a comunicação com o divino seria algo perigoso, a qual somente pessoas preparadas e vocacionadas poderiam fazer sem se expor a riscos. Weber (2009, p.282) sugere que se formou, neste período histórico, a ideia de que qualquer desvio ou mesmo inovações em termos de símbolos e rituais “poderiam pôr em perigo o efeito mágico das ações”, despertando, assim, “a ira do deus ou da alma de um antepassado”. Com a intenção de demonstrar como a ideia de perigo se firmou, Weber (2009) menciona um ritual da Índia, no qual o simples ato de cantar desafinado resultaria, imediatamente, na morte dos cantores para compensar o mal ou a ira do deus. Fato é que todo o perigo destas práticas simbólicas atuou para firmar, ainda mais, o protagonismo do mago na intermediação com o mundo exterior.

O mago, então, na condição de protagonista desse processo de comunicação com o além-mundo, operou a racionalização crescente da magia por meio dos símbolos. O profissional da magia passou, então, nos termos de Weber (2009), a ordenar sistematicamente o domínio de representação. Por exemplo, Weber (2009, p.281) cita o seguinte ritual mágico, a fim de demonstrar de que modo o feiticeiro emprega a magia para conseguir resultados reais para atender propósitos humanos: “Esfregando-se um pau numa peça de madeira provocam-se centelhas, a mímica mágica do conhecedor faz cair chuva do céu”. É assim que, por meio deste e de outros rituais, os feiticeiros formam, a partir do emprego da magia, o que Weber (2009, p.282) chama de “círculo mágico simbolista”, processo que Schluchter (2014, p.37) preferiu chamar de “círculo de representações mágico-mitológico”. A força do pensamento mágico se evidencia em Weber (2009, p.282), quando ele afirma que “todos os círculos da atividade humana são atraídos para o círculo mágico simbolista”, fato que poderia, pelo menos em parte, justificar a ampla adesão do magismo no oriente.

Em seu estudo sobre as religiões originárias da China, conhecido no mundo pelo título em inglês “*The Religion of China*”, Weber explicita toda a magia que sustenta a religiosidade oriental. Em especial, cita o Taoísmo, de Lao Tsé, como exemplo máximo de racionalização e adoção da religiosidade mágica, mas não deixa de destacar que havia tolerância à magia e até o emprego de práticas mágicas em religiões como o Confucionismo e o Budismo (WEBER, 1951). De maneira geral, o magismo impregnou-se muito significativamente na China e na Índia e se retroalimentou por meio de numerosas práticas cotidianas levadas a cabo por

feiticeiros, que incluía desde curas a enfermos até interpretações para os mais diversos fenômenos naturais. Em síntese, criou-se no oriente uma imagem de mundo formada por espíritos capazes de interferir direta ou indiretamente na vida humana, sendo, por isso mesmo, a fim de evitar infortúnios ou mesmo de garantir prosperidade, necessário a coação do sobrenatural, tarefa específica dos feiticeiros. A esta cosmovisão mágica do mundo que se desenvolveu mais efetivamente na Ásia, Weber (1951;1958) atribuiu o famoso nome de “jardim encantado”.

### 3.2 RELIGIOSIDADE ÉTICO-ASCÉTICA: RACIONALIZAÇÃO E O DESENCANTAMENTO DO MUNDO

Predominou em países do oriente, como se pôde notar na seção anterior, a imagem de mundo encantado. Em países como China e Índia, o desenvolvimento religioso, por um longo período, em vez de retrair a adoção da magia, atuou no sentido de fortalecê-la enquanto prática social. Do outro lado do globo, no ocidente, a experiência foi muito distinta. O surgimento de novas racionalidades religiosas no ocidente criou uma trajetória diferente, na qual a magia, ao contrário do que ocorreu no oriente, foi gradativamente perdendo força. Operou-se por lá um processo de *desmagificação* ou, em termos weberianos, um *desencantamento do mundo*. Esse processo, por sua vez, foi resultado de um vigoroso processo de racionalização que acabou gradativamente colocando a religião no lugar da magia. Tem-se a intenção de discorrer sobre o processo de racionalização religiosa nessa seção, a fim de entender, por meio de linhas gerais, como ele foi desencantando o mundo através de concepções racionais.

A expressão *desencantamento do mundo* está presente em várias obras de Weber. Pierucci (2013), em um trabalho exaustivo, procura desvelar o sentido atribuído a esta expressão em cada uma das vezes em que Weber a utilizou. A conclusão a que chega Pierucci (2013) é a de que, na maioria das vezes, *desencantamento do mundo* se resume em *desmagificação* da mentalidade religiosa. Schluchter (2014, p.40) demonstra concordar com Pierucci (2013), quando afirma que “se encantamento quer dizer magicização do mundo, então desencantamento significa sua desmagicização”. Pierucci (2013) afirma ainda que a

sua interpretação da expressão *desencantamento do mundo* em Weber o leva a concluir que ela representa, ao mesmo tempo, resultado, fator explicativo e processo histórico. Na condição de resultado – que é o viés que, neste momento, mais interessa – o desencantamento do mundo se apresenta como produto da profecia. Entretanto, converte-se em um grande processo histórico-religioso à medida que a profecia ganha força e se expande, formando comunidades religiosas.

O processo de racionalização religiosa, aquele que provocou a transição da visão de mundo mágico-ritualista para uma imagem de mundo pautada na ética, teria contado com a participação decisiva de intelectuais (*literati*). Os profissionais da religião - os *experts* - partiram de uma demanda social de compreensão dos fenômenos ligados a vida humana – e, a partir disso, desempenharam o trabalho de dotar o mundo de sentido, construindo ideias e fazendo interpretações que, como um todo, formaram uma imagem de mundo racional e ética. Weber (1982) confirma esta origem das religiões, ao declarar que as interpretações religiosas e, em sentido amplo, até mesmo a ética religiosa, partiram das camadas intelectuais. É por isso que, de maneira sucinta e direta, Pierucci (2013, p.71) afirma que “não existiria religiões se não existissem os intelectuais”. E, é importante destacar, o trabalho intelectual de racionalização das religiões não é algo que cessa, ele é constante e dinâmico. Weber (1982) indica que as novas gerações costumam reinterpretar anunciações e promessas (as construções racionais) disseminadas por gerações anteriores, buscando adequar estas construções às necessidades religiosas do momento histórico. Isso revela que não somente as religiões em seu sentido originário, mas também todas as construções racionais e reinterpretações religiosas subsequentes, em grande medida, têm como fundamento o esforço intelectual de alguns *experts* em religião. Portanto, as religiões são, em sentido dinâmico, pelo menos em parte, produtos do intelectualismo.

Se, por um lado, os intelectuais produziram as religiões; por outro, tudo indica que as religiões foram as responsáveis por produzir o homem religioso (*homo religiosus*). O homem, *a priori*, não seria religioso, ele se tornaria religioso ao longo de sua vida e em contato com a religiosidade e com os profissionais da religião. Pierucci (2013, p. 81) resume bem isso, quando afirma que “o homem não nasce religioso, ele se torna”. Ele ainda complementa, argumentando que “o *homo religiosus* é algo que se produz (...) ele é produzido por profissionais da religião, por especialistas em religião, pelos peritos do discurso mítico, pelos *experts* da

metafísica, pelos virtuosos de ouvido musicalmente religioso” (PIERUCCI, 2013, p.81-82). As religiões, ao produzirem o *homo religiosus*, criam uma espécie de campo de poder sobre o homem. Para Weber (1982), construções racionais coerentes, sejam elas de qualquer natureza, inclusive as de natureza religiosa, exercem poder sobre o homem, ainda que tal poder possa ser limitado e instável. Esse poder se manifestou mais nitidamente ao longo da história na capacidade das grandes religiões mundiais, por meio de seus conhecedores profissionais, de determinar, ainda que de maneira parcial, a conduta de vida ética, mesmo longe das fronteiras das organizações religiosas.

Concepções das religiões de salvação – aquelas que estão fundamentalmente vinculadas ao trabalho de racionalização levado adiante pelo intelectualismo e que acabaram por determinar, pelo menos em parte, a conduta de vida ética – são pontos centrais para compreender como ocorreu a racionalização religiosa que culminou com a transição da religiosidade mágica para a religiosidade ética. Habermas (2012) argumenta que inicialmente as religiões mundiais se depararam com um problema comum e fundamental: a distribuição desigual de bens que trazem felicidade. Diante desse problema, declara Habermas (2012), as religiões se moveram no sentido de produzir explicações para satisfazer o interesse racional dos seres humanos por equilíbrio material e ideal. De acordo com Habermas (2012), ao produzirem estas explicações seguindo exigências sistemáticas, as religiões buscavam tornar o cosmo mais sensato.

Habermas (2012, p.358) afirma que a problemática ética fundamental da distribuição desigual dos bens que ocasiona felicidade entre os seres humanos fez “explodir as fronteiras do mito”. Essa problemática ética é resultado da carência de uma explicação de base religiosa para a questão do sofrimento considerado injusto (HABERMAS, 2012). Em um primeiro momento, os homens acometidos pelo sofrimento – por luto, enfermidades ou outras desgraças – atribuíam tal sentimento à ira de um Deus ofendido ou acreditavam estar possuídos por algum demônio (WEBER, 1982, p.313). De acordo com Weber (1982, p. 314), essa primeira interpretação do sofrimento procurou atender a uma necessidade dos homens de boa fortuna que, não satisfeitos com o fato de serem afortunados, necessitavam ser convencidos de que eram diferentes, que mereciam a felicidade e não o sofrimento. Durante o curso do tempo, outra interpretação do sofrimento individual surgiu: a ideia de que os males sofridos pelos indivíduos seriam imerecidos. Foi em torno e por

força dessa revalorização da noção de sofrimento que se originou a ideia de que os indivíduos podiam se redimir de todos os males. Formou-se, assim, uma massa de pessoas em busca de redenção e, conseqüentemente, surgiram organizações religiosas voltadas para a salvação daqueles indivíduos em sofrimento (WEBER, 1982).

Outro passo decisivo no processo de racionalização religiosa foi dado com a criação da ideia de um “Redentor” ou “Salvador” (WEBER, 1982, p.315). A sua formulação fez todo o sentido, afinal, pessoas em sofrimento necessitam de redenção e, em última instância, esta salvação só poderia ser realizada por um deus supramundano, por intermédio ou com o auxílio de seus representantes na terra. Weber (1982) argumenta que a imagem mais comum que se formou e foi adotada entre as grandes religiões éticas mundiais foi a de um deus de caráter universal, ao qual não somente o indivíduo, mas todas as pessoas podiam se voltar, a fim de garantir a salvação. Mas este deus – uma vez concebido como uma divindade ética – foi pensado não apenas para atuar na salvação das pessoas em sofrimento e de suas almas, mas também para punir, quando isso se mostrasse necessário. De acordo com Weber (1982, p.316), por meio da lei de deus, as deidades tinham o papel de “punir o injusto e recompensar o bom”, atuando como “guardiãs do processo jurídico”. Portanto, o destino dos homens, seja neste ou no além-mundo, foi condicionado ao cumprimento da lei de deus. Nesse sentido, as desgraças que poderiam sofrer o homem possuíam como causa básica a inobservância da lei de deus, também chamado de pecado.

Munido dessas concepções racionais e fundamentais, o judaísmo antigo foi o primeiro a romper com o encanto mágico (WEBER, 2004) e foi responsável por iniciar o processo de desencantamento do mundo. Demonstrou, desde o princípio, ser uma religiosidade completamente distinta do magismo, contribuindo para marcar, em sentido geral, a diferença entre religião e magia. Essa religião, por meio de seus profetas, atacou rigorosamente a visão mágica do mundo, colocando-se em oposição e rejeitando o emprego dos meios mágicos de salvação (PIERUCCI, 2013). O seu legado de rejeição e libertação da magia foi transmitido a outras grandes religiões mundiais, inicialmente e, em especial, ao cristianismo, reforçando a ruptura cultural que se iniciou com o judaísmo antigo. Isso não significa necessariamente que a magia foi aniquilada após o desencadeamento do processo de desencantamento do mundo. Como argumenta Pierucci (2013, p. 74), “a magia em

determinados ambientes é mesmo pertinaz, inextirpável, inerradicável”. A magia, ainda que de forma discreta e tímida, continuou presente no interior de algumas religiões e, mesmo onde o desencantamento já havia penetrado, não se podia descartar a possibilidade de reencantamento. Como alerta Schluchter (2014), desencantamento e reencantamento são processos progressivos e intimamente relacionados.

Grandes religiões mundiais, como judaísmo, cristianismo e protestantismo têm como fundamento o racionalismo ético. Elas, na condição de religiões éticas, visam difundir instruções morais e, assim, determinar a conduta de vida dos integrantes de suas comunidades religiosas. É neste ponto, em especial, que a religião se distingue do magismo, mas existem outras diferenças significativas. Pierucci (2013, p.70) contribui para distinguir a magia de religião, quando diz: “magia é coerção do sagrado, compulsão do divino, conjuração dos espíritos; religião é respeito, prece, culto e sobretudo doutrina”. Pode-se depreender de Weber (1991) que, quanto maior é o nível de racionalização ética de uma religião, mais distante ela estará da magia. Isso se evidencia nos dois critérios básicos usados por Weber (1991, p.151) para medir o nível de racionalização de uma religião: “o primeiro é o grau em que uma religião despojou-se da magia; o outro é o grau de coerência sistemática que imprime à relação entre Deus e o mundo e, em consonância com isso, à sua própria relação ética com o mundo”.

Como se pode notar, o judaísmo antigo foi o pioneiro, no que se refere à libertação da magia, iniciando o que Schluchter (2014) chamou de “*virada axiológica*”, mas das grandes religiões mundiais, apenas o protestantismo ascético teria alcançado a sua plena eliminação (SCHLUCHTER, 2014). Se, por um lado, o judaísmo antigo foi o “ponto de partida religioso”, por outro, o protestantismo ascético foi o “ponto de chegada ainda religioso” (PIERUCCI, 2013, p.194). A racionalização religiosa teria levado o protestantismo ao nível máximo de rejeição à magia. Calvino, por exemplo, concluiu que “não é Deus que existe para os seres humanos, mas os seres humanos que existem para Deus” (WEBER, 2004, p.94). Consequentemente, essa concepção leva ao pensamento calvinista de que Deus não está a serviço do homem, mas sim o homem está a serviço de Deus. Sendo assim, entre Deus e o homem, existiria uma barreira intransponível que os separa, culminando com o isolamento dessa criatura no mundo, restando-lhe apenas a glorificação do divino, por meio do trabalho cotidiano e de suas ações morais, sem

qualquer intenção de salvação, visto que isso estaria predeterminado e não poderia ser modificado ao longo da existência humana (WEBER, 2004). Estas e outras concepções da religião protestante levaram a uma conduta de vida metódico-racional por parte de integrantes de sua comunidade religiosa, não fornecendo margens para entrar, sequer florescer em seu interior, qualquer forma de religiosidade mágica.

A conclusão primeira a que se pode chegar é a de que o intelectualismo foi determinante no processo de desmitologização. Diante da missão de atribuir sentido ao cosmo, fornecendo explicações até então inexistentes ou insatisfatórias para eventos do mundo e da vida humana, os *experts* em religião acabaram formulando concepções que estão na base do processo de racionalização religiosa e que, em última instância, determinaram o desencantamento do mundo. Duas concepções foram especialmente importantes: a primeira é a reinterpretação do sofrimento, que foi transformado em algo imerecido e que poderia ser revertido por via do ajuste de conduta; a segunda é a ideia de um redentor (salvador) ético, que poderia punir ou recompensar, dependendo da ação humana. O efeito dessas concepções foi de grande proporção: a ideia de que as pessoas poderiam se livrar do sofrimento serviu para criar uma massa de pessoas carentes de redenção; a ideia de redentor, por sua vez, serviu para oferecer às pessoas em sofrimento um caminho para a salvação. Em regra, as grandes religiões mundiais seguiram a seguinte lógica: oferecer aos fiéis instruções morais (a lei de deus) para a adequação da conduta de vida, seja para glorificar a deus ou, ainda, para garantir a salvação neste ou no além-mundo. Tais religiões, ao trilharem o caminho da ética, aproximaram-se do racionalismo e se distanciaram do magismo. Em meio as grandes religiões éticas mundiais, o protestantismo teria sido a única religião que se despojou completamente da magia e conseguiu levar até as últimas consequências o desencantamento do mundo por meio de seu vigoroso processo de racionalização religiosa.

### 3.3 DO CRISTIANISMO PRIMITIVO AO CRISTIANISMO CATÓLICO: FUNDAMENTOS DO CATOLICISMO E DA IGREJA CATÓLICA ROMANA

Procurou-se discorrer na seção anterior sobre o processo de racionalização

religiosa em sentido geral e o conseqüente desencantamento do mundo gerado por meio da inserção de concepções racionais. O cristianismo, assim como o catolicismo – uma de suas ramificações mais conhecidas - não escapam deste processo de racionalização do mundo no campo religioso. Pelo contrário, fazem parte dele e apresentam suas contribuições para a redução do campo de influência da magia nas práticas e no pensamento humano. Baseado nisso, pretende-se nesta seção apresentar elementos que permitam compreender como o cristianismo surgiu, criou seus principais símbolos e concepções e se tornou uma religião universal com a roupagem do catolicismo. Tem-se conhecimento prévio de que essa corrente religiosa possui concepções comuns a outras religiões, algumas ligeiramente expostas na seção anterior, mas, ao mesmo tempo, ela possui peculiaridades que garantem a sua originalidade e que, pelo menos em alguma medida, explicam sua impressionante expansão pelo mundo.

Antes de tratar especificamente da questão da racionalização religiosa, mostra-se necessário conhecer as origens da religião cristã, o chamado cristianismo primitivo. Seguindo a tese de Theissen (2009), o cristianismo é uma religião oriunda do Judaísmo, pautada na adoção integral do sistema de sinais judaicos, sem qualquer contribuição greco-romana em sua formação. De fato, em sintonia com a argumentação de Theissen (2009), Weber (1952) percebeu muitas semelhanças entre o judaísmo e o cristianismo primitivo. Referindo-se especificamente aos Essênios – seita judaica radical que existiu na Palestina (Oriente Médio) entre os séculos 2 a.C e 1 d.C -, Weber (1952) afirma que a organização, a conduta religiosa e a ética dos essênios eram parecidas com a prática cristã original. As semelhanças, entretanto, não se restringem apenas a isso, conforme argumenta Weber (1952, p.410):

Os essênios, assim como os cristãos, tem batismo, a festa do amor (Ágape), o comunismo do amor acósmico, o suporte aos pobres, o apostolado (no sentido judeu do termo), a aversão ao casamento (para os membros santificados), dons de graça e, acima de tudo, a profecia desejada como um estado sagrado. Sua ética, assim como a do Cristianismo Primitivo, foi estritamente pacifista, pregando amor aos inimigos e oferecendo uma estimativa favorável de esperança para salvação dos pobres.

Essa semelhança entre o Judaísmo e o Cristianismo se explica, pelo menos em parte, no fato de a primeira ser, nos termos de Stegemann e Stegemann (2000,

p.85), a “religião-mãe” da segunda. Cabe destacar, ainda, que a semelhança entre uma e outra não significa que o cristianismo seja apenas uma forma de judaísmo. Pelo contrário, como adverte Theissen (2009), trata-se da história de uma nova religião que se tornou autônoma ao se separar da religião-mãe. Portanto, “um fenômeno religioso novo, distinto do judaísmo” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2000, p.85).

O cristianismo surge em um contexto de conflito de ideias entre judeus e os apóstolos sobre temas religiosos. Os apóstolos - todos judeus -, mesmo depois da desencarnação de Jesus, permaneceram frequentando os cultos e seguindo as leis judaicas, ocasião em que aproveitavam para fazer relatos sobre os milagres de Jesus, sobre seus ensinamentos e ainda sobre a sua ressurreição (ARMOND, 2004). Estas conversas trouxeram à tona algumas diferenças de pensamento sobre temas religiosos. Por exemplo, conforme argumenta Wells (1942 *apud* Armond, 2004), os judeus estavam convencidos de que o seu Deus era negociante e que, em última instância, o seu trato com Abraão os levaria à predominância na Terra. Essa ideia específica, no entanto, foi terrivelmente confrontada após o desencarne de Jesus, à medida que ocorria transferência de informações dos apóstolos para os judeus. Os ensinamentos de Cristo conduziam ao entendimento de que Deus, ao contrário do que pensavam os judeus, não era negociante, ao mesmo tempo em que indicavam que não haveria povo escolhido, tampouco favorito no Reino do Céu. (WELLS, 1942 *apud* ARMOND, 2004). Tais discordâncias, naturalmente, resultaram em conflitos e na conseqüente perseguição dos cristãos, como ficou demonstrado no caso de Tiago filho de Zebedeu, morto à espada no longínquo ano de 43 d.C por interesse do Rei Herodes Agripa. Foram esses pontos de conflito entre judeus e os apóstolos (judeus-cristãos) que decisivamente conduziram ao cisma, ou seja, a ruptura ou separação entre o Judaísmo e o Cristianismo Primitivo.

Figura central neste processo foi Saulo de Tarso, o apóstolo Paulo, que, nas palavras de Armond (2004, p.34), foi descrito como um “jovem e brilhante fariseu, doutor das leis”. Os judeus, depois do exílio na Babilônia (século VI a.C), conforme defende Weber (1952, p.), transformaram-se em um “*povo pária*”. Em outros termos, um povo “auto-segregado, ressentido, ritualista, legalista, orientado por uma ética dual (isto é, com um padrão de comportamento em relação aos judeus e outro em relação aos gentios)” (FREITAS, 2007, p.109). Depois do exílio, até mesmo os casamentos entre judeus e gentios (estrangeiros) foram proibidos, sendo inclusive

anuladas por decreto as uniões já existentes naquele momento histórico (Neemias, XIII, 23-30). Em síntese, era um povo preso a normas rígidas, tabus e à promessas messiânicas. Conforme revela Weber (1965), Paulo argumentava que as promessas messiânicas das escrituras judaicas teriam sido parcialmente cumpridas e parcialmente abolidas pelo nascimento de Cristo. Ele oferecia, assim, uma interpretação religiosa alternativa, nada menos do que uma oportunidade para o povo judeu se livrar das amarras do judaísmo e, conseqüentemente, da sua condição de pária.

O episódio mais decisivo no processo de ruptura entre o judaísmo e cristianismo se deu precisamente por conta de uma divergência entre Paulo e os judeus-cristãos da Antioquia a respeito da circuncisão. Como afirma Armond (2004), por volta do ano de 48 d.C aumentou o nacionalismo judeu perante a ocupação romana e, em face disso, a pressão para a realização da circuncisão entre os gentios convertidos ao cristianismo. A comunidade judaica procurava, assim, preservar as tradições reveladas pelas leis mosaicas. Paulo, em sentido oposto, não entendia como necessária a circuncisão entre os gentios (ARMOND, 2004). O dilema religioso só pôde ser solucionado com a ajuda dos apóstolos. Em 49 d.C, reuniram-se Paulo, Barnabé, Tiago e alguns anciões por ele liderados, Pedro e João. Nesta reunião, que ficou conhecida como *Concílio de Jerusalém*, foi imposto o reconhecimento dos cristãos gentílicos incircuncisos, mesmo sob a resistência dos cristãos judaicos. Armond (2004, p.34) afirma que “esta decisão determinou a ruptura das ligações ainda existentes entre Cristianismo e o Judaísmo”.

Depois de anunciada a decisão a respeito da circuncisão pelo *Concílio de Jerusalém*, Paulo passou a ser considerado um traidor de seus costumes por judeus e por alguns judeus-cristãos (ARMOND, 2004). Essa rejeição foi determinante para a disseminação do cristianismo, visto que, depois disso, Paulo empreendeu viagens para outros países, como Síria, Turquia, Grécia, Chipre e Macedônia, para fundar as denominadas *Ecclesias* (igrejas). Conforme destaca Armond (2004), essas casas simples e pobres, as quais os cristãos chamavam de igrejas, foram sendo implantadas, apesar da forte repressão aos cristãos existente em algumas cidades.

Desde o início, Paulo demonstrou ser a pessoa certa – e em condições – para efetivar a transição não somente do judaísmo para o cristianismo primitivo, mas também a transição de outras formas de religiosidade para a religião cristã. Conforme afirma Shelley (2018), o apóstolo de Cristo era proveniente de três

mundos: judaico, grego e romano; pois foi educado na tradição judaica, era fluente em grego e profundo conhecedor do pensamento e da literatura grega e, ainda, era cidadão romano. Por isso, possuía bom trânsito entre judeus, gregos e romanos, que lhe permitia, não somente acessar territórios sem grandes dificuldades, mas também penetrar na mentalidade destas pessoas, transmitindo doutrinas e os ensinamentos de Jesus. O seu empreendimento, também denominado *missão paulina*, provavelmente em razão disso, foi considerado bem-sucedido por Weber (1965).

Uma das ações mais importantes de Paulo para o avanço do cristianismo primitivo e que, pelos menos em parte, justifica o seu êxito, foi a transformação do “livro sagrado dos judeus em um dos livros sagrados dos cristãos” (WEBER, 1965, p.259). Isso foi importante, sobretudo, conforme afirma Stegemann e Stegemann (2000, p.76), porque “a apropriação dos textos sagrados judaicos lhe conferiu a dignidade do antigo”, tornando o cristianismo, em seu período inicial, mais acessível aos judeus interessados na conversão. Ademais, a iniciativa de Paulo de admitir gentios, além de judeus, ao cristianismo primitivo, sem qualquer necessidade de circuncisão para esse ingresso, simplificava a aceitação de Jesus como Cristo e favorecia a *universalização* da religião cristã frente ao judaísmo particularista. Esse passo, no sentido da *universalização*, foi de importância especial, porque abriu as portas da igreja para todas as pessoas, judeus e não-judeus, sem estabelecer qualquer restrição para ingresso, como fez o judaísmo, ampliando, assim, o alcance do cristianismo primitivo e abrindo, conseqüentemente, a possibilidade de expansão da religião pelo mundo.

Outro passo importante para o avanço do cristianismo foi no sentido de estabelecer uma identidade para a nova religião. Stegemann e Stegemann (2000, p.88) argumenta que depois do *Concílio de Jerusalém*, os primeiros cristãos foram colocados “sob uma enorme pressão no sentido de desenvolver uma linguagem religiosa de sinais própria, que pudesse ser compartilhada por todos os membros, judeus e não-judeus. Em outros termos, era requerido que o cristianismo nascente tivesse uma identidade que pudesse distingui-lo, em definitivo e em especial, do judaísmo, mas também de outras religiosidades. O primeiro passo, como se pode depreender do parágrafo anterior, foi a adoção do livro sagrado dos judeus pelo cristianismo. Entretanto, isso, por si só, não representou o estabelecimento de um sinal próprio, visto que o livro era, originalmente, dos judeus. Era preciso criar algo novo, um símbolo específico do cristianismo. Foi então que surgiu o *Novo*

*Testamento*, uma obra dos apóstolos que traz luz à interpretação do *Antigo Testamento* e acrescenta novos ensinamentos derivados da vida do *Kyrios Jesus*. Fora isso, dentre outras mudanças, o batismo tornou-se o rito de admissão dos cristãos, em vez da circuncisão; e a santa ceia tornou-se o rito de integração, no lugar das ceias sacrificiais (STEGEMANN; STEGEMANN, 2000). Mais tarde, no ano de 318 d.C, no *Concílio de Laodicéia*, foi aprovado “a interpretação de que o drama de Jesus no Gólgota passasse a ser encarado como um sacrifício de sangue” (ARMOND, 2004, p.43). Sendo assim, o corpo e o sangue de Cristo foram considerados *hóstia*, representado nas missas, respectivamente, pelo pão e o vinho.

Em termos teológicos, o grande desafio teria sido “compatibilizar o Deus das escrituras judaicas com o Deus do Novo Testamento” (FREITAS, 2007, p.113) ou, em outros termos, o Deus ciumento e punitivo dos judeus com o Deus do amor e da compaixão dos cristãos (FREITAS, 2007). Mas este não era o único desafio. Conforme destaca Freitas (2007, p.114), era preciso “mostrar aos gregos que tudo o que os cristãos diziam fazia sentido até mesmo nos termos dos próprios gregos”. A saída para resolver este problema foi encontrar Jesus no *Antigo Testamento*, além de conectá-lo com o Deus dos judeus, seu suposto pai, sem que tudo isso, porém, ficasse sem sentido para os gregos. O arquiteto desse projeto, segundo apurou Freitas (2007), foi o apologista Justino. Em síntese, depois de um exercício de racionalização, Justino de Roma (1995) formulou a tese de que a sabedoria de Moisés é retirada das passagens bíblicas nas quais, embora possa se pensar que seja Deus se expressando diretamente, é Jesus que se manifesta, como aquela passagem do Êxodo (III, 6) em que se diz: “Eu sou o Deus de te pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó; e que a sabedoria dos filósofos gregos, por sua vez, encontra fundamentos em Moisés. Desse modo, Justino encontra uma forma de resolver o problema através da compatibilização, sem necessariamente precisar desconstruir por completo as ideias judaicas e gregas preestabelecidas.

Essas mudanças, em seu conjunto, criaram as estruturas para que o cristianismo se tornasse universal. Nos primeiros séculos, o cristianismo foi formado fundamentalmente por pessoas simples, muito humildes, como escravos, comerciantes, mulheres e soldados (SHELLEY, 2018). Tal composição, no entanto, sofreria mudanças a partir do final do segundo século. Conforme destaca Shelley (2018), neste período o cristianismo estava caminhando para se tornar um movimento cativante e poderoso dentro do Império Romano, reunindo novos

seguidores, alguns deles com mentes brilhantes. Constantino, o imperador romano que governou entre 306 d.C e 337 d.C, foi um dos seguidores ilustres de Cristo. De acordo com Armond (2004), ele se converteu ao cristianismo e passou a orientar a estruturação da Igreja Romana para se tornar uma organização poderosa. O cristianismo, à época, era professado por um volume expressivo da população (ARMOND, 2004, p.41), mas, depois da conversão de Constantino à religião, difundiu-se por todo o Império Romano (SHELLEY, ANO), em um movimento que ficou conhecido como “*Cristianização do Império*” (ARMOND, 2004, p.41). Os cristãos, então, percebendo a rápida expansão do cristianismo, decidiram chamá-lo de *católico*, termo que sugere que este movimento religioso era de natureza universal (SHELLEY, 2018), como de fato se confirmou. Surgia, assim, o catolicismo, uma das principais ramificações do cristianismo.

Do período em que se deu o surgimento do catolicismo até os dias atuais decorreram aproximadamente dezessete séculos. Como se nota, um período demasiadamente longo. Por isso, não se propõe aqui abordar todos os acontecimentos que demarcaram o desenvolvimento do catolicismo até os dias atuais, até mesmo porque isso não se mostra necessário nesta pesquisa. Propõe-se aqui apenas citar alguns fatos que se deram ao longo da história e que aparentemente são mais característicos da identidade do catolicismo, além de algumas concepções religiosas. Referente aos fatos históricos, cita-se a) a aceitação de Jesus como divindade, na condição de único filho de Deus, assim como o dogma da Santíssima Trindade, ambos resultado do *Concílio de Nicéia*, convocado pelo Imperador Constantino e realizado no terceiro século do período cristão; b) a figura do Papa, sucessor de Pedro, por determinação do Imperador Romano Teodósio no final deste mesmo período; c) o estabelecimento do Estado do Vaticano em 756 d.C, por meio da doação de territórios à igreja católica; e d) a instituição do celibato clerical, ou seja, a proibição do casamento entre sacerdotes católicos, a partir de 1074 do período cristão. (ARMOND, 2004).

Relativamente às concepções religiosas, os representantes do catolicismo, dentre eles e especialmente Santo Agostinho, esforçaram-se para estabelecer suas interpretações das escrituras, através de um processo de racionalização. Foi preciso criar uma grande teoria religiosa, peculiar do catolicismo, se considerada em sua integralidade, na qual algumas concepções, como pecado, graça, céu, inferno, batismo e ressurreição, além de outras, precisaram se conectar, em um grande

esforço racional. Em síntese, conforme se pode encontrar em Armond (2004), Santo Agostinho defendia a ideia de que os homens herdaram de Adão e Eva o pecado original, sendo, por conseguinte, pecadores, o que justificaria os seus sofrimentos na Terra. Eles não poderiam, fazendo uso de suas forças, alterar essa condição pecaminosa preestabelecida. Esta mudança até poderia se dar, mas apenas por força divina, através da graça. Ocorre que somente os predestinados estariam aptos a receber a graça e, assim, ter direito a ocupar a cidade de Deus (céu) e ter vida eterna por meio da ressurreição, sendo os demais automaticamente predestinados a ocupar o inferno ou a cidade terrestre. Fora isso, não era possível receber a graça sem o batismo, sem fazer parte da igreja e sem receber os sacramentos. Tais concepções e símbolos religiosos da antiguidade e do período medieval resistiram ao tempo quase na sua integralidade e ainda hoje fazem parte do arcabouço simbólico e teórico do catolicismo, o que demonstra, sobretudo, o apego da igreja católica às tradições.

Em linhas gerais, pôde-se constatar nesta seção que o judaísmo foi a religião-mãe do cristianismo primitivo. Possuíam, por isso, muitas semelhanças no primeiro momento e, ainda hoje, possuem algumas semelhanças. Ocorre que o cristianismo aos poucos foi se desprendendo do judaísmo e se firmando como uma religião completamente nova, inclusive com símbolos e doutrinas diferenciadas. Paulo, Justino de Roma e Santo Agostinho, dentre outros cristãos, exerceram papel fundamental neste processo. À Paulo coube a tarefa inicial de promover a ruptura com o judaísmo, por meio do confronto de ideias e a consequente conversão dos gentios e judeus ao cristianismo primitivo. Justino de Roma, por sua vez, contribuiu ao conectar o Deus das escrituras judaicas ao Deus do Novo Testamento e este com os filósofos gregos, atribuindo, com isso, um sentido mais abrangente às teorias religiosas do cristianismo, favorecendo, assim, a sua universalização. Restou principalmente a Agostinho, ainda no período antigo, a missão de formular a grande teoria religiosa do cristianismo católico, fruto de um grande esforço racional, a qual se atribui o mérito de compatibilizar concepções diversas, como pecado, graça, céu, inferno, batismo e ressurreição. Em grande parte, este alicerce do catolicismo que remonta dos primeiros séculos do período cristão, formado principalmente por seus princípios, simbologias e concepções religiosas, foi preservado pela igreja católica. O fundamento da *universalização*, por exemplo, que está na base de sua fundação, permanece vigente e, de certo modo, explica o grande volume de adeptos a esta

religião e sua vertiginosa expansão pelo mundo. Em síntese, o catolicismo, que tem como origem o cristianismo primitivo – uma confissão religiosa que, inicialmente, possuía apenas alguns praticantes – tornou-se uma religião de amplo alcance, controlada por uma instituição poderosa (igreja católica) e que, ainda hoje, apesar do forte avanço de outras religiosidades, mantém-se muito influente no mundo. Na próxima seção, a missão será explorar as primeiras concepções dessa influente e poderosa instituição acerca da relação homem-natureza.

### 3.4 SANTO AGOSTINHO E TOMÁS DE AQUINO: PRIMEIRAS CONCEPÇÕES DO CATOLICISMO SOBRE A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA

A tendência de posicionar o homem sobre todas as outras coisas do mundo físico foi notada na filosofia clássica, mais especificamente no pensamento dos filósofos gregos Sócrates, Platão e Aristóteles, mas ela se firma de fato e com muita força no pensamento católico. Diante disso, o enfoque desta seção será na interpretação que representantes do catolicismo fazem de pontos específicos do antigo e do novo testamento que tratam deste tema. Espera-se, com isso, manifestar grande parte das nuances do pensamento católico na direção da ideia de superioridade do homem sobre todas as coisas do mundo físico.

Diferentemente de Aristóteles, que defendeu a ideia de que o universo não poderia ter sido criado, o cristianismo alega que o mundo foi sim obra de um criador, no caso, o Deus cristão, reconhecido pelos correligionários de religiões cristãs como um ser dotado de amor e uno. De acordo com o que consta na Bíblia, documento sagrado dos cristãos, Deus criou todas as coisas do mundo em seis dias, reservando o sétimo dia para descanso, tendo sido criado inicialmente, e nesta ordem cronológica, o céu e a terra, as plantas e árvores, os astros, e os animais selvagens e domésticos. Imediatamente depois da criação de elementos naturais específicos, como as plantas, as árvores e os animais, Deus contemplou individualmente cada uma destas obras e manifestou que “era bom” (Gênesis, I, 11, 24). Ainda no sexto dia, Deus criou o Homem, como ato finalístico da criação. Este foi formado a partir do barro e se tornou um ser vivente pelo sopro da vida (Gênesis,

II, 7), sendo especial em relação a todas as outras criaturas, pelo fato de ter sido feito à imagem de Deus (Gênesis, I, 27). Ao final, imediatamente depois da criação do Homem, Deus novamente contemplou a sua obra, desta vez na sua integralidade, e se manifestou afirmando que “era muito bom” (Gênesis, I, 31).

Essa primeira parte da Bíblia atribui ao homem destaque em relação às outras criaturas do mundo físico. Basta notar que as plantas, as árvores e os animais foram, ao seu passo, simplesmente criados, mas o homem, de maneira especial, não somente foi criado como os outros, foi também concebido à imagem de seu artífice, o Deus cristão. Isso não quer dizer necessariamente que as plantas, as árvores e os animais e todos os outros seres da criação não se assemelhem a Deus em alguma medida. Aquino (1980) ensina que existe alguma semelhança entre estes seres e o criador, mas ela é de ordem genérica. Apenas o homem foi feito à imagem de Deus e, por conseguinte, apenas ele possui semelhança de natureza específica. Esta semelhança, como adverte Agostinho (2005, p.74), não está nas “linhas corporais, mas em certa forma inteligível da mente iluminada”. Se fosse uma semelhança apenas de ordem material, a diferenciação do Homem em relação aos outros seres seria conseqüentemente reduzida, pela simples razão de que todas as criaturas, assim como o Homem, possuem matéria, por isso que a diferença se funda na existência e na operacionalização do intelecto. Deste modo, é possível extrair do pensamento dos pais da igreja católica (Santo Agostinho e São Tomás de Aquino) que os demais seres do mundo físico, sejam eles viventes ou inanimados, não teriam condições de possuir semelhança específica com o criador, porque é a inteligência do Homem que definitivamente o aproxima de Deus.

O pensamento católico da antiguidade e do período medieval leva à conclusão de que o homem é um ser singular em relação ao resto da criação. Ele seria o único a reunir matéria e intelecto, sendo esta última característica definidora no que se refere à semelhança com Deus. Essa ideia, por si só, seria suficiente para marcar a distinção entre o homem e as demais criaturas do mundo, mas os pensadores do catolicismo foram mais longe, procurando também diferenças de natureza corporal, a fim de não apenas posicionar o homem no topo da hierarquia na terra, mas também de firmá-lo nesta posição. Foi neste sentido que Agostinho (2005) argumentou que o homem era melhor do que os animais, não somente por possuir intelecto e os animais não, mas também porque o homem, ao contrário dos animais, tinha o corpo ereto. Agostinho (2005, 310) constatou que “todos os animais,

sejam dos que vivem na terra, sejam dos que vivem nos ares, são inclinados para a terra, e não são eretos como o corpo do homem”. Disso Agostinho (2005) deduz que o corpo ereto do homem não se dá por acaso, indicando que, assim como o corpo, a alma do homem também está voltada para as coisas superiores de ordem espiritual.

Aquino (1980), no mesmo sentido de Santo Agostinho, destaca que o homem é superior aos animais, porque estes têm o “focinho inclinado para a terra”, enquanto aquele tem a “frente ereta”. Em relação ao pensamento de Agostinho, Aquino (1980) acresce que o Homem também seria superior às plantas, porque, assim como os animais, as plantas têm o seu rosto (as raízes) voltadas para a parte inferior do mundo. Aquino (1980) ainda avança nesta discussão, afirmando que o Homem tem o tato mais perfeito do que qualquer animal. Esse fato, de acordo com Aquino (1980), tem grande importância, porque os homens, diferentemente dos animais, não precisam ter no corpo armas (unhas e chifres), tampouco elementos essenciais à manutenção da vida, como pele espessa, pelos e penas em abundância, porque a sua condição privilegiada lhe permite fabricar os mais diversos instrumentos para proteger a sua vida. Aquino (1980) até reconhece que o corpo do homem é inferior ao de muitos animais no que se refere ao olfato, visão, audição, mas, ao mesmo tempo, alega que estas desvantagens do corpo são mais do que compensadas, quando se observa que o homem tem o cérebro melhor do que todos os animais. Fora do pensamento católico, a diferenciação do corpo foi também amplamente discutida ao longo dos anos<sup>2</sup>, reforçando e solidificando ainda mais o pensamento católico sobre a singularidade e a superioridade do homem em relação aos animais.

