Luiz Eduardo de Souza Pinto
Rafael Soares Duarte de Moura

A CONCEPÇÃO Biocêntrica

e sua Viabilidade na Doutrina da Igreja Católica



EXPERT
EDITORA DIGITAL

A crise ecológica contemporânea ultrapassa os limites da degradação ambiental e revela uma profunda crise ética, cultural e civilizacional. Diante de um modelo de sociedade que historicamente colocou o ser humano acima da natureza, torna-se necessário repensar os valores que orientam nossa relação com a vida e com o planeta.

Em A concepção biocêntrica e sua viabilidade na doutrina da Igreja Católica, Luiz Eduardo de Souza Pinto e Rafael Soares Duarte de Moura investigam as possibilidades de superação do paradigma antropocêntrico a partir de uma ética que reconhece o valor intrínseco de todas as formas de vida. Fundamentada especialmente no pensamento de Leonardo Boff e nos princípios da Carta da Terra, a obra articula ecologia, ética e espiritualidade, colocando em discussão o papel das tradições religiosas diante dos desafios planetários.



Por meio de uma análise crítica do Catecismo da Igreja Católica, os autores identificam tensões entre a centralidade atribuída ao ser humano e os princípios de respeito, responsabilidade e cuidado com a criação. Embora reconheçam a predominância antropocêntrica na doutrina examinada, apontam possibilidades de abertura a uma espiritualidade comprometida com a comunidade de vida.

Mais do que uma reflexão sobre religião e ecologia, este livro convida o leitor a reconsiderar o lugar da humanidade na Terra e os fundamentos éticos de nossa responsabilidade pelo futuro comum.

ISBN 978-65-6006-338-9

9 786560 063389 >

EXPERT
EDITORA DIGITAL

A CONCEPÇÃO
Biocêntrica

e sua Viabilidade na Doutrina
da Igreja Católica

Direção Executiva: Luciana de Castro Bastos
Direção Editorial: Daniel Carvalho
Diagramação e Capa: Editora Expert
A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor

Todos os livros publicados pela Expert Editora Digital estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 BY-SA. https://br.creativecommons.org/
"A prerrogativa da licença creative commons 4.0, referências, bem como a obra, são de responsabilidade exclusiva do autor."

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P659c Pinto, Luiz Eduardo de Souza
A concepção biocêntrica : e sua viabilidade na doutrina da Igreja Católica / Luiz Eduardo de Souza Pinto e Rafael Soares Duarte de Moura. – Belo Horizonte : Expert Editora Digital, 2026.
145 p.

ISBN: 978-65-6006-338-9
Modo de acesso: https://experteditora.com.br

1. Cristianismo e ecologia. 2. Biocentrismo. 3. Ética ambiental. 4. Ecoteologia. 5. Espiritualidade ecológica. 6. Igreja Católica – Doutrina. I. Moura, Rafael Soares Duarte de. II. Título.

CDD: 261.88
CDU: 2:577.4

Índices para catálogo sistemático:

Cristianismo e ecologia / Ecoteologia CDD 261.88 / CDU 2:577.4

experteditora.com.br
contato@editoraexpert.com.br



Prof. Dra. Adriana Goulart De Sena Orsini
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof. Dr. Alexandre Miguel Cavaco Picanco Mestre
Universidade Autónoma de Lisboa, Escola. Superior de Desporto de Rio Maior, Escola. Superior de Comunicação Social (Portugal), The Football Business Academy (Suiça)

Prof. Dra. Amanda Flavio de Oliveira
Universidade de Brasília - UnB

Prof. Dr. Carlos Raul Iparraguirre
Facultad de Ciencias Juridicas y Sociales, Universidad Nacional del Litoral (Argentina)

Prof. Dr. Cèsar Mauricio Giraldo
Universidad de los Andes, ISDE, Universidad Pontificia Bolivariana UPB (Bolívia)

Prof. Dra. Cynara Silde Mesquita Veloso
Universidade Estadual de Montes Claros Unimontes e Centro Universitário Afya Montes Claros.

Prof. Dr. Eduardo Goulart Pimenta
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. e PUC - MInas

Prof. Dra Érica Guerra da Silva
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Prof. Dr. Gladston Mamede
Advogado e escritor

Prof. Dr. Francisco Satiro
Faculdade de Direito da USP - Largo São Francisco

Prof. Dr. Gustavo Lopes Pires de Souza
Universidad de Litoral (Argentina)

Prof. Dr. Henrique Viana Pereira
PUC - Minas

Prof. Dr. Javier Avilez Martínez
Universidad Anahuac, Universidad Tecnológica de México (UNITEC), Universidad Del Valle de México (UVM) (México)

Prof. Dr. João Bosco Leopoldino da Fonseca
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Prof. Dr. Julio Cesar de Sá da Rocha
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Prof. Dr. Leonardo Gomes de Aquino
UniCEUB e UniEuro, Brasília, DF.

Prof. Dr. Leonardo Ferreira Vilaça
Universidade de Itaúna – UIT e Universidade do Estado de Minas Gerais – UEM

Prof. Dr. Luciano Timm
Fundação Getúlio Vargas - FGVSP

Prof. Dr. Mário Freud
Faculdade de direito Universidade Agostinho Neto (Angola)

Prof. Dr. Marcelo Andrade Féres
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof. Dr. Omar Jesús Galarreta Zegarra
Universidad Continental sede Huancayo, Universidad Sagrado Corazón (UNIFE), Universidad Cesar Vallejo. Lima Norte (Peru)

Prof. Dr. Rafael Soares Duarte de Moura
Universidade Estadual De Montes Claros

Prof. Dr. Raphael Silva Rodrigues
Centro Universitário Unihorizontes e Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof. Dra. Renata C. Vieira Maia
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof. Dr. Rodolpho Barreto Sampaio Júnior
PUC - Minas e Faculdade Milton Campos

Prof. Dr. Rodrigo Almeida Magalhães
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. PUC - Minas

Prof. Dra. Sheila Abreu Mourão
School of Engineering and Built Environment Griffith University | Gold Coast campus (Austrália

Prof. Dr. Thiago Penido Martins
Universidade do Estado de Minas Gerais - UEMG

A Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira,
pelo incentivo e por me fazer acreditar
que outro mundo é possível.

PREFÁCIO

A história da humanidade pode ser compreendida, em grande medida, como a história de suas relações com a natureza. Ao longo dos séculos, o desenvolvimento da razão, da ciência e da técnica ampliou extraordinariamente a capacidade humana de conhecer, transformar e utilizar os elementos do mundo natural. Entretanto, esse mesmo processo civilizatório, responsável por conquistas inegáveis, também consolidou uma concepção segundo a qual o ser humano poderia colocar-se acima da natureza, atribuindo-lhe valor fundamentalmente em razão de sua utilidade.

As consequências dessa compreensão tornaram-se particularmente evidentes na contemporaneidade. A degradação dos ecossistemas, a perda da biodiversidade, a exploração desmedida dos recursos naturais e as profundas desigualdades que acompanham determinados modelos de desenvolvimento revelam os limites de uma racionalidade que frequentemente confundiu progresso com domínio e crescimento econômico com realização humana.

A crise ecológica que atravessamos, portanto, não pode ser compreendida exclusivamente como resultado de escolhas tecnológicas inadequadas ou de políticas ambientais insuficientes. Trata-se, também, de uma crise ética, cultural e civilizatória, que nos obriga a reconsiderar os fundamentos de nossa relação com a vida.

É nesse horizonte de inquietações que se insere a obra A concepção biocêntrica e sua viabilidade na doutrina da Igreja Católica, de Luiz Eduardo de Souza Pinto e Rafael Soares Duarte de Moura.

O livro enfrenta uma questão intelectualmente desafiadora e de grande relevância para o pensamento contemporâneo: em que medida uma tradição religiosa historicamente marcada pela centralidade atribuída ao ser humano pode acolher uma perspectiva ética e espiritual fundada no reconhecimento do valor intrínseco de todas as formas de vida?

A pergunta não é meramente retórica. Ela alcança os fundamentos da antropologia filosófica, da ética ambiental e da

própria compreensão religiosa da criação. Afinal, reconhecer que a humanidade integra uma comunidade de vida mais ampla significa questionar não apenas determinadas práticas de exploração da natureza, mas também as concepções de mundo que historicamente contribuíram para legitimá-las.

Uma das contribuições da obra consiste justamente em demonstrar que o antropocentrismo não constitui uma realidade natural ou inevitável, mas uma construção histórica e cultural, desenvolvida por diferentes tradições filosóficas e consolidada em determinados momentos da formação do pensamento ocidental.

Ao recuperar esse percurso, os autores evidenciam como a valorização da racionalidade humana, particularmente a partir da modernidade, favoreceu uma compreensão instrumental da natureza. O mundo natural passou a ser interpretado, em larga medida, como realidade disponível à apropriação e à transformação, enquanto o ser humano se afirmava como sujeito privilegiado de conhecimento e domínio.

Essa separação entre humanidade e natureza representa um dos problemas fundamentais enfrentados pela reflexão biocêntrica.

O biocentrismo propõe uma alteração profunda desse horizonte interpretativo. Em lugar de considerar a vida não humana exclusivamente a partir de sua utilidade para a espécie humana, sustenta a necessidade de reconhecer o valor próprio das diferentes manifestações da existência. A preservação dos ecossistemas, o respeito aos seres vivos e a responsabilidade pela integridade do planeta deixam, assim, de constituir preocupações subordinadas apenas à sobrevivência humana e passam a integrar uma compreensão ética mais abrangente.

Não se trata de uma transformação simples. A passagem de uma racionalidade antropocêntrica para uma perspectiva biocêntrica exige a revisão de categorias profundamente enraizadas na cultura, nas instituições, nas práticas econômicas e nas tradições religiosas.

Por essa razão, a obra ultrapassa a discussão ambiental em sentido estrito. Seu objeto é também a possibilidade de uma transformação da consciência humana.

Nesse percurso, assume especial importância a contribuição de Leonardo Boff, cuja produção intelectual constitui um dos principais referenciais teóricos da investigação. O pensamento do teólogo e filósofo brasileiro permite compreender que a questão ecológica não se limita à preservação de recursos naturais, mas envolve uma mudança na maneira como o ser humano percebe sua própria existência.

A humanidade não constitui uma realidade exterior ao planeta. Integra a mesma trama de relações que sustenta as demais manifestações da vida. A Terra não é simplesmente o espaço físico no qual a história humana acontece, mas a condição material e existencial dessa própria história.

Essa percepção de pertencimento constitui um dos fundamentos da ética do cuidado.

Cuidar, nessa perspectiva, não significa apenas proteger aquilo que nos é útil ou preservar recursos para assegurar necessidades futuras. Significa reconhecer a interdependência entre os seres, compreender a vulnerabilidade da existência e assumir uma responsabilidade que ultrapassa os limites imediatos dos interesses individuais.

A ética do cuidado apresenta-se, assim, como alternativa à racionalidade fundada na dominação. Onde prevalece a lógica da apropriação, propõe-se a responsabilidade; onde se estabelece a superioridade absoluta de uma espécie, afirma-se a interdependência; onde a natureza é reduzida à condição de objeto, reconhece-se a comunidade de vida.

A reflexão desenvolvida pelos autores encontra importante sustentação nos princípios da Carta da Terra, documento que expressa uma concepção de responsabilidade planetária fundada no respeito à vida, na integridade ecológica, na justiça e na construção de uma cultura de paz.

A articulação entre o pensamento de Leonardo Boff e a Carta da Terra confere à investigação uma dimensão que ultrapassa as fronteiras disciplinares. A ética, a espiritualidade, a ecologia e a reflexão sobre os modelos civilizatórios passam a integrar um mesmo campo de problematização.

Nesse sentido, merece destaque a aproximação com o pensamento complexo, especialmente na compreensão de que a realidade não pode ser adequadamente interpretada mediante a separação absoluta de seus elementos constitutivos. A humanidade, a natureza, a cultura e a espiritualidade não representam dimensões inteiramente isoladas, mas realidades que se relacionam e se condicionam reciprocamente.

A complexidade dessas relações exige uma racionalidade capaz de superar reducionismos. Não basta compreender os fenômenos ambientais em sua dimensão científica, assim como não é suficiente abordá-los exclusivamente a partir de argumentos econômicos, jurídicos ou religiosos. A crise ecológica revela a necessidade de um pensamento que reconheça a unidade e a diversidade da existência, articulando conhecimento, responsabilidade e cuidado.

É precisamente quando essa reflexão alcança o campo religioso que a obra apresenta uma de suas contribuições mais instigantes.

A Igreja Católica, em razão de sua tradição histórica, de sua presença institucional e de sua influência na formação de valores morais, ocupa posição relevante nas discussões sobre a responsabilidade humana diante da criação. Suas concepções acerca da dignidade da pessoa, da finalidade dos bens naturais e da relação entre Deus, humanidade e mundo possuem consequências que ultrapassam o âmbito estritamente confessional.

Entretanto, o diálogo entre a tradição católica e a perspectiva biocêntrica não se desenvolve sem dificuldades.

Ao tomar o Catecismo da Igreja Católica como fonte primária de investigação, os autores enfrentam diretamente essas tensões. A análise evidencia que o documento conserva uma orientação predominantemente antropocêntrica, especialmente ao atribuir ao

ser humano uma posição singular na ordem da criação e ao reconhecer sua responsabilidade de governar e utilizar os bens naturais.

Ao mesmo tempo, identifica formulações que permitem aproximações com uma ética de respeito à vida, particularmente quando o Catecismo reconhece a bondade da criação, a importância da diversidade dos seres, os limites morais da intervenção humana e o dever de evitar a destruição arbitrária da natureza.

A relevância da pesquisa está em não confundir essas possibilidades de aproximação com uma adesão doutrinária efetiva ao biocentrismo.

Essa distinção é fundamental.

A própria investigação demonstra que o Compêndio da Doutrina Social da Igreja, em seu parágrafo 463, manifesta expressamente uma posição contrária às concepções ecocêntricas e biocêntricas que eliminem a diferença ontológica e axiológica entre o ser humano e os demais seres vivos.

Estamos, portanto, diante de uma tensão teórica e doutrinária que não pode ser simplesmente desconsiderada em nome de uma conciliação desejável.

De um lado, encontram-se elementos da tradição católica que sustentam a singularidade humana e sua responsabilidade diferenciada diante da criação. De outro, emergem perspectivas éticas que questionam a atribuição de centralidade exclusiva à humanidade e reivindicam o reconhecimento do valor intrínseco da comunidade de vida.

O mérito da obra reside em trazer essa tensão para o centro da investigação, examinando criticamente as possibilidades e os limites de uma abertura biocêntrica no interior do pensamento católico.

A conclusão alcançada pelos autores é particularmente significativa: embora o Catecismo preserve uma orientação predominantemente antropocêntrica, não se encontra inteiramente fechado a elementos de uma ética e de uma espiritualidade biocêntricas.

Essa constatação não encerra o debate. Ao contrário, amplia suas possibilidades.

A questão que se apresenta não consiste apenas em identificar passagens doutrinárias favoráveis à proteção ambiental, mas em indagar se tais elementos são suficientes para sustentar uma transformação mais profunda da compreensão religiosa sobre o lugar da humanidade na criação.

Essa indagação possui consequências que alcançam a própria responsabilidade das instituições religiosas diante dos desafios contemporâneos.

A fé, enquanto experiência capaz de orientar valores e comportamentos, não permanece indiferente às condições concretas da existência. Suas formulações morais e espirituais influenciam a maneira como os indivíduos compreendem suas obrigações perante os outros, perante a sociedade e perante o mundo natural.

Por isso, a discussão sobre uma espiritualidade biocêntrica não deve ser reduzida à incorporação de preocupações ambientais ao discurso religioso. Trata-se de uma reflexão mais profunda sobre a possibilidade de uma experiência espiritual que reconheça a interdependência entre os seres e compreenda o cuidado com a vida como exigência ética fundamental.

Essa perspectiva convida a reconsiderar a relação entre transcendência e existência concreta. A valorização da criação não precisa ser interpretada como negação da espiritualidade, mas pode constituir um caminho para ampliar a percepção da responsabilidade humana diante daquilo que, na tradição religiosa, é reconhecido como obra de Deus.

Contudo, o reconhecimento dessas possibilidades não autoriza ignorar as divergências filosóficas e teológicas que permanecem entre o biocentrismo e a doutrina católica. A fecundidade do diálogo depende justamente da capacidade de reconhecer tais diferenças, submetê-las à reflexão crítica e evitar soluções simplificadoras.

É nesse aspecto que a obra demonstra sua pertinência acadêmica.

A investigação não se limita a reafirmar a importância da preservação ambiental, proposição que já encontra amplo reconhecimento no debate contemporâneo. Seu esforço consiste

em examinar os fundamentos históricos, filosóficos e religiosos que condicionam nossa compreensão da natureza e em investigar as possibilidades de transformação desses fundamentos.

Ao fazê-lo, os autores contribuem para uma reflexão que interessa à Teologia, à Filosofia, ao Direito, às Ciências Sociais e aos estudos ambientais.

No campo jurídico, particularmente, a discussão suscita questões relacionadas aos limites da concepção tradicional de sujeito de direitos, à proteção da biodiversidade, à justiça intergeracional e à responsabilidade diante das formas de vida não humanas. A possibilidade de reconhecer valor à natureza para além de sua utilidade econômica representa um dos desafios contemporâneos para a teoria dos direitos e para a compreensão da justiça ambiental.

No campo filosófico, a obra recoloca em discussão a centralidade humana como fundamento exclusivo da consideração moral. No âmbito religioso, convida à reflexão sobre os alcances e os limites de uma tradição doutrinária diante das exigências de uma consciência ecológica planetária.

Em todas essas dimensões, permanece uma questão comum: quais valores devem orientar uma civilização que reconhece, cada vez mais claramente, sua dependência dos sistemas naturais que sustentam a existência?

A resposta não pode ser encontrada apenas no aperfeiçoamento dos instrumentos de controle ambiental, embora estes sejam indispensáveis. Exige também uma transformação das formas de pensar, de produzir, de consumir e de estabelecer relações com o mundo.

A humanidade desenvolveu uma extraordinária capacidade de intervir na natureza. O desafio que agora se apresenta consiste em desenvolver, com igual intensidade, a capacidade ética de reconhecer os limites dessa intervenção.

A consciência de nossa interdependência não diminui a responsabilidade humana. Ao contrário, torna-a ainda mais exigente.

Quanto maior o poder de transformação de que dispomos, maior deve ser o compromisso com as consequências de nossas escolhas.

Essa responsabilidade não se restringe ao presente. Alcança as gerações futuras, as demais espécies e a integridade dos ecossistemas dos quais depende a continuidade da vida.

É sob essa perspectiva que a leitura de A concepção biocêntrica e sua viabilidade na doutrina da Igreja Católica se revela especialmente oportuna.

O livro convida o leitor a percorrer um caminho de reflexão que parte da crítica ao antropocentrismo, aprofunda os fundamentos de uma ética e de uma espiritualidade centradas na vida e alcança as possibilidades e contradições dessa perspectiva no interior da tradição católica.