O protagonismo do homem no texto bíblico também se revela no local que Deus reservou para ele na terra: nada menos do que o paraíso. O criador plantou, do lado do oriente, o jardim do Éden, lugar absolutamente aprazível para o homem, contendo árvores das mais diversas naturezas, inclusive as árvores da vida e a do bem e do mal, animais, rios e, além disso, uma mulher, criada a partir da costela do homem para lhe servir de companheira no Éden (Gênesis, II, 2-25). Depois de sua criação a partir do barro, Deus cuidou de colocar o homem neste paraíso, a fim de que ele cultivasse e guardasse o jardim do Éden (Gênesis, II, 15). Foi determinada apenas uma condição para o homem: ele poderia comer o fruto de todas as árvores

---

<sup>2</sup> Em “O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800)”, Keith Thomas acrescenta mais alguns elementos sobre a diferenciação do Homem em relação aos animais.

do jardim, exceto da árvore da ciência do bem e do mal (Gênesis, II, 16-17). Mesmo assim, incitada pela serpente, a mulher acabou comendo o fruto proibido e o ofereceu ao homem que, igualmente, comeu (Gênesis, III, 1-7). Deus, então, disse ao homem: “Porque ouviste a voz de tua mulher e comeste do fruto da árvore que eu te havia proibido comer, maldita seja a terra por tua causa” (Gênesis, III, 17). A terra, então, degenerou e a vida do homem se tornou penosa na terra (Gênesis, III, 19). Por fim, Deus determinou, em razão do pecado, a expulsão do homem do paraíso (Gênesis, III, 23).

Antes do pecado original, Deus concedeu ao homem, além do direito de viver no jardim do Éden, o domínio sobre todas as coisas da terra. Ele disse: “Frutificai e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra” (Gênesis, I, 28). Ficou caracterizado, em linhas gerais, que o céu era o espaço de Deus, mas a terra era domínio dos homens (Salmos, CXIII, 24 (16)). Este poder de dominação que se evidencia nas escrituras não é só confirmado, mas também justificado na teologia dos pais da igreja católica. Agostinho (2005) argumenta que a dominação do homem sobre os animais e, de resto, de todos os demais seres animados, ocorre pela simples razão de o homem possuir inteligência e estes não. A inteligência, assim, assume papel fundamental para distinguir o perfeito (homem) do imperfeito (o resto da criação), o racional do irracional. Isso implica diretamente na hierarquia e na ordem de comando dos seres, pois, como argumenta Aquino (1980), o imperfeito deve servir o perfeito, do mesmo modo que os seres superiores devem governar os seres inferiores. Sendo o homem criado à imagem de Deus, ao passo que os outros seres apenas se assemelham genericamente ao Criador, coube-lhe, conforme interpretação de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, a função absolutamente natural de dominar o resto da criação por força da inteligência.

A dominação de todos os outros seres pelo Homem, inclusive dos animais, teria sido fácil no primeiro momento, mas, depois do pecado original, a relação com as outras criaturas foi modificada. Thomas (2010, 22), fazendo referência ao pensamento de teólogos do início do período moderno, relata que “no princípio, homem e bestas conviveram pacificamente. Os homens provavelmente não eram carnívoros e os animais eram mansos”. Contudo, a relação teria se alterado depois que o homem, contrariando o pedido de Deus, comeu o fruto proibido e pecou. Thomas (2010, p.22) revela, ainda apoiado no pensamento dos teólogos do início do

período moderno, que a partir desse momento “o homem perdeu o direito de exercer um domínio fácil e incontestado sobre as outras espécies. (...) Apareceram pulgas, mosquitos e outras pestes odiosas. Vários animais se livraram da canga, passando a ser ferozes, guerreando uns com os outros e atacando o homem”. Aquino (1980), por sua vez, opõe-se à ideia de que os animais eram pacíficos antes e ferozes depois da perda do estado de inocência, argumentando que o pecado do Homem não implicou na mudança de natureza dos animais. Animais ferozes continuaram a ser ferozes e animais mansos continuaram a ser mansos depois do pecado. De acordo com Aquino (1980), Deus, pela desobediência do homem, puniu-o com a desobediência dos animais que antes estavam naturalmente sujeitos a ele. Entretanto, no pensamento de Aquino (1980), a desobediência dos animais não representa perda de dominação. Portanto, mesmo depois do pecado, manteve-se preservado na teologia católica de São Tomás de Aquino o direito de dominação sobre as outras espécies, apenas com um acréscimo de dificuldade no que se refere ao emprego dessa dominação.

Deus, anos depois da expulsão do Éden, teria notado a maldade dos homens e sua tendência para o mal (Gênesis, VI, 6). Deus então viu que a terra estava corrompida (Gênesis, VI, 12). Resolveu, em razão disso, fazer cair um dilúvio sobre a terra, a fim de eliminar todas as criaturas (Gênesis, VI, 17), inclusive o homem. Antes disso, fez uma aliança com Noé, homem justo e perfeito no meio dos homens de sua geração (Gênesis, VI, 18). Deus ordenou que Noé construísse uma arca e nela embarcasse um casal de cada espécie de animal (Gênesis, VI, 20). Noé fez tudo que Deus ordenou (Gênesis, VI, 22). Passado o dilúvio, Deus revogou a maldição sobre a terra lançada depois do pecado original (Gênesis, VIII, 21), renovou e reafirmou a autoridade do homem sobre os animais. Ele disse a Noé e aos seus filhos: “Vós sereis objeto de temor e de espanto para todo animal da terra, toda ave do céu, tudo o que se arrasta sobre o solo e todos os peixes do mar: eles vos são entregues nas mãos” (Gênesis, IX, 2). Além disso, destinou ao homem, além das ervas verdes, tudo que se move e vive para que se pudesse usufruir como alimento (Gênesis, IX, 3).

Esta parte do Antigo Testamento traz um fato importante em relação à amplitude da dominação do homem sobre as outras criaturas. Antes do pecado original, o homem recebeu a incumbência divina de submeter a terra e dominar todas as criaturas nela existentes, porém, foi-lhe destinado apenas as ervas verdes

para a alimentação. Depois do dilúvio, Deus concedeu ao homem o direito de se alimentar de todos os seres que se movem e vivem. O homem, então, passa a ter o respaldo das escrituras não somente para tomar para si as mais diversas espécies de ervas, mas também para abater os mais diferentes tipos de animais e outras criaturas. Amplia, notoriamente, a extensão da dominação do homem, pois agora o homem pode ceifar a vida daqueles que antes apenas estavam sujeitos ao seu controle. Esta ampliação foi tranquilamente legitimada por São Tomás de Aquino. Com o intento de apresentar a lógica natural de nutrição dos seres, Aquino (1980, p.789) diz: “plantas tiram da terra sua nutrição, os animais, das plantas; o homem, enfim, das plantas e dos animais”. Disso se pode extrair que, para São Tomás de Aquino, é natural que o homem faça uso dos animais para se alimentar, assim como o é, quando os animais se alimentam das plantas. Pautado na frase de um filósofo indeterminado, Aquino (1980, p.789) procurou firmar a sua posição de que, sendo absolutamente natural que o homem se alimente dos animais, não poderia ser a caça e, conseqüentemente, o abate destas criaturas algo antinatural e injusto. Aquino (1980, p. 789) conclui o seu pensamento afirmando que “o homem vindica para si o que é naturalmente seu”.

A frase que encerra o parágrafo anterior representa precisamente parte fundamental do pensamento católico que predominou ao longo da antiguidade e da idade média. Sob a influência decisiva de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, dois principais expoentes do catolicismo nessas respectivas épocas, construiu-se a ideia de que o homem foi exclusivamente dotado de inteligência e posicionado como dominador de todas as criaturas não por acaso, mas porque o mundo foi concebido por Deus para ele. Plantas, animais e todos os outros seres teriam sido criados por causa do homem (AQUINO, 1980, p.760). Desse raciocínio decorre a ideia de que, se o mundo foi criado para o homem, nada mais natural e justo do que submeter às mais diversas necessidades humanas todas as criaturas. É certo que essa ideia foi amplamente disseminada na Europa durante o período antigo e medieval e, depois, provavelmente espalhou-se pelo mundo, ressoando também na modernidade. Thomas (2010, p.24) confirma isso, quando afirma, analisando o caso inglês no período moderno, que “todo animal estava, pois, destinado a servir algum propósito humano, se não prático, pelo menos moral ou estético”. Todas as criaturas, dessa maneira, fundamentado em um desígnio da natureza divina, foram postas literalmente nas mãos do homem.

Ainda no jardim do Éden, aparentemente dando mostras da legitimidade da submissão das criaturas, Deus levou até o homem todos os animais do campo e as aves do céu, a fim de que este lhe determinasse os seus nomes (Gênesis, II, 19-20). Essa teria sido a primeira determinação do homem em relação aos animais. No paraíso, não teria existido o uso de animais para a alimentação, visto que a alimentação do homem se restringia às ervas verdes. Isso não significa, necessariamente, que o Homem não tenha se utilizado dos animais para seu benefício. Como argumenta Aquino (1980), o homem se utilizou dos animais para deles se extrair conhecimentos experimentais. Fora do paraíso, os animais deveriam ser destinados para satisfazer as mais diversas necessidades humanas. Agostinho (2005) ensinou que os bois, os cavalos e outros animais poderiam servir para o trabalho, os suínos para a alimentação, e das ovelhas poderia se aproveitar a lã. Toda a criação tinha um propósito baseado nas necessidades humanas. Por exemplo, um pregador do século XVII achou sensato colocar camelos na Arábia, justamente onde não havia água (THOMAS, 2010). Na mesma época, o reverendo William Kirby, de acordo com Thomas (2010, p.25), afirmou que mesmo o piolho era indispensável para o homem, porque este “fornecia poderoso incentivo aos hábitos de higiene”.

Para Agostinho (2005), os mais diversos animais deveriam ser classificados da seguinte maneira: úteis, perigosos e supérfluos. Os úteis são aqueles animais que servem para atender às necessidades humanas; os perigosos são aqueles animais que representam alguma ameaça física aos seres humanos; e, por fim, os supérfluos são aqueles animais que, embora não sejam nocivos, não servem para atender a nenhuma necessidade do homem. Em relação a estes animais, Agostinho (2005, p. 309) recomenda: “faze uso dos úteis, acautela-te dos perigosos, deixa de lado os supérfluos”. É de conhecimento público que, por vezes, o uso dos animais para atender as necessidades humanas implica na matança dos mesmos, mas mesmo isso foi legitimado por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, tendo em vista que o sexto mandamento bíblico (não matarás) não se aplicaria aos animais (THOMAS, 2010, p. 28). Logo, nas palavras do Bispo Hopkins, o homem poderia guiar as bestas “a qualquer espécie de morte que exija a necessidade” (THOMAS, 2010, p. 27). Se as escrituras e os ensinamentos teológicos do catolicismo à época fossem levados a cabo, isso ainda poderia ser feito sem qualquer ressentimento ou culpa, não apenas porque se tinha em mente que os animais foram criados

exclusivamente para servirem às necessidades dos homens, sendo natural, assim, a privação de suas vidas para isso, mas também porque qualquer sentimento de auto penalização por parte do homem poderia ser imediatamente amenizado diante da ideia presente no período moderno de que “o sofrimento dos seres brutos não eram como o do homem” (THOMAS, 2010, p.26)

É possível notar, mesmo que a partir da leitura isolada de algumas partes das escrituras, muitas disposições antropocêntricas, utilitaristas e voltadas à defesa da singularidade do homem frente a outras espécies. É o caso, por exemplo, da criação do homem à imagem de Deus, o único ser feito à imagem do artífice divino (Gênesis, I, 27), e da determinação divina para que o homem submetesse e dominasse todos os seres que se arrastam pela terra (Gênesis, I, 28). Contudo, as escrituras serviram apenas como determinação geral. Todo o desenvolvimento do pensamento religioso católico se deu em períodos posteriores por meio de interpretações dessas regras gerais. Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, sujeitos principais desta seção, não apenas seguiram e confirmaram as regras gerais de natureza antropocêntrica, utilitarista e de defesa da singularidade humana, como também atuaram para justificar e engrossar estas ideias, oferecendo todo o detalhamento para a atuação do homem diante da natureza. Em conjunto, as teologias dos pais da igreja católica serviram para legitimar, sob o argumento da especialidade humana, a posição do homem no topo da hierarquia das espécies, a dominação e a utilização indiscriminada de toda a criação para a satisfação das necessidades do homem, ignorando as passagens bíblicas que sugerem um comportamento responsável diante das criaturas de Deus.

### 3.5 FRANCISCO DE ASSIS: PROTETOR DE HOMENS E DOMINADOR DE ANIMAIS?

Da Bíblia se pode extrair muitos papéis de orientação para a ação do homem sobre a natureza, mas pelo menos dois se mostram mais robustos e se destacam nas escrituras. O primeiro papel se baseia na ideia de que todas as criaturas foram criadas por Deus para uso do homem. Sendo assim, seria absolutamente admissível fazer uso delas da maneira como o homem julgar necessário, ainda que isso se

revele uma prática cruel. As seguintes passagens bíblicas contribuem para embasar esta primeira orientação: “Acaso Deus tem dó dos bois?” (Coríntios, IX, 9) e “Se encontrares no caminho, sobre uma árvore e na terra, um ninho de ave, e a mãe posta sobre os filhotes ou sobre os ovos, não a apanharás com os filhotes. Deixarás partir a mãe e só tomarás os filhotes” (Deuteronômio, XXII, 6-7). O segundo papel, por sua vez, não rompe com a dominação do homem, tampouco descarta o direito que o mesmo teria de fazer uso da criação para satisfazer as suas necessidades, mas busca adotar um padrão mais respeitoso e responsável em relação àqueles que também são obra de Deus. Essa orientação de comportamento pode ser fundamentada em passagens, como: “Se vires o jumento de teu inimigo caindo sob a carga, guarda-te de passar adiante: ajuda-o a descarregar” e “o justo cuida das necessidades de seu gado, mas cruéis são as entranhas do ímpio” (Provérbios, XII, 10). É fácil encontrar na Bíblia fundamentos para esses dois padrões de comportamento, mas o material que embasa o primeiro papel é visivelmente muito mais denso.

Como se procurou evidenciar na seção anterior, as teologias de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino se inclinam e se associam fortemente ao primeiro papel, não necessariamente porque não se opõe ao uso indiscriminado e à matança de animais, mas também e, principalmente, porque são profundamente omissas no que se refere aos cuidados que o homem deveria ter com a criação. Eles, assim como os teólogos ingleses analisados por Thomas (2010, p.31), ignoraram as passagens bíblicas que sugerem a ação responsável do homem em relação à criação divina. Mas, mesmo em períodos remotos da história, ao menos um integrante da igreja católica parece ter adotado uma visão e comportamento mais cuidadoso com as criaturas: Francisco de Assis. Procurar-se-á, nesta seção, apresentar Francisco e expor seu modo de agir diante da natureza, de modo a revelar suas ideias acerca da relação homem-natureza. Feito isso, espera-se identificar qual papel de orientação do homem contido na Bíblia foi adotado por Francisco, podendo, a partir desse achado, definir se o seu pensamento rompeu ou se aproximou do pensamento de Santo Agostinho e Tomás de Aquino.

Francisco teria nascido entre 1181 e 1182, na cidade italiana de Assis. Era filho de Pedro Bernardone, um comerciante rico e de família nobre. Desde muito cedo, Francisco demonstrou não se interessar pelos negócios do pai. Ele se interessou, de fato, pela cavalaria, mudando-se para Apúlia a fim de se tornar

cavaleiro de um grande príncipe. Mas, em suas reflexões, indagava-se se não haveria uma atividade mais nobre do que a de cavaleiro. A resposta veio na igreja de São Damião, quando diante da imagem do crucificado, Francisco ouviu nitidamente: “Francisco, não vêes que minha casa está se destruindo? Vai, pois, e restaura-a para mim”. (LEGENDA, 2004, p.624). Francisco aceitou o chamado, mas ainda não sabia como concretizar o novo caminho. Tudo teria ficado claro, quando, na igreja de Porciúncula, Francisco ouviu o evangelho do envio apostólico, que dizia o seguinte: não levem ouro ou prata, nem sacola ou alforje, nem pão nem bastão, nem tenham túnicas. Ele entendeu e desejou seguir uma vida sem luxos em prol dos mais pobres, da mesma maneira como fez Jesus Cristo. Esse modo de vida escolhido por Francisco foi prontamente aprovado pelo Papa. Nascia, assim, a Ordem Franciscana. (FASSINI, 2005, p.38).

Francisco morreu em 1226 e dois anos depois foi canonizado pelo Papa Gregório IX. Foi este mesmo Papa que encomendou a um dos companheiros do santo, Frei Tomás de Celano, a “Primeira Vida”, uma narrativa da vida de Francisco. Essa obra ainda foi complementada por Celano com novas histórias, quase duas décadas depois, recebendo a denominação de “Segunda Vida”. Mas Celano, a despeito de ter sido o primeiro, não foi o único hagiógrafo do santo. O franciscano São Boaventura também escreveu duas obras sobre ele: a “Legenda Menor” e a “Legenda Maior”. Elas ficaram prontas em 1263 e anos depois foram devidamente aprovadas. Ficou determinado, após a aprovação, que somente as legendas de São Boaventura deveriam ser seguidas pela Ordem. Esta determinação restringiu o acesso, pelo menos até o final do século XVIII, às obras de Celano. Os hagiógrafos de Francisco, em especial Celano e São Boaventura, desempenharam um trabalho descritivo da vida do santo que é central para entender o seu modo de pensar e agir. É de conhecimento público que Francisco produziu normativas, cartas, súplicas, cânticos e muitos outros textos, documentos pelos quais se pode extrair muitos detalhes sobre o santo, mas no que se refere aos aspectos da relação de Francisco com a natureza, a consulta das hagiografias é indispensável, devido à riqueza de material que elas oferecem sobre este tema.

Conforme argumenta Gonçalves (2016), Francisco de Assis foi silencioso em seus escritos no que se refere ao seu contato com a fauna, sendo que o seu modo exemplar de como agir diante dos animais foi tarefa principalmente desempenhada pelas hagiografias. Uma das raras manifestações de Francisco se dá na chamada

“Regra Não Bulada”<sup>3</sup>. O santo determina aos irmãos, clérigos ou leigos, na sua atividade pelo mundo, que “jamais tenham algum animal consigo ou com outros ou de alguma forma”, destacando ainda que não é “lícito andar a cavalo, a não ser coagidos por enfermidade ou grande necessidade” (FRANCISCO DE ASSIS, 2004c, p.51). Francisco também se manifestou em louvores sobre a natureza. Nos “Louvores para todas as horas”, ele louva todas as criaturas que há no céu e sobre a terra e debaixo da terra e no mar e tudo o que nele existe (FRANCISCO DE ASSIS, 2004b, p.127). Em outro material, a “Exortação ao louvor de Deus”, ele louva não somente o céu e a terra, mas todos os rios (FRANCISCO DE ASSIS, 2004b, p.127). Estas manifestações de Francisco, no entanto, não repercutiram tanto quanto o seu “Cântico do Irmão Sol”, também conhecido como “Cântico das Criaturas”. Foi neste cântico que Francisco louvou toda a criação de Deus, o sol, a lua, as estrelas, o vento, as nuvens, a água, o fogo e a terra (FRANCISCO DE ASSIS, 2004a, p.123). Em linhas gerais, louvou toda a natureza. Além disso, nesse cântico, o santo insere uma forma peculiar de tratar os elementos da natureza. Ele chama o sol, a lua, o vento, a água e a terra de irmãos. A intenção parece ser a de demonstrar que todos os elementos da natureza, assim como o homem, são obra do mesmo artífice. Portanto, sendo também obras de Deus, são naturalmente dignos de respeito e admiração. Esse modo de agir, respeitoso e contemplativo, aparece ainda com mais nitidez nas hagiografias.

Celano e São Boaventura apresentam muitos relatos sobre o contato de Francisco com os animais. Estes contatos ocorreram de maneira fortuita no caminho ou nos locais pelos quais o santo passou a fim de realizar suas pregações. O primeiro contato descrito na “Primeira Vida” de Celano se deu no Vale do Espoleto, perto da cidade de Bevagna. De acordo com Celano (2004, p.225), Francisco encontrou neste local uma multidão de aves e correu com muita alegria para o encontro delas. Aproximou-se delas, notou que estavam sem medo, cumprimentou-as e pediu a elas que ouvissem a palavra de Deus. Francisco, então, teria pregado para as aves e estas, à sua maneira, teriam demonstrado gostar do que foi pronunciado pelo santo. Por fim, Francisco concedeu autorização para que elas

---

<sup>3</sup> Francisco escreveu a “Regra Não Bulada” de 1221 e a “Regra Bulada” de 1223. A primeira é denominada “Regra Não Bulada”, porque não recebeu a bula papal. Neste sentido, “Regra Bulada” é a regra que recebeu a bula papal. A “Regra Bulada” de Francisco de Assis foi apresentada e confirmada pelo Papa Honório III com a bula *Solet Anuere*, de 29 de novembro de 1223.

pudessem voar e seguir os seus caminhos. Depois dessa experiência com as aves em Bevagna, o santo se julgou negligente por não ter pregado antes para as aves, visto que elas ouviram a palavra de Deus com tanto respeito. “Daí para a frente, passou a exortar com solicitude todos os pássaros, animais, répteis e até as criaturas inanimadas a louvarem e amarem o criador, já que, por experiência própria, comprovava todos os dias como obedeciam quando invocava o nome do Salvador” (CELANO, 2004, p.225).

Conforme revela São Boaventura (2004, p.491), Francisco possuía afeto por todas as criaturas, por menores que fossem, “todavia, abraçava, com mais intimidade e de modo mais doce, aquelas que, pela semelhança natural e pela significação da escritura, ostentam a piedosa mansidão de Cristo”. Celano (2004, p.237) confirma as afirmações de São Boaventura a esse respeito, ao afirmar que Francisco de fato “tinha uma predileção pelos cordeirinhos”, da mesma maneira justificando isso com base na representação bíblica destes animais. Pelo menos dois acontecimentos da vida de Francisco confirmam esse afeto especial pelos animais mansos. Conta a narrativa que, a caminho de Ósimo, Francisco avistou uma ovelha no meio de um rebanho de cabras e bodes. Tocado com aquilo, ele questionou o irmão que o acompanhava: “não estás vendo essa ovelha mansa no meio das cabras e bodes? Era desse jeito que nosso Senhor Jesus Cristo andava, manso e humilde, no meio dos fariseus e dos príncipes”. Foi então que, com a contribuição de um negociante, Francisco conseguiu retirar a ovelha do meio das cabras e bodes e, no dia seguinte, confiou sua guarda a um convento de irmãs em São Severino. (CELANO, 2004, p.237-238). Em outro acontecimento, ocorrido no mosteiro de São Verecundo, na diocese de Gúbio, Francisco sentiu pena de um cordeirinho recém-nascido que foi morto por uma porca. Francisco teria dito: “Ó irmão cordeirinho, animal inocente, que sempre representa uma coisa útil para os homens! Amaldiçoada seja a cruel que te matou! Que dela nada comam nem homem nem animal”. A partir daquele momento, a porca adoeceu e morreu três dias depois. (CELANO, 2004, p.359-360).

Outros relatos dão conta de que o respeito e admiração do santo não se restringiam aos animais, estendendo-se também às árvores, às plantas e às pedras. Com relação às árvores, uma das recomendações de Francisco aos frades, para quando estes viessem a cortar lenha para fazer fogo, era a de que as árvores não fossem cortadas por inteiro, de modo que elas pudessem retomar o seu crescimento

no futuro. Há relato de que também orientou o frade hortelão a não ocupar todo o terreno da horta com plantas comestíveis, pois ali deveria haver lugar para as ervas verdes que produziam as irmãs flores e, de maneira geral, para todo o gênero de ervas e plantas. Até mesmo as pedras, elementos naturais inanimados, foram dignas do respeito de Francisco. De modo que Francisco fazia questão de dizer “exaltaste-me sob os pés da pedra”, quando de fato, a passagem das escrituras dizia “exaltaste-me sobre a pedra”. (COMPILAÇÃO, 2004, p.773).

Celano e São Boaventura fizeram questão de demonstrar que as criaturas retribuía a admiração, a reverência e o zelo de Francisco por elas. Em Siena, por exemplo, Francisco recebeu de presente de um nobre um faisão vivo, animal que se afeiçoou rapidamente pelo santo e não quis mais se separar dele. Por várias vezes o animal teria sido posto em liberdade, mas sempre retornava rapidamente para Francisco. Por fim, o faisão foi entregue a um homem, mas o animal passou a recusar qualquer alimentação, reestabelecendo a normalidade somente diante de Francisco. (SÃO BOAVENTURA, 2004, p.494). Caso parecido teria ocorrido em Grécio. Na ocasião, Francisco recebeu de um irmão um filhote de lebre que havia caído em uma armadilha. O santo ficou comovido com aquilo e disse: “Irmã lebre, vem cá. Como é que isso foi acontecer?” A lebre então teria corrido para os braços de Francisco, que a acariciou e depois soltou. Mas toda a vez que a lebre era solta, retornava ao colo do santo, até que ela foi solta em um bosque. (CELANO, 2004, p. 226). Caso ainda mais emblemático teria ocorrido em Alverne. Lá um falcão desenvolveu um forte laço de amizade com o santo, de modo que lhe prestava o serviço de avisar, por meio do seu canto, a hora certa de acordar para os serviços noturnos. Ele revela ainda que, quando Francisco não estava bem de saúde, o Falcão, como se tivesse sido instruído por Deus, cantava apenas mais tarde, de modo a não prejudicá-lo (SÃO BOAVENTURA, 2004, p.495).

Como se pode notar a partir destes escritos dos hagiógrafos, a relação entre Francisco e as criaturas teria sido respeitosa e harmoniosa. Tanto que Francisco preferia chamar as criaturas de irmãs e irmãos, visto que elas, assim como o homem, teriam sido obra do mesmo artífice. Apesar disso, Gonçalves (2016, p.61) argumenta que o fato de Francisco chamar as criaturas de irmãs ou irmãos não significou de maneira nenhuma uma “equalização entre o estatuto do homem e de outros animais”. De fato, expressões utilizadas por Celano e São Boaventura, como “criaturas inferiores” e “criaturas irracionais”, pelo menos indiretamente, revelam a

intenção de enquadrar o homem como um ser superior diante do resto da criação de Deus. Afinal, se as criaturas são inferiores, são inferiores a quem? Se as criaturas são irracionais, são irracionais em relação a quem? É evidente que o objeto de comparação é o homem e a intenção é a de posicioná-lo no topo de uma hierarquia das criaturas. Esta mesma intenção pode ser encontrada no pensamento de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino e tem como base a afirmação bíblica de que o homem (e somente o homem) foi criado à imagem de Deus e que, portanto, é peculiar e especial diante do resto da criação. Se em Santo Agostinho e em São Tomás de Aquino a inteligência do homem e a sua posição ereta foram argumentos mais recorrentes para justificar a singularidade do homem diante das outras criaturas, em Francisco de Assis a exclusividade da salvação da alma humana parece ter sido tema mais presente. Ambos, porém, seguiram o mesmo caminho: a defesa da singularidade do homem.

Fora o preceito bíblico que afirma que o homem é semelhante a Deus, outra passagem da Bíblia foi seguida rigorosamente por Francisco: a que Deus concede ao homem o direito de dominar todas as criaturas da terra e de submetê-las (Gênesis, I, 28). Não são poucos os relatos nas hagiografias que comprovam isso. Tem-se, por exemplo, o caso de uma cigarra que se acomodava em uma figueira, ao lado da cela de Francisco, em Porciúncula. De acordo com Celano (2004, p.396), ela pousava na mão do santo, cantava sob o seu comando, mostrava-se satisfeita em se submeter às suas ordens e só conseguiu seguir o seu caminho, quando Francisco lhe deu permissão para isso. Em outro momento, Francisco tentou pregar a palavra de Deus em Alviano, mas as pessoas não conseguiam ouvi-lo, por conta da algazarra de um grupo de andorinhas que possuía ninhos naquele local. Conforme relata Celano (2004, p.226), o santo teria dito às aves: “Minhas irmãs andorinhas, já está na hora de eu lhes falar também, porque até agora vocês já disseram o suficiente. Ouçam a palavra de Deus e fiquem quietas e caladas até o fim do sermão do Senhor”. As andorinhas teriam atendido prontamente o comando de Francisco. Há relato também de que Francisco, certa vez, teria surpreendido a população de Gúbio ao controlar e amansar um lobo feroz que frequentemente atacava não apenas outros animais, mas também homens e mulheres (ATOS, 2004, p. 960). Esta capacidade demonstrada por Francisco de dominar e controlar animais fez Celano (2004, p.394) sugerir que o santo teria retornado ao estado de inocência primitiva, condição Pré-Queda, na qual Deus concedeu a Adão o domínio fácil sobre

todos os animais. A ideia do retorno de Francisco ao estado primitivo, ao que tudo indica, não era somente aceita, mas desejável pelos hagiógrafos, porque, conforme argumenta Gonçalves (2016, p.63), transmitia um “sinal de santidade” a Francisco.

O domínio exercido por Francisco, no entanto, não se deu somente sobre os animais, mas também sobre o seu próprio corpo. Sempre que era acometido por algum sentimento que pudesse levá-lo ao pecado, ele mesmo se punia fisicamente. Certa vez, Francisco teria sentido a tentação da carne e, imediatamente, começou a chicotear-se com muita força, usando uma corda (SÃO BOAVENTURA, 2004, 468). Fato curioso é que o santo chamava o seu corpo de “irmão burro” e lhe dava um tratamento rigoroso e cruel, dando a entender que esse tratamento era ou deveria ser o mesmo oferecido a um burro. Certa vez, enquanto se punia com chicotadas, ele disse: “irmão burro, é assim que te convém ficar, é assim que merece ser açoitado” (SÃO BOAVENTURA, 2004, p.468). Em outro momento, afirmou que o “irmão burro” deve ser submetido a encargos laboriosos e frequentes chicotadas e, ainda, deve ser alimentado com forragem vil (SÃO BOAVENTURA, 2004, p. 469).

Essa passagem da hagiografia que trata do “irmão burro” levanta dúvidas sobre o real comportamento de Francisco em relação aos animais. Será que Francisco poderia ser cruel em alguns casos, contra animais específicos? Não existem muitos pontos nas hagiografias que sugerem isso. Pelo contrário, os hagiógrafos descrevem Francisco como um homem profundamente respeitoso e cuidadoso com os animais. Contudo, não se pode ignorar o caso de Gúbio, no qual o santo teria amaldiçoado uma porca por ela ter matado um cordeirinho, levando-a à morte três dias depois (CELANO, 2004, p.359-360). Este relato, por si só, revela que, em condição específica, Francisco poderia ser cruel e profundamente rigoroso contra um animal. Fortalece essa tese o fato de Francisco, assim como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, demonstrar não ser contra o uso, nem mesmo contra a matança de animais, desde que tal utilização tivesse o propósito de atender às necessidades humanas. Isso fica evidente ao se tomar conhecimento de que Francisco também se alimentava de carne de animais (CELANO, 2004, p.221). Fora isso, Francisco chegou a fazer uso de um jumento, certa vez, quando precisou se dirigir a um eremitério (CELANO, 2004, p. 320), contrariando a sua própria disposição da Regra não Bulada, na qual os irmãos, clérigos e leigos não deveriam possuir ou andar a cavalo no curso de suas atividades pelo mundo (FRANCISCO DE ASSIS, 2004c, p.51).

Pode-se notar que os escritos de Francisco e, principalmente, as suas hagiografias foram muito eficazes para construir a sua imagem como defensor da natureza, tanto que o santo da igreja católica é conhecido atualmente como padroeiro da ecologia e protetor dos animais. Essas mesmas fontes que foram cruciais para a formação da imagem contemporânea de Francisco oferecem material para sustentar a afirmação de que Francisco não rompeu com o pensamento dos pais da igreja católica acerca da relação homem-natureza. Ainda que apareça de maneira mais discreta e sutil, alguns gestos de Francisco apontam para uma visão antropocêntrica, utilitarista e voltada para a defesa da singularidade do homem frente a outras espécies, em consonância com o que pode ser encontrado nas escrituras e nas teologias de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Por exemplo, apesar do respeito demonstrado pelos animais, pelas árvores, pelas plantas, pelas pedras e até mesmo pelos vermes, em nenhum momento estes elementos da natureza foram elevados pelo santo ao mesmo nível dos homens. Francisco optou por apresentar e enquadrar o homem como um ser especial, absolutamente singular no mundo, a ponto de argumentar que este (e somente este) usufruiria do benefício da salvação da alma. Ele também não nega o direito divino concedido ao homem por Deus para dominar todas as criaturas. Prova disso é que ele mesmo exerceu o domínio sobre os animais e outros seres em diversos momentos descritos nas suas hagiografias, ora determinando que silenciassem, ora determinando que ficassem mansos, ora determinando o momento de partirem e, no caso da porca de Gúbio, decretando, inclusive, a sua morte. Do mesmo modo, não chega a romper com o utilitarismo de animais e outras espécies para satisfazer as necessidades do homem, visto que Francisco, ainda que esporadicamente, alimentava-se de carne e chegou certa vez a fazer uso de um jumento em uma de suas andanças pelo mundo. Como se nota, as ações atribuídas a Francisco, por um lado, o distingue dos pais da igreja católica, por revelar um padrão de comportamento mais respeitoso com os animais e todo o resto da criação; por outro, o aproxima de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, por revelar a semelhança de suas ideias sobre a relação homem e natureza. Em linhas gerais, o material disponível sobre Francisco indica maior alinhamento com o segundo papel de orientação para a ação do homem sobre a natureza descrito no início desta seção.

### 3.6 O DISCURSO MODERNO DA IGREJA CATÓLICA (PRÉ-FRANCISCO) SOBRE A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA: RUPTURA OU CONTINUAÇÃO?

Em seção anterior foi apresentado o discurso pré-moderno da igreja católica acerca da relação homem-natureza, formado predominantemente pelos escritos de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, principais interlocutores do catolicismo na antiguidade e na idade média, respectivamente. Como se procurou demonstrar naquelas passagens, esses teólogos não apenas seguiram e confirmaram o conteúdo de natureza antropocêntrica, utilitarista e de defesa da singularidade humana das escrituras, mas também atuaram para justificar e engrossar as referidas concepções bíblicas. Passado um longo período desde a antiguidade, a questão central que se coloca é a seguinte: o que mudou de lá para cá? O discurso continua antropocêntrico, utilitarista e voltado para a defesa da singularidade humana ou teria ocorrido algum rompimento? Como se procurou demonstrar no capítulo II, a igreja católica, ainda que de maneira indireta, estava pressionada nas primeiras décadas da segunda metade dos anos 1960 a considerar a questão ecológica. Resta saber se, mediante esta pressão, a instituição cristã alterou ou não o seu discurso acerca da relação homem-natureza, mais especificamente no que se refere à singularidade humana, ao antropocentrismo e ao utilitarismo. Para oferecer respostas a esta indagação, tratar-se-á de analisar o discurso moderno da igreja católica (pré-Francisco) em relação ao discurso pré-moderno da mesma instituição.

Neste primeiro momento, abordar-se-á a questão da singularidade humana. O pensamento dos pais da igreja católica (Agostinho e Aquino) a esse respeito, como foi demonstrado anteriormente, é límpido. Interpretando fundamentalmente as passagens bíblicas de Gênesis (I, 26-27), Aquino (1980) e Agostinho (2005) concluíram que o homem se apresenta como um ser singular na terra, distinto de todas as outras criaturas, isso porque, além de outras diferenciações, ele seria o único a possuir intelecto. O discurso moderno da igreja católica (pré-Francisco) preserva o entendimento dos religiosos pré-modernos. João Paulo II (1989, p.2) confirma isso, quando declara que “o chamamento de Adão e Eva a participarem na realização do plano de Deus sobre a criação estimulava aquelas capacidades e aqueles dotes que distinguem a pessoa humana de todas as demais criaturas”. Paulo VI (1972, p.3), no mesmo sentido, parece concordar com o pensamento de seus antecessores pré-modernos, assim como do pontífice que o sucedeu, quando

diz que “o homem é a primeira e a mais autêntica riqueza da Terra”. De todos os entendimentos religiosos pré-modernos abordados nesta pesquisa, o relativo à singularidade humana seguramente foi o mais preservado. Os religiosos modernos da igreja católica (anteriores ao Papa Francisco) mantiveram-se fieis ao entendimento veiculado pela igreja católica na antiguidade e na idade média. Embora não se ofereça grandes detalhamentos como no passado, o entendimento geral que foi disseminado pelos religiosos dessa instituição, sem levar em consideração o papado de Francisco, foi de que o homem é, de fato, singular em relação às outras espécies. Isso coloca em destaque, sobretudo, o *preservacionismo institucional*, ou seja, a resistência às mudanças que se faz presente nesta instituição religiosa.

O antropocentrismo, por sua vez, manifesta-se inicialmente na Bíblia, livro sagrado dos católicos e religiosos adeptos ao cristianismo. Em especial, nas seguintes passagens: “façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra” (GÊNESIS, I, 26); e “O céu é o céu do Senhor, mas a terra ele a deu aos filhos de Adão” (Salmos, CXIII, 24 (16)). Como se pode notar a partir dessas passagens bíblicas, o homem é escolhido por Deus para ser senhor na Terra, recebendo a autorização divina para reinar sobre as demais criaturas. Agostinho (2005), tampouco Aquino (1980), fogem do antropocentrismo e, especificamente, destes escritos bíblicos. A declaração que confirma isso com maior força e rigor parte de Aquino (1980), quando declara que plantas, animais e todos os outros seres teriam sido criados por causa do homem. Existe, dessa maneira, um alinhamento preciso entre o texto bíblico e as interpretações dos principais interlocutores da igreja católica no período pré-moderno.

Especificamente sobre as linhas mais gerais que denotam o antropocentrismo, não se registrou inovações no período moderno (Pré-Francisco). Pretende-se dizer, com isso, que assim como a singularidade humana, o posicionamento antropocêntrico em suas linhas mais gerais foi preservado pela igreja católica no período moderno (Pré-Francisco). É fácil perceber isso, quando se analisa os documentos católicos das últimas décadas. Por exemplo, na Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes* de Paulo VI (1965, p.5), afirma-se que “tudo quanto existe sobre a terra deve ser ordenado em função do homem, como seu centro e seu

termo”. João Paulo II (1989), mais tarde, reafirma o que foi escrito em 1965 na *Gaudium Et Spes*, demonstrando concordância com este conteúdo. Em outro documento, usando palavras distintas para dizer a mesma coisa, João Paulo II (2003, p.74) declara que o “homem está efetivamente colocado no centro da criação, como ministro do Criador”. Por sua vez, Bento XVI (2009) argumentou que não se deve considerar a natureza mais importante que a pessoa humana, sob o risco desse posicionamento induzir a comportamentos *neopagãos* ou a um novo panteísmo. O que se percebe, assim, recuperando esses posicionamentos de religiosos católicos modernos, é a ausência de mudanças em relação ao texto bíblico e ao entendimento pré-moderno da igreja católica acerca do antropocentrismo, pelo menos em suas linhas mais genéricas.

Mudanças de fato ocorreram em uma subcategoria do antropocentrismo, chamada aqui de “dominação”, apesar de não ter sido de natureza estrutural. Ressalta-se que “dominação”, simplesmente pelo fato de ser enquadrada como subcategoria, de maneira nenhuma se configura como um tema de menor importância, tampouco deixa de ser expressão de um posicionamento antropocêntrico. O assunto tem grande peso e aparece com muita força na Bíblia e no discurso da igreja católica pré-moderna e moderna. Em uma passagem do primeiro livro das escrituras, em especial, a dominação se manifesta de modo completo. Em referência ao homem, diz-se: “Deus os abençoou: frutificai – disse ele – e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra” (GÊNESIS, I, 28). Em outra passagem do mesmo livro, ainda fazendo referência ao homem, declara-se: “Vós sereis objeto de temor e de espanto para todo animal da terra, toda ave do céu, tudo o que se arrasta sobre o solo e todos os peixes do mar: eles vos são entregues nas mãos” (GÊNESIS, IX, 2). Os mais influentes interlocutores da igreja católica na antiguidade e na idade média – no caso, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino - interpretaram essas passagens bíblicas e concluíram que a submissão das criaturas ao homem é legítima. Conforme argumentou Agostinho (2005), tal dominação ocorre porque os homens têm inteligência e as outras criaturas não. Aquino (1980) ainda acresceu, corroborando com essa ideia, que o imperfeito deve servir o perfeito, assim como os seres superiores devem governar os seres inferiores. Percebe-se, desse modo, que as passagens bíblicas, assim como a igreja católica pré-moderna (Pré-Francisco),

legitimaram a dominação e não se preocuparam em estabelecer explicitamente limites para ela, dando margens para um comportamento social desregrado em relação à natureza.

É especificamente no ponto que diz respeito aos limites da dominação humana sobre as criaturas que se registra o que tem sido chamado aqui de *suavização do discurso católico sobre a relação homem-natureza*. Mas, antes de apresentar elementos que caracterizem essa suavização, mostra-se importante abordar algumas críticas de integrantes da igreja católica que pavimentaram o caminho para o novo entendimento acerca do tema *dominação*. Uma das críticas mais contundentes foi de João Paulo II (1991, p.31), quando afirma que o homem “pensa que pode dispor arbitrariamente da terra, submetendo-a sem reservas à sua vontade, como se ela não possuísse uma forma própria e um destino anterior que Deus lhe deu”. Em período muito próximo, em complemento ao que disse em 1991, João Paulo II (1987, p.28) declarou que o homem “não pode fazer-se impunemente o uso das diversas categorias de seres, vivos ou inanimados – animais, plantas e elementos naturais – como se quiser (...) como se eles fossem inexauríveis”. Ele não pode, em linhas gerais, como argumenta João Paulo II (1991), assumir o papel de Deus na Terra. É chegado o momento, destaca Paulo VI (1970, p.3), de o homem “dominar o seu próprio domínio”. Essas são apenas algumas críticas, possivelmente as mais contundentes do período moderno (pré-Francisco), acerca da relação homem e natureza. O seu teor, sobretudo, indica uma mudança de rumos sobre o tema dominação em relação a tudo que foi veiculado pela igreja católica no período pré-moderno.

Os novos posicionamentos da igreja católica surgiram da reinterpretação de passagens bíblicas sobre dominação (GÊNESIS, I, 28; GÊNESIS, IX, 2; ECLESIÁSTES, XVII, 3,4) e entraram em choque com o pensamento católico pré-moderno, mas sem romper estruturalmente com este. Se, no discurso pré-moderno, os limites da dominação não foram explicitamente tratados; no discurso moderno (pré-Francisco) eles estão presentes. João Paulo II (1987), por exemplo, estabelece uma restrição à dominação humana, quando diz que o domínio do homem não é um poder absoluto, que lhe dá o direito de usar e abusar das coisas. O absoluto domínio, complementa João Paulo II (1987), coloca em risco a disponibilidade de recursos naturais do quais as gerações presentes necessitam e as gerações futuras precisarão. O mesmo João Paulo II (1989, p.2), poucos anos depois, declarou que o

domínio do homem precisa se dar “com sabedoria e com amor”. Outro Papa - no caso Paulo VI (1972) - no mesmo sentido, convidou os homens a reconhecerem que seu império sobre a natureza deve seguir os preceitos de uma verdadeira ética. Como se pode notar, por um lado, o discurso católico moderno (pré-Francisco) não rompe com a dominação. A submissão das criaturas ao homem continua presente nas manifestações das mais altas autoridades da igreja católica. Por outro lado, não se pode dizer que não houve nenhuma mudança no discurso, mesmo que não seja estrutural. Isso porque em diversos momentos os principais representantes da instituição católica reprimem o homem, cobrando-o respeito e responsabilidade no curso de sua dominação da natureza. Portanto, é inegável que alterações ocorreram, mas elas, por si só, não foram capazes de romper com o antropocentrismo expresso no regime de dominação. O que ocorreu, de fato, não passou do que tem sido chamado aqui de *suavização do discurso católico em relação à dominação das criaturas*. O que não deixa de indicar um caminho virtuoso para mudanças estruturais no futuro.

Outro ponto a ser abordado sobre a relação homem e natureza é o utilitarismo. A Bíblia sugere a utilização de espécies vegetais e animais para satisfazer as necessidades humanas em pelo menos duas passagens. A primeira ocorre depois da criação do homem por Deus e diz respeito à utilização de espécies vegetais. Diz-se: “Eis que eu vos dou toda a erva que dá semente sobre a terra, e todas as árvores frutíferas que contém em si mesmas a sua semente, para que vos sirvam de alimento” (GÊNESIS, I, 29). A segunda passagem, por sua vez, transcorre depois da construção da chamada Arca de Noé e faz referência ao uso de animais para atender necessidades do homem. Diz-se: “Tudo que se move e vive vos servirá de alimento; eu vos dou tudo isso, como vos dei a erva verde” (GÊNESIS, IX, 3). As passagens citadas acima sugerem que não há problema de o homem se utilizar de outras espécies para garantir sua existência. Isso seria legítimo. Os pais da igreja católica, na condição de portadores do discurso desta instituição no período pré-moderno, confirmaram que o homem, de fato, poderia se utilizar de todas as espécies para satisfazer suas necessidades. Agostinho (2005) comprova isso, quando orienta que os bois, os cavalos e outros animais poderiam servir para o trabalho, os suínos para a alimentação e das ovelhas poderia se aproveitar a lã. Agostinho (2005) acrescenta, ainda, que os animais deveriam ser classificados da seguinte maneira: úteis, perigosos e supérfluos, sendo os úteis aqueles destinados a

atender as necessidades humanas. Aquino (1980), por sua vez, procurando demonstrar a naturalidade do ato, afirma que o homem, mesmo no paraíso, já se utilizava dos animais para extrair conhecimentos experimentais. Fica evidente, assim, que o discurso da igreja católica entre a antiguidade e a idade média seguiu as linhas mestras do texto bíblico. Acrescenta, apenas, uma espécie de cartilha com mais detalhes sobre como o homem poderia se utilizar dos animais. Repete-se na categoria utilitarismo, como ocorreu no caso da subcategoria dominação, a ausência de orientações católicas sobre limites.

É especificamente neste ponto que ocorrem algumas mudanças, ainda que não estruturais, no discurso católico relativo à categoria utilitarismo. Mas essas alterações não foram imediatas. Paulo VI (1965), em meados dos anos 1960, chegou a afirmar que o homem era o senhor de todas as criaturas terrenas e devia, nessa condição, submetê-las e se servir delas. Em outra passagem, o mesmo Paulo VI (1965, p.33) argumentou que “Deus destinou a terra com tudo o que ela contém para uso de todos os homens e povos”. Pode-se notar que em nenhum momento foi introduzida orientações sobre os limites de uso dos animais e vegetais pelo homem, posição que guarda profunda similaridade com o posicionamento de seus antecessores pré-modernos. As mudanças, de fato, ocorreram em períodos mais recentes, principalmente no papado de João Paulo II. Apenas a partir deste período a questão da restrição ao uso desordenado dos recursos começa a ficar mais aparente. João Paulo II (1987), por exemplo, oferece uma contribuição inédita a este respeito, quando argumenta que a limitação para as ações do homem diante da natureza se expressa simbolicamente na proibição de comer o fruto da árvore (GÊNESIS, II, 16-17). Procura, com isso, transmitir a ideia de que o homem não pode usar e abusar dos elementos naturais como bem entende, porque existem limites que não podem ser ultrapassados. O mesmo João Paulo II (1989), agora em outro momento, reforça o seu entendimento, alegando que o uso desordenado da natureza, mesmo sob o argumento do progresso e bem-estar social, não resulta em vantagens para a humanidade. Nota-se, assim, que, por um lado, há uma reprovação da igreja católica moderna (pré-Francisco) quanto ao uso descomedido de animais e vegetais; e, por outro lado, uma tentativa de impor limites ao homem em seu contato com a natureza. Contudo, nem a igreja católica moderna (pré-Francisco), nem a pré-moderna apresentam em seus discursos algo capaz de romper com o utilitarismo. Sendo assim, plantas e animais permanecem

absolutamente à disposição e nas mãos do homem para lhe servir. O que ocorre, portanto, no período pré-moderno, é apenas a *suavização do discurso católico* acerca do utilitarismo.

Foi recuperado nesta seção o discurso antropocêntrico, utilitarista e de defesa da singularidade humana da igreja católica entre a antiguidade e a idade média. Isso foi especialmente importante, pois permitiu a comparação entre este e o discurso moderno (pré-Francisco). Descobriu-se que não ocorreram tantas modificações em relação ao pensamento disseminado no período pré-moderno pela instituição católica. O homem, no discurso moderno (Pré-Francisco), continua sendo enquadrado como singular em relação às outras espécies e permanece sendo tributário de legitimidade para dominar e utilizar-se das demais criaturas do planeta. Foram registradas tão somente mudanças pontuais no discurso. Elas se expressam na introdução de limites para a ação humana - restrições que no período pré-moderno não estiveram presentes no discurso da igreja católica - e afetaram especificamente a subcategoria dominação da categoria antropocentrismo e a categoria utilitarismo. Contudo, elas não foram estruturais, significaram apenas uma espécie de *suavização do discurso católico* em relação ao discurso pré-moderno. Sendo assim, elas foram incapazes de romper com as ideias tradicionais da igreja católica sobre a relação entre o homem e a natureza, embora tenham sido notavelmente importantes para indicar novos caminhos para se pensar esta difícil relação.

## CAPITULO IV – PAPA FRANCISCO, LAUDATO SI' E SEUS FUNDAMENTOS

O capítulo IV se dedica a apresentar Jorge Mario Bergoglio, o Papa Francisco, destacando suas características, seu comportamento e suas influências, bem como sua trajetória até o mais alto posto da igreja católica. Ademais, apresentar-se-á a encíclica ambiental de autoria do Papa Francisco, denominada *Laudato Si'*, e se buscará desvelar os fundamentos ético-ecológicos deste documento, bem como as contribuições científicas acerca do mesmo. Essa primeira aproximação permitirá compreender melhor não somente o objeto de pesquisa desta tese, que é a *Laudato Si'*, mas também o seu idealizador, o Papa Francisco. O capítulo está organizado em quatro seções, que são: 1) Surge Francisco: o Papa do Fim do Mundo; 2) *Laudato Si'*: Uma Apresentação; 3) Ética Integral da *Laudato Si'*: Convergências e Divergências com as Novas Éticas Ecológicas; e 4) Contribuições Científicas sobre a Encíclica *Laudato Si'*.

### 4.1 SURGE FRANCISCO, O PAPA DO FIM DO MUNDO

O mundo foi surpreendido em 2013 com a renúncia de Bento XVI ao cargo de maior importância da igreja católica: Bispo de Roma. Desde então, na iminência da escolha de um novo Papa, aumentou potencialmente a expectativa da comunidade católica e do público em geral acerca do nome do novo pontífice. O contexto de crise, marcado por escândalos sexuais e de corrupção, além de conflitos internos, exigia um nome forte, que pudesse estancar a crise e, assim, colocar a igreja católica em outro caminho. Diante disso, os cardeais optaram em conclave pelo argentino Jorge Mario Bergoglio, então Bispo de Buenos Aires. O *Papa do fim do mundo*, como foi chamado inicialmente pela mídia, tão logo assumiu as suas funções, cativou os corações dos fieis católicos e até mesmo de pessoas de fora dessa congregação, por força do seu notável carisma. Fora isso, tem demonstrado forte predisposição em reformar a igreja e suas práticas, atendendo a uma demanda histórica da comunidade católica. Entender quem é Bergoglio, o que ele pensa, como ele age, como ele chegou ao cargo mais importante da igreja católica e como

ele tem encaminhado as suas propostas de reforma para esta instituição religiosa são objetivos específicos desta seção. Em última instância, a ideia é compreender o Papa que pode ter produzido um discurso disruptivo acerca da relação homem e natureza e não apenas uma réplica de discursos antropocêntricos, utilitaristas e de defesa da singularidade humana veiculados no passado por integrantes maiores da igreja católica.

Em 2005, poucos dias depois da morte de João Paulo II, foi escolhido por meio de conclave o nome de Bento XVI para ser o novo pontífice da igreja católica. À época, Joseph Ratzinger (Bento XVI) possuía 78 anos, idade teoricamente avançada para assumir esta função e pouco recorrente na história desta instituição religiosa. Não por acaso, oito anos depois, mais especificamente em 11 de fevereiro de 2013, o Papa informou à comunidade católica e ao público em geral a sua decisão de renunciar ao ministério de Bispo de Roma e, complementarmente, que a sede de Pedro ficaria vacante a partir das 20 horas do mesmo mês e ano, devendo ser convocado outro conclave para a eleição de um novo pontífice. Bento XVI argumentou em sua carta de renúncia que a idade avançada (85 anos) o debilitou, tornando-o incapaz de exercer adequadamente sua função de líder maior da igreja católica. Esta justificativa foi muitas vezes contestada. Especula-se, por exemplo, que a renúncia tenha sido motivada por constrangimentos ao Papa gerados pelo chamado *Vatileaks* – nome dado ao vazamento de documentos secretos da igreja que revelaram atos de corrupção -, escândalos sexuais envolvendo religiosos e, ainda, por conflitos internos entre autoridades da instituição. Fato é que a renúncia de Bento XVI surpreendeu a sociedade, muito em decorrência de ser uma decisão incomum nos últimos séculos. Antes de Bento XVI, o último papa a renunciar foi Gregório XII, no distante ano de 1415.

O conclave para a eleição do sucessor de Bento XVI foi iniciado no dia 12 de março de 2013 e se estendeu até o dia seguinte. Desde a primeira votação, o arcebispo de Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, destacou-se no processo eleitoral, recebendo os votos dos cardeais asiáticos, africanos, latino-americanos, norte-americanos e inclusive de alguns italianos, embora neste primeiro momento não tenha alcançado os dois terços de votos mais um necessários para ser eleito Papa. Ainda assim, demonstrou que sua candidatura era consistente e promissora. Esta força eleitoral, segundo revela Torielli (2013), pode estar relacionada com o papel desempenhado por Bergoglio em eventos importantes, como a reunião da

Celam de Aparecida (2007) e os sínodos dos Bispos. Em 13 de março de 2013, segundo dia do conclave, Bergoglio continuou a se destacar na eleição, conquistando novos votos. Para Torielli (2013), ainda no final do primeiro dia do processo de escolha, o cardeal argentino desencadeou o *efeito ratzinger*, ou seja, conquistou, de maneira progressiva, consensos. Ainda assim, a fumaça preta das 12 horas do segundo dia de votação indicava que a escolha ainda não tinha sido feita. Entretanto, logo a decisão final foi tomada pelos cardeais. Precisamente às 19h05 horas do dia 13 de março de 2013, a chaminé da Capela Sistina expeliu a fumaça branca, anunciando que havia consenso sobre o nome do novo Papa. Estava eleito Jorge Mario Bergoglio, aquele que se tornou o primeiro Papa jesuíta e latino-americano. Após o anúncio do resultado do conclave, a questão imediata e mais inquietante foi a seguinte: quem de fato é Jorge Mario Bergoglio, o novo pontífice?

Para lançar luz a esta questão, mesmo porque é parte constitutiva importante desta tese, dedicar-se-á algumas linhas para apresentar de maneira sintética o homem que, antes de ser o Papa, é simplesmente Jorge. Em síntese, Bergoglio nasceu na cidade argentina de Buenos Aires, no dia 17 de dezembro de 1936, filho de emigrantes piemonteses. Diplomou-se inicialmente como técnico químico, mas logo se enveredou para o caminho do sacerdócio. Antes de ser eleito Papa, Bergoglio percorreu um longo caminho religioso. Foi inicialmente seminarista diocesano de Villa Devoto e, depois disso, ocupou cargos e funções diversas na igreja católica, como sacerdote, mestre de noviços, pároco, provincial dos jesuítas, bispo de Auca, arcebispo de Buenos Aires, até ser escolhido e nomeado cardeal em 21 de fevereiro de 2001 pelo Papa João Paulo II. Paralelamente, entre 1963 e 1970, licenciou-se em filosofia e teologia pelo colégio São José, em San Miguel, na Argentina. Anos depois, mais especificamente em 1986, partiu para Alemanha, para realizar o processo de doutoramento. Em se tratando, por fim, de seu perfil, tem sido recorrentemente descrito como um homem simples, humano, solidário, simpático, de índole reservada, comportamento quase *ascético*, posicionamentos fortes e profundamente preocupado com os mais pobres e necessitados da sociedade. (A SANTA SÉ, 2020; TORNIELLI, 2013).

Bergoglio foi selecionado para ser Papa em um momento de profunda crise na igreja católica – provavelmente a maior desde a Reforma Protestante. Os maiores abalos que levaram a esta situação delicada se deram a partir de 2010. Especificamente naquele ano vieram à tona muitos casos de abusos sexuais de

crianças cometidos por religiosos vinculados à igreja católica em países diversos, como Holanda, Áustria, Suíça, Bélgica, Brasil, entre outros. Em 2012, não muito tempo antes de Bergoglio ser eleito Papa, documentos secretos do Vaticano foram vazados (*Vatileaks*) e revelaram uma ampla rede de corrupção nesta instituição religiosa. Também pesou para a crise o conflito histórico existente no interior da igreja católica – que se aprofundou nas últimas décadas – entre religiosos tradicionalistas e religiosos progressistas. Os pensamentos destes dois grupos colidem e muitas vezes se colocam em direções opostas em relação a diversos assuntos espinhosos, como o aborto e a pena de morte. Esse conjunto de eventos desencadeados ao longo de décadas, além de questões históricas, culminou com o desgaste significativo da imagem da igreja católica nas duas primeiras décadas do século XXI. Essa crise, em última instância, manifesta-se também em números. No Brasil, país com a maior população católica do mundo, a igreja católica perdeu, em média, entre 2000 e 2010, 465 fiéis por dia; ou seja, quase 1,7 milhões de católicos em 10 anos (LEAL; THOMÉ, 2012). O catolicismo também perdeu força na América Latina como um todo e na Europa. Especificamente na América Latina, entre 1970 e 2014, a representação de católicos na população caiu de 92% para 69% (FAUS, 2014). Foi em meio a este cenário marcado por escândalos sexuais e financeiros, conflitos internos e perda de fiéis que assumiu o posto de pontífice Jorge Mario Bergoglio. Como se nota, o desafio e as responsabilidades do Papa à época de seu ingresso eram relativamente grandes. Fazia-se necessário não apenas sanar ou amenizar as crises, mas também estancar a perda de católicos pelo mundo. Diante da complexa situação da igreja católica, “todos diziam que o novo papa teria que ser um santo – mas os olhares miravam para um executivo eficiente e politicamente articulado, capaz de superar obstáculos utilizando o que a igreja chamaria de *lógica do mundo*” (BORBA, 2013). Entre o executivo eficiente e o santo, os cardeais optaram em conclave pelo segundo perfil.

Desde a sua posse, Bergoglio demonstrou ser diferente dos Papas que o antecederam em períodos mais recentes e, assim, correspondeu às fortes expectativas da comunidade católica e do público geral em relação ao seu nome. Por exemplo, Bento XVI – o último papa antes de Bergoglio – “não conseguiu, a despeito de sua competência filosófica-teológica, cativar católicos e não católicos pela via da simpatia” (NICOLINI, 2013, p.216). Bergoglio, ao contrário, muito devido às suas atitudes e ao seu modo de ser, tem obtido êxito neste aspecto. Um dos seus

primeiros atos – e talvez o mais sugestivo para compreender o seu modo de agir, de ser e a sua linha de ação à frente da igreja católica – foi a adoção do nome *Francisco* em referência ao Santo Francisco de Assis. Tal escolha é repleta de simbolismo e evidentemente não se deu por acaso. Francisco de Assis, o santo que nasceu na idade média, era filho de Pedro Bernardone, um comerciante rico e de família nobre. Por ser rico, ele poderia tranquilamente levar uma vida sustentada por muitas regalias, mas preferiu uma existência simples, sem luxos e em prol dos mais pobres, seguindo com rigor os ensinamentos de Jesus Cristo. Ele fundou, inclusive, a Ordem Franciscana que, até os dias atuais, espelha-se no seu modo de existência. Bergoglio, ao assumir a denominação Francisco, alinou-se automaticamente aos princípios gerais de condução de vida de Francisco de Assis. Ele frequentemente dá mostras de que, de fato, quer trilhar este caminho. Conforme destaca Tornielli (2013, p.22), ele é um papa que “recusa carrões e escolta, que prefere viajar com os irmãos cardeais, que não aceita as vestes enfeitadas com arminho, que não acredita ter subido a um nível tal que o impeça de arrumar a mala sozinho e pagar a conta da casa do clero, como todos os outros hóspedes”. Portanto, assim como fez o santo Francisco de Assis, Bergoglio optou pelo caminho da simplicidade, mesmo depois de 2013, quando se tornou a maior autoridade da igreja católica no mundo.

Fora isso, o papa Francisco tem demonstrado desde sua posse uma forte predisposição a realizar mudanças na igreja católica, retomando uma tendência reformadora que se fez presente no Concílio Vaticano II, anunciado pelo pontífice João XXIII em 1959 e realizado ao longo dos anos 1960. Os primeiros sinais deste estilo reformista apareceram ainda em 2013, ano de sua posse como Bispo de Roma. Em sua primeira comunicação na condição de papa, Francisco manifestou o seu desejo de que a igreja e povo caminhassem juntos (FRANCISCO, 2013a), indicando que, em seu papado, ao contrário do que ocorreu em períodos anteriores, buscar-se-ia uma aproximação entre igreja e sociedade. A intenção de Francisco, como ficou posteriormente evidente, era literalmente abrir as portas da igreja, transformando-a em uma igreja profundamente acolhedora. Alguns dias depois do primeiro pronunciamento, Francisco apresentou indícios de qual seria o foco e a missão da igreja católica durante o seu papado. Da sacada central da basílica vaticana, em comunicação para um grupo de jornalistas, Francisco revelou o seu interesse por uma “igreja pobre para os pobres” (FRANCISCO, 2013b, p.2), orientação compartilhada com João XXIII e que, conforme argumenta Aquino Júnior

(2016), compõe um movimento religioso católico muito mais amplo e antigo, chamado “igreja dos pobres” e/ou “opção pelos pobres”, que passa fundamentalmente pela *práxis* da igreja católica latino-americana e caribenha e pela teologia da libertação. A opção pelos mais pobres foi devidamente oficializada na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, documento de autoria do papa Francisco e publicado em 2013. Francisco (2013c, p.155) afirma inicialmente nesse documento católico que, “no coração de Deus, ocupam lugar preferencialmente os pobres”, fundamentando sua posição em uma passagem bíblica, mais especificamente na Segunda Epístola de Coríntios (VIII, 9), na qual se diz: “Vós conheceis a bondade de nosso Senhor Jesus Cristo. Sendo rico, se fez pobre por vós, a fim de vos enriquecer por sua pobreza”. Em seguida, Francisco (2013c) declara que a opção da igreja a qual comanda é decisivamente pelos pobres e volta a asseverar que deseja uma igreja pobre para os pobres.

Outro tema de profundo interesse de Francisco tem sido a questão ambiental. Como se procurou demonstrar ao longo desta tese, a relação entre homem e natureza é, por essência, conflituosa. O conflito faz parte desta relação. Ocorre que em períodos mais recentes o conflito se intensificou e os problemas de natureza ambiental, em consequência disso, foram potencializados, ameaçando não somente a existência de vida humana na terra, mas de todos os seres vivos. Francisco (2013b, p.2) reconheceu tal cenário, quando disse que a “nossa relação com a criação não é muito boa”. Diante disso, sob inspiração de Francisco de Assis - o santo católico amplamente conhecido pelos seus feitos ambientais - Francisco passou a oferecer instruções à comunidade católica e ao público geral para o estabelecimento de uma relação equilibrada entre os seres humanos e o ambiente natural. Resulta desse interesse do papa pelo assunto a Carta Encíclica *Laudato Si'*, popularmente conhecida como Encíclica Ambiental de Francisco, publicada no dia 24 de maio de 2015. Este documento católico, o qual é objeto de estudo desta tese, reúne e apresenta o discurso da igreja católica mais atual sobre a natureza e suas relações. Ele será devidamente apresentado na próxima seção em momento mais oportuno. Por ora, apenas é importante mencionar que a encíclica *Laudato Si* pode ser considerada, *a priori*, mais uma das manifestações do interesse de Francisco em reformar a igreja católica por meio de novos entendimentos para assuntos tradicionais.

Este perfil reformador do novo papa, em parte materializado em suas

escolhas pelos pobres e pela atuação em benefício do meio ambiente, gera inquietações acerca das origens do seu pensamento. Como revela Borguesi (2018), Francisco sofreu múltiplas influências ao longo da formação de seu pensamento, oriundas não apenas de pensadores de sua região de origem - a América Latina - mas também de intelectuais da Europa. Ainda jovem, durante a década de 1960, Bergoglio toma conhecimento, por meio de seu professor Miguel Ángel Fiorito, da obra *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, do francês Gaston Fessard, padre jesuíta da Escola de Lion. Para Borguesi (2018, p.38), Fiorito e Fessard possuem papel central na formação do pensamento de Bergoglio, porque o fizeram “intuir a polaridade, a oposição dos contrários, que orienta o espírito inaciano”. Além de Fessard, outro autor que influenciou profundamente Bergoglio foi Michel de Certeau. O interesse de Francisco pelo autor tem estreita relação com o seu foco de estudo: a mística jesuíta. Dentre outras obras, Certeau escreveu a biografia de Pedro Favre, o companheiro de quarto de Inácio na Sorbonne que, para Bergoglio, representa o ideal da vida jesuíta. (BORGUESI, 2018). O modo de ser e agir de Favre, a propósito, encontra-se em grande medida espelhadas nas práticas cotidianas de Francisco. Ainda que em menor intensidade, outros autores também contribuíram para a formação do pensamento do novo papa. Conforme destaca Borguesi (2018), Francisco extraiu de Romano Guardini a antropologia polar para confirmar sua visão dialética e antinômica, e de Hans Urs Von Balthasar retirou a ideia de unidade dos transcendentais.

Especificamente em relação às influências latino-americanas, além de Fiorito, Borguesi (2018) destaca Lucio Gera e Alberto Methol Ferré. O primeiro deles, também conhecido como padre Gera, fez parte de um grupo de teólogos e pensadores que concebeu a *Teología del Pueblo*. Esta teologia, contida inicialmente na Declaração do Episcopado Argentino em San Miguel (1969), mais especificamente no documento VI sobre a pastoral popular, destacou-se por sua preferência pelos pobres e por suas críticas em relação ao marxismo, chegando a ser chamada por Borguesi (2018, p.68) de “Teologia da libertação sem marxismo”. Borguesi (2018, p.68) afirma que “uma parte do documento, escrita pelo padre Lucio Gera, representou a gênese de uma versão tipicamente argentina da teologia pós-Medellín e influenciou Bergoglio e outros jesuítas próximos a ele”. Outra influência importante para a formação do pensamento do novo papa partiu de Methol Ferré, o fundador das revistas *Vispera* (1967-1975) e *Nexo* (1955-1958), esta última, em

especial, frequentemente consultada à época pelo atual pontífice. Bergoglio extraiu de Methol Ferré conhecimentos sobre a dialética e sobre muitos outros assuntos lendo seus artigos, embora sua fonte principal sobre o tema dialética seja mesmo Gaston Fessard (BORGUESI, 2018). Em comum, Methol Ferré e Bergoglio possuíam simpatia por autores como Guardini e Fessard, tanto que seus diagnósticos críticos, assim como suas propostas de soluções, mantinham profundo alinhamento, uma consonância impressionante, criando entre eles uma grande afinidade intelectual (BORGUESI, 2018). Como ficou evidente, o homem que hoje ocupa o cargo mais importante da igreja católica sofreu múltiplas influências ao longo do itinerário de formação de seu pensamento. Fontes latino-americanas, como Fiorito, Gera e Methol Ferré, além de influências europeias, como Fessard e Certeau, produziram em conjunto o modo de pensar e agir do novo papa, cuja forma de pensamento fora considerada por muitos reformadora e/ou revolucionária para o momento atual.

Como se procurou demonstrar ao longo desta seção, Jorge Mario Bergoglio, o homem que atualmente ocupa o maior posto da igreja católica, desde muito jovem se enveredou pelo caminho religioso. Ocupou muitos cargos e funções na igreja, mas optou por se vincular à ordem franciscana. De maneira surpreendente, foi escolhido em conclave para ocupar a cadeira de Bento XVI, tornando-se o novo Bispo de Roma. Algo inédito, visto que na história da igreja católica não há registros de papas latinos e jesuítas no seu principal posto. Assumiu a instituição em crise, devido a conflitos internos, casos de corrupção e denúncias de abuso sexual envolvendo integrantes da igreja. Mesmo diante deste cenário negativo, de profunda desconfiança em relação à instituição católica, Francisco tem obtido êxito em contornar a situação, recuperando, pelo menos em parte, a imagem da igreja. Trata-se de um homem simples e carismático. De algum modo, este comportamento peculiar tem facilitado a difícil tarefa de encaminhar mudanças na tradicionalíssima igreja católica. Dentre elas, a declarada opção religiosa pelos pobres do mundo e a reinterpretação das escrituras acerca da relação homem-natureza. Especificamente em relação à questão ambiental, Francisco publicou a *Laudato Si'*, documento que foi recebido pela comunidade científica com grande euforia. Como esse documento é objeto de estudo nesta pesquisa, dedicar-se a próxima seção a conhecer o seu conteúdo.

## 4.2 LAUDATO SI': UMA APRESENTAÇÃO

O documento católico assinado pelo Papa Francisco e intitulado *Laudato Si'* foi publicado no dia 24 de maio de 2015, mais precisamente no terceiro ano de seu pontificado, pela *Libreria Editrice Vaticana* (Livraria Editora Vaticana), em 15 versões traduzidas a partir da edição original em *Latim*. Todas elas podem ser consultadas através da *internet* pelo site do Vaticano: (vatican.va). A edição em português disponibilizada pela igreja católica em Roma adota o português de Portugal e contém, ao todo, 192 páginas, compondo 246 parágrafos. A edição da *Laudato Si'* que está sendo utilizada nesta pesquisa é a da Editora Paulus em parceria com Edições Loyola. Esta versão nacional do documento apresenta alguns ajustes discretos no texto em relação à versão do Vaticano, sem prejuízo aparente de significado, tornando o documento mais inteligível para o leitor e pesquisador brasileiro. Esta edição brasileira possui um total de 142 páginas e foi revisada por Ivone de Andrade, Sirlene Prignolato e Vero Serviços Editoriais.

A expressão *Laudato Si'* que nomeia a carta encíclica de Francisco foi extraída do famoso Cântico das Criaturas de Francisco de Assis, santo católico popularmente conhecido como padroeiro da ecologia e protetor dos animais. Neste cântico, Francisco de Assis, por diversas vezes, recorre à expressão *Laudato Si'* para louvar a criação de Deus, como o sol, a lua, as estrelas, o vento, as nuvens, a água, o fogo e a Mãe Terra. Trata-se de uma expressão originária de um dialeto antigo, o Umbro, falado em uma região específica e também antiga da Itália, a Úmbria, e significa “Louvado Sejas”. Por ser deste dialeto, o documento traz uma inovação em relação a outras encíclicas, isso porque na maioria das vezes estas cartas adotam títulos em *Latim* retirados da *incipit* (grupo das primeiras palavras do manuscrito) do texto e não expressões oriundas de outros idiomas, como é o caso da *Laudato Si'*.

Em termos de estrutura, a Carta Encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco encontra-se organizada da seguinte forma: depois da parte introdutória, Francisco faz uma resenha dos vários aspectos da chamada crise ecológica; em seguida, ele retoma algumas argumentações que se originam na tradição judaico-cristã e que estão relacionadas com a questão ambiental; em um terceiro momento, Francisco procura chegar às raízes da situação atual, de modo a revelar não somente os

sintomas, mas também as causas mais profundas da crise ecológica; Depois disso, Francisco se dedica a propor uma ecologia, no caso, a ecologia integral, na intenção de oferecer uma lógica de se pensar e agir que integre todos os elementos da natureza; Por fim, Francisco elenca algumas linhas de orientação e ação, além de propor algumas linhas de maturação humana inspiradas na experiência espiritual cristã.

Em seu primeiro trecho, no começo da parte introdutória, Francisco (2015d) recorda-se do Santo Francisco de Assis – o homem humilde, nascido em família rica, mas que preferiu uma existência simples e religiosa, ficando conhecido por se comunicar de maneira muito respeitosa com as criaturas, a ponto de ser considerado nos tempos modernos como padroeiro da ecologia e protetor dos animais. O documento recorda especificamente das expressões fraternais utilizadas por Francisco de Assis para dirigir-se aos elementos da natureza, notadamente presentes em seu famoso *Cântico das Criaturas* ou *Cântico do Irmão Sol*. Foi neste cântico que Francisco de Assis, além de louvar todos os elementos criados por Deus, como o sol, a lua, as estrelas, o vento, as nuvens, a água, o fogo e a terra, dirige-se a eles como irmãos e irmãs (FRANCISCO DE ASSIS, 2004a).

Nota-se que Francisco (2015d) apropria-se de algumas formas de tratamento utilizadas pelo Santo Francisco de Assis ao longo da *Laudato Si'*. No segundo parágrafo do texto, por exemplo, Francisco (2015d) usa a palavra irmã para referir-se à mãe terra. Especificamente nesta passagem, Francisco (2015d) argumenta que a irmã terra clama contra o mal imposto pelo homem, emite uma espécie de *grito por salvação*. Sobre isso, Francisco (2015d, p.9) escreve o seguinte: “esta irmã clama contra o mal que lhe provocamos por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou”. Fica evidente neste trecho que Francisco (2015d), assim como fizeram outros papas em períodos mais recentes, procura responsabilizar o homem pelos males sofridos pelo meio ambiente. Para Francisco (2015d), o problema estaria na postura que o homem assume diante da natureza. Isso fica explícito quando ele afirma, referindo-se à natureza, que “crescemos pensando que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la” (FRANCISCO, 2015d, p.9). Ao final deste segundo parágrafo do texto, Francisco (2015d) ainda afirma que o homem é parte da terra, rememorando uma passagem do livro sagrado cristão (Gênesis, II, 7).

Além de recuperar e utilizar esta forma de tratamento peculiar para referir-se

aos elementos da natureza, como irmã e irmão, de certa forma inovando em relação a outros papas da história da igreja católica, Francisco (2015d) surpreende também pela pretensão de alcance do seu chamado. Francisco (2015d) lembra que em outra ocasião, em um contexto de crise nuclear, o Papa João XXIII escreveu uma encíclica e a dirigiu ao mundo católico e a todas as pessoas de boa vontade. Francisco (2015d, p.10), por sua vez, dirigiu a *Laudato Si'* não somente ao mundo católico e às pessoas de boa vontade, mas “a cada pessoa que habita este planeta”. Percebe-se, com isso, que o papa procurou atingir todas as pessoas, mesmo aquelas que professam outras religiões. Este chamado abrangente do papa faz todo o sentido quando se trata da questão ecológica, isso porque todos, de um modo ou de outro, usufruem de benefícios naturais e, portanto, deveriam estar interessados na manutenção das condições naturais para a preservação da existência humana e de outras espécies no planeta.

Em um segundo momento da parte introdutória, Francisco (2015d) reserva uma parte consideravelmente curta para recuperar discursos ambientais de antecessores do Papa Francisco. O documento recuperou os discursos do Papa Paulo VI, nos quais ele prevê situações catastróficas para a natureza e para o homem, caso uma mudança de rumos não fosse empreendida; lembrou do chamado do Papa João Paulo II à conversão ecológica; e, mais do que isso, destacou os esforços do Papa Bento XVI para promover o entendimento de que a natureza é una e indivisível. Francisco (2015d), ao apresentar estes pronunciamentos ambientais de seus antecessores, busca estabelecer fundamentos para subsidiar as discussões que foram promovidas ao longo do documento e, além disso, demonstrar que a igreja católica, desde muito cedo, tem se preocupado com a questão ecológica.

Francisco (2015d, p.12) também reserva alguns parágrafos na introdução para reconhecer o trabalho reflexivo de cientistas, filósofos, teólogos e de organizações sociais acerca de questões relativas à natureza, reflexões estas que, conforme consta no documento, “enriqueceram o pensamento da igreja sobre estas questões”. Destaca, ainda, que outras igrejas e comunidades cristãs, além da igreja católica, têm realizado profundas reflexões sobre a temática ambiental, citando, como exemplo, os ensinamentos do Patriarca Ecumênico Bartolomeu. (FRANCISCO, 2015d). Denota-se, com isso, o interesse em demonstrar que todos, independentemente da posição que ocupam na sociedade, sejam representantes da

ciência ou de outras formas de pensamento, estão reunidos por uma causa comum, que é a preocupação com a questão ambiental.

Para encerrar a parte inicial da *Laudato Si'*, Francisco (2015d, p.14) sente a necessidade de invocar, nas suas palavras, “um modelo belo e motivador”, o modelo do santo italiano do qual, no ato de sua instituição como papa, tomou o nome como inspiração: Francisco de Assis. Francisco (2015d, p.14) então passa a justificar sua escolha, alegando que Francisco de Assis é um “exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral”, sendo um homem que “manifestou uma atenção especial pela criação de Deus” e sempre viveu com “simplicidade e numa maravilhosa harmonia com Deus, com os outros, com a Natureza e consigo mesmo”, considerando qualquer criatura como irmã e tendo por ela laços de carinho. Fora isso, Francisco (2015d) argumenta que, sendo 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”. Por fim, inspirado por este modelo de São Francisco de se relacionar com a criação de Deus, Francisco (2015d) faz um apelo dirigido a toda família humana, que é proteger a casa comum, buscando um desenvolvimento sustentável e integral.

Cabe destacar que Francisco (2015d) transmite, mesmo nesta parte introdutória da *Laudato Si'*, algumas mensagens importantes e que dão o norte para que se possa compreender as suas posições ao longo do documento. Ele procura inserir a ideia de que a terra está passando por uma espécie de crise ecológica que se funda na atividade humana. Ao mesmo tempo, atribui ao homem a responsabilidade por reverter este problema, por meio da construção de consciências e práticas pautadas no respeito à natureza. Para que o homem tenha um modelo a seguir, Francisco (2015d) invoca o modelo de Francisco de Assis, o santo católico da Antiguidade, famoso por sua relação amorosa com as criaturas de Deus. Além disso, Francisco (2015d) recupera algumas manifestações religiosas acerca da natureza de papas que o antecederam, como Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI, na intenção de reforçar este modelo de Francisco de Assis, subsidiar suas discussões ao longo da *Laudato Si'* e, ainda, para demonstrar aos críticos da igreja católica e ao público geral que a instituição há muitos anos tem se preocupado com os problemas de ordem natural. Com isso, Francisco (2015d) encontra os primeiros alicerces para propor, mais adiante, uma ecologia integral.

O capítulo I da *Laudato Si'*, por sua vez, dedica-se a apresentar uma resenha

da situação ambiental do planeta, tendo como base a seguinte indagação, a qual nomeia o capítulo inicial: o que está acontecendo com nossa casa comum? Antes de elencar e discutir alguns problemas ambientais assistidos na atualidade, Francisco (2015d) destaca a aceleração das mudanças na humanidade, bem como a intensificação do ritmo de vida e trabalho das pessoas. Para Francisco (2015d), estas mudanças aceleradas contrastam com a lentidão natural da evolução biológica e, quando não são orientadas para o bem comum, convertem-se na deterioração do mundo. Conforme destaca Francisco (2015d), uma parte da sociedade tem notado os efeitos desta problemática e por isso mesmo estão mais conscientes da necessidade de se preservar a natureza.