Mais do que apresentar respostas definitivas, a obra nos desafia a reconhecer a profundidade das questões que estão diante de nós. A crise ecológica não é apenas um problema que a humanidade precisa resolver para assegurar sua continuidade. É também uma oportunidade histórica de reconsiderar o sentido de sua presença no mundo e a qualidade moral de suas relações com as demais formas de existência.

Talvez uma das maiores expressões da maturidade civilizatória esteja justamente na capacidade de compreender que a grandeza humana não se manifesta exclusivamente pelo poder de dominar e transformar, mas também pela sabedoria de respeitar, preservar e cuidar.

A vida, em sua diversidade e complexidade, não pode permanecer subordinada indefinidamente a uma racionalidade que a reconheça apenas como recurso ou instrumento.

Ao trazer essa reflexão para o diálogo com a doutrina da Igreja Católica, a presente obra oferece uma contribuição relevante para o amadurecimento de uma consciência ética e espiritual comprometida com a comunidade de vida.

Que sua leitura estimule o pensamento crítico, favoreça o diálogo entre diferentes tradições intelectuais e religiosas e fortaleça

a compreensão de que o futuro da humanidade está inseparavelmente ligado ao destino da Terra.

Afinal, reconhecer nossa pertença à comunidade de vida talvez seja um dos passos mais importantes para compreender, em toda a sua profundidade, a responsabilidade de sermos humanos.

Prof. Dr. Heitor de Carvalho Pagliaro
Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos
Universidade Federal de Goiás

SUMÁRIO

1. Introdução 21

2. O biocentrismo: concepções e possibilidades 27

2.1 A condição planetária 27
2.2 Raízes do antropocentrismo 30
2.2.1 Do teocentrismo ao antropocentrismo: a Renascença 31
2.3 Críticas ao antropocentrismo 33
2.4 Do antropocentrismo ao biocentrismo 40
2.4.1 A ética biocêntrica 44
2.4.2 Ethos global e planetário 45
2.4.3 Carta da Terra: uma expressão do biocentrismo 47
2.4.4 Sustentabilidade ou Ética da Terra? 51

3. Ética e espiritualidade biocêntricas: contribuição de Leonardo Boff 55

3.1 A dimensão do cuidado em Leonardo Boff 56
3.1.1 O cuidado em dimensão global 57
3.1.2 Convergência entre os pensamentos de Edgar Morin e Leonardo Boff 59
3.1.2.1 A complexidade universal: a religação cósmica 65
3.1.3 Visão holística da ecologia 67
3.2 A unidade e a dimensão da Terra 70
3.2.1 A dimensão Terra na humanidade 72
3.3 A sacralidade da Terra: ecoespiritualidade, uma espiritualidade biocêntrica 75
3.3.1 O resgate da dimensão sagrada da Terra 77
3.3.2 Interação entre a Teologia da Libertação e a ecologia 80
3.3.3 Espiritualidade franciscana na perspectiva de Boff 83

3.4 A nova aliança e os desafios ao cristianismo 85
3.5 O Papa Francisco e a abertura da Igreja Católica à ética e à espiritualidade biocêntricas 91

4. Viabilidade da ética e espiritualidade biocêntricas na igreja católica: uma análise do catecismo romano 103

4.1 Deus, o ser humano e a criação 104
4.1.1 O ser humano e sua natureza 111
4.2 Ética e espiritualidade 115
4.2.1 A dominação humana 118
4.2.2 A alma e o cuidado 121
4.2.3 O especismo e o produtivismo/consumismo 125
4.3 O Catecismo e a crise ecológica atual: uma breve conclusão 130

5. Conclusão 132

Referências 138

1. INTRODUÇÃO

Emerge na segunda metade do século XX a percepção de um desequilíbrio ecológico capaz de afetar gravemente a existência humana. A população mundial atingiu um nível de consumo que requer exploração cada vez mais intensa de recursos naturais – terrestres, fluviais e marítimos – e tornou-se evidente que eles são finitos. Nessa situação de superexploração da natureza, muitos ecossistemas que compõem o planeta estão ameaçados de graves perdas em biodiversidade ou mesmo de extinção, sendo afetados também os processos básicos de regeneração da *bios*fera. Sintomas dessa crise ambiental podem ser percebidos por toda parte e cada vez mais chamam a atenção de movimentos sociais, organizações da sociedade civil, governos e instituições internacionais.

Ponto de grande importância nessa tomada de consciência da dimensão planetária da vida ameaçada é a percepção de que fatores de ordem cultural, histórica e econômica estão na origem desta situação: no âmago da questão está a exploração desordenada da natureza por parte dos humanos. Ao atribuir-se a si mesmo o direito de tudo tratar como objeto de consumo, o ser humano torna-se capaz de tudo subjugar por meio da tecnociência, pois os humanos estão separados e acima da natureza. Essa concepção antropocêntrica abre caminho para a exploração exacerbada do meio ambiente, gera o entendimento de que a razão e a tecnologia tudo podem resolver. Assim, a perspectiva que projeta os humanos como donos absolutos do planeta e como seres que podem usufruir desmedidamente da natureza entrou em rota de colisão com a necessidade de preservação da comunidade de vida planetária.

A lógica de dominação e subjugação da natureza para atender aos padrões humanos provocou problemas de superexploração dos recursos naturais. As atividades de produção em escalas cada vez maiores exigem cada vez mais a utilização de escassos elementos da natureza e a retirada indiscriminada desses elementos ameaça a vida humana.

Contra a exploração desenfreada do meio ambiente emerge outra concepção, que projeta uma relação harmoniosa entre os humanos e a natureza. Trata-se da perspectiva biocêntrica, fundada no entendimento de que todos os seres vivos, independentemente da espécie e das diferenças, são merecedores de respeito. Nessa perspectiva, também os recursos naturais do planeta, como a água, o ar, os minerais e o solo, assim como o próprio planeta Terra, merecem atenção por serem elementos fundamentais para a manutenção da cadeia da vida planetária.

O panorama biocêntrico projeta uma relação respeitosa entre os seres humanos e os não humanos, levando em conta que cada espécie possui a sua singularidade e sua importância própria. Essa nova compreensão justifica-se pela necessidade de uma convivência harmoniosa entre os seres humanos dotados de inteligência racional e os demais seres viventes que habitam e comungam no mesmo planeta, em uma enorme comunidade de vida.

Para que a vida humana e os ecossistemas se mantenham, é necessário estimular uma relação de respeito e cuidado entre o ser humano e a natureza, em vez de incentivar a supremacia humana no planeta. A cooperação e o cuidado contribuem para promover a paz e a solidariedade na comunidade de vida. Para a sobrevivência da comunidade biótica e da própria espécie humana, é necessário superar um estilo de vida pautado na dominação da natureza.

O paradigma biocêntrico é gestado por uma nova consciência, de administração e cuidado com a única casa comum. Ele se justifica porque não se deve extinguir a vida tal qual hoje existe. A perspectiva social e ética, constituída por uma espécie humana mais solidária, com um novo contrato natural e social com a Terra, entendida como a Grande Mãe, está no cerne do pensamento biocêntrico que esta pesquisa traz.

Dadas as condições de degradação em que se encontra o planeta Terra, toda a humanidade precisa assumir uma responsabilidade compartilhada. Na perspectiva biocêntrica, os eixos estruturadores da sociedade estão ligados à vida, ao cuidado, à cooperação e ao respeito

pela comunidade de vida. Nesse contexto, ganha relevo a dimensão espiritual do ser humano, apresentada como alicerce de valores capazes de restaurar a ligação entre a humanidade e a natureza. Essa forma de espiritualidade mostra-se mais necessária à sociedade contemporânea do que uma fé puramente institucionalizada e presa a princípios que não respondem às novas necessidades dos humanos e do planeta que habitam.

Nessas circunstâncias, cabe perguntar de que modo o cristianismo, e em especial a Igreja Católica Apostólica Romana, pode contribuir para o debate sobre a crise ecológica atual. Essa é a questão que está na base deste estudo.

Tomando como fonte primária o *Catecismo da Igreja Católica*, publicado em 1992, a pesquisa busca elementos que permitam uma resposta objetiva a essa questão. Ao apontar que Deus confia aos humanos a responsabilidade de submeter e dominar a Terra, o Catecismo fundamenta uma perspectiva antropocêntrica e, assim, pode colaborar para o agravamento da crise ecológica. Porém, ao afirmar que os humanos são responsáveis diante de Deus pelo uso racional e correto do mundo e da criação, o mesmo Catecismo oferece elementos compatíveis com uma orientação biocêntrica, capazes de incentivar a preservação ambiental.

Esta pesquisa tem como pressuposto que o antropocentrismo fomenta a separação entre a humanidade e a natureza, enquanto a perspectiva biocêntrica coopera para eliminar essa dicotomia. Por isso, ao focalizar o Catecismo da maior instituição religiosa do planeta, este estudo pretende analisar seu movimento entre a posição antropocêntrica e biocêntrica a fim de definir sua principal tendência.

A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica, valendo-se da coleta de informações que constam na produção de autores que discutem a questão do antropocentrismo e do biocentrismo, especialmente as obras do teólogo e filósofo Leonardo Boff, um intelectual brasileiro de alcance mundial que se destaca pelo estudo da relação entre religião e ecologia. As discussões de Boff buscam aproximar a religião da luta contra a opressão, a miséria e a marginalização social e apresentam

forte teor ecológico e humanista. As reflexões apresentadas em sua produção tornaram-no um expoente do pensamento biocêntrico e um crítico profundo do antropocentrismo.

Também a *Carta da Terra*, uma declaração de princípios éticos que visa à integridade ecológica planetária cuja redação contou com a participação de pessoas de várias nacionalidades, dentre elas Leonardo Boff, foi um documento de referência. A *Carta da Terra* é o equivalente à *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, constituindo-se num documento baseado na afirmação de princípios éticos e valores fundamentais que norteariam pessoas, nações, estados, raças e culturas no que se refere à cultura da sustentabilidade, com equidade social.

A pesquisa toma como referencial teórico a *Carta da Terra*, por considerá-la uma das melhores expressões da orientação biocêntrica, e o pensamento de Leonardo Boff, cuja obra trata de modo abrangente desse assunto. Há uma ligação profunda entre a produção de Boff e os princípios da *Carta da Terra*.

A leitura minuciosa do *Catecismo da Igreja Católica*, documento oficial de referência para a fé e o ensinamento da doutrina católica, buscou colocar em relevo os seus elementos antropocêntricos e biocêntricos. Por reunir princípios que orientam a prática do catolicismo em todo o mundo, ele constitui uma fonte central para este estudo. Tendo a Bíblia como inspiração, o Catecismo afirma que o ser humano foi criado por Deus com distinção, pois foi o único ente feito à imagem e semelhança do Criador. No entanto, o próprio documento reconhece que, dotado de inteligência e criado à imagem e semelhança de Deus, o ser humano pode interpretar as leis da criação e prover meios para a sua preservação. Entre esses dois polos, o Catecismo oferece orientações básicas aos que professam a fé católica.

Além desses referenciais básicos a pesquisa bibliográfica traz à tona muitas outras contribuições, que são citadas seja para complementar o pensamento em questão, seja para contrapor-se a ele.

O livro está organizado em três capítulos, além desta introdução e da conclusão. O primeiro trata das concepções e possibilidades da

perspectiva biocêntrica na sociedade contemporânea, discutindo as origens do antropocentrismo e o modo como esse modelo de pensamento se enraizou na sociedade ocidental. Observa-se que, diante da atual condição planetária, marcada pela grave crise ecológica, o panorama biocêntrico representa uma mudança de paradigma favorável à preservação da natureza em toda a sua dimensão. A partir da década de 1990, a questão ecológica ganhou definitivamente amplitude internacional; nesse período, as discussões sobre o meio ambiente entraram de modo decisivo na agenda mundial e ocorreram eventos internacionais voltados a modificar a relação de dominação do ser humano sobre a natureza e a criar modos de produção e consumo mais respeitosos. É nesse contexto que se consolida a *Carta da Terra* e floresce a ética biocêntrica.

O segundo capítulo aborda o tema da ética e espiritualidade biocêntrica, tendo como referência a obra de Leonardo Boff. Trata-se da dimensão do cuidado que esse autor trabalha e sobre como o pensamento complexo está presente em suas análises. A ideia de que o todo está contido na parte e a parte está contida no todo alimenta a perspectiva de que entre a humanidade e a Terra não há separação, e sim ligação. O ser humano é a própria Terra que ama, sente e pensa – eis um tema caro ao autor. A complexidade universal é a chave para se compreender a ligação cósmica que há entre todos os elementos do universo. O universo, a Terra e a humanidade são totalidades orgânicas e dinâmicas, tudo o que existe fisicamente, a totalidade do espaço e tempo, todas as formas de matéria e energia, além da própria espiritualidade tem um aspecto diverso e plural, mas também é parte de uma singularidade que é parte de uma totalidade. Assim, tudo o que existe passa a ser sagrado e respeitado. A sacralidade da Terra provoca uma ecoespiritualidade, uma dimensão da espiritualidade que o *Catecismo da Igreja Católica* de modo ainda tímida começa a mostrar.

O terceiro capítulo trata da viabilidade da ética e espiritualidade biocêntrica no *Catecismo da Igreja Católica*. Por meio de uma "varredura", ele analisa pontos em que a perspectiva biocêntrica se faz presente nesse documento da Igreja, bem como as afirmações em

que o antropocentrismo está presente. Essa análise levará à conclusão de que, embora não faça uma discussão ecológica de forma direta e apresente forte teor antropocêntrico, o Catecismo revela um olhar incipiente em direção ao horizonte ético e espiritual biocêntricos.

Diante de uma sociedade complexa e interligada, todos têm uma parcela de responsabilidade perante a crise ecológica. As religiões fomentam uma ética e uma moral que servem de referência para boa parte da humanidade. O cristianismo é a maior religião do mundo e a Igreja Católica a maior instituição dentro dessa religião; como fomentadora de valores morais e éticos para boa parte da sociedade, ela pode contribuir de forma significativa para a redução dos desastres naturais provocados pelos humanos. Ao direcionar seu Catecismo para um olhar de respeito, de cuidado e de profunda consideração com toda a natureza e seus recursos, a Igreja demonstra que compreende os sinais dos novos tempos, atitude necessária à subsistência da vida. Este constitui o grande desafio do presente momento da história humana.

2. O BIOCENTRISMO: CONCEPÇÕES E POSSIBILIDADES

O debate acerca da presente crise ambiental marca a sociedade contemporânea; as discussões sobre as atuais condições da biodiversidade envolvem praticamente todos os setores sociais. Essa crise é fruto da perspectiva que coloca a humanidade como proprietária e senhora da natureza. A visão que funda o antropocentrismo sustenta que os humanos, por serem dotados de razão, podem dominar a natureza e dela extrair recursos indistintamente. No ideário antropocêntrico, os seres humanos se percebem fora e acima da natureza.

Diante das catástrofes ambientais provocadas pelo uso indiscriminado dos recursos naturais, a lógica antropocêntrica entrou em rota de colisão com a necessidade de preservação do frágil equilíbrio que sustenta a Terra. A atual crise ambiental oferece uma oportunidade para que a humanidade encontre outro modelo de relação com a cadeia da vida planetária e com a manutenção da biodiversidade.

Perante essa situação, um novo horizonte se descortina com a concepção biocêntrica, que propõe outra visão sobre a relação entre os humanos e a natureza. A perspectiva biocêntrica representa uma mudança de paradigma, busca construir princípios e valores que exaltem a preservação da comunidade de vida e visa promover o respeito e a justiça ambiental. O modelo biocêntrico rompe com o antropocentrismo e implica responsabilidade com a vida planetária, assumindo a dimensão de um dever para com o futuro e com aqueles que ainda virão.

2.1 A CONDIÇÃO PLANETÁRIA

A degradação ambiental, os desastres naturais e o aumento desordenado da produção e do consumo marcam o mundo globalizado. O crescimento exponencial das agressões ao meio ambiente e a ruptura

do equilíbrio ecológico configuram um quadro catastrófico que coloca em questão a própria sobrevivência da vida humana. A humanidade se defronta com uma crise ecológica que evoluiu especialmente em consequência da má utilização dos recursos naturais.

Leff (2009) afirma que a racionalidade econômica que se instaura na sociedade contemporânea "se expressa em um modo de produção fundado no consumo destrutivo da natureza que vai degradando o ordenamento ecológico do planeta Terra e minando suas próprias condições de sustentabilidade." (LEFF, 2009, p. 27). Fatores de ordem cultural, econômica e histórica contribuíram para o surgimento da crise ambiental cujo cerne é a exploração excessiva da natureza para atender às demandas do mercado em constante expansão. A crescente produção para satisfazer os níveis de consumo cada vez maiores requer uma exploração maciça de todos os ambientes terrestres, fluviais e marítimos.

A tecnologia, que propiciou melhoria na qualidade da vida humana, também acarretou a superexploração do meio ambiente. As atividades agrícolas, industriais e urbanas tornaram-se agentes de padrões globais de poluição, alguns dos quais ameaçam os processos básicos da *bios*fera. (LEFF, 2009).

A tecnologia, que propiciou melhorias na qualidade da vida humana, também acarretou a superexploração do meio ambiente. As atividades agrícolas, industriais e urbanas tornaram-se agentes de padrões globais de poluição, alguns dos quais ameaçam processos básicos da *bios*fera (LEFF, 2009).

A constante utilização dos recursos naturais para a produção industrial contribui de forma significativa para a perda da biodiversidade, realidade que atinge toda a dimensão terrestre. Em todas as áreas do planeta, múltiplas formas de vida sofrem risco de extinção ou já foram extintas; populações inteiras estão sendo ou poderão ser duramente afetadas pelo declínio da biodiversidade e pela escassez dos recursos naturais.

O aumento do efeito estufa, provocado também pela queima de florestas e pela poluição em larga escala, torna o planeta aquecido, o que

prejudica o equilíbrio natural e propicia o aumento da desertificação. A agressão a ecossistemas associada a manejos inadequados do solo tem causado a impossibilidade da manutenção de variadas formas de vida em espaços cada vez maiores.

O século XX foi marcado pelo acentuado crescimento populacional e pelo avanço tecnológico e científico. Ao mesmo tempo, foi um período em que guerras, fome e falta de água assumiram dimensão mundial. Conforme dados divulgados em 2012 pela Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), uma em cada sete pessoas passava fome no mundo. À época, projeções demográficas indicavam forte crescimento populacional nas décadas seguintes.

Conforme dados da Organização Mundial da Saúde (OMS) contidos no relatório Alterações Climáticas e Saúde, de 2008, o número de desastres naturais relacionados ao clima havia mais do que triplicado desde a década de 1960. Segundo o documento, esses desastres causavam dezenas de milhares de mortes por ano, sobretudo em países em desenvolvimento; a OMS também apontava elevado número de mortes anuais associadas à poluição e às alterações climáticas.

Os impactos ambientais se agravaram também em razão dos avanços científicos e tecnológicos que aceleraram a produção e o consumo. O desenvolvimento econômico, como afirmam Bajzek e Milanesi (2006), tornou-se uma referência central das sociedades humanas, e o produtivismo/consumismo passou a ser condição importante para a manutenção da sociedade capitalista. O modelo social e econômico consolidado desde a Revolução Industrial ampliou a degradação ambiental ao intensificar a exploração dos recursos naturais para atender às demandas dos processos produtivos.