Em um segundo momento do Capítulo I da *Laudato Si'*, Francisco (2015d) aponta os problemas ambientais sofridos na atualidade. Inicialmente, Francisco (2015d) aborda a questão da poluição, ligando esta à questão da cultura do descarte, e argumentando que esta é causadora não somente de doenças graves, mas também de mortes prematuras pelo mundo. Em seguida, Francisco (2015d) aborda a questão das mudanças climáticas, destacando o aquecimento global e os problemas que podem estar associados a ele, como a elevação do nível do mar e o aumento de eventos meteorológicos extremos. Para Francisco (2015d, p.23), por ser a mudança climática um “problema global com graves implicações ambientais, sociais, econômicas, distributivas e políticas”, ela constitui “um dos principais desafios da humanidade”. Depois disso, Francisco (2015d) trata da questão do esgotamento dos recursos naturais. Dedicar-se, em um primeiro momento, à questão da água, argumentando que este recurso, que é finito, encontra-se parcialmente escasso em algumas partes do mundo, como a África, e que pode, em poucas décadas, escassear ainda mais e em um nível mais generalizado, causando uma crise aguda de abastecimento que, em última instância, pode gerar conflitos sociais graves. Para Francisco (2015d), a questão da perda da biodiversidade não é menos importante, porque o desmatamento ou a inserção de florestas exóticas implica no desaparecimento de espécies vegetais e animais que habitam estes locais e isso, por sua vez, reduz a possibilidade humana de usufruir dos benefícios presentes e futuros da natureza, incluindo a produção de medicamentos para a cura de algumas doenças. Ao final do capítulo I da *Laudato Si'*, Francisco (2015d) conclui que, apesar da situação crítica e visível de degradação ambiental exposta no documento, nota certa fraqueza no que se refere à reação política internacional, assim como a

carência de lideranças capazes de conduzir para caminhos mais virtuosos em termos de respeito ao meio ambiente.

O capítulo II da *Laudato Si'* se ocupa de demonstrar como as convicções da fé oferecem aos cristãos “motivações altas para cuidar da natureza e dos irmãos e irmãs mais frágeis”. Francisco (2015d) inicia argumentando que “nenhuma sabedoria pode ser transcurada, nem sequer a sabedoria religiosa com sua linguagem própria”. Isso porque a religião católica, assim como outras sabedorias, como a ciência, na visão de Francisco (2015d), são cruciais para criação de uma ecologia capaz de reparar o que foi destruído.

Depois desta primeira argumentação, Francisco (2015d) continua o capítulo II apresentando algumas passagens bíblicas do livro de Gênesis. Mais especificamente duas passagens do livro sagrado dos cristãos: aquela que revela que o homem foi criado à imagem e à semelhança de Deus (Gênesis, I, 26); e aquela que o Criador considerou a sua criação muito boa (Gênesis, I, 26). Francisco (2015d), baseado nestas passagens, conclui que cada pessoa humana possui uma dignidade imensa, fruto do amor que Deus tem pelo ser humano. Mais adiante, ainda tratando da questão da dignidade, Francisco (2015d) procurou defender que, em relação a todos os outros seres vivos, o ser humano tem um *valor peculiar*. Esta diferenciação em relação às demais criaturas, entretanto, não se apresenta como gratuita. Conforme argumenta Francisco (2015d, p.58), o fato de ser especial implica em uma “tremenda responsabilidade”, isso porque Deus teria concedido ao homem o papel de cultivar e guardar o jardim do mundo (Gênesis, II, 15).

Conforme se permiti extrair da *Laudato Si'* no capítulo II, o homem não estaria cumprindo adequadamente o seu papel, aquele mesmo atribuído por Deus. Diferentemente do passado, agora não há mais harmonia entre o Criador, a humanidade e a criação, isso porque o homem teria pretendido ocupar o lugar de Deus (FRANCISCO, 2015d). Decorre deste fato a distorção da natureza de alguns mandatos, como o da dominação da terra (Gênesis, I, 28) e do cultivo e guarda da mesma (Gênesis, III, 17-19). Foi dito, em acusação contra o pensamento judaico-cristão, que “a narração de Gênesis, que convida a dominar a terra (Gênesis, I, 28), favoreceria a exploração selvagem da natureza, apresentando uma imagem do ser humano como dominador e devastador”. Sobre este ponto, Francisco (2015d, p.46) é taxativo, afirmando que esta “não é uma interpretação correta da bíblia”. Francisco (2015d, p.46) argumenta que, ao contrário disso, é preciso “ler os textos bíblicos no

seu contexto, com uma justa hermenêutica, e lembrar que nos convidam a cultivar e guardar o jardim do mundo (Gênesis, II, 15)". Deste modo, deve-se "decididamente rejeitar que, do fato de ser criados à imagem de Deus e do mandato de dominar a terra, se deduza um domínio absoluto sobre as outras criaturas" (FRANCISCO, 2015d, p.46).

Com relação à questão do domínio das criaturas de Deus, o caminho escolhido pela igreja na atualidade parece ser outro. Conforme afirma Francisco (2015d, p.47): "hoje, a igreja não diz, de forma simplista, que as outras criaturas estão subordinadas ao bem do ser humano, como se não tivessem valor em si mesmas e fosse possível dispor delas à nossa vontade". Para Francisco (2015d, p.54) "é errado pensar que os outros seres vivos devam ser considerados meros objetos submetidos ao domínio arbitrário do ser humano". Apesar destas colocações, que reconhecem o valor das outras criaturas, Francisco (2015) faz questão de enfatizar que o ser humano, em relação às outras espécies, tem valor peculiar, colocando-o no topo da hierarquia das criaturas da terra.

Francisco (2015d) dedica o terceiro capítulo da *Laudato Si'* a reconhecer a raiz humana da crise ecológica, bem como para tratar do que se denomina paradigma tecnocrático dominante. Em um primeiro momento, Francisco (2015d) reconhece que a ciência e a tecnologia são frutos da inteligência humana e que elas, uma vez bem orientadas, podem trazer muitas melhorias para a qualidade de vida humana. Francisco (2015d) cita como exemplo os objetos de uso doméstico, os meios de transporte, as pontes, os edifícios e os espaços públicos. Ao mesmo tempo, Francisco (2015d) destaca que a ciência e tecnologia oferecem àqueles que a controlam por meio do conhecimento e/ou do poder econômico um poder imenso. Poder que, se mal usado, pode voltar-se contra o gênero humano. Francisco (2015d) menciona, a título de exemplo, o lançamento de bombas atômicas no século XX, assim como a ostentação tecnológica levada à cabo pelo nazismo e socialismo, que culminou com o extermínio de vidas humanas. Para Francisco (2015d), o ser humano não estaria preparado para se utilizar deste poder, uma vez que o desenvolvimento humano relativo às responsabilidades, aos valores e à consciência não acompanhou o crescimento tecnológico. Ainda falta ao homem, continua Francisco (2015d, p.67), "uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que lhe ponham realmente um limite e o contenham dentro de um lúcido domínio de si".

De acordo com Francisco (2015d, p.68), o problema maior vem "do modo

como realmente a humanidade assumiu a tecnologia e o seu desenvolvimento juntamente com um paradigma homogêneo e unidimensional”. Este modelo levou a uma ruptura com o modelo tradicional que regia as relações entre homem e natureza. Se por muito tempo, conforme afirma Francisco (2015d), o homem se conformou em receber o que a realidade lhe podia naturalmente oferecer; agora ele simplesmente ignora os limites da realidade em um caminho de crescimento infinito ou ilimitado. Francisco (2015d, p.69) complementa destacando que na origem de muitas dificuldades atuais, dentre elas a degradação do meio ambiente, está um “paradigma de compreensão que condiciona a vida das pessoas e o funcionamento da sociedade”. A este modelo Francisco (2015d) deu o nome de *paradigma tecnocrático*. Por fim, Francisco (2015d) argumenta que é preciso apresentar resistência ao avanço deste modelo, mas, para isso, seria preciso pensar diferente e ampliar o olhar. Frear o paradigma tecnocrático seria possível, segundo Francisco (2015d, p.71), pois “a liberdade humana é capaz de limitar a técnica, orientá-la e colocá-la a serviço de outro tipo de progresso, mais saudável, mais humano, mais social, mais integral”.

Ainda no capítulo III da *Laudato Si'*, o Papa Francisco retoma a discussão acerca do antropocentrismo e da dominação da natureza iniciada no capítulo II. Desta vez, o Papa reconhece um equívoco histórico na apresentação da antropologia cristã. A este respeito, Francisco (2015, p.74), afirma o seguinte:

Uma apresentação inadequada da antropologia cristã acabou promovendo uma concepção errada da relação do ser humano com o mundo. Muitas vezes foi transmitido um sonho prometeico de domínio sobre o mundo, que provocou a impressão de que cuidado da natureza fosse atividade dos fracos. Mas a interpretação correta do conceito de ser humano como senhor do universo é entendê-lo no sentido de administrador responsável.

Cabe destacar, porém, que do mesmo modo que o antropocentrismo, o papa rejeita o biocentrismo. Francisco (2015d, p.75) argumenta que um “antropocentrismo desordenado não deve necessariamente ser substituído por um biocentrismo, porque isso implicaria introduzir um novo desequilíbrio que não só resolverá os problemas existentes, mas acrescentará outros”. Na perspectiva de Francisco (2015d), neste mundo onde *tudo está conectado*, o homem não pode se colocar como dominador absoluto, tampouco pode ser colocado como mais um entre as

outras espécies. Do mesmo modo que o homem não pode assumir o papel de Deus, ele também não poderia, segundo Francisco (2015d), ser privado de suas responsabilidades como *administrador responsável* da terra. Igualar o homem aos demais seres, sem reconhecer o seu valor peculiar, prejudicaria a sua noção de responsabilidade acerca do seu papel de cuidador responsável da natureza.

Em seguida, no quarto capítulo, a *Laudato Si'* apresenta elementos de reflexão acerca do que se chama de *ecologia integral*. Francisco (2015d, p. 85) enfatiza, logo no primeiro momento, que “tudo está interligado”, “aspectos físicos, químicos e biológicos”, de modo que “as espécies vivas formam uma trama que nunca acabaremos de individualizar e compreender”. O homem, nesta ótica, não escapa desta trama, ele é parte dela. Francisco (2015d, p.86) argumenta que os seres humanos não estão separados da natureza, pelo contrário, afirma que estamos “incluídos nela, somos parte dela e compenetramo-nos”. Disso brota a necessidade de um olhar mais abrangente sobre as coisas. Para Francisco (2015d, p. 86) “é fundamental buscar soluções integrais que considerem as interações dos sistemas naturais entre si e com os sistemas sociais”. O restante do quarto capítulo da *Laudato Si'* expõe os requisitos necessários para se atingir uma ecologia integral. Além da questão ambiental, Francisco (2015d) trata da questão da ecologia econômica, da ecologia social, da ecologia cultural, da ecologia da vida cotidiana, do princípio do bem comum e da justiça intergeracional. Em síntese, Francisco (2015d) defende que é preciso considerar a realidade de maneira mais ampla (de maneira integral), de modo que, a partir da ampliação deste olhar, promova-se o bem comum e o respeito aos saberes distintos, às comunidades locais e suas culturas, bem como às futuras gerações.

Depois disso, no penúltimo capítulo, Francisco (2015d, p.99) procura, nos seus termos, “delinear grandes percursos de diálogo”, a fim de contribuir para a saída da “espiral de autodestruição” dos últimos tempos. O capítulo é organizado em cinco partes. Em primeiro lugar, ao tratar a questão do meio ambiente na política internacional, Francisco (2015d, p.99) adverte que, em razão da interdependência, faz-se necessário “partir de uma perspectiva global e não apenas para a defesa dos interesses de alguns países”. Em seguida, entra-se na questão das políticas nacionais e locais. Referente a isso, Francisco (2015d, p.105) argumenta que a estrutura política e institucional, além de evitar malversações, deve “incentivar as boas práticas, estimular a criatividade que busca novos caminhos, facilitar as

iniciativas pessoais e coletivas”. A terceira parte do quinto capítulo da *Laudato Si'* aborda a questão da transparência nos processos decisórios. Quanto a isso, Francisco (2015d, p.108) defende que o estudo de impacto ambiental de empreendimentos seja “interdisciplinar, transparente e independente de qualquer pressão econômica ou política”, garantindo a participação de todos os atores sociais no processo, em especial dos moradores locais, de modo que ao final do estudo todos possam conhecer adequadamente os riscos e as possibilidades envolvidas no empreendimento. Logo depois, a *Laudato Si'* apresenta o diálogo com a política e economia. Francisco (2015d, p.111), em relação a este ponto, é muito enfático ao afirmar que “a política não pode submeter-se à economia, e esta não deve submeter-se aos ditames e ao paradigma efficientista da tecnocracia”. Será preciso, nos termos de Francisco (2015d, p.112), “abrir caminho a oportunidades diferentes que não implicam frear a criatividade humana nem o seu sonho de progresso, mas orientar essa energia por novos canais”. Ao final, mais especificamente na última parte do quinto capítulo da *Laudato Si'*, Francisco (2015d) argumenta que as ciências, as religiões e os movimentos ecologistas, em vez de se isolarem, deveriam estabelecer diálogos, visando o bem comum.

Para encerrar a *Laudato Si'*, Francisco (2015d) aborda algumas questões importantes, como o consumismo e a educação ecológica. Em relação ao primeiro tema, Francisco (2015d) afirma que “o mercado tende a criar um mecanismo consumista compulsivo para vender seus produtos” e “as pessoas acabam sendo arrastadas pelo turbilhão de compras e gastos supérfluos”. Francisco (2015d) vê uma saída para o problema na mudança de estilo de vida das pessoas, visto que isso poderia incitar, conseqüentemente, mudanças no processo produtivo das fábricas. Em outro momento, Francisco (2015d) aborda a questão da educação, destacando que esta não pode se limitar a informar, mas sim atuar para maturar hábitos. É preciso que a educação seja capaz de motivar as pessoas para o cuidado da criação, de modo que isso possa se tornar um estilo de vida (FRANCISCO, 2015d). Por fim, na direção das linhas finais da *Laudato Si'*, Francisco (2015d) reconhece que alguns cristãos burlam as preocupações ecológicas, enquanto outros simplesmente agem de maneira passiva em relação a elas, e que, em razão disso, faz-se necessário uma *conversão ecológica*, seguindo o modelo herdado de São Francisco de Assis.

Como é possível notar nesta apresentação, Francisco (2015d) discute na

*Laudato Si'* diversos temas relativos à relação homem-natureza, seguindo uma metodologia que compreende um ritual investigativo, normativo, reflexivo e propositivo. Francisco (2015d) investiga a situação atual do meio ambiente e a raiz da chamada crise ecológica, mas, além disso, apresenta normativas, reflexões e proposições para um relacionamento equilibrado entre homem e a natureza. Ao longo da *Laudato Si'*, Francisco (2015d) adota posicionamentos corajosos, criticando o paradigma tecnocrático, a tecnologia e as formas que se originam dela, além do antropocentrismo e do biocentrismo, da cultura do descartê e o consumismo. Além disso, Francisco (2015d) defende algumas ideias na *Laudato Si'*, como a dignidade especial do homem e o valor próprio de cada criatura, o direito de utilização de outras espécies vegetais e animais para fins de manutenção das vidas humanas (utilitarismo), o enquadramento do homem como *administrador responsável* da casa comum, a integralidade da ecologia, o desenvolvimento sustentável e a necessidade de uma conversão ecológica.

#### 4.3 ÉTICA INTEGRAL DA LAUDATO SI': CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS COM AS NOVAS ÉTICAS ECOLÓGICAS

O problema ecológico tornou-se mais agudo e evidente nas últimas décadas. Fala-se, inclusive, na existência de uma crise ambiental. Fato é que diante deste novo cenário, no qual mais do que nunca os recursos naturais estão ameaçados, surgem novas éticas ecológicas, agora voltadas a romper com a ética tradicional, de modo a estabelecer uma relação mais equilibrada entre homem e natureza. Dentre elas estão a ética ecocêntrica e a ética biocêntrica. Estas éticas estão em permanente confronto com a ética ambiental antropocêntrica, buscando ocupar espaços que ainda são ocupados por este paradigma tradicional. Busca-se, nesta seção, analisar algumas ideias centrais da *Laudato Si'* à luz destas novas éticas ecológicas, para assim descobrir pontos de convergência e divergência entre elas.

Antes de abordar as *novas ecologias* e os pontos específicos de suas éticas ecológicas, mostra-se importante discorrer, ainda que brevemente, acerca da ecologia ambiental tradicional, também chamada de ecologia superficial ou rasa. De acordo com Capra (2006, p.25), a ecologia rasa é antropocêntrica, ou centralizada no ser humano. Ela vê os seres humanos como situados acima ou fora da natureza,

como a fonte de todos os valores, e atribui apenas um valor instrumental, ou de “uso”, à natureza”. A expressão – no caso, “ecologia superficial” – foi formulada nos anos 1970 por Arne Naess, na intenção de compará-la à ecologia profunda. Para Naess (2007, p.98), a ecologia rasa, como o nome sugere, é limitada, pois se restringe ao combate da “contaminação e o esgotamento dos recursos naturais” e visa apenas “a saúde e a vida opulenta dos habitantes dos países desenvolvidos”, mesmo existindo preocupações mais profundas a serem consideradas. Ademais, a ecologia rasa estaria a serviço do *status quo* e de seus financiadores, no caso, as indústrias e os modelos políticos (RIZZO, 2007). Por isso mesmo, “promove correções tecnológicas com base nos mesmos valores e métodos orientados para o consumo, na economia industrial” (MURAD, 2020, p.40). Faltaria à ecologia superficial um alcance maior na consideração da problemática ambiental.

Por sua vez, a ecologia profunda – uma expressão da ética ecocêntrica – difere radicalmente da ecologia superficial. Ela surge precipuamente nos anos 1950, exatamente no vácuo de existência de uma *Ética da Terra* - para utilizar exatamente a expressão que denomina o texto mais célebre de Aldo Leopold - e se desenvolve nos anos 1970 com Arne Naess e outras contribuições. Em *A Sand County Almanac*, no qual está inserido a *Land Ethic*, Leopold (1949 *apud* FERRY, 2009) afirma que na metade do século XX ainda não existia uma ética tratando dos animais e das plantas. A terra, na concepção de Leopold (1949 *apud* FERRY, 2009, p.122), era “sempre tratada como propriedade” e a relação com ela de natureza estritamente econômica. Era preciso, assim, de uma nova ética, a qual pudesse substituir a ética tradicional. A ecologia profunda e sua ética ecocêntrica surgem na esteira desta necessidade. Trata-se, em linhas gerais, de uma visão que tem como central a terra (ecossistema) e não o homem. Tem, segundo Capra (2006, p.25), “uma visão de mundo holística, que concebe o mundo como um todo integrado, e não como uma coleção de partes dissociadas”. Além disso, a percepção da ecologia profunda “reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de, enquanto indivíduos e sociedades, estarmos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza” (CAPRA, 2006, p.25). Em síntese, conforme destaca Capra (2006, p.26), ela “faz perguntas profundas a respeito dos próprios fundamentos da nossa visão de mundo e do nosso modo de vida, [...] e questiona todo esse paradigma numa perspectiva ecológica”. Trata-se de uma ecologia de amplo alcance, que contrasta com a visão limitada e antropocêntrica da ética ambiental

tradicional.

A terceira ética aqui abordada, denominada ética biocêntrica, foi desenvolvida por Paul Taylor na década de 1980. Lourenço e Oliveira (2019, p.12) definem a ética biocêntrica como aquela “centrada na vida independente de categorizações e abrange todos os seres vivos, expandindo, portanto, para além do critério da sentiência, de maneira a asseverar que todo vivente tem valor em si, intrínseco/inerente e não mero valor instrumental”. O núcleo moral desta ética, de acordo com Silva e Rech (2017), é a reverência à vida, em todas as suas formas. Neste ponto particular se distingue da ética superficial, que tem como referência o homem; e da ética ecocêntrica, que coloca a terra no centro de tudo. Neste caso, tem em comum com a ética ecocêntrica a rejeição ao antropocentrismo. Ao mesmo tempo, distingue da ética ecocêntrica por ter uma visão individualista, focada no valor individual de cada vida humana e não humana; e não holística, focada no ecossistema global. Tem uma visão de que o ser humano, dada as suas condições de liberdade e racionalidade, é um agente moral, e, por isso, deve cumprir obrigações em relação à preservação da população de espécies animais e vegetais (FELIPE, 2009).

Depois dessa apresentação das ecologias, passa-se agora a analisar alguns pontos centrais da ética ecológica da *Laudato Si'*, a ecologia integral, à luz dos princípios das *novas ecologias*, a fim de encontrar pontos de convergência e divergência entre elas. Esta tarefa pode revelar algo acerca dos fundamentos ético-ecológicos da carta encíclica *Laudato Si'* sobre a relação homem-natureza. Deter-se-á, mais especificamente, nos seguintes pontos: a) a situação atual do meio ambiente; b) o modelo de desenvolvimento; c) antropocentrismo; d) singularidade humana; e) utilitarismo; f) interdependência; e g) conscientização ecológica.

#### **a) A Situação Atual do Meio Ambiente:**

Dedica-se na *Laudato Si'* um capítulo inteiro para responder a seguinte pergunta: o que está acontecendo com nossa casa comum? Essa pergunta envolveu não somente elencar os problemas ambientais da atualidade, mas também um esforço investigativo para compreender as causas desta problemática. De modo geral, como se buscará demonstrar nos parágrafos seguintes, Francisco (2015d) faz uma leitura lúcida da situação atual do planeta, listando os principais problemas que

afligem os seres vivos nos dias atuais e destacando a causa central da existência destas dificuldades.

Francisco (2015d) defende, logo no primeiro momento, que a aceleração das mudanças na humanidade e no planeta, somada à intensificação dos ritmos de vida e trabalho, têm levado, em última instância, à deterioração ambiental. Francisco (2015d) não condena as mudanças, pois elas, na visão dele, fazem parte da dinâmica dos sistemas complexos, mas destaca que elas, sob a ação humana, ganham uma velocidade que contrasta com a lentidão natural da evolução ecológica. Em situações como essa, no qual se tem um descompasso entre o ritmo de extração/deprecação e o ritmo de regeneração da natureza, a consequência imediata é o aparecimento de problemas ambientais. Para Francisco (2015d), a mudança passa a ser preocupante precisamente neste ponto, quando ela se transforma em deterioração do mundo. A isso soma-se, conforme destaca Francisco (2015d, p.19), o fato de os objetivos destas mudanças não estarem orientados para “o bem comum e para o desenvolvimento sustentável e integral”.

Sobre a deterioração do mundo, o homem, na Carta Encíclica *Laudato Si'*, recebe destaque, pois é apontado como a causa deste problema. É ele que, além de conceber os sistemas complexos modernos, apropria-se deles para impor ao mundo uma lógica de apropriação da natureza que culmina em sua constante destruição. Este entendimento de que os problemas ambientais pelos quais a sociedade tem sofrido tem como causa a ação humana, aparece em muitas partes do documento. Em um ponto específico da *Laudato Si'*, ainda no seu primeiro capítulo, Francisco (2015d, p.9) afirma que a irmã (no caso a casa comum) “clama contra o mal que lhe provocamos por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou”. Mais adiante, Francisco (2015) retoma o tema, denominando o capítulo III da carta encíclica de “A Raiz Humana da Crise Ecológica”. Logo na primeira linha desta parte do documento, Francisco (2015d, p.65) reafirma o seu entendimento sobre o papel do homem na destruição ambiental, quando escreve que “para nada serviria descrever os sintomas, se não reconhecêssemos a raiz humana da crise ecológica”.

Em síntese, o Papa observa uma aceleração das mudanças no período moderno, fato que culmina em um descompasso entre o ritmo de extração/deprecação natural e o ritmo de regeneração da natureza. Esta aceleração das mudanças no mundo se funda no homem, que as promove por meio de

sistemas complexos que ele mesmo concebeu. Sendo assim, a crise ecológica tem uma raiz humana.

Depois de revelar este suposto mecanismo que culmina na destruição ambiental, Francisco (2015d) procede com o diagnóstico da situação do planeta na atualidade, elencando os problemas gerados pela ação humana. Ele faz uma lúcida leitura dos problemas ambientais sofridos nos dias atuais pela humanidade e demais seres vivos. Tem, com isso, como faz questão de enfatizar, a pretensão de “tomar dolorosa consciência, ousar transformar em sofrimento pessoal aquilo que acontece ao mundo e, assim, reconhecer a contribuição que cada um lhe pode dar” (FRANCISCO, 2015d, p.20). Em síntese, o papa busca incitar a mudança de rumos na relação homem-natureza por meio de um método que se resume em apresentar o estado real das coisas, promover a reflexão a partir disso e, por fim, levar à ação (*ver, julgar e agir*). Não se pretende abordar todos os problemas ambientais listados na *Laudato Si'*. Busca-se destacar apenas alguns, mais especificamente aqueles que, além de estarem em destaque na *Carta Encíclica*, representam problemas de grande complexidade e preocupação nos dias atuais. A saber, a poluição e as mudanças climáticas; a questão da água; e a perda da biodiversidade. Espera-se, com isso, demonstrar a lucidez do diagnóstico do papa acerca da situação atual do planeta.

O papa trata da questão da poluição a partir de três categorias, que são a poluição atmosférica, a poluição produzida por resíduos e a cultura do descarte. Sobre o primeiro tema, Francisco (2015d, p.20) se manifesta alegando que:

A exposição aos poluentes atmosféricos produz uma vasta gama de efeitos sobre a saúde, particularmente dos mais pobres, e provoca milhões de mortes prematuras. Adoecem, por exemplo, por causa da inalação de elevadas quantidades de fumo produzido pelos combustíveis utilizados para cozinhar ou aquecer-se. A isto vem juntar-se a poluição que afeta a todos, causada pelo transporte, pelos fumos da indústria, pelas descargas de substâncias que contribuem para acidificação do solo e da água, pelos fertilizantes, inseticidas, fungicidas, pesticidas e agrotóxicos em geral.

Outro tema tratado, no caso, a poluição produzida pelos resíduos sólidos, na perspectiva de Francisco (2015d), não é menos dramático do que a poluição atmosférica. Ela, do mesmo modo, produz um cenário físico desolador e uma condição negativa para aqueles que dependem do meio ambiente para manter as

suas vidas em níveis adequados de qualidade. Francisco (2015d, p.20) busca descrever esta situação calamitosa gerada pelos resíduos sólidos em algumas linhas:

Produzem-se anualmente centenas de milhões de toneladas de resíduos, muitos deles não biodegradáveis: resíduos domésticos e comerciais, detritos de demolições, resíduos clínicos, eletrônicos e industriais, resíduos altamente tóxicos e radioativos. A terra, nossa casa, parece transformar-se cada vez mais num imenso depósito de lixo. Em muitos lugares do planeta, os idosos recordam com saudade as paisagens de outrora, que agora veem submersas de lixo. Tanto os resíduos industriais como os produtos químicos utilizados nas cidades e nos campos podem produzir um efeito de bioacumulação nos organismos dos moradores nas áreas limítrofes, que se verifica mesmo quando é baixo o nível de presença de um elemento tóxico num lugar.

Para Francisco (2015d), a poluição atmosférica e a poluição provocada por resíduos sólidos estão intimamente ligadas à cultura do descarte. O papa dá a entender que boa parte daquilo que se produz no mundo é descartado sem ser devidamente tratado, tornando-se lixo e alimentando o problema ambiental da poluição. Francisco (2015d, p.21) cita, inclusive, uma situação específica, quando afirma que “a maior parte do papel produzido se desperdiça sem ser reciclado”. Para ele, o sistema industrial ainda “não desenvolveu a capacidade de absorver e reutilizar resíduos e escórias”, tampouco desenvolveu um modelo de produção que “assegure recursos para todos e para as gerações futuras e que exige limitar, o mais possível, o uso dos recursos não renováveis, moderando o seu consumo, maximizando a eficiência no seu aproveitamento, reutilizando e reciclando-os” (FRANCISCO, 2015d, p.21). O ecossistema tem feito a sua parte, eliminando por meio de um processo natural grande parte dos resíduos gerados pela sociedade moderna, mas isso nitidamente não tem sido o bastante para evitar os problemas de poluição.

Outro problema que, em alguma medida, está relacionado com a poluição é a mudança climática. Francisco (2015d) chama a atenção para o aquecimento global em tempos recentes e relaciona este problema à alta concentração de gases com efeito de estufa (anidrido carbônico, metano, óxido de ozoto e outros). De acordo com Francisco (2015d p.22), a concentração de gases na atmosfera é preocupante, pois “impede que o calor dos raios solares refletidos pela terra se dilua no espaço”.

Além disso, há fatores que agravam a situação, como o modelo de desenvolvimento baseado no uso intensivo de combustíveis fósseis e o desflorestamento (FRANCISCO, 2015d). As mudanças climáticas, segundo Francisco (2015d, p. 23), “são um problema global com graves implicações ambientais, sociais, econômicas, distributivas e políticas, constituindo atualmente um dos principais desafios para a humanidade”.

O segundo tema tratado no diagnóstico da *Laudato Si'* acerca da situação atual do planeta é a água. Esta questão, de acordo com Francisco (2015d), tem uma importância especial, pois se trata de um recurso indispensável para a vida humana e para sustentar os ecossistemas terrestres e aquáticos. Para Francisco (2015d, p.21-22), a problemática na qual se inscreve a questão da água é a seguinte:

A disponibilidade de água manteve-se relativamente constante durante muito tempo, mas agora, em muitos lugares, a procura excede a oferta sustentável, com graves consequências a curto e longo prazo. Grandes cidades, que dependem de importantes reservas hídricas, sofrem períodos de carência do recurso, que, nos momentos críticos, nem sempre se administra com um gestão adequada e com imparcialidade. A pobreza da água pública verifica-se especialmente na África, onde grandes setores da população não têm acesso a água potável segura, ou sofrem secas que tornam difícil a produção de alimento. Em alguns países, há regiões com abundância de água, enquanto outras sofrem de grave escassez. Um problema particularmente sério é o da qualidade da água para os pobres, que diariamente ceifa muitas vidas. Entre os pobres, são frequentes as doenças relacionadas com a água, incluindo as causadas por microorganismos e substâncias químicas. A diarreia e a cólera, devidas a serviços de higiene e reservas de água inadequados, constituem um fator significativo de sofrimento e mortalidade infantil.

Em meio a esta situação, na qual se destaca o problema da escassez e/ou da má qualidade da água em pontos específicos do mundo, geralmente em regiões mais pobres, Francisco (2015d) observa uma tendência de privatização deste recurso, o que ameaça ainda mais as pessoas carentes. Diante disso, Francisco (2015d, p.25) lembra, a um só tempo, que a água potável é um “direito humano essencial” e que o mundo tem “uma grave dívida social para com os pobres que não tem acesso à água potável”. Francisco (2015d, p.26) observa que, mesmo diante deste contexto, “nota-se um desperdício de água não só nos países desenvolvidos, mas também naqueles em vias de desenvolvimento que possuem grandes

reservas”. Para encerrar a discussão sobre o tema, Francisco (2015d) faz questão de assinalar que alguns estudos, mesmo sem citar quais, apontam para o risco de uma escassez aguda de água nas próximas décadas, caso nenhuma medida urgente seja adotada para resolver o problema.

Por último, mas não menos importante, está a questão da perda da biodiversidade. O papa procura relacionar a depredação das florestas com a extinção de espécies. A este respeito, Francisco (2015d, p.26) destaca que a perda de florestas e bosques implica simultaneamente perda de espécies que poderiam constituir, no futuro, recursos extremamente importantes não só para a alimentação, mas também para a cura de doenças e vários serviços. Esse processo de desflorestamento e conseqüente desaparecimento de formas diversas de vida significaria um grande prejuízo para a humanidade, isso porque, segundo Francisco (2015d, p.26), as diferentes espécies contêm genes que podem ser recursos-chave para resolver, no futuro, alguma necessidade humana ou regular algum problema ambiental”. Deve-se reconhecer, deste modo, o valor que cada ser tem. Para Francisco (2015d), além dos mamíferos e de uma ave, por exemplo, deve-se notar que dos fungos, das algas, dos vermes, dos pequenos insetos, dos répteis e de uma variedade enorme de microrganismos dependem o bom funcionamento do ecossistema.

O papa faz questão de afirmar que grande parte da culpa pela extinção de espécies se deve à ação humana. Referindo-se às espécies vegetais e animais extintas, Francisco (2015d, p.27) diz: “a grande maioria delas extingue-se por razões que têm a ver com alguma atividade humana”. O problema estaria na intervenção humana por meio da tecnologia e a serviço da lógica econômica e de consumo atuais. Sobre isso, Francisco (2015d, p. 27) menciona o seguinte:

São louváveis e, às vezes, admiráveis os esforços de cientistas e técnicos que procuram dar solução aos problemas criados pelo ser humano. Mas, contemplando o mundo, damos-nos conta de que este nível de intervenção humana, muitas vezes a serviço da finança e do consumismo, faz com que esta terra onde vivemos se torne realmente menos rica e bela, cada vez mais limitada e cinzenta, enquanto ao mesmo tempo o desenvolvimento da tecnologia e das ofertas de consumo continua a avançar sem limites.

O papa reconhece que alguns países fizeram progressos no que se refere à conservação de ambientes, tanto na terra quanto nos oceanos, mas defende mais

investimento em pesquisas, a fim de se entender cada vez mais o comportamento dos ecossistemas e analisar adequadamente as diferentes variáveis de impacto sobre eles (FRANCISCO, 2015d). Isso seria necessário principalmente porque algumas áreas requerem cuidados especiais, pela sua importância para o ecossistema mundial, como é o caso da Amazônia e da bacia fluvial do Congo (FRANCISCO, 2015d). De acordo com o papa, “a importância destes lugares para o conjunto do planeta e para o futuro da humanidade não se pode ignorar” (FRANCISCO, 2015d, p.29).

Esta interpretação da situação atual do meio ambiente levada à cabo por Francisco (2015d) converge com a ética ecocêntrica da *deep ecology*. O 5º princípio da plataforma da ecologia profunda defende que a atual interferência humana no mundo não-humano é excessiva e a situação está piorando aceleradamente (NAESS; SESSIONS, 1986). Francisco (2015d), em sintonia com a Deep Ecology, também tem este entendimento. O Papa não esconde que os problemas ambientais pelo quais a humanidade e os demais seres vivos atravessam são oriundos da interferência humana na natureza. Isso fica evidente logo no início da *Laudato Si*, quando Francisco (2015d, p.9) afirma que “esta irmã (no caso, a Terra) clama contra o mal que lhe provocamos por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou”. Além disso, Francisco (2015d) confirma que a situação da nossa casa comum está piorando, quando diz que: “nunca maltratamos e ferimos nossa casa comum como nos últimos dois séculos”. Como se nota, tanto a ecologia integral da *Laudato Si*, quanto a ecologia profunda, fazem um diagnóstico preocupante da situação atual do meio ambiente e relacionam este *status quo* à ação humana. Sendo assim, pelo menos neste aspecto, estas duas éticas ecológicas possuem a mesma interpretação.

Contudo, ecologia integral e ecologia profunda discordam no que se refere à redução populacional. De acordo com Naess e Sessions (1986), o desenvolvimento da vida não humana exige a diminuição substancial da população humana. Francisco (2015d, p.34) se coloca em oposição a esta ideia e a critica: “em vez de resolver os problemas dos pobres e pensar num mundo diferente, alguns se limitam a propor uma redução de natalidade”. Em seguida, Francisco (2015d, p.34) adverte que “o crescimento demográfico é plenamente compatível com um desenvolvimento integral e solidário” e complementa argumentando que “culpar o incremento demográfico em vez do consumismo exacerbado e seletivo de alguns é uma forma

de não enfrentar os problemas” (FRANCISCO, 2015, p.34-35).

**b) O modelo de desenvolvimento:** Francisco (2015d), no capítulo III, elogia a ciência e a tecnologia, como fruto da criatividade humana. Sem elas, destaca o papa, não existiria a “máquina a vapor, a ferrovia, o telégrafo, a eletricidade, o automóvel” (FRANCISCO, 2015d, p.65). A tecnologia “deu remédio a inúmeros males que afligiam e limitavam o ser humano”. Por isso tudo, Francisco (2015d, p.66) julga correto “apreciar e agradecer os progressos alcançados especialmente na medicina, na engenharia e nas comunicações”. Em um segundo momento, Francisco (2015d, p.68) destaca que o problema fundamental é “o modo como realmente a humanidade assumiu a tecnologia e o seu desenvolvimento juntamente com um paradigma homogêneo e unidimensional”. Mergulhado neste modelo, o que interessa para o homem é “extrair o máximo possível de coisas”, visando um “crescimento infinito ou ilimitado”, apoiado na “mentira da disponibilidade infinita dos bens do planeta” (FRANCISCO, 2015d, p.68). Um dos principais problemas derivado deste modelo tem sido a produção exacerbada e o consumismo. Francisco (2015d, p.119) destaca que “o mercado tende a criar um mecanismo consumista compulsivo para vender seus produtos, as pessoas acabam sendo arrastadas pelo turbilhão de compras e gastos supérfluos” e acresce que “o consumismo obsessivo é o reflexo subjetivo do paradigma tecnoeconômico”. Diante disso, Francisco (2015d, p.112) conclui que “reduzir determinado ritmo de produção e consumo pode dar lugar a outra modalidade de progresso e desenvolvimento”. Mas, antes disso, afirma que seria preciso resistir ao paradigma tecnocrático, ampliando o olhar, de modo que o ser humano, por meio de sua liberdade, seja capaz de “limitar a técnica, orientá-la e colocá-la ao serviço de outro tipo de progresso, mais saudável, mais humano, mais social, mais integral” (FRANCISCO, 2015d, p.71).

A ética ecocêntrica, por meio da ecologia profunda, aproxima-se da ecologia integral da *Laudato Si'* em relação à rejeição a este modelo de desenvolvimento baseado no paradigma tradicional. Como argumenta Capra (2006), o mundo está diante de um novo paradigma, mas o velho paradigma ainda está em ação, embora esteja retrocedendo. A superação do paradigma tradicional envolve o questionamento de ideias antigas, como “a visão do universo como um sistema mecânico composto de blocos de construção elementares, a visão do corpo humano como uma máquina, a visão da vida em sociedade como uma luta competitiva pela

existência e a crença no progresso material ilimitado” (CAPRA, 2006, p.25). A *deep ecology*, que na visão de Capra (2006) se apresenta como o novo paradigma, questiona grande parte destas ideias. Conforme argumenta Rozzi (2007, p.103), ao contrário da ecologia superficial, que “não questiona o *status quo* ou o modelo de vida dominante da sociedade industrial”, a ecologia profunda questiona o estilo de vida empobrecido, acumulativo e competitivo, que desvincula os seres humanos entre si, assim como as suas relações com os outros. De maneira geral, *deep ecology* e sua ética ecocêntrica criticam os pressupostos metafísicos, sistemas políticos, estilos de vida e valores éticos da sociedade industrial (ROZZI, 2007). Pode-se notar, a partir desta exposição, que a ecologia integral e a ecologia profunda tem em comum esta posição de questionamento acerca do modelo de desenvolvimento dominante nos dias atuais.

**c) Antropocentrismo:** antes de entrar na discussão acerca deste tema, cabe alguns comentários sobre o antropocentrismo clássico. Isso é importante porque, em grande medida, os princípios que formam as éticas ecológicas surgiram precisamente para oferecer um modo alternativo de relação com a natureza. Para fins de esclarecimento, antropocentrismo nada mais é do que a posição humana de colocar-se no centro do universo, acima de todas as demais criaturas, como plantas, animais e outros seres vivos.

De fato, o antropocentrismo tem raízes profundas. Platão e Aristóteles privilegiaram o homem em suas análises ao aproximá-lo de Deus. O homem, nesta hierarquia dos seres, estaria posicionado abaixo de Deus, mas acima de todas os outros seres vivos. O antropocentrismo, entretanto, aparece ainda com mais nitidez no judaísmo/cristianismo. Em algumas passagens do livro sagrado cristão (a Bíblia), isso fica evidente. De acordo com as escrituras, Deus criou o homem à sua imagem (Gênesis, I, 27) e lhe concedeu domínio sobre todas as outras criaturas da terra (Gênesis, I, 28). Como se pode rapidamente notar, o homem foi posicionado no centro de tudo, nada menos do que um escolhido de Deus para definir os destinos da criação divina. De acordo com Oliveira (2013, p.153), “essa autointerpretação de dominador que o homem moderno ainda possui de si mesmo foi o que proporcionou tamanho desenvolvimento da sociedade de consumo”. A situação a qual se encontra a natureza nos dias atuais tem pelo menos em parte relação com este antropocentrismo despótico que se funda em períodos longínquos da história.