Apesar dos avanços em defesa do meio ambiente, as respostas ainda não têm sido suficientes, é o que demonstra um relatório compilado por 35 pesquisadores da União Internacional das Organizações de Pesquisa Florestal (Lufro), lançado pela Organização das Nações Unidas em 2011. O relatório apontou que houve progresso

limitado na proteção de florestas nas últimas décadas. Dados apresentados pela ONU mostram que entre 2000 e 2009 13 milhões de hectares foram desmatados por ano.

De acordo com dados da Lufro, o desmatamento responde por cerca de 10% de todas as emissões de gases do efeito estufa por atividades humanas; sendo assim, as florestas podem começar a liberar uma quantidade anormal de carbono na atmosfera se as temperaturas do planeta subirem 2,5 °C acima dos chamados níveis pré-industriais, o que comprometeria o papel das florestas de atuar como filtros.

Toda essa condição de destruição da natureza está afetando a vida humana e mudanças estruturais se fazem necessárias. Uma delas requer a crítica do antropocentrismo, que destaca os humanos como seres situados acima e separados da natureza, esse ideário contribui para a não preservação dos ecossistemas atuais. Na perspectiva antropocêntrica, os seres não humanos e os elementos da natureza não têm valor intrínseco, são propriedade dos humanos. Assmann (2006) observa que a filosofia grega já postulava a questão antropocêntrica, que se aprofunda no decorrer do processo histórico com o cristianismo, o racionalismo cartesiano e o projeto do Iluminismo centrado na técnica e na ciência.

2.2 RAÍZES DO ANTROPOCENTRISMO

O antropocentrismo é a perspectiva que aponta os humanos como medida de todas as coisas; sob essa ótica, o universo e tudo o que existe são avaliados a partir de sua relação com a humanidade. Na cultura grega, a concepção antropocêntrica começou a adquirir forma. Entre os séculos VIII e VI a.C., pensadores do período arcaico buscaram explicações racionais para fenômenos que influenciavam a vida humana. A valorização da razão e do humano tornou-se uma herança importante para o pensamento ocidental, influenciando diversas áreas do conhecimento, das artes às religiões.

No que tange à perspectiva humana sobre a natureza, Gonçalves (2006) afirma que desde a Grécia arcaica ela pode ser analisada por dois

panoramas, um que a considera como um grande organismo vivo e outro que a compreende como máquina. A perspectiva de se conceber a natureza como um instrumento influenciou em maior dimensão a cultura ocidental. Desde o período arcaico os gregos já observavam o movimento da natureza por meio das regras matemáticas e das teorias mecânicas, a ideia da natureza como um grande organismo vivo estava associada ao misticismo, que se apresentava como um obstáculo à razão.

2.2.1 DO TEOCENTRISMO AO ANTROPOCENTRISMO: A RENASCENÇA

O Renascentismo foi um movimento artístico-intelectual que, conforme afirma Peter Gay (1990), a partir do século XV contrapôs o pensamento religioso teocêntrico medieval. A Renascença projeta o ser humano como o centro. O nome "Renascimento" se deu em virtude da revalorização das referências culturais da antiguidade clássica que valorizavam o ideal humanista. Pensadores da Renascença se identificavam com o humanismo, os humanistas adotavam o ideário antropocêntrico. De acordo com Gay, a ideia sobre o Renascimento surgiu a partir do historiador e filósofo suíço Jacob Burckhardt em sua obra intitulada *A cultura do Renascimento na Itália,* de 1867, na qual Burckhardt descreve o período como uma época de redescoberta do mundo e do humano.

A Renascença se constitui como um período de transformações significativas na história da humanidade, marcada pelo avanço científico que caracterizará posteriormente a modernidade. Nesse período há uma reformulação dos valores que até então norteavam a sociedade, sobretudo no que se refere às artes e às ciências. Consequentemente, essa mesma sociedade passa a adotar uma nova maneira de observar o mundo, deixando para trás características teocêntricas para abrir-se à perspectiva antropocêntrica.

Nesse período gestaram-se as bases do antropocentrismo contemporâneo e o teocentrismo foi colocado em discussão. A

concepção religiosa foi confrontada com as perspectivas científicas. Até então, o panorama cultural dava centralidade a Deus e à religião, porém, na Renascença os humanos retomam a compreensão antropocêntrica acerca de sua realidade. Cabe aqui ressaltar que tal fato não necessariamente excluiu a possibilidade sobre a existência de Deus, mas abriu caminho para o racionalismo em oposição ao misticismo. Como observa Milaré (2004), o antropocentrismo já estava presente na filosofia grega, na Renascença se dá apenas a sua recuperação pela Europa. Nesse âmbito, o humano é recolocado no centro do universo, é produtor de uma nova cultura, de novas manifestações artísticas e novas descobertas. Abre-se, assim, espaço para a secularização do mundo e um avanço sem precedentes para as ciências, um fazer humano que passa a ocupar espaço de destaque na vida social.

Arruda (1997) afirma que a transição do feudalismo para o capitalismo mercantil, ocorrida no século XV, também contribuiu de maneira significativa para a ampliação da perspectiva antropocêntrica. Nesse período o comércio gerou uma relação racional entre as pessoas e, concomitantemente com o advento do capitalismo mercantil, ocorreu a criação da imprensa, o que possibilitou que as ideias de filósofos, escritores, pensadores e pesquisadores da natureza se desvinculassem do crivo da Igreja Católica. Somam-se a isso as grandes navegações, que forçaram o estudo e a análise científica do espaço territorial terrestre e de sua relação com o universo. Todos esses acontecimentos forjaram um novo modo de pensar e compreender a relação do humano com o mundo que o cerca. Nesse momento o teocentrismo perde força e os humanos começam a perceber em si uma fonte de conhecimento e inspiração. Dessa maneira tornam-se o centro dos seus próprios questionamentos e o objeto de novas descobertas.

Na Renascença as explicações religiosas sobre os acontecimentos são confrontadas com as análises empíricas da realidade, a necessidade de se fazer experimentos para observação da realidade favoreceu o desabrochar das ciências. A capacidade de pensar, observar e compreender a realidade não estava vinculada às crenças religiosas,

a razão humana passa a ser instrumento utilizado para explicar os acontecimentos do mundo.

Quando os humanos rompem a fronteira da religião, começam a se deparar com as novas possibilidades de descobertas, fruto da investigação racional. Tem-se, a partir desse momento, uma autonomia fundamentada na racionalidade, o que inaugura elementos capazes de modificar a estrutura social, política, científica, cultural e filosófica da época.

O humano na perspectiva renascentista está no centro do universo, objeto de direitos e deveres e também criador das ciências e do conhecimento; tudo isso gerou em homens e mulheres o sentimento de que a transformação da natureza era plenamente natural e legal. Nesse período "abriu-se espaço a novas concepções sobre a natureza." (DEL VECCHIO, 2010, p. 59).

De acordo com Alves (2012), em reação à concepção teocêntrica, o empirismo e o iluminismo, movimentos posteriores à Renascença, também objetivaram combater superstições, preceitos e concepções religiosas; nesses movimentos doutrinas, valores e dogmas religiosos foram questionados. Na Renascença combateu-se o teocentrismo, mas não se conseguiu apagar a perspectiva antropocêntrica, mantendo-se a oposição entre seres humanos e natureza. A lógica antropocêntrica, presente na Renascença, contribuiu para que os humanos dominassem a natureza de forma indiscriminada, apoderando-se de todos os recursos naturais possíveis.

2.3 CRÍTICAS AO ANTROPOCENTRISMO

O antropocentrismo é a concepção que projeta a humanidade no centro de todas as relações, considerando que o universo deve ser avaliado de acordo com sua conexão com os humanos. A lógica antropocêntrica é pautada na percepção da superioridade da espécie humana sobre as outras espécies, separando os humanos do restante da natureza e justificando a ação dominadora sobre todos os seres vivos. O antropocentrismo é uma construção cultural, pois, observa

Alves (2012) naturalmente os humanos e toda a natureza não se encontram separados ou em patamares diferenciados; desse modo, o antropocentrismo pode ser considerado como uma artificialidade que opõe o humano à natureza. Hans Jonas, através da obra *O Princípio da Responsabilidade* (2005), observa que a sobrevivência dos humanos só será possível se esta espécie adotar princípios responsáveis de cuidado com o planeta e com seus recursos naturais, incluindo aí todas as outras formas de vida.

Jonas detecta que no antropocentrismo há um utilitarismo que reduz a natureza a um mero elemento a ser usado e que a espécie humana se aproveita da diversidade entre as espécies para justificar, nas suas diferenças, a exploração sobre os outros seres. O texto de *O Princípio da Responsabilidade*(2005) traz que problemas éticos e sociais são criados pelo uso demasiado da tecnologia e sustenta a ideia de que a sobrevivência humana depende do cuidado com o planeta, já que o estilo de vida consumista é altamente nocivo ao planeta e, em consequência disso, é também nocivo ao próprio ser humano.

Uma das características do antropocentrismo é a atribuição de relevância ética a apenas aquilo que é humano. A ética antropocêntrica não observa devidamente os direitos dos seres não humanos e, na concepção de Jonas, esses seres têm prerrogativas inerentes e, portanto, devem ter sua dignidade e sua condição respeitadas. No prisma antropocêntrico, *anima*is e todos os recursos naturais são considerados apenas como bens a serem explorados e como tal são considerados; somente possuem relevância à medida que representam alguma utilidade para os humanos, não lhes é reconhecido qualquer valor intrínseco, mas puramente o valor de uso, em especial do uso econômico.

A crítica central ao antropocentrismo presente na obra de Hans Jonas é que ele não apenas nega a condição natural dos seres não humanos ao desconsiderar que cada espécie tem sua própria singularidade, como também justifica a tutela humana sobre a fauna e a flora conforme o valor utilitário que estas apresentam para os humanos. A natureza é, então, tratada como mercadoria,

matéria-prima ou produto de consumo. Nesse sentido, os *anima*is e todas as formas de vegetação têm negada sua natural condição de seres sensíveis, inclusive do ponto de vista legal.

Diante do paradigma antropocêntrico, até mesmo a proteção jurídica, que é assegurada à natureza, é feita com vistas ao bem-estar e sobrevivência da espécie humana, não é a natureza em si que é objeto de direito. A natureza somente tem proteção porque ela serve e tem valor de uso para a espécie humana.

Sem a devida proteção, a integridade ecológica do planeta fica ameaçada; como observa Oliveira (2008), esta integridade constitui o caminho necessário para o respeito e o cuidado com a comunidade de vida, expressão que designa o enorme e complexo conjunto de seres vivos do planeta. Tal condição pressupõe que humanos e não humanos compartilhem uma mesma identidade. A comunidade de vida exige que cada humano vivencie o espírito de solidariedade e de parentesco com toda a vida. Para Oliveira,"a ideia de comunidade de vida pressupõe que os seres humanos e os seres não humanos compartilham uma identidade básica que os torna solidários." (OLIVEIRA, 2008, p. 73).

O sentido da comunidade de vida exige a superação do especismo, um conceito cunhado por Richard Ryder, em 1970, tendo como base o sexismo e o racismo, que leva ao entendimento de que há uma discriminação com base na espécie. Oliveira aponta que o especismo consiste "em atribuir uma diferença essencial entre a espécie humana e outras espécies com as quais temos ancestrais comuns". (OLIVEIRA, 2008, p. 75). A superação do especismo leva em consideração que os membros das espécies não humanas tenham seus direitos igualmente considerados.

O sistema legal e jurídico apresenta-se marcadamente antropocêntrico, uma vez que tal sistema foi concebido sob uma lógica humana voltada essencialmente para a proteção de homens e mulheres. A jurista Edna Cardoso Dias, em sua produção "Os *anima*is como sujeitos de direitos", publicada na *Revista Brasileira de Direito Animal*, afirma que tanto a espécie humana quanto as não humanas possuem o direito elementar à vida e que todas as espécies, de forma

igualitária, também têm o direito à integridade de seus corpos. (DIAS, 2006). A jurista defende que os *anima*is apresentam personalidade jurídica, uma condição considerada tipicamente humana e, se for levada em conta a questão legal, constata-se que todas as espécies "tem direito à defesa de seus direitos essenciais, tais como o direito à vida, ao livre desenvolvimento, à integridade de seu organismo e de seu corpo, bem como o direito ao não sofrimento. Sob o ponto de vista ético e científico, é possível justificar a personalidade do *anima*l". (DIAS, 2006, p. 121).

A questão do reconhecimento das espécies não humanas como sujeitos de direitos não depende da existência de leis de proteção, pois elas já existem. Em todo o mundo é possível detectar leis de proteção ambiental e de proteção à fauna, no entanto ainda há a necessidade de uma mudança no paradigma ético e na valoração das formas de vida, considerando não mais seu valor econômico ou seu valor de uso, mas sua existência em si.

Leonardo Boff (2004) declara que a crise ecológica demanda explicações pertinentes e radicais. O teólogo argumenta que apenas identificando as causas é que se podem curar as doenças. Sobre a solução do problema ambiental que afeta o planeta, ele analisa que o remédio é mudar o curso da civilização, deslocar seu eixo da lógica dos meios a serviço da acumulação excludente e da dominação para uma lógica dos fins em função do bem-estar comum da Terra, dos humanos e de todos os seres:

> A Terra que jaz gravemente doente. A que clínica levá-la? A que médico especialista? Como curá-la? As medicinas se encontram na própria Gaia. E a cura vem pelo cuidado que cada membro da espécie humana e ela com um todo devotaram para com Gaia [...] antes de qualquer esforço analítico deve-se formular inapelavelmente esta pergunta: como foi possível chegarmos à situação atual de guerra declarada entre o ser humano e a natureza? Deve ter havido algum equívoco profundo, algum erro grave nas culturas,

> nas religiões, nas tradições espirituais e nos processos pedagógicos de socialização da humanidade que não conseguiram evitar o estado drástico atual. (BOFF, 2004, p. 92).

A responsabilidade e o papel humano no planeta devem ser repensados e exemplos de povos que souberam e ainda sabem ter uma relação profícua, harmoniosa e produtiva com a Terra e seus elementos podem ser seguidos, afinal,

> os povos originários, como os ianomâmis, os apapocuvas-guarani, os bororos do Brasil ou os cunas do Panamá, ou os pueblos e os sioux dos EUA, e outros tantos, mostraram-se muito mais civilizados do que nós, pois não ignoraram a necessidade de uma relação positiva entre os membros da comunidade e com a natureza. (BOFF, 2004, p. 92).

Boff (2004) enfatiza que outra consequência do antropocentrismo é a gestação do sentimento androcêntrico, ou seja, o humano masculino domina não apenas a natureza e seus elementos, mas também o feminino. No androcentrismo, o masculino é excludente e tende a reprimir e subjugar inclusive seres de sua própria espécie e tudo o que se liga ao feminino.

O antropocentrismo pratica uma lógica próxima ao androcentrismo, que é fruto de uma herança patriarcalista que impõe o homem sobre a mulher. O androcentrismo, que foca o gênero masculino como a totalidade da espécie humana, é uma naturalização do patriarcalismo, o que o assemelha ao antropocentrismo, que também projeta uma categoria superior – neste caso a humana – como representante do conjunto de seres vivos. A perspectiva androcêntrica banaliza a hegemonia masculina, assim como o antropocentrismo torna natural a superioridade do humano sobre a natureza, como se o elemento humano fosse superior ao restante da natureza.

Moscovici (2007) afirma que há uma tendência no meio intelectual de separar o humano da natureza, até o ponto de considerar esta condição como sendo a normalidade, natural. De acordo com ele, "cada teoria da sociedade começa por traçar uma fronteira entre o humano e o não humano, a cultura e a natureza: a linguagem, o trabalho, a ferramenta, a inteligência e assim por diante." (MOSCOVICI, 2007, p. 177).

O antropocentrismo endossa a ideia de que naturalmente os humanos são superiores por possuírem a faculdade da razão, que tudo pode dominar. A natureza passa, dessa forma, a ser coisificada e separada dos humanos. Para Moscovici esta percepção está presente nas várias instituições humanas.

> Compreendemos que as religiões ou as ciências sociais, sem distinção, tratam a natureza como se ela fosse por definição anti-humana e anti-social e que, mesmo se tentássemos, seria impossível aproximá-las ou misturá-las. E, portanto, a polaridade entre sociedade e natureza está em todos os níveis que examino, até o seu âmago. (MOSCOVICI, 2007, p. 177).

A ideia de que os humanos e a natureza estão separados e que a humanidade pode dominar os recursos naturais está presente ao longo da história. Continuamente espécies e recursos naturais foram amplamente explorados. No século XVIII, época do início das descobertas científicas, começou-se a entender melhor o funcionamento da natureza. Porém, a busca pela compreensão sobre o mecanismo do meio ambiente tinha um objetivo: aprender mais para explorar melhor.

No final do século XVIII, o naturalista francês Jean-Baptiste de Lamarck formulou teorias sobre as relações entre as espécies e chamou a atenção para a tendência humana de utilizar recursos naturais sem considerar adequadamente as futuras gerações. No século XIX, Charles Darwin desenvolveu a teoria da evolução por seleção natural e

contribuiu para situar o ser humano no conjunto da natureza. A partir desse raciocínio, tornou-se possível reforçar outro enfoque: a inter-relação entre humanidade e natureza.

No mesmo período em que Darwin publicava *A origem das espécies*, em 1859, Henry David Thoreau observava as transformações sociais e ambientais associadas à industrialização. Thoreau questionava o uso excessivo dos recursos naturais e chamava atenção para os limites da exploração da natureza.

No final do século XIX a perspectiva de preservação ambiental começou a se difundir em diversos locais. Criaram-se os primeiros parques nacionais e áreas de reserva. Por outro lado, depois da Revolução Industrial fortaleceu-se a ideia de que homens e mulheres poderiam manipular inteiramente a natureza. A Revolução Industrial aumentou a possibilidade de comércio e reduziu os custos de transporte, facilitando para a nova sociedade consumista o acesso aos bens industrializados. Máquinas e outros equipamentos permitiram produzir em série para melhor atender à crescente demanda por produtos. Com o desenvolvimento da técnica e da tecnologia, expandidos na Revolução Industrial, os efeitos do desenvolvimento e do consumismo/produtivismo são ampliados.

Diante do desequilíbrio ecológico em que se encontra o planeta, a ideia de que os humanos e a natureza estão em patamares diferenciados foi colocada em xeque. Mota observa que "se o ecossistema representa hoje uma questão incômoda para a humanidade, é somente porque os seus limites foram expostos, colocados diante de nós como algo frágil." (MOTA 2009, p. 123).

A constante exploração dos recursos naturais por parte dos seres humanos deixou evidente o frágil equilíbrio do planeta. Desde o último século, quando catástrofes ambientais atingiram todo o planeta de forma jamais vista, o ideário capitalista de exploração para a produção entrou em rota de colisão com a necessidade de preservação da comunidade de vida planetária. Diante dessa realidade, governos, sociedade civil, organizações sociais e instituições afins se despertaram para a necessidade de dar mais atenção à defesa da vida.

2.4 DO ANTROPOCENTRISMO AO BIOCENTRISMO

A preocupação global com o meio ambiente se intensifica a partir da década de 1970 e, na década de 1990, a questão ecológica ganha definitivamente amplitude internacional. Nesse período, o meio ambiente entra de modo irreversível na agenda mundial. Na Rio-92, fortalece-se a proposta de elaboração de uma declaração universal de princípios para a Terra e ampliam-se as discussões internacionais sobre como modificar a relação de dominação do ser humano sobre a natureza e criar modos de produção e consumo mais respeitosos. A *Carta da Terra*, lançada no ano 2000, ressalta a necessidade de uma civilização planetária baseada no respeito ao planeta em todas as suas dimensões. O documento abre novas perspectivas para os problemas ecológicos atuais e é construído em uma dinâmica inter-relacional.

Compreender que os humanos e a natureza integram uma mesma comunidade de vida requer um reposicionamento diante do antropocentrismo que governou o pensamento humano nos últimos séculos. Princípios antropocêntricos associados ao utilitarismo e ao racionalismo mostraram-se insuficientes para responder à crise ecológica. Boff sintetiza essa crítica ao afirmar que o antropocentrismo desviou a humanidade de uma relação integradora com a natureza:

> Os mestres do ethos moderno de relação pessoa-natureza nos desviaram do reto caminho. René Descartes ensinava em sua teoria da ciência (Discurso do Método) que a vocação do ser humano reside em sermos "mestres e donos da natureza". Outro mestre fundador Francis Bacon, expressou sinistramente o sentido do saber: "saber é poder". Poder sobre a natureza, completava ele, significa amarrá-la ao servido do humano e fazê-la nossa escrava. [...] Precisamos revisitar outros mestres que fundaram outra tradição mais integradora e que inauguraram uma nova suavidade com a natureza. (BOFF, 2009, p. 85).

Boff (1992) reconhece que a totalidade que compõe a natureza não é homogênea, mas carregada de diferenças. Para ele, o drama da civilização humana foi fazer dessa diferença motivo de discriminação e desigualdade, foi por desconhecerem a dignidade da Terra e de seus elementos que os humanos se sentiram no direito de tudo possuir. A defesa da vida e de sua centralidade é um ganho na capacidade reflexiva porque supera o antropocentrismo, a visão utilitária do ser humano usar a natureza para si. O biocentrismo é "a visão da vida em si mesma. Através da ética da compaixão o ser humano está ligado por laços vitais com todos os seres vivos." (BOFF, 1992, p. 30).

O biocentrismo encontra-se em oposição direta ao antropocentrismo. Do grego *bios*, "vida", e *kentron*, "centro", designa uma concepção segundo a qual todas as formas de vida possuem importância própria, não estando a espécie humana acima das demais em uma escala absoluta de valor. O biocentrismo projeta a vida em suas diferentes formas — vegetal, *anima*l e humana — como parte de uma comunidade interdependente. Essa perspectiva parte da ecologia da vida presente nos ecossistemas que, despojados de sua dignidade, se encontram fragilizados em diferentes regiões do planeta.

Embora necessite dos recursos naturais para sua sobrevivência, os humanos sempre tiveram uma relação complexa com o meio ambiente. Homens e mulheres temem a natureza desde que surgiram, pois sempre estiveram à mercê dela. As intempéries do tempo, o ataque de *anima*is, vulcões, terremotos e maremotos sempre representaram uma ameaça à vida humana.

Com o avanço do conhecimento e da tecnologia começou-se a compreender o mecanismo de funcionamento da natureza. A partir disso, os humanos passaram a subjugar e a moldar a natureza e seus recursos para que estes pudessem atender às suas necessidades, ou seja, da condição de dominado pelas forças naturais, o homem passou para a condição de dominador. No entanto, esta dominação tem um alto preço: o meio ambiente é extremamente frágil e seu equilíbrio precário.

O biocentrismo traz a noção de que os processos vitais, aqueles que a natureza cria e recria, possuem valores em si mesmos. Por isso, deslocar da perspectiva antropocêntrica para a biocêntrica é algo urgente e necessário, mas que não acontecerá de imediato. Boff (2003) afirma que o parto de qualquer nova ideia é sempre difícil, reconhece que a humanidade se encontra em um momento de travessia e que há contradições entre o velho esquema antropocêntrico com o novo panorama, o biocêntrico. O modelo biocêntrico está em fase de gestação e deve despertar uma nova consciência, pois, "surge por todos os lados uma relação mais benevolente e respeitosa com a natureza. Começamos a viver com as montanhas, as matas, os *anima*is, as aves e os elementos da natureza como irmãos e irmãs, solidários em um destino comum." (BOFF, 2003, p. 97).

Ações concretas de proteção ambiental dependem da compreensão de que a natureza deve ser preservada. Reciclagem, uso racional dos recursos naturais, recuperação de áreas devastadas e consumo responsável decorrem de uma tomada de consciência que se amplia com o horizonte biocêntrico.

A perspectiva biocêntrica é o movimento ambiental dos ecologistas profundos. O termo "ecologia profunda" foi gestado na década de 1970 pelo filósofo norueguês Arne Næss, em oposição à "ecologia superficial", que é a concepção de que o meio ambiente deve ser preservado apenas em razão de sua importância para o ser humano, num sentido utilitarista.

A ecologia profunda entende que salvar a natureza é mais do que salvar a própria humanidade, pois todas as espécies e ecossistemas têm valor intrínseco, um valor que independe do aspecto utilitário ou estético para os humanos.

Segundo Aveline (1999), na ecologia superficial a preservação da natureza só acontece porque ela possui um valor utilitário. Nesse sentido superficial, ele observa que "quando olha para o meio ambiente com esta preocupação, o homem só enxerga os seus próprios interesses, já que, inconscientemente, se considera a coisa mais importante que há no universo. Olha a árvore e vê madeira. Olha

o solo e vê o potencial agrícola ou a possível exploração de minérios". (AVELINE, 1999, p. 27).

No panorama da ecologia profunda, os recursos naturais e toda a natureza têm importância em si mesmos. A crise civilizatória antropocêntrica está gestando um novo panorama, uma nova forma de conviver com a totalidade dos seres e ao mesmo tempo manter com eles novas relações. Amplia-se cada vez mais a percepção de que a humanidade faz parte de uma comunidade planetária e esse entendimento está a gerar novos projetos para a humanidade, novos saberes e novas formas de conceber e cuidar da Terra.

Pierre Felix Guattari (1990) afirma que a resposta à crise ecológica que assola o planeta deve ser dada em escala mundial. Segundo ele, deve-se dar mais importância e atenção à vida terrestre. Ele considera que toda a humanidade atravessa um novo contexto histórico em que há que se questionar a maneira de viver e agir de homens e mulheres diante do planeta.

> Não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural [...] essa revolução deverá concernir, portanto, não só as relações de forças visíveis, mas também os domínios de sensibilidade, inteligência e desejo. (GUATTARI, 1990, p. 9).

O panorama que abrange os domínios da sensibilidade com o planeta e suas múltiplas formas de vida, o desejo de mudar a relação entre a espécie humana e a natureza é compreendido como biocêntrico. Para que a humanidade possa reencontrar seu sentido de religação com o sentido profundo da vida é necessária a busca por uma nova centralidade que encontre o equilíbrio de toda a comunidade de vida. Essa busca por um novo modelo de convivência pressupõe uma ética biocêntrica.

2.4.1 A ÉTICA BIOCÊNTRICA

Diante da crise ambiental que o planeta enfrenta, amplia-se a necessidade de gerar princípios morais de defesa do meio ambiente que tenham o respaldo unânime de todos os povos e culturas do planeta. Para Apel (1973), torna-se urgente a necessidade de uma moral universal, que sirva de referência para toda a humanidade, uma vez que as ações humanas potencializadas pelo uso das tecnologias apresentam repercussões planetárias.

O estilo de vida da sociedade contemporânea exige a construção de um modelo moral que possa servir de base comum para práticas de solidariedade em escala global. Apel reconhece, entretanto, que fundamentar uma moral universal na contemporaneidade é tarefa complexa, em razão da fragmentação dos valores e dos modelos sociais. Ainda assim, a problemática ambiental demanda uma resposta planetária na qual diferentes povos assumam responsabilidade pelo destino comum.

A ética biocêntrica está ligada a novos olhares sobre a realidade humana e planetária. Para Taylor (1986), sua função é redefinir o papel dos humanos no mundo natural, relativizando a centralidade conferida pela tradição antropocêntrica. Como as ações humanas afetam as mais variadas formas de vida terrestre, é necessário considerar princípios éticos na relação com o planeta. Taylor observa que a consideração moral não pode ser negada aos seres incapazes de defender seus próprios interesses diante das ações humanas, como *anima*is e vegetais.

A ética biocêntrica parte do princípio de que as criaturas vivas não são meras fontes de recurso e consumo, mas merecedoras de atenção por terem um valor intrínseco. Na perspectiva de Taylor, as formas de vida não humanas são também sujeitos morais que merecem respeito. Cada ser vivo, humano ou não, possui valor e deve ser respeitado.

Na obra Ética da vida: a nova centralidade, Boff (2009) ressalta que, diante da crise ambiental que afeta a vida no planeta Terra, uma

questão se tornou essencial: como a humanidade deve viver sem afetar o frágil equilíbrio do planeta? A resposta não é simples.

A crise por que passa o planeta é séria e complexa, vai além da questão puramente ambiental. É uma crise que diz respeito aos valores éticos, econômicos e sociais de toda uma sociedade. E não se trata de uma crise de menor proporção e abrangência, é uma situação radical. A crise atual é uma crise "no sentido fundamental de nossa cultura. Em termos abstratos significa a crise de nosso paradigma". (BOFF, 2003, p. 85). Para a sobrevivência humana é necessária a perpetuação de princípios e valores que exaltem a preservação e o respeito à vida em todas as suas formas.

2.4.2 ETHOS GLOBAL E PLANETÁRIO

O planeta Terra é a casa comum das espécies que abriga. O termo grego *ethos,* associado à ideia de morada e posteriormente também à ética, remete a um conjunto de referências que orientam a conduta. Essa imagem da morada permite pensar a responsabilidade humana em escala planetária.

Ao tratar de *ethos* como morada, Leonardo Boff (2010) observa que essa expressão não trata de um lar de poucos, mas se refere ao planeta inteiro, uma morada comum para todos os humanos, "para nós hoje, o *ethos*-morada não é mais a nossa casa, a nossa cidade ou o nosso país. É o inteiro planeta Terra, efeito *ethos*-Casa Comum". (BOFF, 2010, p. 157).

A posição apresentada por Boff suscita uma questão: qual deve ser o *ethos* que permita à humanidade conviver planetariamente, apesar das diferentes culturas, tradições, religiões e valores éticos? Para Boff (2010), torna-se necessário construir uma base comum a partir da qual os seres humanos possam articular um consenso mínimo capaz de salvaguardar e regenerar o planeta Terra, compreendido como organismo complexo e vivo.

A Terra é fruto de um longo processo de construção que teve seu início há quatro bilhões de anos, Lovelock (2006) descreve que nesse

processo todos os acontecimentos estão inter-retroconectados e o planeta Terra é formado por uma totalidade físico-química, biológica, socioantropológica e espiritual una e complexa. Sendo assim, a vida na Terra e da Terra aparece como emergência da complexidade de sua história, como uma matéria que se auto-organiza e, ao expandir-se, se autocria. Tal fenômeno obriga a humanidade a ir além do paradigma que fraciona: no lugar de uma visão reducionista, que coloca o ser humano como centro do universo, considera-se a criação de um paradigma que articula, relaciona tudo com tudo e vê a coexistência do todo e das partes.

Diante da imensa destruição do planeta, a salvação ou a destruição não será apenas para alguns: ou todos os humanos serão salvos ou toda a espécie estará condenada conjuntamente com a Terra. O futuro de homens e mulheres, desta e de futuras gerações, está intimamente ligado ao futuro do planeta. A destruição da Terra, a casa comum, é a destruição do ser humano.

Boff (2010) aponta a necessidade de se conceber um *ethos* centrado na Terra e na humanidade, que apresente uma ética integradora e holística, que considere as interdependências entre pobreza, degradação ambiental, injustiça social, conflitos étnicos e crise espiritual. Nessa nova ética haverá um deslocamento da perspectiva antropocêntrica que governa o pensamento, sobretudo ocidental, para a perspectiva biocêntrica, capaz de gestar um novo estado para todo o planeta, onde este poderá reencontrar seu adequado equilíbrio para a manutenção da vida.

A concepção ética biocêntrica justifica-se pela necessidade de uma existência harmoniosa entre os humanos e a natureza. Ao adotar padrões que conferem importância e centralidade à vida, a humanidade contribui para a preservação da vida global. Nessa condição, os humanos desenvolvem uma visão holística capaz de respeitar cada elemento da natureza e de reconhecer sua própria integração ao mundo natural.

Boff (2011) ressalta a importância da construção de um novo *ethos* que permita uma relação harmoniosa entre os humanos e todos

os seres que habitam a comunidade biótica e planetária. Esse novo *ethos,* na perspectiva de Boff, é pensado em termos globais, uma vez que apresenta a superação da ideia de Estado-nação e enxerga a Terra como a pátria/mátria comum de toda a humanidade e de todas as formas de vida. Boff explica que

> esse ethos (modelação da casa humana) ganhará corpo em morais concretas (valores, atitudes, comportamentos práticos) consoantes às várias tradições culturais e espirituais. Embora diversas, todas as propostas alimentarão o mesmo propósito: salvaguardar o planeta e assegurar as condições de desenvolvimento e de coevolução do ser humano rumo a formas cada vez mais coletivas, mais interiorizadas e espiritualizadas de realização da essência humana. (BOFF, 2011, p. 27).

Entretanto, de onde deve surgir esse novo *ethos* civilizacional? De acordo com Boff, deve emergir da natureza mais profunda do humano, esta natureza capaz de gerar um envolvimento afetivo em relação ao outro, de um cuidado para com o outro. Em Leonardo Boff o humano é um ser dotado da capacidade inata de cuidar, amar e respeitar. Para ele "o cuidado entra na natureza e na constituição do ser humano. O modo-de-ser cuidado revela de maneira concreta como é o ser humano". (BOFF, 2011, p. 34).

2.4.3 CARTA DA TERRA: UMA EXPRESSÃO DO BIOCENTRISMO

Essa nova ética, biocêntrica e planetária, ganha contornos precisos na *Carta da Terra*. Esse documento, que é uma declaração de princípios éticos que busca inspirar ações sustentáveis e pacíficas de povos de todos os cantos do globo para que a vida universal seja efetivamente respeitada, objetiva criar uma comunidade de vida

pautada no cuidado e respeito entre todos os seres e não coloca o valor da vida humana como diferenciado ou em nível superior em escala de importância. O texto do documento aborda em seu preâmbulo que toda a comunidade terrestre possui um destino comum.

O documento oferece uma resposta ética à crise ambiental planetária ao reunir elementos para a construção de uma ética global pautada no respeito ao meio ambiente. Ao mesmo tempo, propõe uma base comum a partir da qual os seres humanos possam articular um consenso mínimo que salvaguarde e regenere o planeta, favorecendo um *ethos* de convivência pacífica entre os povos e a Terra.

A *Carta da Terra* é uma declaração que oferece uma referência ética à comunidade terrestre ao propor um novo olhar sobre o planeta e um novo modo de lidar com seus recursos. Resultado de um amplo processo internacional de diálogo, reconhece a interdependência entre os seres vivos e a necessidade de responsabilidade compartilhada. O documento se organiza em quatro grandes pilares e dezesseis princípios, articulando ecologia, sustentabilidade, justiça social e econômica, democracia, não violência, paz e responsabilidade universal. Por tratar de temas decisivos para a vida planetária, constitui instrumento de referência diante do momento crítico vivido pela Terra.

A gênese da *Carta da Terra* ocorre em 1992, por ocasião da Cúpula da Terra, no Rio de Janeiro, quando foi proposta a criação de um documento de valor universal em defesa do meio ambiente. Na época, adotou-se a Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. Era o embrião da *Agenda 21*, um documento da Eco-92 que ainda não apresentava uma perspectiva integradora e universal. Com o intuito de criar algo mais abrangente, Maurice Strong, da Organização das Nações Unidas (ONU), e Mikhail Gorbachev, diretor da Cruz Verde Internacional, projetaram um movimento mundial para formular uma *Carta da Terra*. Em 1997 foi criada a Comissão da *Carta da Terra*, composta por 23 personalidades de várias partes do globo e de todos os continentes para acompanhar uma consulta mundial e redigir o texto final do documento, sendo o filósofo e teólogo Leonardo Boff um

dos integrantes. Ao longo de dois anos ocorreram debates, encontros e reuniões que envolveram cerca de cem mil pessoas de diversas culturas e etnias em 46 países; ao todo mais de 4.500 organizações internacionais e organismos governamentais participaram de sua elaboração. O texto final da *Carta da Terra* foi aprovado em março de 2000 na sede da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), em Paris.

O Texto da *Carta da Terra* é uma exortação sobre os riscos por que passa toda a humanidade diante da crise ecológica planetária. A Carta é "um chamado sério acerca dos riscos que pesam sobre a humanidade, ao mesmo tempo, enuncia, cheia de esperança valores e princípios a serem compartilhados por todos, capazes de abrir um novo futuro para a nossa convivência neste pequeno e ameaçado planeta." (BOFF, 2012, p. 13).

A Carta amplia o sentido de comunidade, ou seja, em seu texto o termo comunidade é estendido também para outras espécies não humanas. Oliveira (2009) observa que o termo "comunidade de vida" somente é aplicado ao texto da *Carta da Terra* em duas ocasiões, porém com significativa centralidade. A primeira ocasião é quando cita a Terra como "uma comunidade de vida incomparável" e novamente no enunciado do seu princípio fundamental, atentando para a necessidade de se "respeitar e cuidar da comunidade de vida".

De acordo com Oliveira, embora a expressão comunidade de vida, em termos sociológicos, se aplique somente a uma sociabilidade decorrente de uma identidade comum, entre seres de uma mesma espécie, na *Carta da Terra* o conceito de comunidade de vida é ampliado, pois abrange humanos e não humanos.

Além da ideia de comunidade de vida, o documento utiliza o termo "comunidade terrestre", atentando para a responsabilidade universal de cada um. Ao fazer uma crítica ao modelo antropocêntrico, a *Carta da Terra* afirma o parentesco dos humanos com todas as formas de vida, sem fazer distinção de importância entre humanos e não-humanos.

A passagem de uma perspectiva antropocêntrica para a biocêntrica, da qual a Carta é uma referência, cria novos valores ligados à vida, à cooperação, ao respeito e à total abertura do ser humano ao todo universal. Embora não explicitamente, o documento deixa claro que somente a perspectiva biocêntrica pode garantir a continuidade da vida na Terra tal qual atualmente existe. A Carta alerta, ainda, que todos devem adotar um novo sentido de interdependência global e de responsabilidade universal, o que requer que homens e mulheres em todos os cantos do mundo adotem ações de integração e respeito ao meio ambiente e não de propriedade ou senhorio sobre a natureza.