A *Laudato Si'*, fundamentada na ética da integralidade que adota, reage a

este antropocentrismo despótico. Primeiro, na evidente intenção de colocar o homem em seu devido lugar, Francisco (2015d, p.46) afirma: “não somos Deus”. Essa afirmação se mostrou necessária, segundo Francisco (2015d), porque o homem destruiu a harmonia entre o Criador, a humanidade e toda a criação ao querer ocupar o lugar de Deus, ignorando o fato de que são criaturas limitadas. Para Francisco (2015d, p.46), deve-se “rejeitar que, do fato de ser criados à imagem de Deus e do mandato de dominar a terra, se deduza um domínio absoluto sobre as outras criaturas”. Em seguida, depois de apresentar algumas passagens bíblicas que sugerem cuidado com a natureza, Francisco (2015d, p.47) é taxativo ao dizer que “a Bíblia não dá lugar a um antropocentrismo despótico, que se desinteressa das outras criaturas”.

Francisco (2015d), como se pode notar no parágrafo anterior, reage ao antropocentrismo, mas não se pode dizer que a *Laudato Si'* foi capaz de romper com ele de maneira absoluta. Ainda que de maneira mais sutil do que antes, o seu discurso ainda permanece ancorado na ideia de que o homem é o centro da criação. Para perceber isso, torna-se necessário observar as entrelinhas do discurso do papa Francisco neste documento. Por exemplo, quando Francisco (2015d, p.45) afirma que “não somos Deus”, ele está retirando do homem uma função divina, mas não o protagonismo na terra; quando se argumenta que o homem não pode ter *domínio absoluto* sobre as outras criaturas (FRANCISCO, 2015d, p.46), não está sendo afirmado que o homem não tem direito a algum domínio sobre a criação. O que mudou, de fato, foi o enquadramento em relação ao papel do homem em relação aos demais seres da terra. Para Francisco (2015d, p.74), a interpretação correta do conceito de ser humano como senhor do universo é entendê-lo no sentido de administrador responsável”. Nesta interpretação, o homem é apresentado por Francisco (2015d) não como dominador insequente, mas como um dominador respeitoso. De acordo com Francisco (2015d), o seu papel se resumiria em cultivar e guardar o jardim do mundo, no qual *cultivar* significa lavrar ou trabalhar o terreno e *guardar* significa proteger, cuidar, preservar, velar. Cabe destacar que este novo enquadramento do homem como administrador responsável do mundo, encontrado na *Laudato Si'*, foi baseado, forçosamente, em passagem do livro de Gênesis (II, 15), na qual consta que “O Senhor Deus tomou o homem e o colocou no jardim do Éden, para cultivar o solo e o guardar”.

Em relação ao tema centralidade na terra, a ética ecológica da integralidade

contida na *Laudato Si'* difere de outras éticas, como a biocêntrica e ecocêntrica. Em vez de posicionar o homem no centro de tudo, como ainda faz, embora de maneira mais sutil, a *Laudato Si'*, o biocentrismo tem como referência principal a vida, seja humana ou não humana; enquanto, por sua vez, a ética ecocêntrica coloca em posição central a terra. Portanto, enquanto o biocentrismo e o ecocentrismo se mantêm afastados do antropocentrismo por suas posturas éticas, a ética da ecologia integral adotada na *Laudato Si'* ainda se mantém, mesmo que por laços mais frágeis do que antes, agarrada a ele. Esta vinculação entre a ética da ecologia integral da *Laudato Si'* e o antropocentrismo ainda fica mais nítida nas discussões sobre singularidade humana e utilitarismo, temas que serão apresentados na sequência.

**d) Singularidade Humana:** muitas passagens da *Laudato Si'* atribuem ao homem uma dignidade especial ou um valor peculiar. Rememorando as escrituras, Francisco (2015d, p.44) cita a passagem de Gênesis (I, 26), na qual se revela que o homem foi feito à imagem e à semelhança de Deus e atribui a isso a “imensa dignidade de cada pessoa humana”. Em seguida, Francisco (2015d) recorda-se de uma passagem escrita por São João Paulo II, na qual ele afirma que o Criador tem um amor muito especial pelo ser humano, o que lhe concede uma dignidade infinita. Em outro trecho, Francisco (2015d, p.58) é ainda mais direto, argumentando que não se pode “igualar todos os seres vivos e tirar ao ser humano aquele valor peculiar”. Como se percebe, Francisco (2015d) defende a ideia de que o homem é singular em relação a outras espécies, isso porque foi feito à imagem e à semelhança de Deus e, por isso mesmo, em termos de valor, estaria acima de qualquer ser existente na terra. Isso não quer dizer – é bom que se diga – que Francisco (2015d) não atribua valor a outras formas de vida. Ao contrário disso, Francisco (2015d, p.47,54) argumenta que “os outros seres vivos têm um valor próprio diante de Deus” e conseqüentemente repudia a ideia de os mesmos serem tratados como “meros objetos”. Estes seres, na concepção de Francisco (2015), apenas não estão acima do homem na hierarquia da terra, mas certamente tem o seu valor por serem criaturas de Deus.

Esta ideia sustentada pela *Laudato Si'* de que o homem tem um valor especial em relação aos outros seres não é admitida pela ética ecocêntrica. A ecologia profunda (*Deep Ecology*) - uma das vertentes do ecocentrismo – defende o princípio da igualdade biosférica. Naess e Sessions (1986), o pai da ecologia profunda, argumenta que o bem-estar e o florescimento da vida humana e não humana na

terra têm valor em si mesmos e ressalta que estes valores são independentes da utilidade do mundo não humano para propósitos humanos. Deve-se deixar todos os seres “viver e florescer” em condições de igualdade (NAESS, 2007, p.99). A ecologia profunda, ao seguir o princípio da igualdade biosférica, não faz nenhuma distinção entre os seres. De acordo com Capra (2006, p.26), a ecologia profunda “reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos apenas como um fio particular na teia da vida”. Isso não significa, destaca Rozzi (2007), que os interesses do ser humano estão abaixo dos interesses dos demais seres vivos. O ser humano, assim como os outros seres, desempenha um papel ecológico fundamental. Todos são iguais e contribuem de sua maneira particular para a continuidade da vida na terra.

Da mesma maneira, a ética biocêntrica rejeita o protagonismo e o valor especial do homem na terra. De acordo com Taylor (1986, p. 45), “Nenhuma coisa viva é considerada inerentemente superior ou inferior a qualquer outra, pois a perspectiva biocêntrica exclui o especismo, ou seja, a parcialidade na consideração do valor das espécies”. Todas, complementa Taylor (1986, p.46), “são julgadas igualmente merecedoras de consideração e preocupação moral”. Como se nota, o posicionamento da ética biocêntrica sobre a questão do valor das espécies se assemelha à posição da ética ecocêntrica. Mas, ainda assim, existe uma diferença. O biocentrismo se diferencia do ecocentrismo à medida em que opta por considerar o valor individual de cada ser na terra em vez de considerar o valor do conjunto das espécies. Adota uma visão da parte e não do todo. Em relação a isso, Silva e Rech (2017, p.23) destaca que “a visão biocêntrica funda-se no valor individual de cada vida humana ou não humana, em detrimento da visão holística de um ecossistema global”. Na ética biocêntrica, o homem deve atuar como agente moral, tendo o dever de proteger, além do ser humano, as demais formas de vida na terra, buscando cumprir o “direito fundamental das outras espécies de vida e o de não terem sua evolução própria interrompida por ações humanas” (FELIPE, 2009, p.5).

Francisco (2015d) não esconde essa notável divergência existente entre a ecologia integral da *Laudato Si'* e as novas ecologias, inclusive tece algumas críticas diretas ou indiretas às correntes que ignoram o protagonismo do homem na terra. Em uma delas, talvez a mais enfática, Francisco (2015d, p.58) alega que “às vezes, nota-se a obsessão de negar qualquer preeminência à pessoa humana, conduzindo-se uma luta em prol das outras espécies que não se vê na hora de defender igual

dignidade entre os seres humanos”. Para complementar, Francisco (2015d, p.74) argumenta que “quando a pessoa humana é considerada apenas mais um ser entre outros, que provém de jogos do acaso ou de um determinismo físico, ‘corre o risco de atenuar-se, nas consciências, a noção de responsabilidade”’. Por fim, Francisco (2015d, p.75) é ainda mais direto, ao afirmar que “um antropocentrismo desordenado não deve necessariamente ser substituído por um biocentrismo, porque isso implicaria introduzir um novo desequilíbrio que não só não resolverá os problemas existentes, mas acrescentará outros”.

**e) Utilitarismo:** Antes de tratar do utilitarismo é importante apresentar o que se entende pelo termo. Utilitarismo, aqui, é entendido como a posição humana de colocar todas as criaturas, como plantas, animais e outros seres vivos à disposição de seus interesses particulares.

A ética ecológica adotada na *Laudato Si'* se aproxima da ética ecocêntrica no que se refere à utilização de outras formas de vida pelos seres humanos. Tanto uma quanto a outra estabelecem restrições a este uso, em linha contra uma abordagem humana excessivamente destrutiva para a natureza. A *Laudato Si'* defende o “uso responsável das coisas” (FRANCISCO, 2015d, p.47), reconhece que o ser humano pode “intervir no mundo vegetal e animal e fazer uso dele quando é necessário para a sua vida (FRANCISCO, 2015d, p. 81) e adverte que “o catecismo ensina que as experimentações com animais só são legítimas ‘desde que não ultrapassem os limites do razoável e contribuam para curar ou poupar vidas humanas’”. (FRANCISCO, 2015d, p.81). No mesmo sentido, Naess e Sessions (1986) defendem que os seres humanos não têm o direito de reduzir a riqueza e a diversidade das formas de vida, exceto para satisfazer suas necessidades vitais.

A ética biocêntrica, por sua vez, no que se refere à utilização de outras formas de vida, difere radicalmente da ética integral da *Laudato Si'*, e é mais restritiva do que a ética ecocêntrica. Parte do princípio de que “é possível a humanos tratar mal animais não-humanos e plantas e que por isso mesmo é seu dever não tratá-los de modo que lhes possa fazer mal” (FELIPE, 2009, p.10). Por isso que existe, nesta ética, o princípio da não-maleficência, que “inclui não matar um indivíduo animal ou planta, não destruir espécies ou comunidades bióticas nem fazer qualquer coisa que as prive das condições necessárias a seu bem específico” (FELIPE, 2009, p.19). Em suma, não se deve interferir, tampouco matar um animal ou planta. Contudo, há algumas exceções. Em alguns casos, como por exemplo na realocação de animais

em extinção, considera-se legítimo estabelecer algum grau de interação. Em outros casos, admite-se até a morte de animais, mas de maneira muito restritiva. Admite-se esta prática apenas em casos extremos, como por exemplo em situações de escassez absoluta de alimentos ou então para autodefesa (FELIPE, 2009). Fora estas exceções, qualquer outra interferência que cause mal às plantas e aos animais está em dissonância com a ética biocêntrica.

**f) Interdependência:** a *Laudato Si'* adota o princípio do paradigma ecológico da interdependência: a ideia de que tudo está conectado. Por diversas vezes ao longo do texto, Francisco (2015d) repete esta expressão, na evidente intenção de reforçá-la como um pilar da encíclica *Laudato Si'*. Tanto é que, ainda na parte introdutória, de modo explícito, Francisco (2015d, p.17) adota a “convicção de que tudo está estreitamente interligado no mundo” como um dos eixos do documento. Em um esforço para demonstrar que tudo está em conexão, Francisco (2015d) expõe que:

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 individualar e compreender.

Francisco (2015d), dando sentido ao adjetivo “*integral*” da ecologia que adota, conecta também a natureza com a sociedade. Esta ação se contrapõe à ideia tradicional de separação entre homem e natureza, presentes no passado, ainda que de modo indireto, na filosofia de René Descartes e Francis Bacon e no cristianismo. Francisco (2015d, p.86) argumenta que “quando falamos de ‘meio ambiente’, fazemos referência também a uma particular relação: a relação entre natureza e a sociedade que a habita”. Em seguida, destaca que “isto impede-nos de considerar a natureza como algo separado de nós ou como uma mera moldura da nossa vida (FRANCISCO, 2015, p.86). Por fim, na intenção de redefinir o modo de pensar a crise ecológica, alega que “não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental”.

Em meio à crise ecológica, haveria um clamor da terra, mas também dos pobres. Fica evidente na *Laudato Si'* a preocupação com as populações carentes. Segundo levantamento realizado por Ferraro (2016), em pelo menos vinte momentos

da carta encíclica foram usadas expressões relacionadas aos menos favorecidos, como “pobres do mundo”, “descartados”, “desfavorecidos” e frágeis. Em um destes momentos, como se poderá observar na sequência desta frase, Francisco (2015d, p.33) utiliza uma destas expressões, buscando incorporar à crise ecológica a questão do sofrimento humano.

O ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto; e não podemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental, se não prestarmos atenção às causas que têm a ver com a degradação humana e social. De fato, a deterioração do meio ambiente e a da sociedade afetam de modo especial os mais frágeis do planeta: ‘tanto a experiência comum da vida cotidiana como a investigação científica demonstram que os efeitos mais graves de todas as agressões ambientais recaem sobre as pessoas mais pobres’. Por exemplo, o esgotamento das reservas ictílicas prejudica especialmente as pessoas que vivem da pesca artesanal e não possuem nenhuma maneira de substituí-la, a poluição da água afeta particularmente os mais pobres que não têm possibilidades de comprar água engarrafada, e a elevação do nível do mar afeta principalmente as populações costeiras mais pobres que não têm para onde se transferir. ‘O impacto dos desequilíbrios atuais manifesta-se também na morte prematura de muitos pobres, nos conflitos gerados pela falta de recursos e em muitos outros problemas que não têm espaço suficiente nas agendas mundiais’.

Há quem defenda que existe na *Laudato Si'* uma referência indireta ao livro “Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres”, de Leonardo Boff (ELIZALDE, 2015; MAÇANEIRO, 2016). Boff (2004) argumenta que existe, por um lado, o grito do oprimido; e por outro, o grito da Terra. Estes dois gritos estariam intimamente relacionados. De acordo com Boff (2004, p.12), “a lógica que explora as classes e submete os povos aos interesses de uns poucos países ricos e poderosos é a mesma que depreda a Terra e espolia suas riquezas, sem solidariedade para com o restante da humanidade e para com as gerações futuras”. Aproximando-se de Boff (2004), Francisco (2015d, p.34) defende que hoje “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”. Apesar desta nítida aproximação, Francisco (2015d) não cita Leonardo Boff.

Esta concepção sistêmica do mundo presente na *Laudato Si'* encontra paralelo no paradigma da ecologia profunda, do qual Capra (2006) é um dos interlocutores. Especificamente sobre a interdependência, Capra (2006, p.231) tece

os seguintes comentários:

Todos os membros de uma comunidade ecológica estão interligados numa vasta e intrincada rede de relações, a teia da vida. Eles derivam suas propriedades essenciais, e, na verdade, sua própria existência, de suas relações com outras coisas. A interdependência – a dependência mútua de todos os processos vitais dos organismos – é a natureza de todas as relações ecológicas. O comportamento de cada membro vivo do ecossistema depende do comportamento de muitos outros. O sucesso da comunidade toda depende do sucesso de cada um de seus membros, enquanto que o sucesso de cada membro depende do sucesso da comunidade como um todo.

A ética biocêntrica, especificamente sobre o *pensar sistêmico*, tem recebido algumas críticas. Conforme destaca Silva e Rech (2017), ela tem sido acusada de ter uma abordagem individualista, que não reconhece o valor moral do ecossistema e, por isso mesmo, esquece-se das relações de dependência existentes entre todos os seres vivos. Esta acusação, no entanto, parece exagerada. A ética biocêntrica é sim individualista, pois em sentido contrário do ecocentrismo, prefere reconhecer o valor de cada indivíduo vivo, em vez do ecossistema. Contudo, de sua opção pelo individualismo não se pode deduzir uma negação da interdependência entre as mais diversas formas de vida. Pelo contrário, há indícios de que a ética ecológica possui uma visão sistêmica, assim como a ética ecocêntrica e a ecologia integral. Por exemplo, Taylor (1986, p.4), na tentativa de definir o que é *natural*, afirma que isso nada mais é do que o estado no qual “os fatores biológicos e ambientais determinantes da estrutura das relações mantidas entre as populações-de-espécies tem lugar sem a intervenção humana”. Em outra passagem, Taylor (1986, p.4) afirma que um sistema natural é aquele que se forma sem “referência aos propósitos humanos ou ações humanas”. Como se percebe, a ética biocêntrica não abdica de uma visão sistêmica da natureza. Pelo contrário, em suas definições operacionais adota a ideia de que as diversas formas de vida na terra mantêm uma íntima relação, formando um grande sistema natural, embora cada qual tenha o seu valor inerente, oriundo de sua luta específica pela sobrevivência em um ambiente de conflito de interesses.

**g) Conscientização Ecológica:** Francisco (2015d) faz um apelo na carta encíclica *Laudato Si'* a todos os seres humanos pela proteção da casa comum e pelo desenvolvimento sustentável e integral. Convida a renovar o diálogo sobre a

maneira como se está construindo o futuro do planeta (FRANCISCO, 2015). Mais adiante, Francisco (2015d, p.126) reforça o apelo, agora defendendo a necessidade de uma profunda conversão interior, a qual ele chama de “*conversão ecológica*”. Em linhas gerais, o que a ecologia integral da *Laudato Si'* procura defender em seu apelo é a necessidade de uma mudança radical de postura por parte do ser humano, alteração de rumo que seja capaz de incitar também modificações na sociedade e nas instituições.

Em caminho parecido, a ética ecocêntrica também requer mudança na relação entre homem e natureza. Por exemplo, no 7º princípio da ecologia profunda, defende-se que a mudança ideológica consiste principalmente em valorizar a qualidade de vida (habitar em situações de valor inerente) em vez de aderir a um padrão de vida cada vez mais elevado (NAESS; SESSIONS, 1986). Fora isso, no 6º princípio, argumenta que é preciso mudar as orientações políticas de maneira drástica no plano das estruturas econômicas, tecnológicas e ideológicas (NAESS; SESSIONS, 1986). O biocentrismo, no mesmo sentido, ao igualar todos os seres vivos da terra, lança um apelo velado (ou não) ao ser humano por uma maior conscientização ecológica, principalmente no que lhe cabe, que é a atitude moral de respeitar o direito à vida das demais espécies da terra, além da vida humana. Fica evidente que os discursos que subsidiam estas éticas ecológicas acerca do apelo à conscientização ecológica possuem muita proximidade.

Por fim, conclui-se que a análise empreendida ao longo dessa seção revelou que a ética da ecologia integral adotada na *Laudato Si'* se aproxima mais das *novas ecologias* - no caso o biocentrismo e o ecocentrismo - do que da ecologia tradicional. Contudo, não se trata de um distanciamento completo da ecologia tradicional, tampouco de uma aproximação completa e precisa das novas ecologias. Há pontos de convergência e divergência, tanto entre ecologia integral e a ecologia tradicional, quanto entre ecologia integral e as novas ecologias.

A ética da *Laudato Si'* converge com à ética ecocêntrica no que se refere ao diagnóstico da situação ambiental do planeta e em relação à crítica ao modelo de desenvolvimento atual. Além disso, aproxima-se do ecocentrismo e do biocentrismo no que se refere à conscientização ecológica e à questão da interdependência dos seres. Especificamente sobre este último aspecto, até avança em relação às éticas ecocêntrica e biocêntrica, pois não se restringe ao ambiental, alcança além do ambiente físico, o social, e os conecta.

Ao mesmo tempo, mostra-se pouco renovada no que se refere ao antropocentrismo. Continua a posicionar o homem no centro de tudo, em linha com a ecologia tradicional e com a tradição judaico-cristã, embora agora o coloque como administrador ou cuidador responsável; permanece observando no homem uma dignidade especial, fato que o coloca no topo da hierarquia das espécies; e ainda entende que as demais espécies devem estar à disposição do homem, embora advirta que esta utilização deva ocorrer de maneira muito mais restritiva. Especificamente sobre estes três últimos temas (antropocentrismo, singularidade humana e utilitarismo) existe uma divergência notável entre o que ensina as éticas ecocêntrica e biocêntrica e o que anuncia a ética integral da *Laudato Si'*. Como se demonstrou ao longo desta seção, ecocentrismo e biocentrismo rejeitam rigorosamente a ideia de posicionar o homem no centro de tudo; de conceder ao homem um valor especial em relação a outras espécies; e, ainda, de colocar à disposição do homem para seu uso e interesse as demais espécies, guardadas algumas exceções.

Fica demonstrado, com isso, os principais fundamentos éticos-ecológicos da *Laudato Si'*, identificados a partir de uma análise de convergência e divergência entre esta e outras éticas de caráter ambiental. Em síntese, observou-se que a ecologia integral é uma mistura do que se propôs antes (pela tradicional ecologia) e do que se propõe agora (novas ecologias), com algumas doses de inovação em relação a tudo que se apresentou até então (tradicional e novas ecologias). Uma proposta ética retrógrada em alguns aspectos, como por exemplo no que se refere ao antropocentrismo; e inovadora em outros, como por exemplo na pretensão de conectar a questão ambiental com a social. Mas, sem dúvidas, um documento peculiar, capaz de oferecer imensa contribuição para a formação de um renovado paradigma ecológico.

#### 4.4 CONTRIBUIÇÕES CIENTÍFICAS SOBRE A ENCÍCLICA LAUDATO SI'

É importante destacar, antes de tudo, que a *Laudato Si'* é um documento peculiar em relação a outros documentos da igreja católica. Trata-se de um documento único, inédito, escrito pelo primeiro papa jesuíta e latino-americano da igreja católica e em um momento de grande efervescência ideológica e de conflitos

no interior desta instituição milenar. Fora isso, a *Laudato Si'* é a única encíclica da igreja católica a tratar exclusivamente da questão ambiental. Antes da encíclica do papa Francisco, a questão que envolve o homem e a natureza era tratada apenas marginalmente, com pequenos trechos inseridos nos documentos em meio a outros assuntos de maior destaque. Isso tudo justifica, pelo menos em parte, o grande interesse da academia por este documento desde a sua publicação. Se, por um lado, há poucos estudos que se dedicaram a investigar profundamente se o discurso contido na *Laudato Si'* rompe com o discurso pré-moderno e moderno (pré-Francisco) acerca da relação homem e natureza (objetivo principal desta tese); por outro, há muitas pesquisas que de alguma forma abordam o documento. Procurar-se-á, nesta seção, apresentar ideias acerca da *Laudato Si'* extraídas de textos científicos que se dedicaram a analisar o documento.

Latour e Muecke (2016), em seu artigo denominado “*The Immense Cry Channeled by Pope Francis*”, publicado pela Revista “*Environmental Humanities*”, analisaram a encíclica *Laudato Si'*. No parágrafo final do referido artigo, Latour e Muecke (2016, p.255) classificam o documento da seguinte maneira: “*Laudato Si'* é um divertido tipo de texto – prolixo, ocupado, contraditório, repetitivo [...]”. Estas críticas dos autores, se analisadas isoladamente, podem sugerir que eles não aprovaram o documento, mas isso não é, de fato, a verdade. Desde as primeiras linhas do artigo, Latour e Muecke (2016) se mostraram elogiosos à carta encíclica, chegando a afirmar que a *Laudato Si'* é “*New Age*” e “*revolucionária*” (LATOUR; MUECKE, 2016, p.255). Manifestações notavelmente fortes, que incitam o seguinte questionamento: em que se funda estas últimas afirmações?

Pode-se depreender do artigo de Latour e Muecke (2016) que as ideias de que a *Laudato Si'* é “*New Age*” e “*Revolucionária*” são sustentadas pelas inovações da carta encíclica. Relativamente a isso, Latour e Muecke (2016, p.252) destacam aquelas que são para eles as duas principais inovações deste documento: “a ligação entre ecologia e injustiça e o reconhecimento do poder da terra para agir e para sofrer”. Estas duas inovações da *Laudato Si'*, conforme argumentam Latour e Muecke (2016, p.252), estão associadas com a “*estranha palavra clamor*” canalizada, amplificada e interpretada pelo papa Francisco. Esta palavra, que também pode ser entendida como “*grito*” ou “*choro*”, conecta dois elementos fundamentais na *Laudato Si'*, que são os pobres e a terra. Não por acaso, mas a fim de demonstrar como a palavra clamor está associada a estes dois elementos

fundamentais da carta encíclica, Latour e Muecke (2016) inseriram a seguinte passagem de Francisco (2015, p. 34) em seu artigo: “Mas, hoje, 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”.

Latour e Muecke (2016), então, passam a estabelecer argumentação acerca da primeira das duas principais inovações da *Laudato Si'*, que é: a ligação entre ecologia e injustiça. Destacam, inicialmente, que “ecologistas, sejam eles superficiais ou profundos, permanecem obcecados pela natureza que eles desejam defender ou proteger. Eles sempre parecem menos preocupados com desigualdades, injustiças ou miséria” (LATOURE; MUECKE, 2016, p.252). A *Laudato Si'*, ao que pretende demonstrar Latour e Muecke (2016), não é exclusivamente voltada nem para o ambiental, nem para o social, mas sim para as duas e de maneira integrada. Para Latour e Muecke (2016, p.252) existe apenas “um grito, e ele não vem de forma nenhuma dos antigos clamores da ecologia e da sociedade, mas da terra e dos pobres”. É esta visão ampliada contida na *Laudato Si'* que não somente abarca os pobres e a terra, mas os uni através de um grito, que representa uma primeira inovação para Latour e Muecke (2016).

Em um outra passagem do artigo, Latour e Muecke (2016, p. 252) lançam a seguinte pergunta: “como se pode falar de um grito vindo da terra?” Esta questão não é colocada no texto por acaso. Ela sugere a *segunda inovação* encontrada na *Laudato Si'* por Latour e Muecke (2016): o exercício teológico de enquadrar a terra como uma entidade. Este processo, de acordo com Latour e Muecke (2016), implica em recuperar e dar peso ao *Cântico das Criaturas* de Francisco de Assis, de modo a fortalecer a ideia de que a terra é uma irmã, uma mãe, ou seja, uma entidade capaz de agir, de sofrer, de ferir, de gemer e, de maneira geral, de reagir a tudo aquilo que lhe incite alguma reação. Deste modo, o clamor vindo da entidade terra, “não é uma mensagem, uma doutrina, um *slogan*, um conselho, um fato; é algo no território do choro, um sinal, um rumor, uma agitação, um alarme – alguma coisa, em todo caso, que se faça sentir e que efetivamente se faça ouvir o que está vindo de outra direção” (LATOURE; MUECKE, 2016, p.253). Pelo menos em parte, o destaque dado na encíclica do papa Francisco a este grito da terra justifica a crença demonstrada por Latour e Muecke (2016) no poder de transformação da *Laudato Si'*.

Fora o destaque às inovações, Latour e Muecke (2016) chamam a atenção

para outro aspecto da *Laudato Si'*: o seu caráter supostamente anticapitalista. Não por acaso inserem a seguinte questão: “Pode esta encíclica não apenas ser *New Age*, mas também anticapitalista?” (LATOURE; MUECKE, 2016, p.255). Os autores dão a entender que sim. Conforme destacam Latour e Muecke (2016, p. 255), “estávamos acostumados com encíclicas antimodernistas; o século passado estava cheio delas, mesmo que cada vez menos atenção lhe fossem prestadas”. Entretanto, a *Laudato Si'* seria diferente. Ela, além de criticar o mundo moderno, liga-se, via ecologia, com o que é mais contemporâneo (LATOURE; MUECKE, 2016). Isso fica provado à medida em que o papa expõe as consequências ambientais das posições adotadas por todos (financeiros, emissores de CO<sub>2</sub>, industrialistas, e outros poluidores), como se revelasse para o mundo a seguinte mensagem: “nós conhecemos quem é o responsável” (LATOURE; MUECKE, 2016).

Assim como Latour e Muecke (2016), Mills (2015), em seu artigo intitulado “*Is Pope Francis Anti-Modern?*”, publicado pela revista “*The New Atlantis*”, interessou-se pela modernidade da *Laudato Si'*. Como foi demonstrado no parágrafo anterior, Latour e Muecke (2016) descartam a ideia de que a encíclica do papa Francisco seja antimoderna. Mills (2015), a exemplo de Latour e Muecke (2016), segue o mesmo caminho. Logo nas primeiras passagens do artigo, Mills (2015) revela a existência de controvérsias acerca da ideia de que a *Laudato Si'* é antimoderna e destaca as costumeiras críticas de que o documento é anti-ciência ou anti-progresso. Pode-se depreender de Mills (2015) que esta ideia de que a carta encíclica é antimoderna se deve ao retorno do papa Francisco à antiguidade para tomar como modelo o Santo Francisco de Assis. Estaria, ao fazer isso, vinculando-se à ortodoxia católica e consequentemente à sua ideia de que o interesse econômico e o racionalismo científico (características da modernidade) não são compatíveis com o evangelho. Contudo, para Mills (2015), estas acusações de que a encíclica é antimoderna, anti-ciência e anti-progresso não se sustentam.

Conforme argumenta Mills (2015, p.46), “o que o pontífice verdadeiramente rejeita não é a modernidade (muito menos a ciência), mas uma filosofia moderna particular sobre a relação entre modernidade, ciência e tecnologia – a qual o papa Francisco chama de *Paradigma Tecnocrático*”. Para ser mais preciso, Mills (2015, p.48) afirma que “o verdadeiro alvo da encíclica do papa Francisco é uma filosofia moderna particular: a ideia de que a ciência moderna tem o objetivo de conquistar a natureza para o alívio da propriedade humana”. Ou seja, Francisco rejeita a visão

Baconiana de que a natureza é simplesmente matéria-prima para a manipulação científica e tecnológica. Conforme destaca Mills (2016, p.48), o Papa Francisco se opõe a esta filosofia e a confronta, utilizando-se de uma visão cristã tradicional, contida na encíclica *Caritas in Veritate* de Bento XVI, que “não vê a natureza como mera matéria a ser explorada para os nossos fins, mas como um fim em si mesmo, um dom gratuito que exprime o amor de um criador divino”. Portanto, na perspectiva de Mills (2016), não se trata de uma crítica isolada à ciência, até mesmo porque o papa Francisco chega a elogiar a mesma, e nem mesmo uma crítica individual à tecnologia ou à modernidade, mas uma crítica à combinação disso tudo que dá corpo ao que o papa denominou na *Laudato Si'* de *paradigma tecnocrático*.

Existe, ainda, outro ponto de concordância entre Mills (2015) e Latour e Muecke (2016): a ideia de que a encíclica ambiental do papa Francisco é revolucionária. Sobre isso, Mills (2015, p.53) declara que na “*Laudato Si'* o papa Francisco é tão radical quanto *Saint Benedict*, tão revolucionário quanto *Saint Francis*”. Para justificar este caráter revolucionário do Papa Francisco empregado na encíclica *Laudato Si'*, Mills (2015) apela para a questão cultural, seguindo caminho distinto de Latour e Muecke (2016). Mills (2016) argumenta que o radicalismo do papa Francisco é peculiar, porque ele não visa uma revolução política *a priori*, mas uma revolução cultural. Entretanto, conforme destaca Mills (2016), o papa tem consciência de que uma revolução cultural tem necessariamente implicações políticas. Deste modo, busca-se primeiro uma transformação cultural para que esta, então, conduza às mudanças de natureza política. Portanto, o que torna a *Laudato Si'* radical, nas palavras de Mills (2016, p.53), “não é a chamada para uma ordem política ou econômica diferente, mas para uma ordem moral diferente”.

Na *Laudato Si'*, como destacou Latour e Muecke (2016), há fortes críticas ao *paradigma tecnocrático*, mas, como destaca Mills (2015), além disso, há também a rejeição ao ambientalismo. A carta encíclica, conforme destaca Mills (2015, p.54), contrasta-se com estas duas visões: de um lado, “uma tecnocracia libertária, que vê na humanidade a solução para todos os problemas; de outro, “o ambientalismo, que vê na humanidade a raiz de todos os problemas”. O papa Francisco, em sentido contrário a estas visões, “obriga-nos a abordar os problemas característicos da modernidade, admitindo ao mesmo tempo que o progresso genuíno nunca pode ser estritamente natural, tecnológico ou material” (MILLS, 2015, p. 54). Da recusa às visões unilaterais, surge a necessidade de soluções integrais. A *Laudato Si'*, como

argumenta Mills (2015), adota a ecologia integral, que, além de levar a sério o ensino cristão sobre interconectividade das pessoas entre si e com a natureza, não deixa de considerar os diversos ramos da ciência, as mais diversas formas de sabedoria e a religião. Por fim, Mills (2015, p.54) expõe em síntese o que a encíclica ambiental de Francisco oferece à humanidade, quando escreve:

O que *Laudato Si'* nos oferece não é um projeto de revolução política para nos transportar da modernidade para um futuro ou passado utópico, mas uma filosofia moral para abordar as forças características da modernidade. O Papa Francisco não expõe uma visão filosófica incompatível com o nosso tempo, mas uma filosofia rival para o nosso tempo - uma filosofia que apela a uma memória cultural mais longa do que a do modernista amnésica. E ele faz isso utilizando uma linguagem moral compreensível pelo (e numa carta dirigida ao) grande público.

Assim como Mills (2015), Latour e Muecke (2016), Handley (2016), em seu artigo denominado "*Laudato Si' and the Postsecularism of the Environmental Humanities*" publicado em 2016 pela Revista "*Environmental Humanities*", analisou a encíclica ambiental do papa Francisco. Handley (2016), antes de chegar à questão religiosa, lança em seu artigo uma série de questionamentos que visam incitar reflexões acerca do papel dos professores na orientação dos seus alunos sobre temas ambientais. Algumas das indagações de Handley (2016, p.279) são:

Quão bem conhecemos a visão de mundo de nossos alunos? Quão bem podemos falar suas linguagens de compreensão? Que tipo de ferramentas estamos fornecendo a eles para redirecionar seus valores à luz da realidade das mudanças climáticas? Podemos fazer mais do que agir como críticos? Podemos também ajudar nossos alunos a remodelar suas cosmologias para responder às mudanças climáticas?

Por meios destas questões, Handley (2016) coloca em suspeição a capacidade atual dos professores para orientar adequadamente os seus alunos a lidar com a questão ambiental. E, em nível basilar, ainda que de maneira velada, coloca em suspeição também a ciência e a ideia de que esta seria a única fonte de conhecimento capaz de conduzir à transformação da sociedade. A descrença de Handley (2016, p.277) no processo formativo da sociedade contemporânea, este mesmo relatado nas linhas acima, pode ser observada na seguinte declaração:

A leitura é muito menos linear do que nós, ecocríticos, podemos imaginar. Digo isso porque escolhemos cuidadosamente listas de leitura para nossos alunos que pretendem ser antídotos para a indiferença ambiental [...]. E, no entanto, para ser franco, temos ainda poucas evidências para sugerir que a leitura da literatura verde se correlaciona com uma conversão ecológica e, ainda mais importante, com uma redução nas emissões de carbono.

O fato de Handley (2016) desconfiar do alcance da literatura verde no processo de conversão ecológica não o impede de ter esperança na transformação moral através da leitura. Demonstra, inclusive, que a sua aprovação à *Laudato Si'* se dá em razão deste documento, por meio de orientações morais, possuir condições para a promoção de mudanças sociais em benefício de uma relação mais respeitosa entre homem e natureza. Handley (2016, p.279) afirma que no momento e nas condições atuais “nós precisamos de um tipo de epistemologia ecumênica”. A palavra ecumênica, neste caso, parece indicar a necessidade de, em vez de ignorar, considerar as mais diversas formas de conhecimento existentes, inclusive o saber religioso. Em linha com este pensamento e advogando a seu favor, Handley (2016, p.279) argumenta que “os ecocríticos deveriam reconhecer que a literatura que mais poderosamente modela atitudes e comportamentos para a grande maioria da humanidade hoje provém das tradições religiosas e das suas comunidades interpretativas”. Esta ideia de que a literatura religiosa pode ser capaz de transformar a sociedade conduziu Handley (2016) à legitimação e à defesa da *Laudato Si'* e de seu conteúdo.

Em especial, Handley (2016) chama a atenção para duas características da encíclica ambiental do papa Francisco: a defesa da interdisciplinaridade e da conectividade, assim como fez, ainda que de maneira discreta, Mills (2015). Relativamente ao primeiro tema, Handley (2016) argumenta que o papa Francisco, na *Laudato Si'*, não se expressa somente como maior autoridade da igreja católica, mas também como leitor e respeitador da autoridade da ciência e como líder moral. Ao se posicionar assim, o papa Francisco, embora fundamentado na teologia católica, coloca em primeiro plano o saber humano (HANDLEY, 2016). Francisco, como se pode notar, abandona a ideia de que um saber pode estar acima do outro. Todos os saberes, inclusive aquele gerado pela ciência e pela religião, devem ser respeitados e fazem parte do grande livro que reúne todo o conhecimento humano. Handley (2016) destaca que o papa Francisco defende, em suma, o respeito pelas

ecologias “onde diferentes ramos do conhecimento se cruzam e se interdependem e onde cada pessoa e cada cultura assume um saber que é inerentemente valioso no ecossistema da experiência planetária”. De acordo com Handley (2016, p.280), esta posição acolhedora de Francisco na *Laudato Si'*, que considera os saberes humanos concorrentes, representa uma “crítica à tendência cristã de desconfiar ou ignorar a ciência, bem como ao exagero do cientificismo e a sua rejeição da religião e dos valores religiosos”.

Handley (2016), assim como Latour e Muecke (2016) e mais discretamente Mills (2015), observa na *Laudato Si'* os esforços do papa Francisco para conectar o social e o ambiental. Recorrentemente, segundo Handley (2016, p.282), Francisco argumenta que amar a humanidade é amar a natureza, inserindo a ideia de que “o destino do planeta, então, não pode ser separado do destino da família humana”. Handley (2016) ainda argumenta, em linha com o papa, que, ao cuidar da terra, está-se cuidando também da família humana, em especial daqueles mais afetados pelas consequências das mudanças climáticas: os pobres do mundo. Por isso mesmo, ou seja, pela conexão entre a terra e a família humana, que Handley (2016) destaca os argumentos do papa Francisco acerca da necessidade de se ouvir não apenas o clamor da terra, mas também o clamor dos pobres. Terra e a sociedade humana, assim, são indissociáveis. Esta perspectiva de conectividade, de acordo com Handley (2016, p.281), acaba por “envergonhar efetivamente as tendências arrogantes de separação e superioridade humana”.

Goodchild (2016), em seu artigo denominado “*Creation, Sin, and Debt*”, publicado pela Revista “*Environmental Humanities*”, endossaram as classificações empregadas por Latour e Muecke (2016) e por Mills sobre a *Laudato Si'*. Por um lado, Latour e Muecke (2016, p.255) classificaram a encíclica do papa Francisco como “*New Age*” e “*Revolucionária*”. De outro, Mills (2015, p.53) declarou que na “*Laudato Si'* Papa Francisco é tão radical quanto *Saint Benedict*, tão revolucionário quanto *Saint Francis*”. Observa-se que nestes dois artigos citados acima se veicula a ideia de que o documento católico representa algo verdadeiramente novo, algo que veio para desafiar ou confrontar o *status quo*. Goodchild (2016, p.270) demonstra concordar com isso, quando declara que “não há como negar que a recente encíclica papal, *Laudato Si'*, representa um mar de mudanças no ensino católico oficial”. Em destaque no texto para justificar esta afirmação, embora carente de melhor desenvolvimento, estão três pontos da encíclica ambiental de Francisco: 1) a

decisão do papa de dirigir o documento para todas as pessoas do planeta e não apenas ao núcleo católico; 2) a perspectiva do papa, que fala do Sul para o Norte, e nomeia as dívidas do Norte com o Sul; 3) a sinalização do papa à ignorada teologia da libertação, por meio da utilização de palavras que intitulam a obra seminal de Leonardo Boff “Grito da Terra, Grito dos Pobres”. (GOODCHILD, 2016). Do artigo de Goodchild (2016) há dois pontos que interessam, especialmente por estarem melhor desenvolvidos e por representarem análises do autor sobre a *Laudato Si'*: o destaque à questão da conectividade, da propriedade privada e do bem comum no documento.