A *Carta da Terra* não cita textualmente os termos antropocentrismo e biocentrismo, mas o documento aponta de forma evidente a necessidade do deslocamento da perspectiva antropocêntrica para a biocêntrica como forma de garantir a subsistência do planeta e de suas múltiplas formas de vida. O princípio que trata da integridade ecológica evidencia esse panorama do documento, que traz que a proteção e restauração da integridade dos sistemas ecológicos da Terra somente serão possíveis se a espécie humana adotar novos padrões de percepção e consciência sobre seu papel no planeta.

O documento se torna necessário porque o antropocentrismo colaborou para a formação de uma visão utilitarista e economicista, o crescimento econômico e o progresso material se tornaram o norte a ser seguido e conquistado a todo custo. Criou-se a ideia de que somente o desenvolvimento econômico traria a real prosperidade e somente através do acúmulo de bens materiais é que a felicidade poderia ser possível. Contudo, esta visão provocou graves crises sociais, ambientais e éticas, com consequências para a espécie humana.

A *Carta da Terra* é uma proposta ética global biocêntrica a esta situação, em que o equilíbrio da teia da vida é o ponto das atenções. No documento a espécie humana deixa de ter um direito especial sobre a Terra e passa a ter um dever especial, o de se tornar zeladora da vida.

Como afirma Oliveira, "a *Carta da Terra* adota um estilo redacional que conclama todas as pessoas e grupos a conjugar suas forças em defesa da vida da Terra." (OLIVEIRA, 2009, p. 33). A Carta exorta para a

necessidade de que homens e mulheres adotem novas práticas e ações em relação à Terra. Não basta apenas uma mudança de perspectiva e do pensamento antropocêntrico para a biocêntrico, é necessário também que se alterem as ações concretas em relação ao planeta.

2.4.4 SUSTENTABILIDADE OU ÉTICA DA TERRA?

A crise manifestada na destruição da base de recursos naturais, no desequilíbrio ecológico, na degradação da qualidade de vida levou a "uma revisão dos princípios morais que guiam a conduta dos homens e que legitimam tomada de decisão sobre as práticas de uso dos recursos naturais". (LEFF, 2009, p. 281).

Leff (2009) aponta para a necessidade de se criar uma "cultura ecológica", um modo de proceder consciente e ético na relação humanidade/natureza. Sentindo-se donos do planeta e usando os recursos naturais para atender às suas necessidades humanas – sem levar em conta a mecânica de autorrenovação dos sistemas de funcionamento da Terra – os seres humanos levam o planeta à exaustão.

O ambientalista Jean-Paul Deléage (1983) afirma que, em termos de ações concretas, o melhor mecanismo para salvar o meio ambiente global é fazer com que as pessoas se tornem conscientes da real necessidade de se preservar a natureza. Para Deléage, o uso racional dos recursos naturais advém de uma postura ética, uma ética do cuidado com a Terra.

Leff (2009) considera que a crise ambiental planetária emerge não somente da degradação das bases de sustentabilidade ecológica, mas também é fruto do processo civilizatório que adota valores de consumo e produção permanentes e que, para atender às demandas dos mercados em constante expansão, os recursos naturais foram coisificados. Assim, "gerou-se também uma tendência para a homogeneização dos modelos produtivos, dos padrões de consumo e dos estilos de vida. Isso conduziu a uma desestabilização dos processos ecológicos". (LEFF, 2009, p. 285).

O choque entre a produção de riquezas e a necessidade de se preservar os escassos recursos naturais é uma constante. Se na Rio-92 o desenvolvimento sustentável foi o tema principal de discussão, de acordo com Moacir Gadotti (2000), a organização de estruturas econômicas e sociais são sustentáveis somente quando não colidem com as restrições de uma sociedade capitalista industrial, ou seja, com o lucro, a competitividade, a imposição das condições objetivas. Para Gadotti, o conceito de desenvolvimento sustentável é impensável e inaplicável, pois não seria possível afirmar que um crescimento sustentável, com equidade, é possível a partir da economia regida pelo lucro, pela acumulação ilimitada, pela livre concorrência e pela exploração do trabalho alheio. "A utopia posta pelos ecologistas de uma sociedade sustentável não é válida, se não tocarmos na questão central, as bases da economia." (GADOTTI, 2000, p. 59).

Segundo Gadotti, a política econômica adotada por governos, empresas privadas e pela sociedade em geral é caracterizada pelo desenvolvimento tecnológico e o avanço da ciência aliados ao capitalismo com a exacerbação da exploração da natureza. Assim, é preciso abandonar as leis do atual sistema e construir novas relações, livres do lucro, da exploração e da acumulação de capital, ou seja, relações de troca entre os humanos e a natureza.

Leff (2011) afirma que o termo sustentabilidade aparece "como uma condição para a sobrevivência humana e um suporte para se chegar a um desenvolvimento duradouro" (LEFF, 2011, p. 15). No entanto, a sustentabilidade pode representar uma pseudo alternativa que pretende manter a corrida desenvolvimentista. O desenvolvimento sustentável pode ser compreendido também como insustentável, uma vez que o crescimento econômico e o desenvolvimento tecnológico pressupõem níveis de industrialização, de poluição e de impacto ambiental que nada têm de sustentáveis.

Ao invés de adotar o conceito de sustentabilidade, é possível conceber a ideia de uma Ética da Terra, nela a compreensão do ser humano só pode ser realizada levando em conta que este ser faz parte da natureza, e que não está posicionado acima dela. Essa ética é ambiental

e não antropocêntrica, pois não fundamenta a responsabilidade nos interesses humanos e na perspectiva da produção.

A Ética da Terra estende a esfera de consideração moral aos *anima*is, às plantas, aos solos, à água e a todos os elementos da natureza, aumentando a responsabilidade humana na medida em que torna homens e mulheres responsáveis não apenas pela preservação dos recursos, mas também pela sobrevivência da própria espécie.

Para Aldo Leopold (2008), é necessário que o sentido e a abrangência da ética sejam ampliados para a comunidade de vida, sendo este o ponto de partida da Ética da Terra, termo criado por ele em 1949. A Ética da Terra alerta que é necessário alargar o sentido de comunidade para incluir solo, água, plantas, *anima*is e coletivamente a terra, fazendo com que os humanos nutram uma identificação com todos os elementos do planeta.

O pressuposto da ética pensada por Leopold é o de que a Terra é uma comunidade biótica na qual o elemento humano é apenas parte de um conjunto interligado de múltiplas formas de vida em que não existem frações mais relevantes. A crise ambiental que assola todo o globo exige uma ética que seja planetária voltada para a manutenção e preservação dos

ambientes que permitem a reprodução da vida, seja ela humana ou não. Para isso, é necessário respeitar as leis naturais dos ecossistemas. A ética planetária representa, portanto, o respeito às normas inscritas pela natureza e o dever dos seres humanos é dar-se conta dessas normas e adequar-se a elas.

A Ética da Terra é constituída a partir da compreensão da interdependência biótica de todos os seres viventes e demais elementos da natureza. Esta perspectiva representa uma transformação da significação do conceito de identidade e de comunidade, já que não se reduz aos entes de uma mesma espécie, é planetária e global.

A crise ecológica exige não apenas resposta aos problemas ambientais causados pela ação humana, mas também impõe a necessidade um novo paradigma biocêntrico de percepção do mundo e da natureza. Para Leopold, a Ética da Terra exige uma transformação

cultural que supere a visão redutiva e alcance um enfoque planetário da natureza. Trata-se da passagem de uma perspectiva ética antropocêntrica para uma ética biocêntrica.

A religião tem um papel relevante na construção de um *ethos* planetário capaz de forjar uma ética planetária que leve em consideração a natureza, seu frágil equilíbrio e a importância da vida universal. Como afirma Boff (2003), a religião é um instrumento capaz de fazer valer e garantir o caráter universal de um consenso mínimo entre os povos. Para ele, a religião, por mais generalizada que seja, é mais universal e mais compreensível para os povos de diversas culturas da Terra. Boff afirma que "para superarmos a crise precisamos elaborar um novo sonho e articular um novo sentido de vida. No dialeto religioso, diríamos, precisamos de uma nova espiritualidade". (BOFF, 2003, p. 91).

Essa nova espiritualidade é a que articula a religação entre a humanidade e a natureza, e constitui a possibilidade para novas experiências em relação aos princípios antropocêntricos adotados pelas religiões abraâmicas. Essa perspectiva religiosa cria um novo processo de humanização capaz de construir uma realidade planetária que observe a necessidade de manutenção da vida terrestre.

3. ÉTICA E ESPIRITUALIDADE BIOCÊNTRICAS: CONTRIBUIÇÃO DE LEONARDO BOFF

A crise ambiental, sucintamente analisada no capítulo anterior, impõe uma questão essencial para as religiões e para toda a humanidade: como a humanidade deve viver sem afetar o frágil equilíbrio do planeta? A lógica antropocêntrica das religiões abraâmicas, dentre elas o cristianismo, atribui aos humanos um valor inerente, conferindo-lhes o direito à dignidade, mas não abarca uma ética capaz de conferir valor à natureza e aos seres não humanos.

A ética antropocêntrica das religiões abraâmicas está limitada à espécie humana e por isso não consegue ter abrangência propriamente planetária. Para fomentar uma ética biocêntrica, as religiões precisam observar a ligação existente entre os humanos e a natureza, que é complexa e profundamente conectada. No contexto desse desafio às religiões em geral, e ao cristianismo em particular, destaca-se o pensamento de Leonardo Boff, teólogo e filósofo cujas ideias tem amplitude internacional. Tendo colaborado na redação da *Carta da Terra*, esse pensador contemporâneo defende uma postura biocêntrica para a humanidade e em especial na dimensão do cristianismo. Para ele, a ética da vida ocupa a nova centralidade, inclusive na dimensão religiosa e espiritual.

Crítico profundo do modelo antropocêntrico, Boff afirma que a humanidade é parte da totalidade maior e que todos os elementos do universo estão interligados entre si. Nas obras de Leonardo Boff estão presentes panoramas biocêntricos e complexos tratados por pensadores como Teilhard de Chardin, Edgar Morin e Hans Jonas. Boff não é o único intelectual a questionar o modelo antropocêntrico, mas é uma referência no que tange ao paradigma biocêntrico que se descortina. Por isso este capítulo toma sua obra como referência para o estudo da ética e da espiritualidade biocêntricas.

3.1 A DIMENSÃO DO CUIDADO EM LEONARDO BOFF

> A categoria "cuidado" é chave para a compreensão do pensamento de Leonardo Boff. Na obra Saber Cuidar – Ética do humano, compaixão pela terra(2001), Boff afirma que "o cuidado deve estar presente em tudo" (BOFF, 2011, p. 34), porém também afirma que "na crise do projeto humano sentimos a falta clamorosa do cuidado em toda parte". (BOFF, 2011, p. 191). O cuidado com o planeta é para esse pensador um elemento fundamental, pois é ele que permite as condições de vida que hoje existem.

A palavra "cuidado" deriva do latim cura, usada em condições de amor e de amizade. No sentido latino, expressa uma atitude de preocupação e de inquietação pela pessoa amada ou objeto de estimação. De acordo com Boff (2011), o cuidado somente surge quando a existência de algo se torna importante para quem o observa, portanto, para ele, cuidado denota solicitude, zelo e atenção, uma atitude de cuidado provoca preocupação e sentido de responsabilidade.

O desvelo com o planeta, com o ninho ecológico, com o outro e com os seres não humanos são dimensões do cuidado. A primeira e maior preocupação é com a Terra, pois todas as formas de vida estão nela abrigadas. O destino do planeta determina o destino de todas as formas de vida que nela habitam.

A preocupação ecológica não deve ser apenas global, ela tem também uma dimensão local, atitudes como reciclagem de lixo e redução do consumo de água e energia, por exemplo, são decisões pessoais, que fogem da alçada de governos, organizações ou movimentos sociais. A mudança de atitude global se principia por meio de ações locais. Boff afirma que o cuidado com a Terra representa o global, o cuidado com o próprio nicho ecológico representa o local; segundo ele, "cada pessoa precisa se descobrir como parte do

ecossistema local e da comunidade biótica, seja em seu aspecto de natureza, seja em sua dimensão de cultura." (BOFF, 2011, p. 135).

O indivíduo é responsável por sua comunidade local, é dele a tarefa de cuidar do meio ambiente onde habita e, para isso, é necessário que utilize seus recursos de maneira sóbria e responsável, objetivando reduzir o impacto e o desgaste da natureza onde reside. O cuidado com as praças, parques e jardins é fruto da interação entre indivíduos que se preocupam com o seu espaço local, da preocupação individual com o meio ambiente é que resulta a harmonia dinâmica entre os ecossistemas.

O cuidado com a sociedade sustentável começa no indivíduo. Sociedade sustentável é aquela que produz o suficiente para si sem afetar os demais seres dos ecossistemas onde ela se situa. Assim, para que haja uma sociedade sustentável, é necessário que cada um tome da natureza somente o que ela pode repor; tal atitude demonstra respeito pelos limites impostos pela natureza. O motor do desenvolvimento sustentável não está "na mercadoria, nem no mercado, nem no Estado, nem no setor privado, nem na produção de riquezas. Mas na pessoa humana, na comunidade". (BOFF, 2011, p. 138).

3.1.1 O CUIDADO EM DIMENSÃO GLOBAL

A partir do final do século XX, organizações, governos e sociedade civil elaboraram conjuntamente documentos que demonstram o cuidado em escala planetária.

Em 1987 a Comissão Mundial de Meio Ambiente e Desenvolvimento apresentou um relatório intitulado Nosso Futuro Comum, mais conhecido pelo nome de Relatório Brundtland. Esse relatório chama a atenção sobre a necessidade dos governantes examinarem a importância de ações em prol do meio ambiente, questiona o risco do uso dos recursos naturais sem considerar a capacidade de suporte dos ecossistemas. O relatório trata, ainda, da incompatibilidade entre desenvolvimento sustentável e os padrões de produção e consumo vigentes.

Em 1991 o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (Pnuma), o Fundo Mundial para a Natureza (WWF) e a União Internacional para a Conservação da Natureza (UINC) elaboraram conjuntamente um documento intitulado Cuidando do planeta Terra que estabelece uma estratégia global de ações sustentadas no cuidado. Nesse documento estão descritos nove princípios que dão corpo ao cuidado com a Terra: a construção de uma sociedade sustentável; o respeito e o cuidado com a comunidade dos seres vivos; a busca pela melhoria da qualidade da vida humana; a conservação da vitalidade e da diversidade do planeta; a observância dos limites da capacidade de suporte da Terra; a conscientização sobre a necessidade de se adotar e modificar atitudes e práticas pessoais que não estejam condizentes com a preservação planetária; a necessidade de que as comunidades cuidem de seu próprio meio ambiente; a geração de uma estrutura nacional para integrar desenvolvimento e conservação; a construção de uma aliança global em prol do planeta.

Também em 1991, o documento *Cuidando do Planeta Terra: Uma estratégia para o Futuro da Vida*foi produzido pela União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN) em parceria com o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (Pnuma) e Fundo Mundial para a Natureza (WWF). Ele enfatiza a necessidade de que a comunidade mundial modifique políticas, reduza o consumo excessivo, conserve a vida do planeta e viva dentro dos limites da capacidade de suporte da terra.

Já o documento *A Estratégia Global para a Biodiversidade*, elaborado pelo World Resources Institute (WRI), dos EUA, e pela União Mundial para a Natureza, da Suíça, em 1992, trouxe 85 propostas para a preservação da diversidade biológica e um plano para a utilização sustentada dos recursos biológicos. O documento chamou atenção para o elo necessário entre a conservação e o desenvolvimento; enfatizando a necessidade da sustentabilidade, o documento traz diretrizes de ação para estudar, salvar e usar de maneira sustentável e justa a riqueza biótica da Terra.

O resultado oficial de maior destaque da Eco-92, a *Agenda 21*, documento assinado por 179 países naquela ocasião, é um texto contendo estratégias que orientam para a sustentabilidade. Adotada em diversas partes do mundo, a *Agenda 21* leva em consideração as especificidades e as características particulares de cada localidade, de cada cidade, para planejar o que deve ser desenvolvimento sustentável em cada uma delas.

Dentre os documentos criados entre o final do século XX e início do século XXI, a *Carta da Terra* se destaca com um dos mais importantes. Fruto de uma discussão internacional, esse documento é uma espécie de código de ética em nível planetário, semelhante à *Declaração Universal dos Direitos Humanos*.

Nas últimas décadas, a questão ecológica, a proteção do meio ambiente e a preservação ambiental ganharam destaque na agenda mundial. Eventos de magnitude internacional foram realizados em várias partes do globo para tratar da importância da ecologia, palavra cuja origem vem do grego *oikos* que significa "casa" e logos que significa "estudo". Sendo assim, pode-se inferir que a ecologia é o estudo da casa Terra, uma casa quenão se restringe ao teto que abriga a humanidade e sim ao ambiente que acolhe uma multiplicidade de formas de vida.

3.1.2 CONVERGÊNCIA ENTRE OS PENSAMENTOS DE EDGAR MORIN E LEONARDO BOFF

Edgar Morin é o maior expoente da teoria da complexidade. No conjunto de sua obra defende a integração de todos os saberes para melhor compreender a realidade, combate o reducionismo e a perspectiva disjuntiva, ao mesmo tempo em que enfatiza o complexo.

Compreender a complexa interligação entre tudo o que existe no universo constitui um dos maiores desafios ao sistema de pensamento contemporâneo. Para Morin (2011), é necessária a compreensão do universo como algo profundamente interconectado. O próprio termo *complexus* é compreendido como aquilo que é tecido conjuntamente,

capaz de abrigar dentro de um mesmo sistema todos os elementos existentes.

> O que é complexidade? A um primeiro olhar a complexidade é um tecido, (complexus: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneas inseparavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Num segundo momento, a complexidade é efetivamente o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações acasos, que constituem nosso mundo fenomênico. (MORIN, 2011, p. 13).

A complexidade é um padrão, um paradigma capaz de envolver vários elementos em uma intrincada trama. Essa perspectiva que percebe a inter-retro-transligação entre todos os elementos do universo constitui-se um novo paradigma de observação da realidade e está presente tanto no pensamento de Edgar Morin como no de Leonardo Boff.

Assim como Boff, Morin também considera que entre a Terra e a humanidade não há separação, e sim uma profunda ligação. A perspectiva desses dois autores converge quando abordam sobre a relação profunda que existe entre todos os elementos do universo e entre o ser humano e a Terra. Para Morin, "a pátria terrestre não é abstrata, pois dela proveio a humanidade. [...] Um dos grandes desafios do século XXI será regenerar as cidadanias locais e gerar uma cidadania planetária, ligar nossas diversas pátrias no seio da *Terra-pátria*". (MORIN, 2010, p. 127). Segundo Boff, "temos elementos Terra no corpo, no sangue, no coração, na mente e no espírito, desta constatação resulta a consciência da profunda unidade [...] por fim, sentir-se Terra é perceber-se dentro de uma complexa comunidade". (BOFF, 2011, p. 77).

De acordo com Morin (2011), o sistema de formação do conhecimento produzido por boa parte da sociedade não fomenta

apenas conhecimento, mas também ignorância e cegueira. Segundo ele, a forma dominante de compreensão da realidade separa o todo da parte, separa os objetos do conhecimento de seu contexto, fragmentando o mundo e impedindo as pessoas de terem uma compreensão total da realidade. "A inteligência cega destrói os conjuntos e as totalidades, isola todos os seus objetos de seu meio ambiente." (MORIN, 2011, p. 12).

A reforma do pensamento é uma necessidade básica para a sobrevivência da humanidade, essa reforma não é a ideia de um pensamento não fragmentado ou disjuntivo, mas complexo, integrado e inter-relacionado. O ser humano deve observar tudo o que está a sua volta para construir uma compreensão melhor de sua própria realidade, além de ampliar seus horizontes de percepção sobre o mundo no qual o próprio humano está envolvido e faz parte.

Diante da complexidade da sociedade integrada e da inter-relação global dos elementos naturais que sustentam a vida no planeta, não mais será possível pensar apenas localmente ou de forma classista. Para Morin (2011), é necessário que as diferentes culturas ameaçadas se reencontrem para dar respostas globais a problemas mundiais. Ainda que haja desacordos e interesses desarmônicos, é necessário estabelecer a ligação entre o local e o global, pois a parte e o todo são inseparáveis, se autocomplementam e coexistem. Está aí o cerne do pensamento complexo.

Morin (2011) compreende que o mundo não pode ser uma civilização homogênea para todos, mas se a vida é ameaçada em um local específico do planeta, provavelmente toda a cadeia planetária sentirá os efeitos. E além da perspectiva da sobrevivência planetária, há também o imperativo ético que visa à sobrevivência planetária.

De acordo com Morin (2007), a sociedade contemporânea não é apenas antropocêntrica; há centralidade também no que tange à economia. Nessa sociedade da economia feita sobre cálculos, tudo o que escapa aos números tende a ser eliminado. E o que escapa da razão cartesiana é a vida, a emoção, o sentimento, elementos que devem ocupar também centralidade para a compreensão do humano,

da sociedade. A razão fria e pura não é a totalidade do ser humano, que se constitui de outros elementos. Segundo Morin, não se pode ter um conhecimento pleno do social baseando-se apenas no cálculo, já que a própria dimensão humana é formada por uma multiplicidade entrelaçada do *homo faber*, *homo poeticus*, e *homo miticus*.

> O espírito humano se abre ao mundo. A abertura ao mundo revela-se pela curiosidade, pelo questionamento, pela exploração, pela investigação, pela paixão de conhecer. Manifesta-se pela estética, pela emoção, pela sensibilidade, pelo encantamento diante do nascer e dos pôr-do-sol, da lua, da avalanche das ondas, das nuvens, das montanhas, dos abismos, da beleza dos enfeites naturais dos animais, do canto dos pássaros; e essas emoções vivas estimularam a cantar a desenhar, pintar. (MORIN, 2007, p. 40).

A lógica que reduz o humano e o social ao puramente racional e econômico é, na visão de Morin, uma ideia simplista e reducionista. As possibilidades para o entendimento da sociedade contemporânea e a busca de soluções para as questões que afligem os humanos implicam mudanças dos instrumentos conceituais, ou seja, do paradigma da simplicidade para o paradigma da complexidade.

> Pode-se diagnosticar na história ocidental, a hegemonia de um paradigma formulado por Descartes. [...] Descartes formulou muito bem esse princípio de disjunção, e esta disjunção reinou em nosso universo. Ela separou cada vez mais a ciência e a filosofia. Separou a cultura dita humanista, a da literatura, da poesia e das artes, da cultura científica. A primeira cultura, baseada na reflexão, não pode mais se alimentar nas fontes do saber objetivo. A segunda cultura, baseada na especialização do saber, não pode se refletir nem saber a si própria. O paradigma simplificador "disjunção e redução"

> domina nossa cultura hoje e é hoje que começa a reação contra seu domínio.(MORIN, 2011, p. 76).

Na complexidade, o conhecimento se dá por meio da relação entre o todo e a parte que são indissociáveis. Para Morin (2011), aquele que não considera uma relação entre o todo e a parte causa incompreensão, isso porque se torna incapaz de conceber a totalidade do observado e separa os objetos do conhecimento de seu contexto, fragmentando o mundo, fracionando os problemas e impedindo as pessoas de terem um entendimento melhor da realidade.

O pensamento complexo pressupõe que, para a melhor compreensão sobre determinada coisa, é necessária a expansão da percepção que se tem sobre ela por meio de uma análise abrangente e ampla. Não se pode considerar um problema ou questão a partir de um único ponto de vista. Na perspectiva da complexidade, é preciso ter uma concepção abrangente das ideias. Ideias são elementos conceituais para se compreender o mundo, porém podem se transformar em ideologias, sistemas fechados de pensamento que não se comunicam com perspectivas diferentes, "não se deve haver aniquilamento do todo pelas partes, das partes pelos todos. Importa então esclarecer as relações entre a parte e o todo". (MORIN, 2008a, p. 158).

A complexidade das ideias resulta da possibilidade de intercambiar pensamento, propostas e possibilidades. No panorama da complexidade, nenhum sistema pode ser completamente fechado ou encerrado em si mesmo, está aberto a um diálogo permanente, um fluxo contínuo de possibilidades inter-relacionais. Assim, a técnica, a ciência e a economia afetam a humanidade, os benefícios e malefícios trazidos por estes elementos, em geral, ultrapassam as barreiras dos estados, pois a sociedade contemporânea é amplamente globalizada.

Mas essa integração planetária não representa em sua perspectiva uma integração sem que haja respeito às muitas diferenças existentes entre os povos que compõem o planeta Terra, e "doravante, todos os fragmentos de humanidade dispersos a dezenas de milhares de anos, acham-se inconscientemente em conexão." (MORIN, 2007, p. 230).

E a globalização forjaria uma cidadania planetária? Morin considera que à medida que convivemos com problemas e questões que transcendem os espaços nacionais, como a ecológica, a economia globalizada e a conexão tecnológica, há uma necessidade de se pensar planetariamente. Afinal, se o todo está contido na parte, a parte também está contida no todo. "Vê-se, então, que há duas globalizações em uma; uma, principalmente técnica e econômica, baseada no lucro; outra, na qual se esboça uma consciência de pertença a uma pátria terrestre, que prepara uma cidadania planetária". (MORIN, 2007, p. 234-235).

Integrar-se globalmente sem desintegrar-se localmente, essa é a receita que Morin (2011) sugere. Segundo ele, até mesmo a democracia tem a necessidade de uma diversidade e é na multiplicidade que uns aprendem e se integram com os outros. A possibilidade de intercambiar conhecimento, cultura e valores torna a sociedade mais rica planetariamente, sem que para isso tenha a necessidade de se destruir perspectivas locais e comunitárias. O mundo, na análise de Morin, é uma comunidade universal, formada a partir de pequenas comunidades. É assim que ele concebe o todo inseparável da parte e a parte indissociável do todo. Neste mundo complexo, as diversas culturas devem estar disponíveis e abertas a outras sociedades.

Porém, Morin reconhece que a sociedade Ocidental vive um período de individualismo, de atomização das individualidades. E é justamente essa individualidade que causa a escassez das grandes solidariedades, o que afeta a vida nos bairros, nas comunidades, nas aldeias, nos centros urbanos. Isso tem um custo para a vida terrestre e para a civilização. Na visão de Morin, a solução para os grandes problemas que a sociedade contemporânea enfrenta somente virá se for pensada a partir de uma perspectiva abrangente e holística e "mesmo quando o sujeito é soberano, mesmo quando afirma sua dominação e a sua liberdade, continua a ser possuído pelo genos e determinado pelo *oikos*". (MORIN, 2011, p. 303).

3.1.2.1 A COMPLEXIDADE UNIVERSAL: A RELIGAÇÃO CÓSMICA

Boff (2009b) diz que a religação universal representa um novo modelo de pensamento, um modelo que leva em conta a totalidade/diversidade do cosmo, da interdependência entre as espécies e da complexidade nas relações entre tudo o que existe. O universo, a Terra e a humanidade são totalidades orgânicas e dinâmicas, isso quer dizer que tudo o que existe fisicamente, a totalidade do espaço e tempo, todas as formas de matéria e energia, além da própria espiritualidade, tem um aspecto diverso e plural, mas também é parte de uma singularidade que é parte de uma totalidade.

Boff (2009b) afirma que todos os seres estão intimamente conectados entre si, e que precisam um do outro para existir de forma interdependente. Embora a existência de cada ser ou substância seja única, ela somente será possível se houver outros elementos que contribuam de maneira decisiva. Entre tudo o que existe há complexas relações sistêmicas que ocorrem em todo o universo. Todos os seres e elementos vivem numa profunda teia de relações de onde é impossível escapar e onde cada um ocupa seu devido lugar. Nesse campo de força cada qual tem seu papel e sua função específica, porém cada função está relacionada a outra função e o somatório total de todas essas relações é o que constitui o universo. "O universo é mais do que o conglomerado de todos os seres existentes. Antes, consiste em uma complexíssima rede de relações em todas as direções e em todas as formas, entre todos os seres existentes". (BOFF, 2009b, p. 91).

Cada elemento é particular, mas esta particularidade é integrada a um conjunto de todas as partes de forma dinâmica. E, ao mesmo tempo, tudo é singular e plural e não está dissociado do todo universal, a totalidade é feita de diversidades interligadas. "O ser humano é parte do sistema humanidade. A humanidade é parte do sistema *animal*; este, da Terra que, por sua vez, pertence ao sistema sol, ao sistema Via-Láctea, ao sistema universo em expansão". (BOFF, 2009b, p. 93).

No que tange à complexidade, Boff afirma que ela se manifesta na dinâmica universal, que é uma totalidade inteligente que se auto-organiza. O universo se expande e ao mesmo tempo se organiza e, ao fazer isso, gera novas complexidades. O processo criador e organizador do universo sustenta e perpassa todas as coisas que existem. Tudo o que existe são emergências do universo em constante evolução e, para a devida compreensão de cada coisa, deve-se analisar o amplo espectro deste universo vivo, inteligente, auto-organizativo e ascendente em direção a complexidades ainda maiores.

Para Boff (2009b), tudo está relacionado com tudo em todos os instantes, os opostos se complementam e são recíprocos, diferenciam-se, mas estabelecem relações, separam-se e se unem, pois são dimensões de uma mesma realidade, e tudo o que existe preexiste e coexiste. Isso significa que nada pode ser entendido sem levar em conta sua referência histórica e relacional e que nenhum ser está pronto ou acabado. A existência de um ser ou coisa é fruto de uma sucessão de fatos decorridos em uma linha temporal, nada é dissociado dos fatos ocorridos e pelo fato de todos os seres estarem interligados entre si, todos têmtambém um destino comum, pois cada ser vive em um ecossistema do qual é integrante. Essa interação não é apenas entre os humanos, ela é formada por toda a cadeia que permite a existência da vida; ao afetar ou modificar seu meio ambiente, o ser humano também é afetado, é uma relação recíproca em que o destino pessoal é entrelaçado ao destino da comunidade de vida.

Para a integração plena à religação espiritual e cósmica, Boff (2009b) afirma que os humanos devem adotar uma atitude radical e irrestrita de abertura a uma perspectiva complexa, que represente um panorama de aproximação estreita com tudo o que existe, para isso deve-se superar a lógica antropocêntrica presente na esfera filosófica, científica e religiosa de muitos sistemas de pensamento. De acordo com Boff, "o espírito, em seu sentido originário, donde vem a palavra espiritualidade, é a qualidade de todo o ser que respira. Portanto, é todo ser que vive, como o ser humano, o *anima*l e a planta. Mas não

só. A Terra toda e o universo são vivenciados como portadores de espírito". (BOFF, 2009b, p. 83).

Segundo Boff (2009b), tudo o que existe é de propriedade da comunidade cósmica. Os elementos da natureza e todos os astros celestiais pertencem ao universo. Tudo tem sua função. E no planeta Terra o ser humano pode interferir no ritmo da natureza, por isso pode ser tanto um ser destrutivo (satã) quanto criativo (anjo bom). Em sua essência a humanidade traz essa ambiguidade, é portadora da destruição, mas também pode ser portadora da construção.

O panorama complexo, interligado e biocêntrico representa uma noção abrangente e holística sobre o universo. De acordo com Boff (2009b), é um novo paradigma porque fornece a base teórica necessária para resolvermos os atuais problemas do sistema – Terra em processo acelerado de degradação. Esse paradigma complexo propicia enxergar a interdependência e mutualidade com todos os seres e com o universo, rompendo com o antropocentrismo, pois adota a percepção de que os humanos formam um conjunto com a Terra e a comunidade cósmica e vital.

3.1.3 VISÃO HOLÍSTICA DA ECOLOGIA

A ecologia consiste no estudo do meio ambiente. A primeira utilização desse termo se deu no ano de 1866, ocasião em que o biólogo Ernest Haeckel referiu-se ao estudo da interação de organismos vivos entre si e no meio ambiente. A ecologia é responsável pelo estudo dos seres vivos em um âmbito que vai muito além de organismos individuais, visando à compreensão de suas inter-relações com o meio. Ela pode ser observada sob quatro aspectos distintos: a ecologia ambiental, a ecologia social, a ecologia mental e a ecologia integral.

A ecologia ambiental se preocupa com o meio ambiente, para que ele não sofra excessiva desfiguração, objetiva a qualidade de vida interligada com a preservação das espécies em extinção, vê a natureza fora do ser humano e da sociedade. Esse aspecto investiga novas tecnologias que não agridam a natureza e sejam menos

poluentes, além de privilegiar soluções técnicas. A ecologia ambiental é importante porque procura corrigir os excessos do projeto consumista/produtivista, que caracteriza a sociedade contemporânea e implica altos custos ecológicos. Boff afirma que a ecologia ambiental se traduz no cuidado com o meio ambiente e com todas as formas de vida; em sua visão, "se não cuidarmos [do meio ambiente] como um todo, podemos submetê-lo a graves riscos de destruição de partes da *bios*fera." (BOFF, 2009, p. 12).

A ecologia social não se ocupa apenas do meio ambiente, já que em seu panorama é observado o ambiente global. Ao contrário da ecologia ambiental, insere o ser humano e a sociedade dentro da natureza. Segundo Leonardo Boff (2009), a ecologia social dedica-se não apenas à questão urbanística das cidades, mas também prioriza o saneamento básico, uma boa rede escolar e um serviço de saúde decente. Está a cargo da ecologia social o debate acerca da injustiça social que afeta homens e mulheres em vários locais do mundo. Esse panorama ecológico abrange o atendimento às carências básicas dos seres humanos sem, contudo, sacrificar o capital natural da Terra. Além disso, esse aspecto considera as necessidades das gerações futuras, que têm direito à sua satisfação e também de herdarem uma Terra habitável com relações humanas justas.

A ecologia mental, também denominada ecologia profunda, sustenta que as causas do déficit da Terra e dos problemas ambientais não se encontram apenas no tipo de sociedade consumista, violenta e dominadora que a humanidade vem construindo ao longo de sua história. A ecologia mental diz respeito ao tipo de mentalidade que vigora em homens e mulheres. Segundo Boff (2009b), existe no humano o instinto de violência e dominação que afastam esta espécie de uma relação mais profunda com a natureza:

> Aí dentro da mente humana se iniciam os mecanismos que nos levam a uma guerra contra a Terra. Eles se expressam por uma categoria: a nossa cultura

> antropocêntrica. O antropocentrismo considera o ser humano rei/rainha do universo.
> Pensa que os demais seres só têm sentido quando ordenados ao ser humano; eles estão aí disponíveis ao seu bel-prazer. (BOFF, 2009b, p. 14).

Para Boff, a visão antropocêntrica impede uma relação profunda com natureza e quebra a lei mais universal do universo: a solidariedade cósmica. Nesse panorama de solidariedade todos os seres estão interligados, são interdependentes e possuem complexas relações.

De acordo com Leonardo Boff (2004), a moderna cosmologia apresenta que tudo o que existe tem a ver com tudo em todos os momentos e em todas as circunstâncias. No entanto, os humanos não percebem com clareza essa realidade que remete à noção de comunidade planetária e cósmica. Para Boff, os humanos somente serão reintegrados a essa comunidade se for resgatada em cada indivíduo a dimensão do cuidado e do sagrado em relação à Terra.

> Esse sagrado assumido nos faz voltar de nosso exílio e despertar nossa alienação. Reintroduz-nos na casa que havíamos abandonado. E começamos a tratar a Terra, cada coisa dentro dela e o inteiro universo como tratamos nosso corpo, cada órgão nosso, cada emoção de nossa alma e cada pensamento de nossa mente. Somente uma relação pessoal com a Terra nos faz amá-la. (BOFF, 2004, p. 165).

A ecologia integral parte de uma nova visão da Terra e da relação com o meio ambiente global, ela é uma investigação holística sobre a relação entre a espécie humana e a natureza. O termo "integral" reforça a ideia de que a ecologia é relevante em todos os aspectos da vida e que toda e qualquer atividade humana deve apresentar uma perspectiva "ecologizada". A ecologia integral concebe a espécie humana como parte essencial da natureza e rejeita a visão de mundo dominante na sociedade capitalista moderna, ou seja, aquela que se

baseia no pensamento mecanicista e com foco o aspecto econômico. Essa postura ecológica considera os humanos e o cosmo como uma unidade orgânica total, autogerada e autossustentada, na qual tudo está entrelaçado, interdependente e em fluxo.

O propósito da ecologia integral é prover uma profunda relação entre humanos e não humanos, superando a dualidade entre natureza e psique induzida pelo paradigma cartesiano. A ecologia integral abre a noção de que a humanidade não pode ser entendida como uma dimensão separada do mundo natural e nem a natureza pode ser compreendida como conjunto de elementos independentes.

Para Boff (2009), uma questão central da ecologia integral é a preocupação com a mudança de padrões do comportamento humano, que se tornou uma ameaça à sobrevivência do planeta Terra. A ecologia integral traz o cultivo de novas formas de experiência e ação, mais alinhadas com o mundo natural e a ordem cósmica.

A ecologia integral é "a visão inaugurada pelos astronautas a partir dos anos 1960, quando se lançaram os primeiros foguetes tripulados. Eles veem a Terra, fora da Terra" (BOFF, 2009, p. 15) por causa das viagens espaciais e assim emerge a ideia de seres humanos e Terra como uma única entidade. O ser humano pode ser então compreendido como a própria Terra que sente, pensa e cuida. Este é outro tema axial no pensamento de Leonardo Boff.

3.2 A UNIDADE E A DIMENSÃO DA TERRA

Compreender o ser humano como a própria Terra que pensa, sente e ama é a tese biocêntrica por excelência. A ideia de que entre a humanidade e a Terra não há separação é o cerne da perspectiva biocêntrica. Terra e ser humano são elementos que se coadunam.

É a ideia que o planeta e todos os seres que nela habitam formam um só elemento, tudo o que existe na Terra é parte da mesma realidade complexa, diversa e ao mesmo tempo única e una. Esta análise, que está presente no pensamento de Boff, rompe de forma profunda com

o antropocentrismo, pois objetiva demonstrar que a espécie humana, assim como todas as outras, é a própria Terra.