Em relação à conectividade, Goodchild (2016) se aproxima de Mills (2015) e Handley (2016). Mills (2015) ressalta que a *Laudato Si'* adota uma ecologia integral e, sendo assim, leva a sério a interconectividade entre as pessoas e com a natureza. Handley (2016), por sua vez, explora mais profundamente o tema, notando na *Laudato Si'* os esforços do Papa Francisco para conectar o social e o ambiental, ou seja, a família humana e o planeta. Goodchild (2016), não diferentemente de Mills (2015) e Handley (2016), procura defender a ideia de conectividade presente no documento católico. Ele trata mais especificamente da conexão entre os seres da terra. Relativamente a isso, ele afirma: “existe uma comunhão universal de criaturas: todas estão ligadas por laços invisíveis” (GOODCHILD, 2016, p.271). Em seguida, Goodchild (2016, p.271) ainda acrescenta: “ser criado é fazer parte de um ecossistema pré-estabelecido; por contraste, procurar o domínio é negar aqueles laços palpáveis e materiais de dependência [...]”. Com estas afirmações, Goodchild (2016) endossa e reforça as posições do papa na *Laudato Si'* acerca da conectividade.

Ainda na intenção de reforçar ideias veiculadas por Francisco na *Laudato Si'*, Goodchild (2016) aborda também a relação entre bem comum e propriedade privada. Goodchild (2016, p.272) inicia argumentando que “qualquer riqueza obtida por qualquer terra ou ativo particular é resultado de uma rede prévia de relações [...]”. O autor quer dizer, com isso, o seguinte: “que os indivíduos dão um contributo muito pequeno para a contribuição da riqueza de que desfrutam: a maior parte disto foi proporcionado pela ordem natural, pelas gerações anteriores, e por outros” (GOODCHILD, 2016, p.272). É por isso que, conforme argumenta Goodchild (2016, p.272), recai sobre a propriedade privada “um conjunto de obrigações, uma hipoteca social”. É como se aqueles indivíduos que usufruem dos bens privados estivessem

permanentemente em débito com a sociedade. Não por acaso, mas precisamente por isso, que Goodchild (2016, p.272) defende que “o princípio da subordinação da propriedade privada ao destino universal dos bens e, portanto, o direito de todos ao seu uso é uma regra de ouro na conduta social e o primeiro princípio de toda ordem ética e social”. Goodchild (2016), baseado nestes argumentos, legitima e reforça a crítica do Papa Francisco à propriedade privada constante na carta encíclica *Laudato Si'*.

Diferentemente de Latour e Muecke (2016), Mills (2015), Handley (2016) e Goodchild (2016), alguns autores se mostraram menos simpáticos às ideias contidas na *Laudato Si'*. Gregg (2015), por exemplo, em seu artigo intitulado “*Laudato Si': Well Intentioned, Economically Flawed*”, publicado pela Revista “*Policy*”, critica fortemente a encíclica ambiental do Papa Francisco por sua visão negativa acerca do livre mercado. Ele observa na encíclica uma série de “problemas conceituais e ideias empíricas questionáveis” sobre a vida econômica contemporânea (GREGG, 2015, p.49). Levanta, por exemplo, na evidente intenção de rebater críticas do papa à economia atual pela devastação da natureza, o argumento corriqueiro de que países comunistas também produziram, no passado, problemas ambientais. Relativamente a isso, Gregg (2015, p.49) diz: “em termos de degradação ambiental, *Laudato Si'* parece ignorar o fato de que a pior poluição do século XX, de origem econômica, ocorreu como resultado de esquemas de industrialização planejados centralmente pelos estados em antigas nações comunistas”. Para embasar sua crítica, Gregg (2015, p. 49) ainda acrescenta que “quem quer que tenha visitado a Europa Oriental ou a antiga URSS e testemunhado a paisagem frequentemente devastada, atestará rapidamente a validade desta visão”.

Gregg (2015), a partir de então, começa a rebater algumas acusações do Papa Francisco na encíclica. Francisco (2015, p.69-70) afirma que:

Em alguns círculos, defende-se que a economia atual e a tecnologia resolverão todos os problemas ambientais, do mesmo modo que se afirma, com linguagens não acadêmicas, que os problemas da fome e da miséria no mundo serão resolvidos simplesmente com o crescimento do mercado.

Em contraposição ao que afirmou o Papa Francisco, Gregg (2015) defende que o crescimento econômico é indispensável para salvar as pessoas da pobreza. Para ele, “não existe, no longo prazo, remédio para a pobreza persistente sem

crescimento, e a economia de mercado tem uma habilidade inigualável para produzir tal crescimento” (GREGG, 2015, p.50). Além disso, o autor procura firmar a ideia de que os defensores do mercado não possuem uma visão limitada, que observa somente na economia a solução para os problemas atuais. Gregg (2015, p.50) argumenta que “não conhece nenhum defensor do mercado que acredite que o crescimento sozinho é a resposta para a fome e a pobreza”. Mais do que isso, o autor busca demonstrar que a solução para estes problemas atuais não se restringe apenas à economia. Gregg (2015, p.50) afirma que “muitas outras coisas precisam ser colocadas, mais notavelmente o direito moral, cultural e o conjunto institucional”. De acordo com Gregg (2015), os defensores do mercado têm defendido estes pontos há muitas décadas.

Em outro ponto do artigo, Gregg (2015) cita a seguinte passagem de Francisco (2015d, p.70):

Não é uma questão de teorias econômicas, que hoje talvez já ninguém se atreva a defender, mas da sua instalação no desenvolvimento concreto da economia. Aqueles que não o afirmam em palavras defendem-no com os fatos, 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. Com os seus comportamentos, afirmam que é suficiente o objetivo da maximização dos lucros. Mas o mercado, por si mesmo, não garante o desenvolvimento humano integral nem a inclusão social.

Em relação a esta passagem da encíclica *Laudato Si'*, Gregg (2015) demonstra até certa indignação. Ele assevera que “a afirmação não tão discreta de que as pessoas que defendem o livre mercado estão sendo desonestas é uma alegação muito séria” (GREGG, 2015, p.50). Mais ainda, argumenta Gregg (2015, p.51), “não é verdade, por exemplo, que ser a favor de mercados livres significa que você está necessariamente desinteressado pelo ambiente e obcecado pelo lucro”. Pelo contrário, destaca Gregg (2015, p.51), “muitos apoiadores do livre mercado tem dedicado suas vidas para encontrar caminhos para alinhar incentivos econômicos na direção da conservação ambiental”. Sobretudo, o que parece mais irônico para Gregg (2015) na *Laudato Si'* é o fato desta convocar todos para um debate fundamentado e amplo, mas, ao mesmo tempo, na prática, ao suspeitar do livre mercado e daqueles que o defende, limitá-lo, impedindo que ele seja devidamente aberto e respeitoso.

Com o mesmo entusiasmo de Gregg (2015), Montgomery (2015), em seu artigo denominado “*The Flawed Economics of Laudato Si’*” publicado na Revista “*The New Atlantis*”, confronta as ideias contidas na *Laudato Si’* acerca da economia de livre mercado. Se para Gregg (2015, p.49) a visão econômica do Papa Francisco na *Laudato Si’* é “questionável”, para Montgomery (2015, p.35) ela é “perigosamente falsa”. O Papa Francisco defende, conforme destaca Montgomery (2015), que a solução para os problemas ecológicos implica em “conter o crescimento econômico em alguns países para que este possa se desenvolver em outros”. Esta solução proposta na *Laudato Si’*, segundo Montgomery (2015, p.35), é falha, pela seguinte razão:

Mesmo que, seguindo a lógica do Papa Francisco, a riqueza dos mais pobres aumente durante algum tempo enquanto a dos mais ricos declina, chegará um dia em que os rendimentos dos ricos e dos pobres se nivelarão. A partir daí, não há outra direção para a riqueza global a não ser a de descer. A conclusão lógica é que, enquanto os recursos forem limitados e a população aumentar, o único futuro possível é o de um declínio inexorável da riqueza por pessoa.

De acordo com Montgomery (2015, p.35), o Papa Francisco também rejeita na sua encíclica a “possibilidade de uma economia de mercado poder reduzir a poluição através de políticas e regulamentação, e sugere que a degradação ambiental se tornará cada vez pior, a menos que sejam adotados sistemas e modelos de crescimento econômico totalmente diferentes”. Esta ideia, também, mostra-se problemática na visão do autor. Para Montgomery (2015, p.35), este pensamento de Francisco deriva de uma “má compreensão de como os mercados podem ser regulados para lidar com a poluição e outros efeitos ambientais, de uma visão distorcida da economia política nas principais economias do norte global, e uma visão consistentemente pessimista das tendências ambientais”.

A realidade das economias de mercado, conforme defende Montgomery (2015), não é esta descrita pelo Papa Francisco na *Laudato Si’*. Montgomery (2015), assim como Gregg (2015), visualiza a solução para os problemas ambientais sem abandonar a economia de mercado e o crescimento econômico. Com a intenção de defender sua posição, Montgomery (2015, p.36) argumenta que “as economias de mercado avançadas adotaram políticas eficazes para melhorar a qualidade do ar e da água, para controlar o uso indevido de substâncias tóxicas e resíduos, e para

gerir o uso do solo”. Em tese, essas medidas empregadas por países com economias mais desenvolvidas levariam à combinação de crescimento econômico sustentado e redução de danos ambientais. Não satisfeito, Montgomery (2015, p.36) apresenta ainda algumas provas de que é possível combinar crescimento econômico e proteção/conservação ambiental. São elas:

As concentrações médias de partículas nos Estados Unidos foram reduzidas em 40% desde 1988. As concentrações máximas de ozônio foram reduzidas quase pela metade desde 1980, e os níveis de ozônio na cidade mais poluída, Los Angeles, são cerca de 40 por cento do que eram em meados dos anos 1970. As emissões médias de dióxido de enxofre deste país foram reduzidas em 80 por cento desde 1980, enquanto as emissões de óxidos de nitrogênio foram reduzidas em mais da metade, e as emissões de dióxido de carbono per capita são as mais baixas desde 1964. Todas essas melhorias ocorreram com a ajuda de programas regulatórios e incentivos de mercado, enquanto a economia cresceu de forma robusta. Por exemplo, de acordo com um relatório de 2015 sobre a qualidade do ar da Califórnia, desde 1990 a população do estado e os veículos registrados cresceram cerca de 30 por cento e a economia em mais de 80 por cento, enquanto as emissões tóxicas diminuíram em 80 por cento e as emissões de fumaça foram cortadas pela metade.

Apesar das críticas acerca da visão econômica da *Laudato Si'*, Montgomery (2015) consegue visualizar no documento uma importante virtude, assim como fez Mills (2015) e Hanley (2016): o seu papel de orientação para a formação moral da sociedade. De acordo com Montgomery (2015, p. 31), “*Laudato Si'* proporciona um quadro moral para enfrentar as alterações climáticas baseado nas obrigações cristãs de ajudar os pobres globais mais afetados por ela”. Ao fazer isso, “a encíclica preenche uma grande lacuna nas discussões sobre política climática, que estão repletas de declarações sobre o que deve ser feito, mas tendem a carecer de um quadro moral convincente [...]” (MONTGOMERY, 2015, p.31). Falta apenas à *Laudato Si'*, conforme afirma Montgomery (2015), combinar o mandamento de amar o próximo e de cultivar e manter o jardim do mundo com uma visão histórica mais precisa acerca da tecnologia e as condições que promovem o bem-estar econômico, além do reconhecimento de como o crescimento da renda e a saúde ambiental podem andar juntas.

Fora os autores já mencionados, Löwy (2015), em seu artigo chamado “*Laudato Si—The Pope’s Anti-Systemic Encyclical*”, publicado na “*Monthly Review*”, analisou a encíclica ambiental da igreja católica. Neste artigo, Löwy (2015) se

aproxima de Latour e Muecke (2016), Mills (2016), Handley (2016) e até mesmo de Goodchild (2016) em alguns temas, mas se distancia e entra em confronto com algumas ideias veiculadas por Gregg (2015) e Montgomery (2015). Em relação aos primeiros autores citados, exceto Handley (2016), Löwy (2015, p.50) aproxima-se inicialmente ao considerar a *Laudato Si'* um documento de “importância planetária”, capaz de oferecer “uma contribuição crucial para o desenvolvimento de uma consciência ecológica crítica”. Nesta mesma linha, Latour e Muecke (2016, p.255) haviam considerado o documento “*New Age*” e “*Revolucionário*”, Mills (2016, p.53) chamou de “radical” e Goodchild (2016, p.270), por sua vez, asseverou que ele representa um “mar de mudanças no ensino católico oficial”. Este caráter radical da *Laudato Si'* levou o documento a ser amado, mas, ao mesmo tempo, odiado. Procurando expressar este estado de sentimento, Löwy (2015, p.50) destaca que a carta encíclica “foi recebida com entusiasmo pelos verdadeiros defensores do ambiente, contudo, suscitou inquietação e rejeição entre os conservadores religiosos, representantes do capital, e ideólogos da ecologia de mercado”.

Contrariando Gregg (2015) e Montgomery (2015), Löwy (2015) demonstra aprovar as colocações do papa Francisco na *Laudato Si'* a respeito da economia. Löwy (2015) afirma que “Bergoglio não é um marxista” e que a palavra “capitalismo” sequer aparece na encíclica, mas, ainda assim, o papa evidencia que “os dramáticos problemas ecológicos do nosso tempo são o resultado da “maquinaria da atual economia globalizada”. Dedicar-se, a partir de então, a explorar as características da perversidade deste sistema, fazendo uso das ideias contidas na encíclica. Em síntese, desta consulta à *Laudato Si'*, Löwy (2015) extrai os seguintes pontos que caracterizariam o aspecto perverso do sistema: 1) os interesses ilimitados das empresas; 2) a mentalidade econômica questionável; 3) a lógica instrumental que visa como único objetivo a maximização dos lucros; 4) a obsessão pelo crescimento ilimitado; 5) o consumismo; 6) a tecnocracia; 7) o domínio total das finanças; e 8) a deificação do mercado. Como se percebe, ao invés de ver falhas na visão econômica contida na *Laudato Si'*, como fez Gregg (2015) e Montgomery (2015), Löwy (2015) consegue observar virtudes acerca deste assunto no documento. Não é por acaso que Löwy (2015, p.52) diz: “a encíclica desenvolve uma crítica radical da irresponsabilidade dos responsáveis, das elites dominantes, das oligarquias interessadas em conservar o sistema, em relação à crise ecológica”.

Contudo, o fato de Löwy (2015, p.50) enfatizar as virtudes da *Laudato Si'* em

seu artigo, inclusive classificando o documento como sendo de “importância planetária”, não o impediu de observar, também, suas limitações. Löwy (2015, p.53) afirma que, “embora o diagnóstico da *Laudato Si'* da crise ecológica seja impressionantemente claro e coerente, ações por ela propostas são mais limitadas”. De acordo com Löwy (2015), algumas sugestões do papa Francisco até são úteis e necessárias, como, por exemplo, o encorajamento a novas formas de cooperação e organização comunitária com vistas à defesa de interesses de pequenos agricultores e à preservação de ecossistemas locais de atos de destruição, e o reconhecimento da necessidade de se conter o crescimento em sociedades mais desenvolvidas. Contudo, conforme salienta Löwy (2015, p.53), ainda se carece de “medidas drásticas”. A alternativa futura proposta pelo papa na *Laudato Si'* para enfrentar a problemática ambiental ainda permanece “muito abstrata” (LÖWY, 2015, p.53).

Outro artigo, intitulado “*La Ambigüedad Discursiva de La Raíz Humana de La Crisis Ecológica en La Carta Encíclica Laudato Si' Del Papa Francisco*”, de autoria de Liendo (2016), publicado pela Revista “*Oxímora*”, assume um tom ainda mais crítico em relação à encíclica ambiental da igreja católica. Liendo (2016) se propôs a analisar especificamente o capítulo III do documento, aquele que trata, dentre outros assuntos, da ciência, da tecnologia, do poder, da globalização do paradigma tecnocrático e das consequências do antropocentrismo. Algumas discussões levantadas por Liendo (2016), em especial, chamam mais atenção, como a questão do capitalismo, do desenvolvimento sustentável, da singularidade humana e do antropocentrismo. Estes dois últimos temas mencionados, vale destacar, mostram-se especialmente importantes, visto que também são objetos de análise desta pesquisa.

Liendo (2016) critica, por exemplo, a iniciativa do papa Francisco na encíclica *Laudato Si'* de responsabilizar o ser humano pela crise ecológica. Liendo (2016) afirma que a ideia de atribuir ao ser humano a responsabilidade pela crise ecológica serve para afirmar que o problema é da humanidade como espécie e não de um determinado modo de produção, distribuição e consumo. Liendo (2016, p.167) lembra, inclusive, que o papa Francisco não cita na encíclica ambiental a palavra “*capitalismo*”, fato que o fez afirmar que existe um “vazio textual extremamente notório” no documento. De todo o modo, isso não parece dizer, na perspectiva de Liendo (2016), que o papa Francisco é anticapitalista. Foi mostrado que Latour e Muecke (2016), Gregg (2015) e Montgomery (2015) sugerem isso, mas Liendo

(2016) demonstra ter uma compreensão totalmente distinta destes autores. Liendo (2016) sugere que a *Laudato Si'*, em vez de se contrapor ao capitalismo, coloca-se ao lado dele. Não por acaso, Liendo (2016, p.170) levanta o seguinte questionamento: “não estaríamos diante de outra proposta ecocapitalista, desta vez via igreja católica, como foi, em seu momento, o relatório limites do crescimento, dos empresários do Clube de Roma?”. Neste sentido, a ausência da palavra capitalismo não se configuraria como um gesto de rejeição a este sistema, mas sim como um gesto de proteção ao mesmo. É como se a palavra capitalismo fosse proibida de ser mencionada, sob o risco de prejudicar algum interesse ou mesmo a prosperidade esperada para a *Laudato Si'*. Liendo (2016) chama a atenção no seu artigo, inclusive, para um fato curioso: a solicitação por parte do Secretário das Nações Unidas ao papa Francisco para que este adiasse a apresentação da encíclica para a segunda semana de junho de 2015 para poder, assim, garantir um efeito midiático em cadeia.

Liendo (2016) toca ainda em dois assuntos que, para esta pesquisa, tem particular importância: a singularidade humana e o antropocentrismo. Em um primeiro momento, Liendo (2016, p.169), na evidente intenção de confrontar a ideia de singularidade humana presente na *Laudato Si'*, questiona: “ao reclamar um valor peculiar para o ser humano acima de todas as outras criaturas - note-se que o fato teológico fundador da modernidade é que Deus se tornou homem, e não outra coisa - onde deixa a alteridade do não humano?”. Procura-se demonstrar, com isso, que ao reconhecer e elevar a peculiaridade humana, o papa Francisco inferioriza as demais criaturas. Não à toa, Liendo (2016, p.169) questiona: “como fica a irmã água, o irmão fogo e a irmã terra a quem São Francisco de Assis cantou, louvando a Deus pela sua criação?”. O questionamento se mostra pertinente, à medida que se constata que o papa Francisco adotou o Santo Francisco de Assis como modelo na encíclica *Laudato Si'*. Por fim, Liendo (2016, p.169) conclui que “reconhecer a diferença entre espécies mas negar a igualdade entre elas gera relações de dominação e, por sua vez, reconhecer a igualdade negando suas diferenças fomenta processos de assimilação/conversão”. Estas afirmações de Liendo (2016) dão conta de que ele visualiza na *Laudato Si'* a tradicional e persistente ideia de que o ser humano é um ser *peculiar/singular*, posição que se pode extrair das escrituras e que se arrasta desde os períodos mais longínquos da história do catolicismo.

Em outro momento, Liendo (2016) se empenha em questionar a maneira

como o papa Francisco se dirige à natureza na encíclica, ou seja, como “coisas”. Relativamente a esta forma de tratamento empregada pelo papa Francisco para referir-se à natureza, Liendo (2016, p.167) argumenta que “equiparar constantemente a natureza com as coisas, compreendendo-a como algo inanimado, vai contra o sentido implícito e explícito do Cântico das Criaturas de São Francisco de Assis, que inspira a encíclica papal”. Para Liendo (2016, p.167), “esta ideia coisificada da natureza está na base do antropocentrismo moderno que denuncia Bergoglio”. Embora o autor não explore mais profundamente este ponto, não é difícil imaginar que a coisificação da natureza pelo ser humano conduz ao antropocentrismo, porque o homem, diante daquilo que, para ele, não passa de uma simples coisa, sente-se no direito e em condição de superioridade para determinar o seu destino conforme os seus interesses. Liendo (2016, p.168), referindo-se ao homem, afirma de maneira aparentemente irônica, explicitando a sujeição da natureza ao ser humano contida na *Laudato Si'*, que “exercer seu senhorio – note-se que a mulher é deixada de fora como objeto de domínio – sobre estas coisas lhe demanda uma administração responsável dos recursos para prover-se de outros bem e serviços [...] ecossistêmicos”. Pode-se depreender de Liendo (2016) que, mesmo a *administração responsável* dos recursos naturais – aquela ideia do papa Francisco que tem sido encarada como uma das principais inovações da *Laudato Si'*, destina-se a cumprir um papel de manutenção da natureza para que esta, novamente, seja objeto de satisfação prioritária de interesses humanos. Como se observa, Liendo (2016), além da singularidade humana, também visualiza rastros do antropocentrismo na *Laudato Si'*.

Depois do levantamento apresentado nesta seção, é possível notar a imagem que a *Laudato Si'* possui no meio científico. Muitos autores, dentre eles Latour e Muecke (2016), Mills (2015) e Goodchild (2016) veem alguma radicalidade no discurso contido no documento. Estes autores chamam a atenção para diversos aspectos da encíclica, os quais justificariam este caráter revolucionário, como 1) a sua visão integradora, que conecta tudo, em especial o social ao ambiental (LATOUR; MUECKE, 2016; MILLS, 2015; HANDLEY, 2016; GOODCHILD, 2016; LÖWY, 2016); 2) a sua perspectiva interdisciplinar, que respeita não apenas o saber religioso ou o conhecimento científico, mas todos os saberes (MILLS, 2015; HANDLEY, 2016); 3) a caracterização da terra como entidade capaz de sofrer (LATOUR; MUECKE, 2016); 4) a iniciativa de confrontar a chamada filosofia

moderna particular (MILLS, 2015) ou o paradigma tecnocrático (LATOURE; MUECKE, 2016); e 5) a proposição de uma nova ordem moral (MILLS, 2015; HANDLEY, 2016; MONTGOMERY (2015). Alguns autores rejeitam a visão econômica contida na *Laudato Si'*, alegando que ela é “questionável” (GREGG, 2015, p.49) ou que ela é “perigosamente falsa” (MONTGOMERY, 2015, p.35), ao passo que Löwy (2015) aprovou as colocações do papa Francisco a este respeito. De uma perspectiva notoriamente mais crítica, Liendo (2016) encontrou na ausência da palavra capitalismo no conteúdo da carta encíclica uma evidência de que esta pudesse ser uma proposta ecocapitalista velada. Embora haja muitas controvérsias sobre a validade dos posicionamentos econômicos ou políticos da *Laudato Si'*, parece haver concordância acerca do seu poder de transformação moral da sociedade (LATOURE; MUECKE, 2016; MILLS, 2015; HANDLEY, 2016; MONTGOMERY, 2015; LÖWY, 2016). Ainda assim, apesar destas notas que dão conta de sua suposta radicalidade e poder de transformação social, Liendo (2016) demonstra que a *Laudato Si'* não rompe com o discurso tradicional da igreja católica acerca da singularidade humana e do antropocentrismo.

## CAPITULO V – RESULTADOS FINAIS

Dedica-se este capítulo à apresentação dos resultados finais desta pesquisa. Este esforço derradeiro se concentra, em síntese, em demonstrar como a igreja católica, após pressões internas e externas sofridas nos anos 1960/1970 pela internalização da questão ambiental, precisou lançar-se em um processo de racionalização para repensar a sua doutrina acerca da relação homem-natureza. Demonstrar-se-á, ainda, que esta racionalização levada à cabo pela igreja católica a partir dos anos 1960/1970 desencadeou um processo de *suavização* do discurso católico acerca desta mesma relação. Este processo de *suavização* pode ser notado no discurso de papas do período moderno (pré-Francisco), mas se apresenta de modo mais acabado na *Laudato Si'*, sem necessariamente representar uma ruptura com o discurso tradicional [pré-moderno e moderno (pré-Francisco)] desta instituição sobre este tema. Por fim, será demonstrado que o discurso ambiental suavizado da igreja católica, especificamente aquele presente na *Laudato Si'*, apesar de não romper estruturalmente com o discurso tradicional [pré-moderno e moderno (pré-Francisco)], mostra-se capaz de estimular uma nova relação entre homem e natureza.

Demonstrou-se, no capítulo II, que o conflito entre homem e natureza sempre existiu, mesmo nos períodos mais remotos da existência humana. Diamond (2013) cita, por exemplo, o caso da Austrália/Nova Guiné, que possuía grandes mamíferos, como cangurus gigantes, diprotodontes (animais parecidos com rinocerontes) e alguns parecidos com leopardos, mas que, depois da presença humana, foram extintos. Ponting (1995), por sua vez, destaca as consequências para a natureza decorrentes da introdução da agricultura, como a artificialização do ambiente, o enfraquecimento, a erosão e a salinização do solo. Em tempos mais recentes, o conflito entre homem e a natureza ainda foi mais intenso. Somou-se à caça, à coleta e à agricultura, a degradação natural gerada por força do capitalismo e do industrialismo.

Estes dois fenômenos mais recentes – *capitalismo e industrialismo* – operaram em conjunto para inserir uma nova dinâmica na relação humana com o ambiente natural. Apenas para rememorar, o capitalismo se traduz em uma ética que leva as pessoas, nas palavras de Weber (2004, p.46), a desejarem “ganhar

dinheiro e sempre mais dinheiro, no mais rigoroso resguardo de todo o gozo imediato do dinheiro ganho”. O ganho para estas pessoas, conforme destaca Weber (2004, p.46), transforma-se em uma “finalidade de vida”. O espírito do capitalismo – “aquela disposição que nas raias de uma profissão de forma sistemática ambiciona o ganho” – “encontrou sua melhor forma na empresa capitalista (moderna), e a empresa capitalista, por sua vez, encontrou nele sua força motriz espiritual mais adequada” (WEBER, 2004, p.57). Esta junção entre capitalismo e industrialismo foi vista com mais nitidez e proporção entre os séculos XVIII e XIX, durante a Revolução Industrial Inglesa. Foi neste momento que, de acordo com Hobsbawn (2015, p.37), pela primeira vez na história da humanidade, “foram retirados os grilhões do poder produtivo das sociedades humanas, que daí em diante se tornaram capazes da multiplicação rápida, constante, e até o presente ilimitada, de homens mercadorias e serviços”. Se o capitalismo, deste modo, inseriu uma lógica de acumulação de capital; o industrialismo ofereceu os meios para que esta acumulação ocorresse ao viabilizar a produção em massa. Esta combinação intensificou os conflitos entre homem e natureza, porque a busca incessante pelo lucro muitas vezes fez com que as pessoas adeptas a essa lógica de acumulação e produção ignorassem os danos à natureza causados para a consecução do mesmo.

Os efeitos ambientais destas lógicas de pensamento e produção inseridos ao longo da história foram sentidos no passado, mas a sua face mais grave se apresentou a partir da segunda metade do século XX. Foi neste período que o conflito entre homem e natureza chegou a níveis mais dramáticos. Alguns dados permitem compreender melhor este cenário. Em 1950, a população mundial era de aproximadamente 2,5 bilhões de pessoas; nos dias atuais, o número estimado é de 7,7 bilhões; e, em 2100, daqui a apenas 80 anos, estima-se que a população mundial será de aproximadamente 16 bilhões de pessoas (DESA, 2019). Os impactos deste enorme contingente humano sobre o meio ambiente são diversos. Kloetzel (1998, p.28), referindo-se ao problema da extinção de espécies, destaca que “a cada dia que passa, de cem a duzentas espécies de planta ou animal somem para sempre da superfície da Terra”. Nobre (2014, p.1), por seu turno, referindo-se ao problema do desmatamento, afirma que apenas na Amazônia “184 milhões de campos de futebol foram destruídos desde a década de 1970, duas vezes o tamanho da Alemanha”. Sobre a questão da água, a ONU (2019, p.1) estima que no mundo “um bilhão de pessoas carece de acesso a um abastecimento de água

suficiente”. E isso se torna ainda mais preocupante à medida que se toma conhecimento de que apenas 1% da água do planeta terra é doce (adequada ao consumo humano), enquanto o resto é de água salgada (KLOETZEL, 1998). Por fim, ainda existe a questão do lixo e de sua adequada destinação. Conforme revela Kloetzel (1998, p.40), “em média, cada habitante da Terra é responsável por nada menos do que 10 mil quilos de lixo ao ano”. Boa parte deste lixo, por conta de um tratamento inadequado, acaba resultando em poluição hídrica e do solo.

Foi por conta deste agravamento dos problemas ambientais, fruto de um nível maior de conflito entre homem e natureza, que começou a se desenvolver na sociedade uma percepção de crise ambiental. Os primeiros alertas foram dados ainda nos anos 1960. Rachel Carson, no livro “*Silent Spring*”, publicado em 1962 nos Estados Unidos, denunciou que os agrotóxicos (DDT) utilizados em lavouras americanas para combater insetos, ervas daninhas e fungos contaminavam solo e água e provocavam inclusive a morte de animais. O relatório *Limites do Crescimento*, publicado em 1972, por sua vez, procurou destacar o rápido crescimento populacional em um planeta com recursos finitos. Porém, o sinal mais claro de que algo estava errado na relação homem-natureza foi dado também no início dos anos 1970. Mais especificamente em 1972, a ONU (Organização das Nações Unidas) convocou líderes mundiais para debaterem a questão ambiental na sua primeira conferência mundial sobre o tema. Depois destes alertas e debates posteriores, cresceu ainda mais a percepção social de uma crise ambiental e, conseqüentemente, a pressão sobre as instituições para reconhecerem e tratarem os problemas desta natureza. Mesmo a igreja católica, uma instituição de cunho religioso, não escapou a estas pressões da sociedade.

Poucos anos antes do primeiro alerta ambiental de grande repercussão – no caso, as denúncias de Rachel Carson no livro “*Silent Spring*” –, mais especificamente em 1967, Lynn White Jr., no seu artigo publicado na *Science* sob o título “*The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*” reconheceu o estado de crise ambiental e procurou demonstrar as raízes mais profundas deste fenômeno. White (1967) constatou que a crise ecológica, de fato, dá-se pelas mãos dos homens, através das suas ações danosas ao meio ambiente, mas, ao mesmo tempo, advertiu que esta não seria a *causa primeira* desta problemática. De acordo com White (1967), existiria uma causa mais profunda, que extrapolaria a superficialidade. Para descobrir esta causa primeira, White (1967) se apoiou no pressuposto de que a ação

é a manifestação do pensamento, ou seja, as pessoas agem mediante a orientação de sua mentalidade. Queria demonstrar, com isso, que as ações danosas praticadas pelo homem nada mais são do que a consequência daquilo que foi plantado em suas mentes. O foco, assim, deixou de se concentrar no homem para se concentrar naquilo que alimenta a mente humana. Portanto, a grande missão de White (1967) foi descobrir essa *força misteriosa* que penetra a mentalidade do homem e, depois disso, domina as suas ações, inclusive aquelas relativas à natureza.

White (1967, p.51), na busca por descobrir esta *força misteriosa* que além de penetrar domina a mente humana, levando-a a orientar as ações humanas no que se refere à natureza, afirmou que “a ecologia humana é profundamente condicionada por crenças sobre nossa natureza e destino, isto é, por religião”. Sugere, com isso, que a análise das crenças religiosas sobre a relação homem e natureza poderia ser um caminho virtuoso para identificar as raízes da crise ecológica. Restava, a esta altura, apenas descobrir a religião, dentre as muitas religiões existentes no mundo, que forneceu preceitos capazes de orientar a conduta humana na direção da degradação ambiental. Foi então que, depois de analisar crenças religiosas, White (1967) encontrou no cristianismo as bases antropocêntricas que penetraram a mente humana, que dominaram as ações do homem ao longo da história e que, mais recentemente, implicaram em uma crise de natureza ecológica.

A tese de White (1967) se sustenta em algumas passagens bíblicas, em especial do livro da criação (Gênesis). White (1967) argumenta que no texto bíblico que subsidia o cristianismo contém uma impressionante história da criação, na qual um Deus amoroso e poderoso cria a luz, a escuridão, os astros, a terra e suas plantas, animais, aves e peixes. Cabe destacar que o homem, neste ato de criação, como revela a passagem de Gênesis (I, 26), assume um papel de destaque. De acordo com White (1967), além de ser criado à imagem de Deus, o criador concedeu-lhe o direito de nomear todos os animais e plantas e, assim, estabeleceu o seu domínio sobre todas as criaturas. Por conta destes preceitos bíblicos da criação, White (1967, p.52) concluiu que “Deus planejou tudo isso explicitamente para uso, regra e benefício do homem”, pois “nenhum item da criação física teve algum propósito salvo os propósitos humanos”. São estas passagens que, em linhas gerais, sustentam a polêmica afirmação de White (1967, p.52) de que o cristianismo é a “religião mais antropocêntrica que o mundo tem visto”. Apoiado nesta

constatação, White (1967) foi enfático ao afirmar que a religião cristã carrega um fardo considerável de culpa no que se refere à crise ecológica.

Os apelos pela internalização ambiental ocorridos nos anos 1970 pressionaram as instituições mundiais, e a igreja católica, na condição de instituição, não escapou desta pressão. Como foi demonstrado anteriormente, as denúncias, os relatórios, as conferências e outras formas de manifestação sobre o meio ambiente conscientizavam a sociedade para a gravidade do problema. Por isso mesmo, existia, ainda que de forma relativamente tímida, se comparada a períodos mais recentes, cobranças sociais para que as instituições, em nível geral, e a igreja católica, em nível específico, se ocupassem da questão ambiental. Especificamente a esta pressão social que recaiu sobre a instituição católica na década de 1960/1970 se somou o constrangimento gerado por Lynn White depois da publicação do seu artigo intitulado *“The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”*, no qual ele acusa o cristianismo de ser a religião mais antropocêntrica do mundo. Como se sabe, o catolicismo praticado na igreja católica é a principal ramificação do cristianismo. Sendo assim, as acusações de White (1967) atingiram em cheio a igreja católica. Em termos figurados, a igreja católica foi colocada em uma verdadeira *“panela de pressão”*.

Estas pressões sofridas pela igreja católica aclararam que a sociedade – e aqui estão incluídos os fiéis católicos – tinha, naquele momento, novas necessidades religiosas. Em síntese, nascia e se desenvolvia na sociedade, ainda nos anos 1960/1970, uma necessidade de encontrar nas doutrinas religiosas orientações para uma relação mais harmoniosa com a natureza, uma relação que se pautasse no respeito e que não culminasse necessariamente em depredação natural. Diante deste cenário, restou à igreja católica dois caminhos: optar por um processo de *racionalização religiosa*, que serviria para repensar e adequar a sua doutrina aos novos ditames sociais e dos seus fiéis; ou então continuar agarrada à tradição, ignorando os novos anseios sociais e dos seus fiéis. O caminho escolhido pela igreja foi o da *racionalização*, mas isso – é importante dizer - não necessariamente significou uma ruptura estrutural com os entendimentos tradicionais, apenas um *processo de suavização* do discurso religioso acerca da relação homem-natureza, mais especificamente nas linhas do antropocentrismo, utilitarismo e da singularidade humana.

A opção da igreja católica pelo caminho da *racionalização religiosa* se alinha com o que prenuncia a teoria. De acordo com Weber (1982), as novas gerações costumam reinterpretar anunciações e promessas (as construções racionais) disseminadas por gerações anteriores, buscando adequar estas construções às necessidades religiosas do momento histórico. De fato, foi exatamente isso que aconteceu no caso em análise. A igreja católica, diante de novas necessidades religiosas (no caso, orientações para uma relação mais respeitosa entre homem e natureza), viu-se obrigada a promover reinterpretações do texto bíblico ou, em outros termos, a elaborar novas *construções racionais* a partir de constructos do passado, a fim de satisfazer tais necessidades. Para Habermas (2012), em momentos como esse, nos quais surgem novas necessidades religiosas, é preciso produzir explicações para satisfazer o interesse racional dos seres humanos tornando assim o cosmo mais sensato. É importante dizer, conforme destaca Weber (1982), que o esforço de racionalização não cessa, mas pode ficar paralisado por algum tempo, enquanto doutrinas estabelecidas se mostram capazes de satisfazer as necessidades religiosas da comunidade. Esta passagem de Weber (1982) pode explicar o fato de a igreja católica ter se mantido fiel aos entendimentos tradicionais acerca da relação homem-natureza até o período moderno.

Cabe destacar, ainda, que o esforço de produção de ideias religiosas (as construções racionais) voltadas para dotar o mundo de sentido foi historicamente tarefa de profissionais da religião (*os experts ou literati*). Os profissionais da religião geralmente partem de uma demanda social dos fenômenos ligados à vida humana e, a partir disso, constroem ideias e fazem interpretações que, como um todo, formam uma imagem do mundo racional e ética. Esta seria a base dos princípios religiosos. Weber (1982) confirma isso, ao afirmar que as interpretações religiosas e, em sentido mais amplo, até mesmo a ética religiosa, partiram das camadas intelectuais. Pierucci (2013, p.71), até de modo ainda mais direto, afirma que “não existiria religiões se não existissem os intelectuais”. Ele ainda complementa, argumentando que “o *homo religiosus* é algo que se produz (...) ele é produzido por profissionais da religião, por especialistas em religião, pelos peritos do discurso mítico, pelos *experts* da metafísica, pelos virtuosos de ouvido musicalmente religioso” (PIERUCCI, 2013, p. 81-82). Estas passagens teóricas são importantes neste momento, isso porque, como será comentado na sequência, a igreja católica, no seu esforço de racionalização, precisou contar com *experts* da religião para

repensar o seu discurso sobre a relação homem-natureza, confirmando a constatação de Weber (1982) e Pierucci (2013).

O processo de *racionalização* que se deu no interior da igreja católica – não poderia ser diferente – deu-se de modo secreto, sigiloso, de modo que a sua única face visível a que nos permite constatar sua existência se revela por meio dos resultados da racionalização: as *suavizações* no discurso religioso sobre a relação homem-natureza. Se, no passado, os *experts* da igreja católica foram Santo Agostinho e São Tomás de Aquino – *os pais da igreja católica* -, em períodos mais recentes, os *experts* foram os papas modernos, a começar por Paulo VI. Foi este papa que, ainda nos anos 1960, antes mesmo da primeira Conferência da ONU sobre o meio ambiente, realizada na cidade de Estocolmo, na Suécia, em 1972, teve a audição apurada para notar e levar em consideração o contexto no qual se estabelecia a necessidade de orientações religiosas para uma adequada relação entre o ser humano e o seu meio. Depois dele outros integrantes da igreja católica também aderiram a esta tendência de *racionalização*, reforçando o *processo de suavização* do discurso católico sobre a relação homem-natureza, rompendo com um silêncio histórico desta instituição acerca desta temática.

Os resultados da *racionalização* ocorrida no interior da igreja católica a partir da década de 1960 – aqueles mesmos que sustentaram e ainda sustentam o processo de *suavização* do discurso católico acerca da relação homem-natureza – apareceram inicialmente na forma de reconhecimento de um estado de crise no que se refere à questão ambiental. Ainda de maneira genérica e sem mencionar diretamente expressões amplamente conhecidas nos dias atuais, como crise ambiental e meio ambiente, a Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes* de Paulo VI (1965) destacou as profundas e rápidas transformações da terra. Cinco anos depois, em 1970, a mensagem ecológica foi emitida de maneira ainda mais enfática e direta. Paulo VI (1970, p.3), em seu discurso para a FAO, afirmou que “a deterioração progressiva daquilo que convencionalmente se chama meio ambiente, sob os efeitos dos contragolpes da civilização industrial, corre o risco de acabar numa verdadeira catástrofe ecológica”. Aqui, mais efetivamente, começa a esboçar a ideia de crise ecológica no interior da igreja católica. Paulo VI (1970, p.3) começa, inclusive, a relatar os problemas enfrentados pela sociedade à época, quando diz: “já vemos que o ar que respiramos se torna viciado, a água que bebemos poluída, as praias

contaminadas, os lagos e até os oceanos, ao ponto de nos fazer temer uma verdadeira morte biológica”.