A palavra "homem" é a evolução de *hominem*, que em latim vulgar já teria a forma *homine*, a palavra latina se traduz em *húmus*, que quer dizer "solo, terra"; através da etimologia da palavra "homem" é possível estabelecer uma relação entre os humanos e a Terra. Boff (2010) afirma que a Terra está dentro da espécie humana, esta espécie é a Terra que, na sua evolução, chegou ao estágio de sentimento, de compreensão, de vontade, de responsabilidade e de veneração.

Para Boff, a humanidade é própria Terra no seu momento de autorrealização e de autoconsciência; segundo ele, essa percepção não é ilusória ou metafórica, é radicalmente verdadeira.

> Tal asserção pressupõe que o ser humano não está apenas sobre a Terra. Não é um peregrino errante, um passageiro vindo de outras partes e pertencendo a outros mundos. Não. Ele é feito de húmus (terra fértil), donde vem a palavra homem "homo" em latim. Ele é Adam "que em hebraico significa filho da Terra", que nasceu de "Adamaah (terra fecunda). Ele é filho e filha da Terra. Mais ainda, ele é a própria Terra que, num momento avançado de sua evolução, começou a sentir, a pensar, a amar e a venerar. (BOFF, 2010, p. 31).

Boff (2010) sustenta a ideia de que todos os elementos que existem no planeta são formados a partir da mesma energia e de elementos físico-químicos que atuam dentro de uma rede de relações complexas; por isso, ao conhecer a história do universo, a humanidade estaria conhecendo a si própria e a sua ancestralidade. De acordo com Boff (2010), a demonstração dessa tese se dá por cinco condições que expressam a relação complexa entre as coisas existentes no universo.

A primeira delas é o elemento cósmico que brotou no universo ainda em processo de expansão, tal elemento se expande, se autocria e se diversifica, estando presente em tudo o que existe. O segundo é o

elemento químico, que estava presente nas grandes estrelas vermelhas e formou todas as substâncias e matérias que hoje constituem cada um dos seres, como o oxigênio, o carbono, o silício e o nitrogênio; estes elementos circulam pelo corpo humano, mas também estão presentes em outros *anima*is, nos vegetais e nos minerais. O terceiro é o elemento biológico, da matéria que se complexifica e se enrola sobre si mesma, num processo chamado de *autopoiese* (autocriação e auto-organização). O quarto elemento é o humano, o princípio de complexidade e de autocriação encontra nos seres humanos possibilidades de expansão. O quinto elemento é o planetário, que surge quando a humanidade se descobre em unidade com o planeta e todas as formas de vida que nele estão abrigadas.

Na obra *Cuidar da Terra, proteger a vida* Boff afirma que a Terra e a humanidade possuem uma origem e um destino comuns. A interdependência e a complexidade relacional entre todos os humanos estão a produzir a fase planetária, que ocorre quando homens e mulheres se percebem como unificados e interconectados com tudo e com todos.

3.2.1 A DIMENSÃO TERRA NA HUMANIDADE

Para Boff (2002), o século XXI será marcado pela retomada da dimensão espiritual, isso porque o ser humano não é composto apenas pela matéria corporal, pois é um ser dotado também de espírito que se integra e religa ao todo universal. Na obra *Hino do Universo*, o jesuíta Teilhard de Chardin afirma que tudo está inter-relacionado e que há uma profunda ligação entre todo o universo. O pensamento de Leonardo Boff alimenta-se das reflexões de Teilhard de Chardin. Ambos tratam da relação entre a dimensão espiritual humana e o universo, e a forma como interagem.

Em *O Meio Divino*, Teilhard de Chardin (2010) questiona onde estão as raízes do nosso ser; para ele há um mistério nas primeiras células que um dia foram *anima*das pelo espírito vital da alma humana. *O Meio Divino* traz que a alma humana é a herança de uma existência

prodigiosamente trabalhada pelo conjunto de todas as energias terrestres. Chardin afirma que a alma humana é inseparável, no seu nascimento e na sua maturação, do Universo onde nasceu, para ele é impossível fugir a esta ligação universal. Assim como Chardin, Boff afirma que a humanidade e o Universo são parte de um mesmo elemento. Em Ética e Espiritualidade, Boff (2011) trata do sentido da dimensão Terra na humanidade, sendo a humanidade parte e parcela da Terra, pois é desse planeta que homens e mulheres se originaram. Entre humanidade e o planeta não há separação, ambos são parte de um mesmo e único elemento.

> Viemos dela [da Terra]. Somos produto de sua atividade evolucionária. Temos no corpo, no sangue, no coração, na mente e no espírito elementos-Terra. Dessa constatação resulta a consciência de profunda unidade e identificação com a Terra e com sua imensa diversidade. Não podemos cair na ilusão racionalista e objetivista de que nos situamos diante da Terra como diante de um objeto estranho. Num primeiro momento vigora uma relação sem distância, sem vis-a-vis, sem separação. Somos um com ela. [...] Da mesma forma que tudo gera e entrega à vida, ela também tudo acolhe e tudo recolhe em seu seio. Ao morrer, voltamos à Mãe Terra. Regressamos ao seu útero generoso e fecundo [...]. Sentir-se Terra é mergulhar na comunidade terrenal, no mundo dos irmãos e das irmãs, todos filhos e filhas da grande e generosa Mãe-Terra.(BOFF, 2011, p. 76-78).

O racionalismo cometeu um equívoco ao separar a humanidade da sua união com a Terra. Este modelo de pensamento, que está na raiz do antropocentrismo, criou a ilusão de que a humanidade pode se colocar como dominadora de todos os elementos terrestres e não como parte integrante destes. Ao sentirem-se como filhos e filhas da Terra, homens e mulheres concebem um novo olhar sobre o planeta,

enxergando-o como a grande Mãe, que gesta, alimenta e sustenta a vida.

Há uma dimensão espiritual no sentido desta união inter-retro-trans-relacional entre Terra e humanidade. Sentir-se Terra é perceber-se dentro de uma complexa comunidade que abrange todos os elementos da Terra, e esta complexa comunidade é formada não apenas pelos humanos, pois a biodiversidade é composta por uma intrincada rede de múltiplas formas de vida que abrange uma diversidade incontável de seres vivos e a imensa variedade de plantas, flores e frutos. A ideia dessa fusão orgânica com a Terra e com tudo o que dela faz parte propicia um sentido espiritual de profunda união cósmica e de uma conexão orgânica com todos os elementos como expressões do Todo. Boff (2011) afirma que essa experiência de ligação com a Terra, associada à percepção de Deus como um ente de infinita bondade e justiça, propicia uma experiência mais global e integradora com o sobrenatural.

Esta nova ótica produz uma nova ética e uma nova percepção do sentido e dimensão do termo *religare*, pois gesta uma religação centrada no cuidado com tudo o que vive. Boff (2011) postula que desse novo paradigma emergente, fruto da reconciliação do ser humano com suas raízes telúricas, deriva uma nova concepção sobre o Deus-Mãe, que é sentido habitando conjuntamente com os humanos na Casa Comum, a Terra. Ao perceber o planeta como um complexo organismo vivo e único local habitável para todas as espécies que nele se encontram, criam-se condições para a preservação da integridade da Terra. Desta percepção surge também a possibilidade da gestação de um *ethos* mundial, capaz de unir os humanos para além de suas diferenças culturais; assim, cada pessoa passa a se compreender como filhos e filhas da Terra.

Ao perceber-se como filho e filha da Terra, a humanidade produz um novo modelo para compreender a civilização e o processo civilizatório construído até então. A humanidade, ao longo de seu processo de transformação social e intelectual, utilizou a natureza para obter recursos para seu desenvolvimento. Como observa Berry

(1991), tudo o que os humanos produziram e estão a produzir é e foi criado a partir de recursos naturais.

A tensão entre a humanidade e a Natureza acentuou-se especialmente a partir dos processos industriais que demandaram maior utilização da natureza. Esses processos foram e ainda são vistos como geradores de desenvolvimento, empregos e riquezas. Porém, a humanidade se afastou do mundo natural. Berry diz que com o desenvolvimento industrial e o surgimento da era tecnológica os processos de degradação ambiental foram acelerados, a contaminação do ar, da água e do solo colocou o planeta em risco. Os elevados índices de consumo e de produção são responsáveis diretos por esgotar os recursos da Terra.

Por outro lado, cada vez mais organizações, associações, grupos e pessoas adquirem uma consciência ambiental. Berry afirma que atualmente existe uma maior percepção sobre o respeito ao meio ambiente, ele observa que a humanidade está em processo de aprendizagem sobre como interagir melhor com a Terra e como respeitar o seu frágil equilíbrio. Princípios básicos como o respeito e o cuidado com os ecossistemas servem para orientar o desenvolvimento de técnicas que gerem o equilíbrio entre o homem e a natureza. Porém, algo mais profundo é apontado por Teilhard de Chardin e Leonardo Boff. Trata-se não apenas dorespeito e da consciência ambiental, mas de construir a percepção de que entre a humanidade a Terra não há separação e que ambos são um único elemento.

3.3 A SACRALIDADE DA TERRA: ECOESPIRITUALIDADE, UMA ESPIRITUALIDADE BIOCÊNTRICA

A união profunda entre humanidade e Terra é mais do que um novo ensaio civilizatório. Em Ética e Espiritualidade, Boff (2011) afirma que a crise ecológica atual começará a ser superada quando se anunciar uma nova experiência de sentido, fruto de uma imersão mais profunda no ser e nos mistérios das coisas. Para ele, deste mergulho profundo no ser e nos mistérios emergirá uma nova espiritualidade, trata-se

da ecoespiritualidade ou espiritualidade ecológica, cujos princípios éticos estão centrados na Terra, como Gaia, como casa comum e, como prospecta Boff, o lugar da realização da nova humanidade, biocêntrica e reconciliada com suas raízes telúricas.

A ecoespiritualidade é uma forma de espiritualidade alicerçada em ações e valores que fazem interconexões entre o humano e a natureza, onde o humano e a própria Terra possuem uma mesma origem e destino. A ecoespiritualidade supera a lógica do consumo e da produção, dá importância ao ideal de planetização do mundo e a uma sociedade integrada que supera o conceito de individualização e do antropocentrismo. A ecoespiritualidade representa o despertar de uma nova consciência, de administração e cuidado com a única casa comum, que, superpovoada, com recursos escassos e devastação crescente, enfrenta graves ameaças. Esta espiritualidade é fruto da emersão da sociedade constituída por uma espécie humana mais solidária, com um novo contrato natural e social com a Terra, tida como Mãe.

Boff afirma que, dada as condições de destruição em que se encontra o planeta Terra, toda a sociedade precisa assumir uma responsabilidade compartilhada planetária. Para ele "somos responsáveis pela vida ou pela morte de nosso planeta vivo. Depende de nós o futuro comum, nosso e de nossa querida casa comum: a Terra." (BOFF, 2011, p. 72). Reconhecer-se na dimensão planetária torna os humanos anjos bons capazes de salvar a vida na Terra. Os eixos estruturadores da ecoespiritualidade estão ligados à vida, ao cuidado, à cooperação e ao respeito, especialmente pela Terra.

Boff compreende que o ser físico possui ligação com o ser espiritual e que ambos são tão ancestrais como o universo. A espiritualidade ganha, em Leonardo Boff, o sentido de potenciação da vida, o que significa compromisso com a proteção e cuidado com os seres viventes; é perceber o planeta como Gaia, superorganismo vivo e grande gerador do princípio da existência, sendo a natureza a fonte de irradiação vital. Na ecoespiritualidade, o ser humano "refaz essa experiência espiritual de fusão orgânica com a Terra, a fim de

recuperar suas raízes e experimentar sua própria identidade radical." (BOFF, 2011, p. 80).

A ecoespiritualidade é a interação espiritual entre o ser humano e a natureza, que se traduz na benevolência com todas as formas de vida e no amor para com a Terra, onde a espiritualidade possui uma dimensão planetária e universal.

3.3.1 O RESGATE DA DIMENSÃO SAGRADA DA TERRA

A percepção do ser humano como sendo a própria Terra que sente, ama e pensa representa uma profunda transformação social, política e religiosa. Essa percepção produz uma nova linguagem, um novo imaginário, um novo modo de proceder, uma nova ética e uma nova espiritualidade. Boff (2004) afirma que a adoção de um panorama biocêntrico significa a cura da Terra e a recuperação de sua dignidade violada. Ele aponta que a condição *sine qua non* para instaurar uma nova aliança com o planeta reside no resgate da dimensão do sagrado. Porém, a dimensão do sagrado em Leonardo Boff vai muito além da Terra, ela está situada no cosmo, no universo.

Para Boff, a humanidade carece de uma nova experiência, de uma nova espiritualidade que permita uma nova religação com as mais diversas instâncias da realidade planetária e cósmica, e o sagrado possui ligação com o universo, sendo nele que o sagrado se inicia.

> Todos os estudiosos do sagrado revelam um dado de consenso: sempre o sagrado possui uma ligação essencial com o cosmos. É ali o seu lugar de nascimento. O universo se transforma num sacramento, num espaço e num tempo de manifestação da energia que pervade todos os seres, na oportunidade da revelação do mistério que habita a totalidade de todas as coisas. (BOFF, 2004, p. 161).

De acordo com Boff (2004), se a humanidade não conseguir resgatar o sentido sagrado do universo, dificilmente conseguirá garantir o respeito à Terra. Esse planeta é um elemento vivo dentro de um universo complexo e interligado. Para promover a dignidade da vida universal é necessário que os humanos se reencantem com o universo, ao reencantarem-se com ele, a dimensão sagrada do planeta será percebida.

Entre povos indígenas há uma percepção clara da sacralidade da Terra e de seus elementos. Para os Tupinambás, o criador é chamado de Monã, que significa ancião, ele criou a Terra e toda a vida nela contida; já os Guarani definem Nhanderu como o primeiro pai e gerador do mundo, ele criou a natureza e tudo o que existe. Nas sociedades indígenas, a natureza é vista com o olhar da sacralidade, há povos como os Quéchua, do Peru, que definem a Terra como Mãe, outros povos indígenas da América do Norte têm a mesma percepção.

É essa experiência de sacralidade que os índios adotaram e ainda adotam em relação à Terra e seus elementos que Boff (2004) acredita que toda a humanidade poderá ter em relação ao cosmo, com a Terra e com a vida. Para ele, o sagrado irrompe nos humanos quando há a percepção do universo em evolução e em cosmogênese.

Para Boff, é necessário que a humanidade adquira um novo olhar sobre o cosmo, a Terra e a natureza, porque neles estão a ancestralidade e a realidade mais profunda da humanidade. "Esse sagrado assumido nos faz regressar de nosso exílio e despertar de nossa alienação. Ele nos reintroduz na Casa que havíamos abandonado. Somente uma relação pessoal com a Terra nos faz amá-la. E a quem amamos também não exploramos, respeitamos e veneramos." (BOFF, 2004, p. 165). Assim, Boff acredita que a humanidade, despertada da alienação e religada ao cosmo, acordará para uma nova relação com a Terra e terá com ela o desenrolar de uma nova era, não de trégua, mas de paz perpétua e de religação de tudo com tudo.

Em *Cuidar da Terra, Proteger a Vida,* Boff (2010) argumenta que todos os humanos são responsáveis e coproprietários da única Casa Comum; para ele, "a Terra pertence a todos nós [...] se olharmos o que

estamos fazendo, devemos reconhecer que a estamos traindo. Amamos mais o lucro do que a vida, estamos mais empenhados em salvar o sistema econômico-financeiro do que a humanidade e a Terra." (BOFF, 2010, p. 225). Ao produzir riqueza econômica, a humanidade está exaurindo a riqueza natural da Terra, tornando-a pobre. No sistema produtivista/consumista não se produz riqueza sem ao mesmo tempo gerar degradação ambiental.

Embora a perspectiva sobre o termo e a forma de promover a sustentabilidade não seja um consenso, é fato que a preocupação ecológica de cuidar e proteger o planeta está a gerar a consciência acerca da responsabilidade dos seres humanos pela sobrevivência da Terra e de todas as formas de vida nela abrigadas. Ecologistas e ambientalistas apontam cada vez mais a necessidade do surgimento de um paradigma novo que não repita os erros do paradigma cartesiano e da lógica consumista/produtivista e estabeleça relações mais benevolentes para com o meio ambiente.

Mas não é apenas o meio ambiente a única vítima das ações humanas destrutivas, o domínio da propriedade de terra é também causa das desigualdades sociais. De acordo com Boff (2009b), a apropriação da terra se processou de forma desigual e irracional. Ele sustenta esse argumento afirmando que uma ínfima parcela da população possui as melhores terras que, muitas vezes, sequer são cultivadas; ele enfatiza, ainda, que as terras menos fecundas e produtivas foram destinadas à maior parte da população que, para sobreviver, tem que superexplorá-las e esgotar o solo, causando o desmatamento e consequentemente afetando o equilíbrio natural.

Essa desigualdade é histórica e no Brasil, por exemplo, afeta inclusive aos negros que, antes escravizados, não foram devidamente compensados, o que resultou em uma ausência de equidade social.

> Implantou-se aqui a apropriação privada da terra, de suas riquezas e das águas, que são fonte de recursos, essa apropriação operou-se de forma profundamente desigual e irracional. Uma minoria possui as melhores

> terras, muitas vezes não cultivadas. As terras mais pobres foram deixadas para as maiorias, que, para sobreviver se veem forçadas a superexplorá-las e a esgotar o solo, terminando por desflorestar as matas, quebrando o equilíbrio natural. Os negros, antes escravizados, com a libertação jurídica não foram compensados em nada. (BOFF, 2009b, p. 32).

A terra que deveria servir para o sustento de todos os povos, de todas as formas de vida, tornou-se propriedade privada de alguns, na condição de mercadoria, a Terra e seus elementos perdem a sacralidade e se tornam meros objetos de uso e consumo.

3.3.2 INTERAÇÃO ENTRE A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A ECOLOGIA

Em *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres* (2004), uma das principais obras de Leonardo Boff, há reflexões acerca do rompimento com a aliança de fraternidade do ser humano para com a terra e para com os laços que ligam os seres humanos entre si. Para Boff (2004), a humanidade vem destruindo o sentido de religação universal. Homens e mulheres estão se desconectando da grande comunidade cósmica e isso provoca graves consequências para a Terra e para a humanidade.

A Teologia da Libertação (TdL) e o discurso ecológico apresentam convergências. A TdL diz respeito à pobreza e à miséria que afetam pessoas e causam profunda exclusão social. O discurso ecológico alerta sobre a proteção ao planeta cujas agressões sistemáticas provocadas pelos humanos estão desestruturando toda a cadeia biótica e ameaçando o conjunto da vida planetária. Ambos apresentam práticas que objetivam a libertação, um dos pobres a partir dele mesmo e o outro da Terra mediante uma nova aliança dos humanos com o planeta. Para Boff (2004), tanto a TdL quanto a ecologia partem de um mesmo grito, "o grito dos pobres por vida, liberdade e beleza:

a teologia da libertação; e o grito da Terra, que geme por opressão: a ecologia". (BOFF, 2004, p. 146).

Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres traz dados alarmantes, afirma que um bilhão de pessoas vivem em estado de pobreza absoluta e que três bilhões de humanos têm alimentação insuficiente; anualmente 60 milhões de pessoas morrem de fome. E, mesmo diante desse drama, há claros sinais da falta de solidariedade. A ambição sem limites produziu o subdesenvolvimento de dois terços da população mundial, a desintegração não é apenas ambiental, é da própria humanidade em si.