Em outro momento, mais especificamente em mensagem encaminhada ao secretário-geral da Conferência da ONU sobre o meio ambiente, Paulo VI (1972) trata da questão ambiental ainda com mais ênfase e clareza. Se, em mensagens anteriores, o papa Paulo VI dedicou apenas alguns trechos ao tema, nesta oportunidade, muito em razão do contexto para o qual o seu texto foi encaminhado, tratou de maneira mais abrangente do assunto. Paulo VI (1972) inicia afirmando que surgia *naquele momento* a consciência de que homem e natureza são, de fato, inseparáveis. Esta afirmação, de algum modo, foi uma resposta ao ataque de White (1967) que, em sentido oposto, afirmou que o cristianismo, ao destruir o paganismo, inseriu o dualismo, ou seja, a separação entre homem e natureza. Em outro trecho de sua mensagem, Paulo VI (1972) parece sugerir que não é mais possível ignorar os problemas ambientais, quando pergunta:

Como podemos ignorar os desequilíbrios causados na biosfera através da exploração, sem ordem, das reservas físicas do planeta, mesmo com o objetivo de produzir coisas úteis, bem como o desperdício de reservas naturais não renováveis, a contaminação do solo, da água, do ar, do espaço, com seus ataques à vida vegetal e animal?

Em anos posteriores, outro interlocutor da igreja católica seguiu o mesmo caminho, reconhecendo a crise ecológica e, ao mesmo tempo, a exemplo do foi feito na *Gaudium Et Spes* de Paulo VI (1965), responsabilizando o homem por ela. João Paulo II (1979) destacou que o homem criou tensões para ele mesmo e, em razão disso, dilapidou em ritmo acelerado recursos materiais, energéticos, comprometendo, assim, o ambiente geofísico. O reconhecimento de um cenário de crise ambiental também se deu na III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em Puebla de Los Angeles, no México, em 1979. Especificamente no parágrafo 139 das conclusões de Puebla (1979, p.87), destaca-se a necessidade de mudança de rumos, pois, caso isso não seja efetivado, “continuará a deteriorar-se a relação do homem com a natureza pela exploração irracional de seus recursos”. Como se pode concluir da sequência deste mesmo parágrafo, a perseguição desta tendência atual geraria “graves prejuízos para o homem e para o equilíbrio ecológico” (PUEBLA, 1979, p.87). Bem mais adiante, no

parágrafo 493, logo depois de tratar dos efeitos devastadores da industrialização e da urbanização e pouco antes de declarar a necessidade de uma revisão do padrão de consumo das nações desenvolvidas, Puebla (1969, p.163) traz a previsão de que “os esgotamentos dos recursos naturais e a contribuição do ambiente constituirão um problema dramático”.

Este *primeiro ato* da igreja na era moderna, ou seja, o reconhecimento de um estado de crise ambiental, depois de séculos em silêncio sobre o meio ambiente, funcionou como um “*abre-alas*” para o que se convencionou chamar nesta tese de processo de *suavização* do discurso católico acerca da relação homem-natureza. Ele serviu para, além de romper com o silêncio histórico da igreja católica sobre a questão ambiental, reconectar esta instituição religiosa com as demandas da sociedade e dos seus fiéis naquele momento histórico. Depois deste ato inicial de legitimação da dramática situação do meio ambiente, o que se assistiu foram tentativas sucessivas levadas adiante pelas maiores autoridades da igreja católica (papas) de suavizar interpretações tradicionais de seus antecessores sobre a relação entre o ser humano e seu meio. Será demonstrado nos parágrafos seguintes, em respeito às escolhas metodológicas desta pesquisa, todo o processo histórico de *suavização* do discurso católico acerca da relação homem-natureza, o que implica em um retorno até o papado de Paulo VI, além de interpretações mais antigas do texto bíblico acerca desta mesma relação. Contudo, o interesse maior nos parágrafos seguintes será demonstrar que o discurso contido na *Laudato Si'* não rompe estruturalmente com o discurso tradicional da igreja católica (pré-moderno e moderno (pré-Francisco) no que se refere ao antropocentrismo, ao utilitarismo e à singularidade humana, apenas o suaviza, dando continuidade ao processo de *suavização* que se materializa desde os anos 1960 nos documentos desta instituição religiosa. Para que esta demonstração seja possível, cada uma das categorias de análise desta pesquisa será abordada individualmente, a começar pelo antropocentrismo, seguido da singularidade humana e do utilitarismo.

**a) Antropocentrismo:** Defende-se a tese de que o discurso contido na *Laudato Si'* não rompe com o discurso católico tradicional (pré-moderno e moderno (pré-Francisco)) antropocêntrico de linha mais geral. Ele está presente na *Laudato Si'*, mas pode-se observar que o papa Francisco, diferentemente de seus antecessores, tenta minimizar ou esconder a ideia de posicionar o homem acima das demais criaturas. Se, no passado, as declarações a este respeito eram abundantes,

agora elas são escassas. Ainda assim, as declarações encontradas na carta encíclica são suficientes para demonstrar que a posição da igreja católica não mudou em relação a linha mais geral do antropocentrismo, mesmo após alguns séculos. O posicionamento encontrado na *Laudato Si'* é o mesmo que se viu em Santo Agostinho, na antiguidade; em São Tomás de Aquino, na idade média; e em discursos de papas modernos, como Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI. Contudo, no que se refere à linha mais específica do antropocentrismo – a *dominação* – registrou-se algumas alterações, fruto de um processo de *suavização* do discurso católico sobre a relação homem-natureza que se iniciou com o papa Paulo VI, mas estas mudanças não foram capazes de romper estruturalmente com o discurso católico tradicional. Pretende-se demonstrar, nos próximos parágrafos, como o discurso católico contido na *Laudato Si'* se assemelha ou se diferencia do discurso católico tradicional (Pré-moderno e moderno (Pré-Francisco)) no que se refere ao antropocentrismo, a começar pela sua linha mais geral, que diz respeito à centralidade do homem no mundo; e depois por sua linha mais específica, que diz respeito à dominação humana de outros seres da terra.

Em uma declaração proferida ainda na antiguidade, Aquino (1980) revelou de maneira cabal a força do antropocentrismo católico naquela época. Ele declarou que “plantas, animais e todos os outros seres teriam sido criados por causa do homem”. O homem, nesta concepção, é colocado no centro de tudo e as demais criaturas existem para servi-lo. Outras declarações mais recentes também revelam o antropocentrismo no discurso da igreja católica, demonstrando que esta ideia resistiu intacta ao decurso do tempo. Na constituição Pastoral *Gaudium Et Spes* de Paulo VI (1965, p.5), afirma-se que “tudo quanto existe sobre a terra deve ser ordenado em função do homem, como seu centro e seu termo”. Em outro pronunciamento, mantendo o mesmo sentido, João Paulo II (2003, p.74) declara que o “homem está efetivamente colocado no centro da criação, como ministro do Criador”. Mesmo Bento XVI (2009), o antecessor do papa Francisco, defendeu que não se deve considerar a natureza mais importante que a pessoa humana, sob o risco deste posicionamento induzir comportamentos neopagãos ou a um novo panteísmo.

A *Laudato Si'* não inova sobre este assunto. A ideia de que o homem está no centro de tudo, na condição de protagonista, também pode ser encontrada neste documento, embora de maneira mais velada e de forma mais escassa. Em uma das passagens do texto, Francisco (2015d, p.44) lembra de um trecho do livro de

Gênesis (I, 26), no qual consta que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. Ele usa esta passagem bíblica, assim como fez grande parte de seus antecessores na igreja católica, para reforçar uma frase do catecismo católico, bem como para firmar o seu posicionamento. Nesta frase, diz-se que “o homem não é somente alguma coisa, mas alguém”. Esta frase demonstra a intenção de Francisco (2015d) de colocar o homem em posição distinta das outras coisas. Este entendimento é ainda reforçado, quando Francisco (2015d, p.74) declara que o ser humano não pode ser considerado mais um ser entre outros. Esta afirmação encontra explicação no fato de o homem ter sido criado à imagem e semelhança de Deus e, além disso, ser dotado de inteligência, condições que justificariam o enquadramento do homem como um ser superior a todo o resto da criação. Não por acaso, mas por conta desta distinção em relação a outras espécies, Francisco (2015d, p.74) resolveu enquadrar o ser humano como “administrador responsável” do mundo, ou seja, na direção ou comando de tudo aquilo que existe na terra. Percebe-se assim que Francisco (2015d), ainda que de forma mais discreta, seguiu a forte tradição deixada por Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI que coloca o homem acima de outras espécies, sob o argumento, também muito comum, de que este é diferente dos outros, porque foi criado à imagem e à semelhança de Deus. Deste modo, pelo menos no que se refere à linha mais geral do antropocentrismo, a *Laudato Si'* não rompe com o discurso tradicional da igreja católica. O discurso tradicional permanece intacto após centenas de anos, aparentemente apenas mais discreto do que antes.

Com relação à linha mais específica do antropocentrismo – a *dominação* – também não se pode afirmar que o discurso contido na *Laudato Si'* rompeu com a ideia tradicional da igreja católica acerca deste tema. Isso porque está presente na carta encíclica a ideia de que todas as criaturas da terra estão sob o domínio do homem. Esta ideia tradicional – e que se encontra na encíclica ambiental do papa Francisco - se funda na Bíblia, principalmente em Gênesis (I, 28), em passagem na qual Deus diz: “frutificai – disse ele – e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra”. Ela foi levada adiante por Santo Agostinho, na antiguidade; por São Tomás de Aquino, no período medieval; e por alguns papas do período moderno, como será demonstrado nos parágrafos seguintes. Cabe destacar que o discurso sobre a *dominação* sofreu uma alteração não estrutural no período

moderno (pré-Francisco), passou por uma espécie de *suavização*. Esta tendência de *suavização* do discurso católico não se arrefeceu na *Laudato Si'*, pelo contrário, ganhou corpo e intensificou-se.

Desta forma, como será demonstrado em parágrafos subsequentes, pode-se afirmar que, apesar de o discurso católico contido na *Laudato Si'* não ser capaz de romper com o discurso tradicional sobre dominação, ele traz algumas mudanças que o tornam mais tênue, principalmente quando comparado ao discurso da igreja católica na antiguidade e na idade média.

Em Agostinho (2005) e Aquino (1980) – os pais da igreja católica - há não apenas a confirmação, mas também a legitimação dos escritos da Bíblia acerca da dominação. Agostinho (2005) argumenta que a dominação do homem sobre os animais e, de resto, de todos os demais seres animados, ocorre pela simples razão de o homem possuir inteligência e estes não. A inteligência, assim, assume papel fundamental para distinguir o homem do resto da criação; o racional do irracional. Isso implica diretamente na hierarquia e na ordem de comando dos seres, pois, como argumenta Aquino (1980), o imperfeito deve servir o perfeito, do mesmo modo que os seres superiores devem governar os seres inferiores. Sendo o homem criado à imagem de Deus, ao passo que os outros seres apenas se assemelham genericamente ao criador, coube-lhe, conforme interpretação de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, a função absolutamente natural de dominar o resto da criação por força da inteligência. Há indícios de que, para além do discurso, a dominação foi inclusive exercida por Francisco de Assis, o católico padroeiro da ecologia e protetor dos animais. Em seu contato com animais e plantas ao longo de suas viagens, conforme se pode extrair de suas hagiografias escritas por Celano (2004) e São Boaventura (2004), Francisco ora determinava que silenciassem, ora determinava que ficassem mansos, ora determinava o momento de partirem e, no caso da porca de Gúbio, decretou, inclusive, a morte deste animal. Isso demonstra que esta face específica do antropocentrismo contida na Bíblia – a *dominação* – foi confirmada e legitimada no discurso católico na antiguidade e na idade média e, inclusive, praticada por Francisco de Assis.

É importante destacar, ainda, que a ideia de domínio do homem sobre as outras espécies levada adiante por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino não incluía nenhuma instrução a respeito de limites para o exercício da dominação. Isso deixou um *vácuo no discurso*, que concedeu margens para um domínio despótico da

natureza. Ao analisar o conteúdo da Bíblia, nota-se que, antes do pecado original, o homem recebeu a incumbência divina de submeter a terra e dominar todas as criaturas nela existentes, porém lhe foi destinado apenas as ervas verdes para a alimentação (GÊNESIS, I, 28). Depois do dilúvio, Deus concedeu ao homem o direito de se alimentar de todos os seres que se movem e vivem (GÊNESIS, IX, 3). Deste modo, o homem passa a ter o respaldo das escrituras não somente para tomar para si as mais diversas espécies de ervas, mas também para abater os mais diferentes tipos de animais e outras criaturas. Amplia-se, assim, a extensão de dominação dos homens, pois a partir disso os homens podem ceifar a vida daqueles que até então estavam apenas sob o seu controle. Aquino (1980) legitima e naturaliza esta ampliação da dominação humana. Para ele, “plantas tiram da terra sua nutrição, os animais, das plantas; o homem, enfim, das plantas e dos animais” (AQUINO, 1980, p.789). Pautado na frase de um filósofo indeterminado, Aquino (1980, p.789) procurou consolidar ainda mais a sua posição de que, sendo absolutamente natural que o homem se alimente dos animais, não poderia ser a caça e, conseqüentemente, o abate destas criaturas algo antinatural e injusto. Percebe-se, com isso, que a dominação do homem sobre as demais criaturas não encontra limites no discurso católico de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino.

Diferentemente disso, nota-se no período moderno (Pré-Francisco) uma forte tendência de *suavização do discurso católico*. Ele se manifesta, precipuamente, na discussão sobre os limites do domínio humano sobre as outras espécies. Este caminho alternativo começou a ser construído pelo papa Paulo VI, ainda na década de 1970, e foi seguido por outros papas do período moderno, como João Paulo II. Tudo começou com a introdução de algumas críticas à dominação humana no discurso católico. João Paulo II (1991, p.31), por exemplo, em uma crítica contundente, afirmou que o homem “pensa que pode dispor arbitrariamente da terra, submetendo-a sem reservas à sua vontade, como se ela não possuísse uma forma própria e um destino anterior que Deus lhe deu”. Antes disso, João Paulo II (1987, p.28) havia afirmado que o homem “não pode fazer-se impunemente o uso das diversas categorias de seres, vivos ou inanimados – animais, plantas e elementos naturais – como se quiser (...) como se eles fossem inexauríveis”. Paulo VI (1970, p.3) ainda engrossou as críticas, quando argumentou que chegou o momento de o homem “dominar o seu próprio domínio”. A isso se sucede a intenção de demonstrar ao ser humano que o seu domínio precisa ser acompanhado de limites. É com base

nisso que João Paulo II (1987) procura estabelecer restrições à dominação humana, quando diz que o domínio do homem não é um poder absoluto, que lhe dá direito de usar e abusar das coisas. O mesmo João Paulo II (1989, p.2), poucos anos depois, ainda acresce, quando afirma que o domínio do homem precisa se dar “com sabedoria e amor”. Por fim, na mesma linha do papa João Paulo II, Paulo VI (1972) convidou todos os homens a reconhecerem que o seu império sobre a natureza deve seguir os preceitos de uma verdadeira ética. Como se nota, a dominação humana não é contestada pela igreja no período moderno (pré-Francisco), repetindo um padrão que se arrasta desde a antiguidade, mas inicia-se neste período um processo de *suavização* do discurso que se manifesta no estabelecimento de restrições/limites ao domínio do homem. Embora esta não seja uma mudança estrutural, pois a dominação humana ainda continua a ser aceita pela igreja católica, representa um grande avanço, pois questiona os limites desta dominação, algo que até então nunca havia sido introduzido nos documentos oficiais desta instituição milenar.

A tendência de *suavização* do discurso católico acerca da relação homem-natureza não se arrefece com o papa Francisco. Pelo contrário, ela se intensifica. Inicialmente, há um esforço do papa em desfazer o suposto mal-entendido acerca da passagem de Gênesis (I, 28), na qual Deus convida o homem a dominar a terra. Relativamente a isso, Francisco (2015d) argumenta que a interpretação que coloca o homem como dominador e devastador é incorreta. Para Francisco (2015d, p.46), deve-se “decididamente rejeitar que, do fato de ser criados à imagem de Deus e do mandato de dominar a terra, se deduza um domínio absoluto sobre as outras criaturas”. O papa quer dizer, com isso, que não se deve concluir a partir da passagem de Gênesis (I, 28) que o ser humano tem o direito de devastar a natureza. Esta releitura suavizada de Gênesis (I, 28), a qual não dá mais margens para um domínio despótico do ambiente natural, não surgiu com o papa Francisco. Ela se origina com o papa Paulo VI, ainda nos anos 1970, e se perpetua nos discursos de João Paulo II, Bento XVI e, agora, na *Laudato Si'* do papa Francisco. Em um segundo momento, Francisco (2015d, p.74) esforça-se para enquadrar o homem não como Deus ou um dominador despótico, mas como um “administrador responsável “do mundo. O papel correto do homem na terra, segundo Francisco (2015d, p.46), seria aquele descrito em Gênesis (II, 15), ou seja, “cultivar e guardar o jardim do mundo”. Ao fazer estes movimentos interpretativos, o papa Francisco retira

do homem a pecha de devastador da natureza, pondo limites ao seu domínio, e, ao mesmo tempo, imputa-lhe a função de cuidador responsável de todas as criaturas de Deus. Trata-se de um movimento de *suavização* de discurso mais contundente do que aquele visto no período moderno (pré-Francisco), porque este não se limita à imposição de restrições ao domínio humano sobre as outras espécies, ele avança atribuindo ao homem um novo papel diante da natureza. Contudo, não se trata de um rompimento com o discurso tradicional acerca da dominação humana, isso porque, quando se argumenta que o homem não pode ter *domínio absoluto* sobre as outras criaturas (FRANCISCO, 2015d, p.46), não está sendo afirmado que o homem não tem direito a algum domínio sobre a criação. Portanto, o domínio humano das outras criaturas, ainda que suavizado e com mais restrições do que na antiguidade, no período medieval e no período moderno (pré-Francisco), ainda está presente no discurso da igreja católica contido na *Laudato Si'*. O que de fato ocorreu foi a substituição de um domínio absoluto por um domínio respeitoso, o que não deixa de representar um grande avanço em relação ao discurso católico tradicional.

**b) Singularidade Humana:** defende-se a ideia de que o discurso contido na *Laudato Si'* não rompe com o discurso católico tradicional (pré-moderno e moderno (pré-Francisco)) a respeito da singularidade humana. Aliás, dentre as categorias de análise desta pesquisa, não há dúvidas de que a ideia da singularidade humana foi a mais conservada pela igreja católica. Os religiosos modernos da igreja católica, inclusive o papa Francisco, mantiveram-se fieis ao texto bíblico, bem como ao entendimento da igreja católica na antiguidade e na idade média. Este entendimento católico de raízes profundas é de que o homem é, de fato, singular em relação às outras espécies. Pode-se encontrar esta ideia de singularidade humana, nos moldes colocados na frase anterior, no discurso católico de Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e em discursos de papas modernos, como João Paulo II e Paulo VI. Mais recentemente, encontra-se também incorporada esta ideia na *Laudato Si'* do papa Francisco. Pretende-se demonstrar, nos próximos parágrafos, como esta ideia de singularidade humana foi construída e defendida ao longo do tempo a partir de interpretações das escrituras, de modo que se possa ter um retrato que permita contrastar com a concepção de singularidade humana presente na carta encíclica *Laudato Si'*. Em sentido cronológico, primeiro será abordado o discurso dos pais da igreja católica (Santo Agostinho e Tomás de Aquino); em seguida, o discurso dos

papas modernos (Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI); e, por fim, o discurso contido na *Laudato Si'* acerca da singularidade humana.

Os religiosos católicos Santo Agostinho e São Tomás de Aquino foram profundos defensores da ideia de singularidade humana. Eles se debruçaram sobre o texto bíblico e fizeram a partir dele interpretações muito robustas a respeito da especialidade humana. Em um primeiro momento, para justificar a ideia de singularidade humana em relação as outras espécies, os pais da igreja católica (Santo Agostinho e São Tomás de Aquino) se apoiaram na passagem bíblica de Gênesis (I, 26,27), na qual consta a declaração de Deus de que o homem foi criado à sua imagem e à sua semelhança. Para Aquino (1980), as outras espécies até possuem semelhança com Deus, mas ela é de natureza genérica; apenas o homem possui semelhança de natureza específica. Esta semelhança do homem a Deus, conforme argumenta Agostinho (2005, p.74), não está nas “linhas corporais, mas em certa forma inteligível da mente iluminada”. O homem, deste modo, seria o único ser a possuir, além da matéria comum às outras criaturas, o intelecto. Fica evidente, deste modo, que na visão de Agostinho (2005) e Aquino (1980) é a Inteligência humana que aproxima o homem de Deus, tornando-o, por isso, singular em relação a todos os outros seres da terra, sejam eles viventes ou inanimados.

Esta concepção de Agostinho (2005) e Aquino (1980), que se baseia na diferenciação baseada no intelecto, por si só, seria suficiente como recurso argumentativo para caracterizar a singularidade humana em relação a outras espécies, mas os pensadores catolicistas aqui abordados não se limitaram a isso, foram buscar diferenças de natureza corporal entre o homem e as demais criaturas. Envolto nesta tarefa, Agostinho (2005) argumentou que o homem era melhor do que os animais, não somente por possuir intelecto e os animais não, mas também porque o homem, ao contrário dos animais, tinha o corpo ereto. Ele constatou que “todos os animais, sejam dos que vivem na terra, sejam dos que vivem nos ares, são inclinados para a terra, e não são eretos como o corpo do homem” (AGOSTINHO, p.310). Aquino (1980) concorda com Agostinho (1980), quando afirma que o homem é superior aos animais, porque estes têm o focinho inclinado para a terra, ao passo que aquele tem a fronte ereta. Aquino (1980), além disso, acresce que o homem é também superior às plantas, porque, assim como os animais, as plantas têm o rosto (as raízes) voltado para a parte inferior do mundo. Aquino (1980) ainda avança nesta discussão, afirmando que o homem tem o tato mais perfeito do qualquer animal.

Este fato teria grande importância, porque os homens, diferentemente dos animais, não precisam ter no corpo armas (unhas e chifres), tampouco elementos essenciais à manutenção da vida, como pele espessa, pelos e penas em abundância, porque a sua condição privilegiada lhe permite fabricar os mais diversos instrumentos para proteger sua vida (AQUINO, 1980). Diante disso, fica evidente que entre a antiguidade e a idade média, por meio dos principais interlocutores da igreja católica nesse período – Santo Agostinho e São Tomás de Aquino – firmou-se e disseminou-se um discurso robusto e rigoroso de defesa da singularidade humana em relação às demais espécies.

Como se observou nos parágrafos anteriores, são abundantes no período pré-moderno as passagens que tratam da singularidade humana. Não se pode dizer o mesmo no período moderno (pré-Francisco). As passagens são escassas, isoladas, mas ainda assim elas indicam que o discurso católico pré-moderno a respeito da especialidade humana foi preservado. Permaneceu no discurso católico a ideia de que o homem é, de fato, especial em relação às outras espécies. Algumas passagens contidas em documentos da igreja católica confirmam isso. João Paulo II (1989, p.2), por exemplo, declarou que “o chamamento de Adão e Eva a participarem na realização do plano de Deus sobre a criação estimulava aquelas capacidades e aqueles dotes que distinguem a pessoa humana de todas as demais criaturas”. Fica evidente neste trecho que o papa João Paulo II entende que os homens possuem algumas capacidades e dotes suficientes para diferenciá-lo de outros seres do mundo, embora não informe quais são estas características distintivas. Paulo VI (1972, p.3), no mesmo sentido de João Paulo II, parece concordar com o pensamento de seus antecessores pré-modernos, assim como do pontífice que o sucedeu, quando afirma que “o homem é a primeira e a mais autêntica riqueza da terra”. O papa Paulo VI, com esta frase, posiciona o homem acima de outras espécies e, de resto, ainda assinala que ele representa a riqueza mais autêntica de todas. Com isso, não resta dúvida de que o pensamento católico moderno (pré-Francisco), ainda que não deixe tantos indícios disso, filia-se ao pensamento católico pré-moderno acerca da singularidade humana.

Embora possa parecer curioso, há mais indícios de defesa da singularidade humana na *Laudato Si'* do que no discurso católico moderno (pré-Francisco). Como foi comentado anteriormente, os papas que antecederam Francisco no período recente defenderam a diferenciação dos seres humanos em relação às outras

espécies, mas isso não se deu de maneira abundante. As declarações a esse respeito, apesar de existentes, são muito escassas. Na *Laudato Si'*, por outro lado, o papa Francisco não esconde o seu posicionamento sobre este assunto específico. Muitas passagens da *Laudato Si'* atribuem ao homem uma dignidade especial ou um valor peculiar em relação às outras criaturas do planeta.

Rememorando as escrituras, Francisco (2015d, p.44) cita a passagem de Gênesis (I, 26), na qual se revela que o homem foi feito à imagem e à semelhança de Deus e atribui a isso a “imensa dignidade de cada pessoa humana”. Em seguida, Francisco (2015d) recorda-se de uma passagem escrita por João Paulo II, na qual ele afirma que o criador tem um amor muito especial pelo ser humano, o que lhe concede uma dignidade infinita. Em outra passagem da carta encíclica, Francisco (2015d, p.58) é ainda mais direto, argumentando que não se pode “igualar todos os seres vivos e tirar ao ser humano aquele valor peculiar”. Como se percebe, Francisco (2015d) defende a ideia de que o homem é singular em relação a outras espécies, isso porque foi feito à imagem e à semelhança de Deus e, por isso mesmo, em termos de valor, estaria acima de qualquer ser existente na terra. Isso não quer dizer – é bom enfatizar isso – que Francisco (2015d) não atribua valor a outras formas de vida. Em contraposição a isso, Francisco (2015d, p.47,54) argumenta que “os outros seres vivos têm um valor próprio diante de Deus” e consequentemente repudia a ideia de os mesmos serem tratados como “meros objetos”. Estes seres, na concepção de Francisco (2015), apenas não estão acima do homem na hierarquia da terra, mas certamente tem o seu valor por serem criaturas de Deus.

Francisco (2015d) ainda se esforça para defender a sua posição a respeito da distinção do homem em relação às outras espécies. Em uma de suas defesas – talvez a mais enfática - Francisco (2015d, p.58) alega que “às vezes, nota-se a obsessão de negar qualquer preeminência à pessoa humana, conduzindo-se uma luta em prol das outras espécies que não se vê na hora de defender igual dignidade entre os seres humanos”. Para reforçar ainda mais a sua linha de defesa, Francisco (2015d, p.74) argumenta que “quando a pessoa humana é considerada apenas mais um ser entre outros, que provém de jogos do acaso ou de um determinismo físico, ‘corre o risco de atenuar-se, nas consciências, a noção de responsabilidade’”. Por fim, Francisco (2015d, p.75) é ainda mais direto, quando afirma que “um antropocentrismo desordenado não deve necessariamente ser substituído por um

*biocentrismo*, porque isso implicaria introduzir um novo desequilíbrio que não só não resolverá os problemas existentes, mas acrescentará outros”. Como se nota, o pensamento de Francisco (2014d) a respeito da especialidade humana é límpido. Ele, de fato, entende o homem como um ser singular, de valor peculiar e de dignidade especial em relação às outras formas de vida. Ao fazer isso, ele não rompe, mas se filia a uma longa tradição católica de defesa da especialidade humana. Até mesmo o processo de *suavização do discurso*, aquele que culminou em alguns ajustes não estruturais no entendimento católico sobre a dominação humana e o utilitarismo em tempos recentes, não foi capaz de produzir efeitos sobre a compreensão católica acerca da singularidade humana. O posicionamento defendido há centenas de anos por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino sobre este assunto é o mesmo adotado pelo papa Francisco na *Laudato Si'*. Das categorias analisadas nesta pesquisa – a saber, antropocentrismo, utilitarismo e singularidade humana – não resta dúvidas de que o discurso sobre esta última foi o mais preservado.

**c) Utilitarismo:** defende-se a tese de que o discurso contido na *Laudato Si'* não rompe com o discurso católico tradicional [pré-moderno e moderno (pré-Francisco)] acerca do utilitarismo. As criaturas da terra – e aqui se incluem plantas e animais – continuam à disposição dos homens para satisfazer as suas necessidades. Esse pensamento contido na *Laudato Si'* se filia ao pensamento católico tradicional. Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e mesmo o papa moderno Paulo VI defenderam que o homem podia fazer uso indiscriminado das criaturas para atender suas necessidades. O discurso católico começou a ser ajustado somente no papado de João Paulo II. Ocorreu, a partir deste período, um processo de *suavização* do discurso, mas nada capaz de romper estruturalmente com o pensamento católico tradicional acerca do utilitarismo. Pretende-se demonstrar, nos próximos parágrafos, como a ideia do utilitarismo foi construída e defendida ao longo do tempo a partir de interpretações das escrituras, de modo que se possa ter um retrato que permita contrastar com a concepção de utilitarismo presente na carta encíclica *Laudato Si'*. Em sentido cronológico, primeiro será abordado o discurso dos pais da igreja católica (Santo Agostinho e São Tomás de Aquino); em seguida o discurso dos papas modernos (Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI); e, por fim, o discurso contido na *Laudato Si'* acerca do utilitarismo.

As interpretações da antiguidade, da idade média e mesmo do período moderno acerca do utilitarismo se dão a partir de algumas passagens da Bíblia. Três delas se destacam. Em Gênesis (II, 19), diz-se o seguinte: “tendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todos os animais dos campos, e todas as aves do céu, levou-os ao homem, para ver como ele os havia de chamar; e todo o nome que o homem pôs aos animais vivos, esse é o seu verdadeiro nome”. Ao conceder neste trecho a tarefa de nomear todos os animais do campo, transmite-se a ideia de que todas estas criaturas estão submetidas ao homem. Em outra passagem, inclusive anterior a esta no livro sagrado cristão, Deus diz: “eis que eu vos dou toda a erva que dá semente sobre a terra, e todas as árvores frutíferas que contém em si mesmas a sua semente, para que vos sirvam de alimento” (GÊNESIS, I, 29). Deus, até este momento, havia destinado somente as ervas verdes para alimentação humana, mas, embora tivesse submetido os animais ao homem, ainda não havia destinado os mesmos para a alimentação. Isso ocorreu precisamente depois da parte bíblica que trata da construção da Arca de Noé. Em Gênesis (IX, 3), Deus disse ao homem: “tudo que se move e vive vos servirá de alimento; eu vos dou tudo isso, como vos dei a erva verde”.

Principalmente com base nestes preceitos bíblicos, os religiosos católicos Santo Agostinho e São Tomás de Aquino construíram suas ideias de utilitarismo. Em síntese, eles se empenharam para defender o direito dos homens de se utilizar das demais criaturas de Deus para satisfazer suas necessidades, sem se importar em estabelecer limites para isso. Toda a criação visava atender a algum propósito humano. Agostinho (2005) ensinou que os bois, os cavalos, e outros animais poderiam servir para o trabalho, os suínos para a alimentação, e das ovelhas poderia se aproveitar a lã. Ele sugere, inclusive, uma classificação dos animais, entre úteis, perigosos e supérfluos, e recomenda ao ser humano: faze uso dos úteis, acautela-te dos perigosos, deixa de lado os supérfluos” (AGOSTINHO, 2005, p.309). No mesmo sentido, Aquino (1980) argumenta que plantas, animais e todos os outros seres vivos teriam sido criados por causa do homem. Mesmo a morte destes animais foi legitimada pelos pais da igreja católica, tendo em vista que o sexto mandamento bíblico (não matarás) não se aplicaria aos animais (THOMAS, 2010). Sobre isso, pautado na frase de um filósofo indeterminado, Aquino (1980) defende que sendo absolutamente natural que o homem se alimente dos animais, não poderia ser a caça e, conseqüentemente, o abate destas criaturas algo antinatural e injusto. Por

fim, Aquino (1980, p.789) conclui seu pensamento, afirmando que “o homem vindica para si o que é naturalmente seu”. Nota-se, com isso, que o pensamento católico que predominou na antiguidade e na idade média não condenou o utilitarismo. Pelo contrário, defendeu esta prática, sem inserir nenhuma instrução acerca dos limites da utilização das demais espécies pelos seres humanos.

Este discurso católico da antiguidade e da idade média a respeito do utilitarismo ressoou na era moderna. O papa Paulo VI seguiu as interpretações da tradição católica acerca deste assunto. Em meados dos anos 1960, Paulo VI deu pistas disso, quando afirmou que o homem era senhor de todas as criaturas terrenas e devia, nesta condição, submetê-las e se servir delas (PAULO VI, 1965). Para complementar o seu posicionamento, Paulo VI (1965, p.33) ainda argumenta que “Deus destinou a terra com tudo o que ela contém para uso de todos os homens e povos”. Como se pode observar, o papa ensina que o homem está no centro de tudo e que as demais criaturas deveriam submeter-se aos desígnios humanos. Observa-se, ainda, que Paulo VI não se importou em estabelecer limites para a utilização das espécies, assim como fez Santo Agostinho e São Tomás de Aquino na antiguidade e na idade média, respectivamente. Em seu discurso, bem como nos ensinamentos dos pais da igreja católica, continha a orientação para o homem submeter as demais espécies aos seus propósitos.

Contudo, os papas contemporâneos (pré-Francisco) não seguiram à risca este entendimento sobre o utilitarismo. Embora não se possa falar em rompimento com o discurso católico tradicional acerca deste tema, pelo fato de os seres vivos continuarem submetidos às necessidades humanas no discurso católico moderno (pré-Francisco), pode-se afirmar que ocorreu um processo de *suavização* do discurso. Este processo se materializou principalmente no discurso católico veiculado pelo papa João Paulo II. Foi ele que pioneiramente começou a introduzir um discurso voltado ao estabelecimento de limites para a ação humana diante da natureza. Para fazer isso, João Paulo II usou engenhosamente uma passagem do livro de Gênesis, na qual Deus anuncia a Adão e Eva a proibição de comer o fruto proibido. Mais especificamente, João Paulo II (1987) argumentou que a limitação para as ações do homem diante da natureza se expressa simbolicamente na proibição de comer o fruto da árvore (GÊNESIS, II, 16-17). O papa João Paulo II procurou, com isso, transmitir a ideia de que o homem não pode usar e abusar dos elementos naturais como bem entende, porque existem limites que não podem ser

ultrapassados. Ele inaugura, assim, um novo recurso argumentativo para o enfrentamento da questão do utilitarismo, suavizando a partir de então o discurso católico acerca deste tema, mas sem romper estruturalmente com o discurso tradicional.

Por sua vez, o conteúdo da *Laudato Si'* acerca do utilitarismo confirma a tendência de *suavização* do discurso em relação a este tema. Na contramão dos pais da igreja católica – Santo Agostinho e São Tomás de Aquino – e mesmo de Paulo VI, religiosos católicos que não tiveram preocupações em estabelecer limites para o uso humano da natureza, Francisco (2015d, p.47) defendeu “o uso responsável das coisas”. Segue, ao adotar este posicionamento, a tendência inaugurada pelo papa João Paulo II. Ele argumentou, amparado no catecismo da igreja católica, “que o homem deve respeitar a bondade própria de cada criatura, para evitar o uso desordenado das coisas” (FRANCISCO, 2015d, p.48).

Este discurso de apego à racionalidade contido na *Laudato Si'* se ancora, por um lado, na ideia de que as demais espécies – e não somente a espécie humana – são dotadas de valor; e, por outro, na decorrente necessidade de impor limites à ação humana em seu contato com os elementos naturais. É importante destacar que a questão de limites e a valoração das espécies são temas profundamente inter-relacionados no pensamento de Francisco (2015d). Quer-se dizer, com isso, que o reconhecimento de que as demais formas de vida existentes no mundo possuem valor peculiar exige naturalmente a imposição de limites para que elas possam ser respeitadas.

Sobre o primeiro ponto, ou seja, o reconhecimento do valor das outras espécies, existem muitas passagens na *Laudato Si'*. Em uma destas passagens, provavelmente a mais enfática, Francisco (2015d, p.47) afirma: “hoje, a igreja não diz, de forma simplista, que as outras criaturas estão totalmente subordinadas ao bem do ser humano, como se não tivessem um valor em si mesmas e fosse possível dispor delas à nossa vontade [...]”. Em outra passagem, reforçando este entendimento, ele alega que “os outros seres vivos têm um valor próprio diante de Deus” (FRANCISCO, 2015, P.47). Este posicionamento não expressa – é importante destacar – que o papa considera que as demais espécies estão acima do homem na hierarquia da terra. Em outras palavras, ele não considera que elas tenham mais “valor” do que os seres humanos. Para confirmar isso, basta uma passagem da *Laudato Si'*, mais especificamente aquela em que Francisco (2015d, p.58) diz que

não se pode “igualar todos os seres vivos e tirar ao ser humano aquele valor peculiar”.

A par deste entendimento a respeito da valoração das espécies, o papa então começa a introduzir argumentos a favor destas formas não humanas de vida. Em um dos trechos da *Laudato Si'*, ele repudia o tratamento que comumente é dado aos demais seres da terra, quando diz: “seria errado pensar que os outros seres vivos devam ser considerados como mero objetos submetidos ao domínio arbitrário do ser humano” (FRANCISCO, 2015d, p.54). Em consonância com este posicionamento, o papa se empenha em condenar a prática de maus-tratos contra outras formas de vida não humanas. Especificamente em relação a isso, ele alerta os seres humanos sobre o seguinte: “é verdade também que a indiferença ou a crueldade com as outras criaturas deste mundo sempre acabam de alguma forma por repercutir no tratamento que reservamos aos outros seres humanos (FRANCISCO, 2015d, p.59). Como se vê, uma postura de defesa das demais espécies, algo que não se viu na antiguidade ou na idade média, exceto com Francisco de Assis em sentido prático.

Por fim, o papa começa a delimitar o alcance do poder humano na utilização dos elementos naturais. Francisco (2015d, p. 81) inicia argumentando que “o poder humano tem limites e que ‘é contrário à dignidade humana fazer sofrer inutilmente os animais e dispor indiscriminadamente das suas vidas”. Em outro momento, o papa até especifica as restrições aos seres humanos diante da natureza. Ele argumenta, por exemplo, que o homem só deve “intervir no mundo vegetal e animal e fazer uso dele quando é necessário para a sua vida (FRANCISCO, 2015d, p. 81). Adicionalmente, Francisco (2015d, p.81) adverte que “o catecismo ensina que as experimentações com animais só são legítimas ‘desde que não ultrapassem os limites do razoável e contribuam para curar ou poupar vidas humanas’.

Em linhas gerais, o discurso de Francisco (2015d) na *Laudato Si'* sobre o utilitarismo se iguala estruturalmente ao discurso tradicional sobre o mesmo tema. Francisco (2015) compartilha com Agostinho (2005), Aquino (1980) e Paulo VI (1965) a ideia de que as criaturas de Deus devem ser submetidas às necessidades humanas. Ou seja, o homem pode fazer uso das espécies não humanas. Sobre este ponto, Francisco (2015d) apenas *suaviza* o discurso, acrescentando uma ideia de uso racional e de limites para a ação humana perante a natureza, nada que não tenha sido visto no discurso de seus contemporâneos, como por exemplo, João Paulo II. De certa forma, trata-se de um avanço, visto que o discurso tradicional dava

margens para o uso indiscriminado dos elementos naturais. Contudo, este ajuste no discurso católico não chega a se caracterizar como um rompimento estrutural com o discurso tradicional da igreja católica, haja vista que as demais espécies permanecem nas mãos dos homens para a sua utilização, ainda que de maneira mais restrita.

Como foi demonstrado até aqui, o discurso contido na *Laudato Si'* não rompe com o discurso tradicional (pré-moderno e moderno (pré-Francisco)) da igreja católica acerca da relação homem-natureza, apenas avança, suavizando seus proferimentos em relação ao antropocentrismo, ao utilitarismo e à singularidade humana. Mas, para além disso, resta a dúvida se este discurso suavizado contido na *Laudato Si'* estimula uma nova relação com a natureza, quando comparado com o discurso tradicional [pré-moderno e moderno (pré-Francisco)] da igreja católica? Sobre isso, defende-se a tese de que o discurso contido na *Laudato Si'* sobre a relação homem-natureza, embora não se desconecte estruturalmente do entendimento bíblico tradicional (pré-moderno e moderno (pré-francisco)) sobre esta relação, notoriamente estimula, por meio de suavizações, uma nova relação entre homem e natureza. Quer-se dizer, com isso, que o ser humano, ao ler a encíclica *Laudato Si'*, pode extrair de seu discurso orientações para o estabelecimento de uma relação mais respeitosa e harmoniosa com a natureza. Cabe destacar que isso representa um avanço significativo, haja vista que as orientações da igreja católica na antiguidade e na idade média conduziam muito mais para o caminho oposto, ou seja, para uma relação de conflito entre homem e natureza. A única exceção deste período – é importante mencionar – foi São Francisco de Assis, não por acaso foi apontado como modelo pelo papa Francisco no que se refere ao trato com a natureza. Em busca de fornecer elementos para enriquecer esta tese, abordar-se-á na sequência alguns pontos da *Laudato Si'* que avançam no estímulo ao estabelecimento de uma relação mais harmoniosa com a natureza em relação às proposições tradicionais.

Francisco (2015d), em um primeiro momento, procurou desvendar o que estava acontecendo com a casa comum, ou seja, fazer um diagnóstico da situação atual do planeta. Encontrou um cenário alarmante, com problemas ambientais de muita gravidade, como a questão climática, a poluição dos rios e do solo, o desmatamento e muitos outros problemas. Depois disso, o papa Francisco resolveu na *Laudato Si'* responsabilizar o homem pela deterioração do mundo. Em um ponto

específico da carta encíclica, ainda em seu primeiro capítulo, Francisco (2015d, p.9) afirma que a irmã (no caso a casa comum) “clama contra o mal que lhe provocamos por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou”. Mais adiante, Francisco (2015) retoma o tema, denominando o capítulo III da Carta Encíclica de “A Raiz Humana da Crise Ecológica”. Logo na primeira linha desta parte do documento, Francisco (2015d, p.65) reafirma o seu entendimento sobre o papel do homem na destruição ambiental, quando escreve que “para nada serviria descrever os sintomas, se não reconhecêssemos a raiz humana da crise ecológica”. Francisco (2015d), ao atribuir ao homem a responsabilidade pelo estado atual do planeta, parece agir estrategicamente. O interesse do papa Francisco ao fazer isso parece ser conscientizar o homem de que, por tudo que ele fez, possui um débito de grande monta com a natureza, e que esta dívida, ainda que tardiamente, precisa ser de algum modo sanada pela ação humana. De certo modo, isso fica evidente em uma passagem da encíclica *Laudato Si'*, na qual Francisco (2015d) manifesta seu interesse de, ao apresentar seu diagnóstico ambiental, fazer com que a humanidade tome dolorosa consciência, ouse transformar em sofrimento pessoal aquilo que acontece ao mundo e, assim, reconheça a contribuição que cada um lhe pode dar. Em síntese, o papa busca incitar a mudança de rumos na relação homem-natureza por meio de um método que se resume em apresentar o estado real das coisas, promover a reflexão a partir disso e, por fim, levar à ação (*ver, julgar e agir*). Por uma questão contextual, esta postura do papa Francisco na *Laudato Si'* descrita nesse parágrafo inexistiu na antiguidade e na idade Média, mas, pelo menos em parte, pode ser assistida no período moderno antes de Francisco. Por exemplo, o reconhecimento do estado dramático da questão ambiental foi realizado pela primeira vez muito antes da *Laudato Si'*, ainda nos anos 1960, por Paulo IV (1965). Do mesmo modo, a responsabilização do homem pelos danos à natureza é um tema requeitado na encíclica de Francisco, porque isso foi feito pela primeira vez ainda nos anos 1960 e 1970 por Paulo VI (1965) e João Paulo II (1979). Contudo, é mérito da *Laudato Si'* o detalhamento dos problemas ambientais na modernidade e a convocação mais incisiva do homem para a ação em prol da natureza. Em linhas gerais, encontra-se na *Laudato Si'* uma versão mais acabada do método (*ver, julgar e agir*) que favorece a construção de uma relação de maior respeito pelo ambiente natural.

A *Laudato Si'* também avança em relação ao discurso tradicional no estabelecimento de bases para uma relação mais respeitosa entre homem e natureza ao reconhecer o valor de outras espécies e não apenas o valor do ser humano. Como foi demonstrado nesta seção, na parte específica que trata da singularidade humana, o homem desde a antiguidade tem sido encarado pela igreja católica como um ser singular, portador de uma dignidade especial. Mesmo no período moderno, este entendimento não se alterou. Continua preservado no discurso moderno, inclusive naquele contido na *Laudato Si'*, que o homem é um ser superior às outras espécies. Em determinado trecho da encíclica *Laudato Si'*, Francisco (2015d, p.58) afirma que não se pode “igualar todos os seres vivos e tirar ao ser humano aquele valor peculiar”. Mais adiante, Francisco (2015d, p.74-75) dá pistas do porquê não defende o igualitarismo entre espécies, quando coloca que “quando a pessoa humana é considerada apenas mais um ser entre outros [...] ‘corre o risco de atenuar-se, nas consciências, a noção da responsabilidade’”. Fazendo um parêntese, nota-se nesta postura o interesse da igreja católica em não somente responsabilizar o homem pelos danos ambientais supostamente causados por ele, mas também de mantê-lo consciente de seu débito com a natureza. Apesar da veemente defesa da singularidade humana na *Laudato Si'*, pode-se reparar algum avanço em seu discurso, ainda que tímido, no que se refere à valorização das demais espécies. Francisco (2015d, p.47) argumenta que “os outros seres vivos têm um valor próprio diante de Deus”. Em outro momento, Francisco (2015d, p.54) adverte que seria “errado também pensar que os outros seres vivos devam ser considerados como meros objetos submetidos ao domínio arbitrário do ser humano”. Por fim, Francisco (2015d, p.55) ainda reforça seu entendimento, alegando que “cada criatura tem uma função e nenhuma é supérflua”. Este posicionamento encontrado na *Laudato Si'*, que visa estimular o respeito pelas demais espécies de maneira enfática, não encontra paralelo no discurso tradicional [pré-moderno e moderno (Pré-Francisco)]. No discurso tradicional, especialmente na antiguidade e na idade média, a questão da valorização das demais espécies foi absolutamente sobreposta pelos esforços em posicionar o homem no topo da hierarquia das espécies.

Pode-se notar também algum avanço no que se refere à utilização pelo homem das demais espécies. Como foi demonstrado em momento anterior desta seção, da antiguidade até o papado de Paulo VI, as criaturas foram colocadas

absolutamente à disposição do homem para a satisfação das suas necessidades e desejos, sem que se houvesse neste período qualquer esforço por parte da igreja católica para definir limites para esta utilização. A situação começou a se alterar com o papa João Paulo II. Foi ele que, pioneiramente, fez uso engenhoso da passagem bíblica que trata da proibição do comer o fruto proibido para construir um recurso argumentativo que impõe limites à ação humana mediante outras espécies. Contudo, a ação do papa João Paulo II, embora não se questione o seu valor, foi muito tímida, concentrada em poucas linhas. Foi o papa Francisco que, na *Laudato Si'*, apresentou uma versão mais acabada e mais avançada no que se refere à respeitosa utilização das espécies, apesar de não romper estruturalmente com o utilitarismo. Francisco (2015, p.47), além de inserir no discurso católico a ideia de “uso responsável” das espécies”, buscou estabelecer limites para a utilização das mesmas. Em determinado trecho da *Laudato Si'*, Francisco (2015d, p.81) reconhece que o ser humano pode “intervir no mundo vegetal e animal e fazer uso dele quando é necessário para a sua vida e, em outra passagem do mesmo documento, Francisco (2015d, p.81) adverte que “o catecismo ensina que as experimentações com animais só são legítimas ‘desde que não ultrapassem os limites do razoável e contribuam para curar ou poupar vidas humanas’”. Fica evidente, depois de demonstrado o esforço do papa Francisco para estabelecer condições para o uso racional das demais formas de vida pelo homem, que o discurso contido na *Laudato Si'*, embora não tenha força para romper com o utilitarismo histórico presente do texto católico, é capaz de, pelo menos, estimular uma relação de maior respeito entre o ser humano e o seu meio.

Destaca-se, do mesmo modo, a abordagem integral da *Laudato Si'*. Conforme a acusação de White (1967), o cristianismo foi responsável por destruir o paganismo e com ele uma visão mais integradora, na qual, por exemplo, homem e natureza se mantinham unidos e faziam parte de um todo organizado. De fato, confirmando a tese de White (1967), no discurso tradicional católico, em especial, o pré-moderno, os esforços se concentraram em posicionar o homem no centro de tudo, na condição de ser especial, de modo a separá-lo das demais espécies, em específico, e da natureza, em um sentido geral. Curiosamente, Francisco (2015d) alinha-se, por um lado, com o discurso tradicional da igreja católica [pré-moderno e moderno (pré-Francisco)] ao não negar a proeminência humana sobre as outras espécies, mas, por outro lado, não prossegue com a omissão da igreja católica acerca da questão

da separação entre homem e natureza. Francisco (2015d), em sentido contrário de seus antecessores, manifesta-se abertamente sobre o tema e se posiciona na direção da integração entre tudo e todos. Não por acaso, a ideia de que tudo está conectado representa um dos pilares da *Laudato Si'*. Para Francisco (2015d, p.85), “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”. Fica evidente, com isso, que Francisco (2015d) inova ao propor uma visão integral, fazendo lembrar, em grande medida, o conceito de *Physis* dos filósofos pré-socráticos. Cabe destacar, por último, que ao reconectar o homem à natureza, mesmo mantendo o ser humano acima das demais formas de vida do planeta, Francisco (2015d) contribuiu para o estabelecimento de uma relação mais próxima e harmônica entre eles, visto que agora o que se ensina é que o homem não está à parte da natureza, mas sim faz parte dela.

Por último, não se pode deixar de destacar aquele que parece ser um dos pontos mais polêmicos na *Laudato Si'*: o enquadramento do homem como *administrador responsável*. Como se procurou demonstrar nesta seção, a igreja católica na antiguidade e na idade média atribuiu ao homem o direito de dominar as demais criaturas da terra. Isso foi legitimado por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Mesmo no período moderno, assistiu-se episódios de defesa deste suposto direito do homem em relação à natureza, mas, em via de regra, a tendência foi de suavização de discurso. Dito de outro modo, houve um esforço no período moderno para estabelecer ressalvas acerca da dominação. Em linhas gerais, o discurso católico continuou a legitimar o domínio humano sobre as demais espécies, mas, a partir de então, passou a advertir que este domínio deveria se dar de maneira racional. Francisco (2015d) aderiu a esta tendência e a confirmou. É certo que ele não rompe com a ideia tradicional de dominação, mas tem o crédito de, sob inspiração de Bento XVI, inserir a expressão “*administrador responsável*” para representar a função do homem na terra. Francisco (2015d), para chegar a esta expressão, precisou fazer um movimento interpretativo. Deslocou o foco de interpretação de Gênesis (I, 28), passagem na qual o homem adquiriu o direito de ser dominador na terra, para Gênesis (II, 15), passagem na qual pode se admitir, ainda que forçosamente, a ideia do homem como cultivador e guardador da terra. Francisco (2015d) quer que se entenda, com isso, que a interpretação de Gênesis (I,

28) não pode ser desacompanhada de Gênesis (I,15). Ou seja, dominador sim, mas ao mesmo tempo, um *administrador responsável*. E assim se consolida uma maneira inovadora de lidar com a polêmica dominação humana sobre a natureza. É inegável que esta releitura encontrada na *Laudato Si'*, ainda que seja notoriamente forçada, tem potencial para estimular e assim contribuir para a construção de uma nova relação entre homem e natureza, muito mais racional do que se viu no passado.

Como se pode notar ao longo deste capítulo final da pesquisa, a igreja católica sofreu pressões multidirecionais a partir de 1960. Este *status quo* retirou esta instituição religiosa de um *sono profundo* e a fez perceber que a doutrina católica sobre a relação homem-natureza não atendia satisfatoriamente os anseios sociais (aqui incluso as necessidades religiosas dos fiéis católicos) dos novos tempos. O caminho (quase) inevitável era a *racionalização religiosa*: uma espécie de intensa reflexão interna, a fim de encontrar caminhos para reformar a doutrina católica sobre a relação homem-natureza, de modo a torná-la satisfatoriamente ajustada à realidade. Este processo de racionalização de fato ocorreu no interior da igreja católica e resultou em frequentes movimentos de suavização do discurso católico sobre a relação do ser humano com o seu meio. A versão mais acabada deste processo de *racionalização* - aquela que reúne o maior número e a maior robustez no que se refere às suavizações - se apresenta na *Laudato Si'* do papa Francisco. Apenas para sintetizar, ali se reconhece a gravidade da questão ambiental, impõe-se limites à dominação humana sobre as outras espécies, imputa-se ao homem o papel de *administrador responsável* em vez de dominador despótico, reconhece-se o valor das espécies não-humanas e, ainda, insere-se a ideia de uso racional dos seres vivos pelos humanos em vez de defender o uso indiscriminado das mesmas. Contudo, apesar do notório avanço, não se pode falar em rompimento estrutural com o discurso tradicional [pré-moderno e moderno (pré-Francisco)]. Em síntese, mesmo na *Laudato Si'*, o homem continua no centro de tudo, como protagonista na terra; continua a gozar do direito de dominar as outras espécies, ainda que agora esta dominação seja cercada de limites; continua a ter o direito de utilizar-se das demais espécies para satisfazer suas necessidades, ainda que de maneira mais racional; e continua sendo enquadrado como um ser singular, dotado de uma dignidade especial. A despeito disso, as mudanças não-estruturais no discurso católico contido na *Laudato Si'* não são desprovidas de valor, pois seus efeitos são notoriamente benéficos para uma relação mais equilibrada entre homem

e natureza. O alerta para a gravidade da questão ambiental, o reconhecimento pela igreja do valor das espécies não-humanas, as orientações para uso racional e limitado das demais formas de vida, a reintegração entre homem e natureza e o reenquadramento do homem como administrador responsável atuam, em conjunto, para estimular o estabelecimento de uma nova relação entre homem e natureza. Pode-se dizer, assim, que a *Laudato Si'* pode representar um passo inicial – e muito significativo - da igreja católica na direção de uma reforma ainda mais profunda e necessária para o rompimento definitivo com as ideias antropocêntricas, utilitaristas e de defesa da singularidade humana presentes no discurso tradicional [pré-moderno e moderno (pré-Francisco)] dessa instituição religiosa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciou-se esta pesquisa com o seguinte questionamento: o discurso contido na *Laudato Si'* rompeu com o discurso tradicional [pré-moderno e moderno (pré-Francisco)] da igreja católica acerca da relação homem e natureza? Não se tinha, naquele momento, clareza acerca da capacidade disruptiva da *Laudato Si'*. Sabia-se de antemão que a *Laudato Si'*, como documento, era original, mesmo porque foi a primeira encíclica ambiental da igreja católica, e também se tinha conhecimento de sua grande repercussão na sociedade, mas, ao mesmo tempo, o alcance do discurso contido no documento não estava precisamente claro. Hoje, depois de alguns anos de pesquisa e imersão no tema, tudo ficou mais evidente, mais compreensível, permitindo, com isso, assegurar que o discurso contido na *Laudato Si'* não rompe estruturalmente com o discurso tradicional [pré-moderno e moderno (Pré-Francisco)] da igreja católica acerca da relação homem e natureza. Permanece no discurso mais atual desta instituição religiosa ideias seculares, interpretações muito antigas da Bíblia, que remontam, inclusive, da antiguidade e do período medieval. Ideias que se arrastam de um papado a outro, que resistem à ação do tempo, e que, por isso mesmo, permanecem ativas na doutrina católica até os dias atuais. Isso dá mostras de que o discurso contido na *Laudato Si'*, especificamente sobre os temas antropocentrismo, utilitarismo e singularidade humana, é mais requeitado do que inovador.

A despeito disso, não se pode afirmar que o discurso católico contido na *Laudato Si'* permaneceu idêntico ao discurso tradicional. Houveram, sim, algumas mudanças não estruturais, de natureza superficial. Isso começou a se desenhar ainda nos anos 1960. Pressões internas (dos fiéis católicos) e externas (da sociedade como um todo) para a internalização da questão ambiental, somadas às fortes críticas de Lynn White ao Cristianismo, despertaram a igreja católica de um “sono profundo”. A partir de então, por força da realidade que se impôs, a igreja católica precisou promover reflexões internas com vistas a repensar sua doutrina sobre o meio ambiente. Em síntese, a igreja católica envolveu-se em um processo de racionalização, a fim de encontrar saídas para satisfazer as novas necessidades religiosas que se apresentavam naquele período. O desfecho da racionalização religiosa foi a suavização do discurso católico acerca da relação homem-natureza.

Este processo de suavização iniciou-se precisamente no papado de Paulo VI, mas todos os papas subsequentes de algum modo enriqueceram este processo, sempre com o cuidado de não romper estruturalmente com o discurso tradicional. A *Laudato Si'* não escapou desta tendência de suavização. Pelo contrário, o papa Francisco atuou para fortalecê-la ainda mais. Uma das expressões mais fortes deste processo de suavização na *Laudato Si'* é a tentativa do papa Francisco de retirar do homem a pecha de *dominador da terra*, atribuindo-lhe, ao invés disso, a função de *administrador responsável* do mundo.

O processo de racionalização, que desencadeou a suavização do discurso católico acerca da relação homem-natureza, produziu um discurso mais amigável com o meio ambiente. O papa Francisco, especificamente, identificou e detalhou os problemas ambientais na sua encíclica ambiental, procurando demonstrar a gravidade dos mesmos; responsabilizou o homem pelos danos à natureza e atribuiu-lhe um débito ambiental a ser sanado; reconheceu o valor das outras espécies, diminuindo a distância valorativa entre homem e os demais seres vivos; propôs a utilização racional dos recursos naturais, impondo inclusive limites ao homem, buscando frear o seu ímpeto de destruição da natureza; conectou novamente o homem à natureza, depois de séculos; e, por fim, ainda retirou do homem a atribuição de dominador despótico para lhe atribuir o papel de administrador responsável. É importante destacar que algumas destas ações discursivas antecedem o papado de Francisco, mas se deram de maneira muito discreta, pouco expressiva e dispersas. O papa Francisco tem o mérito de reuni-las na *Laudato Si'*, ampliá-las e ainda de criar ações discursivas completamente novas, colocando o processo de suavização em um estágio avançado e oferecendo ao leitor (seja ele fiel católico ou não) uma versão mais acabada do discurso católico moderno sobre a relação homem-natureza, especificamente sobre a questão do antropocentrismo, do utilitarismo e da singularidade humana. Como defendido antes, estas amenizações do discurso católico contidas na *Laudato Si'* não foram capazes de romper estruturalmente com o discurso tradicional, mas seguramente foram e ainda são capazes de estimular uma nova relação entre o ser humano e o seu meio. Quer-se dizer, com isso, que, diferentemente do passado, hoje o homem encontra na encíclica ambiental do papa Francisco muitas orientações para uma relação mais harmoniosa e respeitosa com os demais elementos da natureza. Isso representa um grande avanço, uma espécie de ensaio (talvez os primeiros atos) daquilo que no

médio ou longo prazo – não sem grandes dificuldades - pode se transformar em uma *virada teológica*.

Esta imersão no objeto desta pesquisa, bem como em temas correlacionados a ele, confirmou aquilo que outrora foi documentado pela ciência: o *preservacionismo* católico é muito forte. Há uma resistência histórica muito grande às mudanças. Prova disso é o fato de o discurso católico acerca do antropocentrismo, do utilitarismo e da singularidade humana, mesmo após séculos, permanecer o mesmo em termos estruturais. Mesmo Francisco, um papa considerado reformador/revolucionário, não conseguiu inserir mudanças mais robustas e profundas no discurso católico. Conseguiu, apenas, mudanças superficiais. Cabe destacar que mesmos estas mudanças de superfície só foram possíveis, porque a igreja católica foi provocada pela sociedade e terrivelmente insultada por Lynn White. Não se pode dizer, deste modo, que a igreja católica produziu um *discurso vanguardista*, aquele que se antecipa a uma necessidade/desejo ou problema social futuro ou ainda não notado/explorado. Pelo contrário, as mudanças (ou ajustes) introduzidas por esta instituição religiosa foram calculadas milimetricamente e tão somente suficientes para atender às necessidades sociais e religiosas atuais mais elementares. Foram ajustes à realidade dos quais a igreja católica não conseguiu escapar. Refuta, deste modo, a tese de que o desenvolvimento superficial do discurso católico sobre o homem e a natureza se deu de maneira natural. Foi, na contramão disso, um desenvolvimento forçado, resultado de uma racionalização religiosa provocada por força dos ditames da realidade.

Em sentido estrutural, o discurso do papa Francisco sobre antropocentrismo, utilitarismo e singularidade humana contido na *Laudato Si'* não pode ser considerado inovador em relação aos discursos precedentes da igreja católica. O homem permanece no centro de tudo e continua a ser considerado um ser singular, absolutamente distinto das outras espécies. Além disso, permanece compreendida no discurso católico da *Laudato Si'* a ideia de que o homem pode fazer uso das demais espécies para satisfazer suas necessidades. O discurso da instituição católica, para que fosse considerado inovador da perspectiva estrutural, precisaria minimamente atacar estes pontos específicos. Em síntese, precisaria retirar do homem o protagonismo na terra; deveria orientar no sentido da promoção do igualitarismo das espécies; e, ainda, considerar o homem apenas como mais um ser

da natureza dentre muitos outros. Todas estas orientações citadas no parágrafo anterior já são *lugar comum* na ética ecocêntrica e biocêntrica e poderiam ter sido utilizadas pelo papa Francisco na *Laudato Si'*, mas ele não as utilizou, permanecendo enlaçado à tradição católica.

É certamente intrigante este fato: ou seja, por que o papa Francisco preferiu acompanhar a tradição em vez de se alinhar com as novas éticas ecológicas? Isso se deve, no entender desta pesquisa, aos limites da hermenêutica. O papa Francisco foi habilidoso em deslocar o foco de interpretação de Gênesis (I,28) para Gênesis (II, 15), retirando, assim, a pecha de dominador do homem e atribuindo-lhe o papel de administrador responsável do mundo. Resolveu, com isso, por meio da hermenêutica, uma questão histórica pela qual a igreja foi intensamente criticada. Contudo, em relação ao antropocentrismo, ao utilitarismo e à singularidade, aparentemente nem toda a habilidade interpretativa do papa Francisco, que poderia ser colocada em prol de uma hermenêutica criativa, foi capaz de romper com os laços do passado. Por mais que se tenha habilidade interpretativa, boa vontade e espírito revolucionário, representa tarefa muito difícil defender que o homem não está no centro do universo e que não é singular em relação a outras espécies, quando se tem, no texto bíblico, ideias completamente avessas, como aquela na qual Deus alega ter criado o homem – e somente ele – à sua imagem e semelhança (GÊNESIS, I, 27), ou aquela complementar na qual Deus diz: “frutificai – disse ele – e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra” (GÊNESIS, I, 28). Do mesmo modo, torna-se igualmente complexo para qualquer religioso católico argumentar contra o utilitarismo, quando se tem na Bíblia passagens como essa, em que Deus diz: “eis que eu vos dou toda a erva que dá semente sobre a terra, e todas as árvores frutíferas que contém em si mesmas a sua semente, para que vos sirvam de alimento” (GÊNESIS, I, 29); e “tudo que se move e vive vos servirá de alimento; eu vos dou tudo isso, como vos dei a erva verde” (GÊNESIS, IX, 3). Ao que tudo indica, o papa Francisco na *Laudato Si* avançou com o discurso católico sobre a relação homem e natureza até o limite do texto bíblico, ou seja, restringiu-se aos limites da hermenêutica.

Este *status quo* permite prever que um discurso realmente novo, aquele capaz de distanciar-se da tradição católica e de aproximar-se das novas éticas ecológicas, embora desejável, é pouco provável em um espaço curto de tempo. Para

que um novo discurso possa surgir, pelos menos três eventos precisam ocorrer: 1) a sociedade como um todo precisa avançar em termos de conscientização ambiental para que, assim, possa pressionar de uma maneira ainda mais vigorosa e inovadora todas as instituições, dentre elas a igreja católica. Quanto a este ponto, percebe-se alguns movimentos promissores, principalmente oriundos das novas gerações, mas que ainda precisam ganhar mais amplitude e aceitação social. 2) a igreja católica precisaria aderir a uma nova rodada de racionalização de sua doutrina, desta vez realmente disposta em romper com o *preservacionismo* histórico. Quando a este ponto, considera-se natural a racionalização ao longo do tempo. Contudo, representa um grande desafio romper com o *preservacionismo*, haja vista que isso demandaria possivelmente um rompimento consequente com partes importantes do livro sagrado cristão; 3) a igreja precisa ter em seu quadro um *literati* ou *expert* extremamente habilidoso na arte de interpretar, como foi Paulo de Tarso no passado, para encontrar no texto bíblico caminhos que permitam uma ruptura com o discurso tradicional sobre o homem e natureza sem romper com passagens importantes da Bíblia. Quanto a este último ponto, a sorte fica à cargo do imponderável. Mais do que isso, parece imprescindível para que haja mudanças estruturais e naturalmente robustas que o *literati* ou *expert* tenha perfil reformador e que goze de carisma, dentro e fora da igreja católica. Note-se, com isso, que os desafios são enormes. É pouco provável que esta combinação de fatores, pela complexidade dos mesmos, dê-se em conjunto em um prazo relativamente curto. O mais provável é que a igreja católica siga, ainda por um prazo longo, dentro dos limites interpretativos permitidos pelo texto bíblico, dando sequência ao processo de *suavização* do discurso.

Como ato final desta tese, abandono neste ponto a impessoalidade e tomo a liberdade de apresentar algumas propostas de pesquisa, a fim de contribuir com colegas cientistas que porventura queiram trilhar caminhos próximos ao que eu percorri. Antes de tudo, é importante analisar em um momento futuro (anos ou décadas) os novos documentos da igreja católica que abordem a relação homem-natureza, a fim de se observar duas questões fundamentais: 1) o discurso católico futuro já foi capaz de romper com o discurso tradicional da igreja católica acerca da relação homem-natureza?; ou então, 2) a tendência de suavização do discurso católico acerca da relação homem-natureza permanece? Se sim, o que foi alterado no discurso? Para além do referido discurso *universal* e oficial da igreja católica,

considero importante também observar os discursos que se dão em *nível nacional* e que são materializados em documentos da igreja católica que, na maior parte das vezes, são de acesso público. Estes documentos podem revelar fatos ainda não revelados: por exemplo, discursos destoantes e/ou complementares ao discurso oficial. De modo que se poderá descobrir através deles se os “*braços*” da igreja católica estão em linha com o discurso oficial, inclusive com sua tendência de *suavização*; se estão à frente, ou seja, mais alinhadas às novas éticas ecológicas; ou, ainda, se estão atrasadas em relação a este, mais alinhadas com o discurso tradicional da igreja católica. Além disso, percebi ao longo da pesquisa que a igreja católica no Brasil realiza muitas ações e orientações para a preservação da Amazônia. Isso me chamou a atenção para um tema que, a meu ver, não é suficientemente estudado no país: a “*política*” das instituições religiosas para o meio ambiente. Tende-se, no Brasil e no mundo, majoritariamente a estudar as políticas governamentais – e isso é natural e indubitavelmente importante -, mas se dedica pouco esforço para tomar conhecimento sobre as vultuosas e inúmeras ações do núcleo religioso brasileiro para a preservação ambiental. Destaco, por exemplo, as atividades da REPAM – Rede Eclesial Pan-Amazônica, e do CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Estes temas poderiam certamente render boas pesquisas. Ofereço, com isso, uma singela contribuição para que se continue a promover o progresso da ciência e a conseqüente expansão do conhecimento humano.

## REFERÊNCIAS

A SANTA SÉ. **Biografia do santo padre Francisco**. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/>>. Acesso em: 20 mar. 2020.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **Comentários ao gênesis**. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

ALVES, José Eustáquio Diniz. A Encíclica Laudato Si': ecologia integral, gênero e ecologia profunda. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.13, n. 39, pp. 1315-1344, jul./set. 2015.

AQUINO JÚNIOR, Francisco. Uma Igreja pobre e para os pobres: abordagem teológico-pastoral. **Revista Pistis Praxis**, Curitiba, v. 8, n. 3, p. 631-657, set./dez. 2016.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Correia. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, 1980.

ARMOND, Ismael. **O cristianismo primitivo**. São Paulo: Editora Aliança, 2004.

ARÓSTEGUI, J. **A pesquisa histórica: teoria e método**. Bauru/SP: Edusc, 2006.

ATOS do Bem-Aventurado Francisco e dos seus companheiros. In: FASSINI, Francisco Dorvalino (Org). **Fontes Franciscanas**. Santo André, SP: O Mensageiro de Santo Antonio, 2004

BATISTA, M. Hermenêutica Filosófica e o Debate Gadamer-Habermas. **Crítica e Sociedade**, v.2, n.1, jan./jun. 2012

BENTO XVI, Papa. **Carta Encíclica Caritas in Veritate**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

BOFF, Leonardo. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BOGDAN, R.; BIKLEN, S. **Investigação qualitativa em educação: uma Introdução à teoria e aos métodos**. Porto: Porto Editora, 1994.

BORBA, Francisco. Um santo, não um executivo. **G1**, São Paulo, 20 mar. 2013.

BORGHESI, Massimo. **Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Cultrix, 2006.

CARVALHO, Marcos B. de. **O que é natureza**. São Paulo: Brasiliense, 2013.

CELANO, Tomás de. Primeira Vida de São Francisco. In: FASSINI, Francisco Dorvalino (Org). **Fontes Franciscanas**. Santo André, SP: O Mensageiro de Santo Antonio, 2004

COMPILAÇÃO de Assis. In: FASSINI, Francisco Dorvalino (Org). **Fontes Franciscanas**. Santo André, SP: O Mensageiro de Santo Antonio, 2004

DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DESA. **World population prospects 2019**. Disponível em: <http://population.un.org/wpp/>. Acesso em: 04 dez. 2019.

DIAMOND, J. **Armas, germes e aço: os destinos das sociedades**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

\_\_\_\_\_, J. **Colapso: como as sociedades escolhem o fracasso ou o sucesso**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

DULLEY, R. D. Noção de Natureza, ambiente, meio ambiente, recursos ambientais e recursos naturais. **Agric. São Paulo**, São Paulo, v.51, n.2, p.15-26, jul./dez. 2004

ELIZALDE, Antonio. Grito de la tierra, grito de los pobres, la propuesta ética de Francisco: una recuperación de los aportes latinoamericanos a la construcción de nuestra Casa Común. **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 35, p. 121-146, dez. 2015.

FASSINI, Dorvalino Francisco. **Fontes franciscanas**. Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 2005.

FAUS, JOAN. Catolicismo perde força e um em cada cinco é protestante na América Latina. **El País**, Washington, 13 nov. 2014.

FELIPE, S. T. Ética ambiental biocêntrica: limites e implicações morais. In: **Seminário Internacional “Experiências de Agendas 21: os desafios do nosso tempo**. Ponta Grossa: UEPG, 2009.

FERRARO, B. Laudato Si’ e a opção pelos pobres. In: MURAD, A. T.; TAVARES, S. S. (Orgs). **Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si’**. São Paulo: Paulinas, 2016.

FERRY, Luc. **A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem**. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

FRANCISCO DE ASSIS. Cânticos e Louvores. In: FASSINI, Francisco Dorvalino (Org). **Fontes Franciscanas**. Santo André, SP: O Mensageiro de Santo Antonio, 2004a

\_\_\_\_\_. Louvores para todas as horas. In: FASSINI, Francisco Dorvalino (Org). **Fontes Franciscanas**. Santo André, SP: O Mensageiro de Santo Antonio, 2004b

\_\_\_\_\_. Regra Não Bulada. In: FASSINI, Francisco Dorvalino (Org). **Fontes Franciscanas**. Santo André, SP: O Mensageiro de Santo Antonio, 2004c

FRANCISCO, Papa. **Benção Apostólica “Urbi Et Orbi” – Primeira Saudação do Papa Francisco**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2013a.

\_\_\_\_\_. **Encontro com os representantes dos meios de comunicação social**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2013b.

\_\_\_\_\_. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2013c.

\_\_\_\_\_. **Laudato Si’ Louvado Sejas** – Sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulus, 2015d.

FREITAS, Renan Springer de. A sociologia da religião como recapitulação da teologia cristã: Weber e as raízes proféticas do racionalismo ocidental. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 22, n. 65, p. 109-125, 2007.

GODOI, C. K.; BANDEIRA-DE-MELLO, R; SILVA, A. B. **Pesquisa qualitativa em estudos Organizacionais: paradigmas, estratégias e métodos**. São Paulo: Saraiva, 2006.

GODOY, A.S. Introdução à Pesquisa Qualitativa e suas Possibilidades. **Revista de Administração de Empresas – ERA**. São Paulo, v.35, n.2, p.57-63, mar./abr. 1995.

GOLDBLATT, D. **Teoria social e ambiente**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

GONÇALVES, Rafael Afonso. Francisco de Assis: Mestre dos Animais, Exemplo dos Homens. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v.9, n.1, jan-jun., 2016.

GOODCHILD, Philip. Creation, Sin, and Debt – A response to the papal encyclical Laudato Si’. **Environmental Humanities**, v.8, n.2, p.270-276, 2016.

GREGG, Samuel. Laudato Si’: Well Intentioned Economically Flawed. **Policy**, v. 31, n. 2, 2015.

HABERMAS, J. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2012.

HANDLEY, George B. Laudato Si’ and the Postsecularism of the Environmental Humanities. **Environmental Humanities**. v.8, n.2. p.277-284, 2016.

HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções: 1789-1848**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2015.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Centesimus Annus**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1991.

\_\_\_\_\_. **Carta Encíclica Redemptor Hominis**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1979.

\_\_\_\_\_. **Carta Encíclica Sollicitudo Rei Socialis**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1987.

\_\_\_\_\_. **Exortação Apostólica Pastores Gregis**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2003.

\_\_\_\_\_. **Mensagem de João Paulo II para a Celebração do XXIII Dia Mundial da Paz**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1989.

JUSTINO DE ROMA. **I e II apologias diálogo com trífão**. São Paulo: Paulus, 1995.

KLOETZEL, Kurt. **O que é meio ambiente**. São Paulo: Brasiliense, 1998.

LATOURE, Bruno; MUECKE, Stephen. The Immense Cry Channeled by Pope Francis. **Environmental Humanities**, v.8, n. 2, pp. 251-255, 2016.

LEAL, Luciana Nunes; THOMÉ, Clarissa. Igreja católica tem queda recorde e perde 465 fiéis por dia em uma década. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 30 jun. 2012.

LEGENDA dos Três Companheiros. In: FASSINI, Francisco Dorvalino (Org). **Fontes Franciscanas**. Santo André, SP: O Mensageiro de Santo Antonio, 2004.

LENOBLE, R. **História da idéia de natureza**. Lisboa: Edições 70, 1969.

LIENDO, M. J. G. La Ambigüedad Discursiva de La Raiz Humana de La Crisis Ecológica en La Carta Encíclica Laudato Si' del Papa Francisco. **Oxímora Revista Internacional de Ética e Política**, n.8, p.161-174, 2016.

LIMA, A. F. de. Hermenêutica da Tradição ou Crítica das Ideologias? O debate entre Hans-Georg Gadamer e Jürgen Habermas. **Unopar Científica**, v.9, n.1, p.55-62, jun. 2008.

LIMA, Elias Lopes de. O Mito do “Fator Antrópico” no Discurso Ambiental Geográfico. **Mercator**, v.14, n.3, p.109-122, 2015.

LOURENÇO, Daniel Braga; DE OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza. Ecocentrismo e ética biocêntrica: a filiação filosófica dos direitos da natureza. **Veritas** (Porto Alegre), v. 64, n. 1, 2019.

LOWI, Michael. Laudato Si - The Pope's Anti-Systemic Encyclical. **Monthly Review**, v.67, n. 7, dez. 2015.

MAÇANEIRO, Marcial. Vozes do sul na encíclica Laudato si': Fontes e temas. **Revista Pistis Praxis**, Curitiba, v.8, n.3, set./dez. 2016.

MARCONI, M.A; LAKATOS, E.M. **Metodologia Científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

MICHAELSON, Jay. Pope Francis' environmental encyclical is even more radical than it appears. **The Washington Post**. Jun. 2015. Disponível em: <<https://www.washingtonpost.com>>. Acesso em: 8 set. 2020.

MILLS, M. Antony. Is Pope Francis Anti-Modern?. **The New Atlantis**, n. 47, pp. 45–55, 2015.

MONTGOMERY, W. David. The Flawed Economics of *Laudato Si'*. **The New Atlantis**, n. 47, pp. 31–44, 2015.

MURAD, Afonso. Ecosofia na deep ecology e a ecologia integral da *Laudato Si'*: convergência nas diferenças. In: FOLLMANN, José Ivo (Org). **Ecologia Integral: abordagens (im)pertinentes**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

NAESS, Arne; SESSIONS, George. The Basic principles of deep ecology. **The Trumpeter**, v. 3, n. 4, 1986.

\_\_\_\_\_. Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. **Revista Ambiente y Desarrollo**, Santiago de Chile, v. 23, n. 1, p. 98-101, 2007.

NICOLINI, Marcos Henrique de Oliveira. Francisco, o Papa Latino-Americano: Carisma, simpatia e pragmatismo nos limites das periferias da existência. **Estudos de Religião**, v. 27, n. 2, p. 214-248, jul-dez. 2013.

NOBRE, Antonio Donato. **Il faut un effort de guerre pour reboiser l'Amazonie**. Entrevista concedida a Nicolas Bourcier. *Le monde*. 24 nov.2014.

OLIVEIRA, Catarina Jahnel. Por uma Etica Ecológica. **Sustentabilidade em Debate**, v. 4, n. 2, 2013.

ONU. **A ONU e a água**. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/acao/agua/>. Acesso em: 04 dez. 2019.

PALMER, E. Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1999.

PAULO VI, Papa. **Discurso do Papa Paulo VI à Assembleia Geral**. (Visita do santo padre à sede da F.A.O por ocasião do XXV aniversário da instituição. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1970.

\_\_\_\_\_. **Mensagem de Sua Santidade Paulo VI à Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1972.

\_\_\_\_\_. **Sobre a igreja no mundo actual**. Roma, 1965. Disponível em: <<http://www.vatican.va/>>. Acesso em 05 abr. 2020.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: editora 34, 2013.

PONTING, Clive. **Uma história verde do mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

PUEBLA. **Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano**. Puebla/México: Edições Paulinas, 1979.

RAMBERG, B; GJESDAK, K. Hermeneutics. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2005. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>>. Acesso em: 08 set. 2020.

ROZZI, Ricardo. Ecología superficial y profunda: Filosofía ecológica. **Revista ambiente y desarrollo**, Santiago de Chile, v. 23, n. 1, p. 102-105, 2007.

SÃO BOAVENTURA. Legenda Maior de São Francisco. In: FASSINI, Francisco Dorvalino (Org). **Fontes Franciscanas**. Santo André, SP: O Mensageiro de Santo Antonio, 2004

SCHLUCHTER, Wolfgang. **O desencantamento do mundo**: seis estudos sobre Max Weber. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

SHELLEY, Bruce L. **História do cristianismo**: uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã desde as origens até o século XXI. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

SILVA, D. C. B.; RECH, A. U. A superação do antropocentrismo: uma necessária reconfiguração da interface homem-natureza. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, v. 41, n. 2, p. 14-27, 2017.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. O nascimento do cristianismo: discussão crítica das propostas de Burton Mack e Gerd Theissen. **Estudos teológicos**, v. 40, n. 3, p. 74-90, 2000.

TAYLOR, Paul W. **Respect for nature**. A theory of environmental ethics. Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy. New Jersey: Princeton University, 1986.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos**: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e os animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das letras, 2010.

TORNIELLI, Andrea. **Francisco**: a vida e as ideias do papa latino-americano. São Paulo: Planeta, 2013.

TOULMIN, G.H. **The Antiquity and Duration of the World**. MD. T. Cadell, 1780.

VIDAL, John. Explosive intervention by Pope Francis set to transform climate change debate. **The Guardian**. Jun. 2015. Disponível em: <<https://www.theguardian.com>>. Acesso em: 8 set. 2020.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ancient Judaism**. Glencoe: Free Press, 1952.

\_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

\_\_\_\_\_. **Religião e racionalidade econômica**. In: COHN, Gabriel (Org.). Weber. São Paulo: Ática, 1991.

\_\_\_\_\_. **The Religion of China**: Confucianism and Taoism. Glencoe, Illinois: Free Press, 1951.

\_\_\_\_\_. **The Religion of India**: Hinduism and Buddhism. Glencoe, Illinois: Free Press, 1958.

\_\_\_\_\_. **The sociology of religion**. Londres: Methuen, 1965.

WHITE, Lynn. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. **Science**, v. 155, n. 3767, p. 1203-1207, 1967.