A ecologia não traz apenas a dimensão acerca do meio ambiente. Ela é composta também pela ecologia social, que discute a questão da pobreza, sendo esta um tema da ecologia porque afeta o ser humano, que é um elemento da natureza. Devido à situação de extrema pobreza e degradação do povo latino-americano, a libertação deve ser entendida como superação de um processo de exclusão. Dessa forma, compete à Teologia da Libertação a tarefa de discursar sobre Deus a partir da ótica de um processo excludente e a partir da realidade dos excluídos. "Libertação é libertação do oprimido. Por isso, a teologia da libertação deve começar por se debruçar sobre as condições reais em que se encontra o oprimido de qualquer ordem que ele seja." (BOFF, 1996, p. 40).

Desde o início da década de 1990, Leonardo Boff tem se interessado amplamente por um modelo de libertação que se pode dizer planetário. De acordo com Boff, agora é o planeta Terra que necessita libertar-se da exploração predatória, fruto de uma atividade desenfreada da produtividade capitalista que, devido à exaustão de seus recursos naturais, a Terra empobreceu de forma considerável.

O encontro entre a Teologia da Libertação – uma corrente teológica que se funda na opção pelos pobres – e a defesa do meio ambiente é fruto de um destino comum: o sistema dominante de acumulação e organização social, que conduz à exploração dos trabalhadores, leva também à pilhagem de nações inteiras e,

finalmente, à total degradação da natureza. Boff articula o grito do oprimido com o grito da Terra devastada.

De acordo Baptista (2011), a questão ecológica começa a ganhar destaque em Leonardo Boff a partir da publicação da obra Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma. Segundo ele, "esse texto iniciou uma significativa transformação do autor, historicamente identificado com a Teologia da Libertação, um dos seus protagonistas e também um dos seus maiores teólogos." (BAPTISTA, 2011, p. 150).

Baptista observa que Boff foi um intelectual pioneiro na discussão sobre a urgência das preocupações ecológicas. De acordo com ele, o espectro do pensamento de Boff, deslocando-se da Teologia da Libertação para a questão ecológica, não ocorreu de modo abrupta, aconteceu em um contexto de transformações a partir do início do paradigma ecológico, que data do início dos anos de 1990. Baptista ressalta que qualquer mudança paradigmática é gestada em um longo processo de maturação, analisando que em 1975 Leonardo Boff produz o texto "A não modernidade de São Francisco - A atualidade do modo de ser de São Francisco face ao problema ecológico". Nessa produção encontra-se uma semente embrionária de um novo modelo de pensamento deste autor. Anos mais tarde, em 1990, Boff produz o que Baptista considera a introdução mais explícita do paradigma ecológico em suas obras, o texto "Natureza e sagrado: a dimensão espiritual da consciência ecológica".

Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres trata da questão ambiental e teológica no contexto latino-americano, região em que a TdL apresentou maior dimensão. Nessa obra Boff demonstra o que a Teologia da Libertação tem de ligação com a ecologia, pois ambas partem de um clamor. A Libertação é o clamor dos pobres por uma vida digna. A ecologia é o clamor do planeta, explorado e oprimido de diversas maneiras pela humanidade.

De acordo com Boff, a Teologia da Libertação interage com a ecologia porque ela acompanha a trajetória dos povos latino-americanos profundamente marcados por sua relação com a Terra

e com a natureza. Além disso, essa interação ocorre porque a TdL precedeu e excedeu práticas que uniram a preocupação ecológica e a opção pelos pobres e porque essa teologia, a partir de seu método, é uma instância crítica capaz de suscitar a consciência ecológica.

Tanto a TdL quanto a ecologia permitem o diálogo e a convergência; ambas devem ser mediadoras na proteção da vida e do resgate da dignidade dos pobres e explorados, seja em relação aos humanos, seja em relação ao planeta.

3.3.3 ESPIRITUALIDADE FRANCISCANA NA PERSPECTIVA DE BOFF

Na obra São Francisco de Assis: ternura e vigor, Leonardo Boff (2009c) afirma que o modelo de vida que a humanidade construiu, pautado na razão, no apego aos bens materiais e na economia de mercado é permeado por constantes crises, além de produzir uma profunda separação entre ricos e pobres. Boff apresenta nessa obra um exemplo diferente pautado em Francisco de Assis, um homem que apresentou uma nova proposta para a Igreja Católica.

Boff (2009c) afirma que a atitude de Francisco de Assis encerra uma dimensão perdida na cultura ocidental antropocêntrica, que coloca os humanos acima da natureza e negligencia a grande comunidade de vida. Francisco fundou um novo humanismo, uma síntese entre a ecologia exterior (cuidado para com todos os seres) e a ecologia interior (ternura, amor, compaixão e veneração).

Boff (2009c) reconhece que Francisco revela um modelo de plena realização humana, esse modelo que ele representa é construído por meio das dimensões *anima* e *animus*, ambas presentes no frade. Nesse contexto, a palavra *animus* sugere que cada ser humano possui a dimensão de racionalidade, de objetividade, de projeto, de determinação na superação de obstáculos, de vontade de ser e de poder. Concomitantemente, o termo *anima* declara que, tanto no homem quanto na mulher, há a dimensão do afeto, da subjetividade, do cuidado, da intuição e da espiritualidade. Boff sustenta que a integração

do vigor com a ternura está intimamente presente em Francisco de Assis e constitui um legado que ele deixou para o cristianismo.

Para Boff, o frade Francisco é direto, sem dissimulações. Em Francisco, o humano encontra sua inocência original, perdida pela ganância, vaidade e desejo de riqueza que marcam os humanos consumistas e hedonistas. Francisco se torna exemplo porque demonstrou que ser pobre voluntariamente é mais do que não ter nada, significa desapossar dos interesses pessoais para comungar de forma direta com as coisas e as pessoas, sentir-se interligado com o universo e com tudo que o constitui.

Francisco de Assis demonstrou que todo o universo está em sintonia, que em tudo há complexas interligações. Declarou que, mesmo calamidades, como as doenças e a morte, têm de ser consideradas como irmãs; no panorama franciscano, as fragilidades e as dores humanas são caminhos para atingir a transcendência, a supremacia universal. Na visão franciscana há hegemonia do amor sobre o ódio, o que faz prevalecer a união à separação; é por isso que em Francisco cada um pode ser instrumento da paz, é a descoberta do ser humano com toda sua grandeza, mas ao mesmo tempo com sua fragilidade.

Na obra *O Tao da Libertação*, Hathaway e Boff afirmam que a espiritualidade de Francisco de Assis é profundamente biocêntrica e que inspira uma consciência ecológica.

> Como um arquétipo, São Francisco emergiu no consciente coletivo da humanidade, no Ocidente e no Oriente, e assim nos influenciou beneficamente e nos abriu para relacionamentos amorosos com todas as criaturas como se estivéssemos vivendo num paraíso terrestre. Ele nos mostrou que não estamos condenados a ser os persistentes agressores da natureza e que, ao invés disso, podemos escolher ser os anjos da guarda que protegem, cuidam e transformam a Terra num lar comum para todos, para

> a comunidade inteira da vida da Terra e do cosmo. (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 453).

Bernardi (2002) afirma que os preceitos deixados por Francisco ainda hoje são válidos, pois sua relação com a espiritualidade e com os humanos demonstra que o frade entrou na dinâmica do verdadeiro encontro com o outro e com a natureza, por isso pode-se afirmar uma pedagogia franciscana. Essa pedagogia se traduz no propósito franciscano de realizar uma síntese entre a mística do amor misericordioso, cósmico e pessoal. Ao desenvolver essa síntese, deu condições para se gestar uma dimensão humana fraterna, religiosa e de harmonia global, o que resulta como consequência numa interação entre o transcendente, a natureza e o humano. A espiritualidade franciscana oferece, assim, a capacidade de perceber em cada elemento que existe na natureza algo de sublime e esplêndido.

A espiritualidade franciscana constata a presença do transcendente nos pobres e em todos que vivem à margem da dignidade, também abarca o respeito e o cuidado com a natureza, com todos os seres portadores de vida e leva em consideração os recursos naturais. Essa percepção de se compreender como parte de um todo universal representa uma experiência mística integradora. Como observa Bernardi, o legado que Francisco de Assis deixa para a humanidade é a possibilidade de se contemplar o universal, o cósmico, fazendo com que o ser humano se sinta parte de um todo amplo e abrangente.

3.4 A NOVA ALIANÇA E OS DESAFIOS AO CRISTIANISMO

A degradação ambiental, os desastres naturais e o aumento desordenado da produção e do consumo marcam o mundo globalizado. A humanidade se defronta com uma crise ecológica que evoluiu especialmente em consequência da má utilização dos recursos naturais. Fatores de ordem cultural, econômica e histórica contribuíram para o surgimento de problemas cujo cerne

é a exploração excessiva da natureza para atender às demandas do mercado em constante expansão.

Diante dessa grave situação planetária, como a religião, em especial o cristianismo, o maior grupo religioso do planeta, pode contribuir para uma religação entre os humanos e a natureza? A resposta de Boff (2003a) está no surgimento de uma nova espiritualidade capaz de servir como fio condutor de todas as tradições espirituais e que com possibilidades de cooperar para a construção de uma realidade planetária una e ao mesmo tempo diversa, que seja integrada e ao mesmo tempo respeite as diferenças, que seja dinâmica e includente. Essa nova construção religiosa deve ser capaz de fomentar uma espiritualidade aberta à complexidade do universo, à interligação cósmica e propiciar o entrelaçamento das diferentes culturas e dos diferentes povos, ao mesmo tempo em que deve colaborar para o estabelecimento de uma nova aliança com a natureza.

A espiritualidade concebida por Boff se identifica com a concebida por Francisco de Assis, nela os humanos devem se sentir profundamente ligados, como irmãos e irmãs, a todos os seres e ao universo em sua plenitude e totalidade e, a partir dessa aliança, em função do bem comum humano e cósmico, deve-se redefinir o sentido das transformações sociais. Em *O Tao da Libertação*: explorando a ecologia da transformação Leonardo Boff e Hathaway afirmam que o termo "espiritualidade" tem sua origem no termo "espírito" e, de acordo com ele, para que se possa compreender o espírito, é necessário analisar o ser humano de forma interconectada com a matéria, a energia e o espírito.

> Para entendermos o que é o espírito, precisamos desenvolver uma concepção do ser humano que seja mais profunda e fértil que aquela convencionalmente transmitida pelas culturas dominantes, a qual afirma que o ser humano é composto de corpo e alma, de matéria e espírito. A cultura dominante não entende isso de forma holística e integrada [...] perdemos a visão da unidade sagrada do ser

> humano vivente como uma coexistência dinâmica, interconectada e interligada de matéria, energia e espírito. (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 423).

E como o cristianismo pode colaborar para reconstruir a religação entre a humanidade, o planeta e o universo? A religião cristã é também cúmplice da crise atual, porque ela reforçou práticas históricas de dominação e controle da natureza, textos bíblicos, doutrinas e ideologias cristãs reforçaram essa condição. No plano social, o cristianismo se organizou centralizando o poder nos clérigos, excluindo o feminino e os leigos, gerando fragmentação, subordinação e exclusão. Em geral, as igrejas, instituições que se formam em torno do cristianismo, se autofinalizam por se preocuparem em conservar seu lugar social e seu poder, tornando-se fechadas em si. "A grande maioria das igrejas preocupa-se em conservar seu lugar social e seu poder. São de certa forma, autistas, pois se constroem para dentro e transformam-se geralmente num bastião de conservadorismo e patriarcalismo". (BOFF, 2011, p. 9).

Boff e Hathaway (2012) afirmam que as instituições religiosas devem ser instâncias de *anima*ção da dimensão espiritual e que necessitam colocar-se a serviço de causas universais como a luta pela dignidade humana, a superação da opressão e a defesa do meio ambiente. Na medida em que essas instituições assumem causas universais, elas mesmas se fazem universais.

No entanto, as instituições religiosas nem sempre colaboram para a formação da nova aliança universal. As igrejas, ao interpretaram literalmente os textos que mostram a atitude adâmica de superioridade e de dominação do ser humano sobre a Terra e sobre todos os seres, criam uma condição que perpetua a subjugação dos não humanos. A utilização acrítica da Bíblia cristã produz um fundamentalismo reducionista e segregativo que em nada contribui para uma visão holística sobre o planeta Terra e o universo.

A formação da aliança íntima entre os humanos e o planeta somente será possível a partir do momento em que se resgatar uma

teologia correta da criação, que vê a natureza como fruto da ação divina, lugar onde o próprio transcendente se revela e instaura o ser humano como o seu guardião e continuador de uma obra incompleta que, com criatividade, os humanos podem completar.

As religiões, na condição de instituições sociais que são, podem contribuir para fomentar uma aliança de respeito e cuidado entre a humanidade e o planeta. A importância das instituições religiosas aumenta porque a ideia de que o progresso contínuo seria uma solução para a humanidade se revelou inadequada à realidade, o progresso acelerado e ininterrupto mostrou-se hostil à vida e uma ameaça para o equilíbrio planetário. Isso criou um sentimento de vazio, de frustração que assola a cultura ocidental contemporânea. As religiões podem colaborar para resgatar a esperança humana perdida.

O cristianismo prega a sobriedade, a simplicidade voluntária, a compaixão para com quem sofre e o amor incondicional, mas as instituições cristãs seguem pela via do antropocentrismo e apresentam uma visão tímida em relação à perspectiva biocêntrica. A dimensão sagrada dentro do cristianismo é aberta aos humanos, mas não apresenta a mesma condição em relação ao planetário e universal, como propôs Teilhard de Chardin.

Boff (2010) afirma que compreender a magnitude da natureza, do planetário e do universal é fundamental para a construção de um novo ensaio civilizatório e uma nova espiritualidade. Ele afirma que

> hoje nos damos conta da falsidade de uma compreensão do mundo, da Terra e da natureza que foram feitas meros objetos de uso e de exploração a ponto de colocarem em risco as condições de vida mais gerais. As crises clássicas afetavam as relações histórico-sociais. A atual afeta as bases da nossa vida humana e de toda a comunidade de vida, a nossa conditio essendi. Por isso, ela é grave e exige a corresponsabilidade de todos, pois, caso contrário, podemos ir ao encontro da escuridão. Estimo que a passagem de um paradigma de civilização para

> outro se faça a partir de uma nova experiência do Ser, do encontro de um novo sentido de vida, numa palavra, de uma nova espiritualidade que cria um horizonte de sentido capaz de animar as sociedades para um novo modo de ser e de se relacionar. Os eixos estruturadores do novo se encontram em valores ligados à vida, ao cuidado, à cooperação, ao respeito e à total abertura do ser humano ao Todo. (BOFF, 2010, p. 12-13).

Para Boff (2003a), o cristianismo romano encontra-se mais comprometido com a lógica antropocêntrica de dominação do que com a abertura ao diálogo e o confronto de ideias. No entanto, o teólogo reconhece que não há somente o lado oficial, existe a face comunitária e "dentro do cristianismo comunitário persistem muitas figuras, grupos, movimentos e correntes teológicas que tentam recuperar o sonho de Jesus. Estes inauguram um novo paradigma de cristianismo benfazejo para humanidade e para a natureza." (BOFF, 2003a, p. 99). Na análise de Boff, esse cristianismo aberto à visão planetária e universal traz em seu cerne uma nova aliança e um novo espírito de religação. Essa religação de tudo com tudo é capaz de provocar um reencantamento do universo, pois a redescoberta da magnitude do cosmo, do qual tudo é parte, faz com que os humanos ampliem a sua dimensão mística e percebam que todo o universo é sagrado.

Diante da possibilidade antropocêntrica e reducionista e do panorama biocêntrico e complexo, Boff (2003a) analisa que dois questionamentos podem ser colocados para o cristianismo. O primeiro suscita a questão sobre como a civilização emergente pode obrigar essa religião a fazer uma autocrítica e o segundo levanta a interrogação sobre como o cristianismo criticado e revitalizado pode contribuir para a formação de uma sociedade planetária e biocêntrica.

A resposta a esse questionamento não é simples ou imediata. O cristianismo, assim como toda religião, também está sujeito a transformações. Mudanças no cenário social, político, econômico e ideológico do mundo são capazes de provocar alterações no

conjunto do ideário cristão. Nenhuma religião, ou igreja, encontra-se completamente parada no tempo e alheia às modificações que atingem a sociedade.

Leonardo Boff (2009b) sustenta que a moderna cosmologia apresenta que tudo o que existe tem a ver com tudo em todos os momentos e em todas as circunstâncias. Porém, as religiões não percebem com clareza esta realidade que remete à noção de comunidade planetária e cósmica. Para Boff, as religiões devem contribuir para resgatar a dimensão sagrada da Terra. De acordo com ele,

> o sagrado impõe sempre limites à manipulação do mundo, pois ele dá origem à veneração e ao respeito, fundamentais para a salvaguarda da Terra. Cria a capacidade de religar todas as coisas à sua fonte criadora que é o Criador e o Ordenador do universo. Desta capacidade religadora nascem todas as religiões. Precisamos hoje revitalizar as religiões para que cumpram sua função religadora. (BOFF, 2009b, p. 15).

Para Boff (2010), a nova espiritualidade é aberta ao todo universal e à inter-relação profunda entre todos os elementos do universo e do planeta; nela a humanidade se descobre como espécie que ocupa a única Casa Comum, o planeta Terra, e por ele deve ter todo o cuidado. Boff afirma que "a Terra não é infinita, pois se trata de um planeta pequeno, com recursos limitados, muitos deles não renováveis". (BOFF, 2010, p. 23) Ele diz, ainda, que "a missão do ser humano, como portador de consciência, inteligência, vontade e amor, é a de ser o cuidador da Terra, o jardineiro desse esplêndido Jardim do Éden". (BOFF, 2010, p. 28).

Então, diante da crise ambiental que assola o planeta, como a espiritualidade pode contribuir para a sobrevivência da espécie humana e das múltiplas formas de vida que hoje existem? Boff

responde que é urgente a emersão de uma "espiritualidade que possa impor limites à nossa voracidade de dominar a natureza e mais ainda buscar um paradigma alternativo fundado no cuidado e no respeito". (BOFF, 2010, p. 72).

3.5 O PAPA FRANCISCO E A ABERTURA DA IGREJA CATÓLICA À ÉTICA E À ESPIRITUALIDADE BIOCÊNTRICAS

A eleição do Papa Francisco, em março de 2013, representou um momento significativo para a reflexão da Igreja Católica sobre a relação entre a humanidade e a natureza. Inspirado na espiritualidade de Francisco de Assis, o pontífice colocou a questão ecológica entre as preocupações centrais de seu magistério, propondo uma compreensão da criação fundamentada no cuidado, na fraternidade universal e na responsabilidade compartilhada pelo destino do planeta. Sua contribuição tornou-se particularmente relevante diante de uma tradição cristã historicamente marcada por interpretações antropocêntricas que, em determinados momentos, contribuíram para legitimar a superioridade humana sobre os demais seres da natureza.

A preocupação ecológica não surgiu no catolicismo com Francisco. Seus predecessores, especialmente João Paulo II e Bento XVI, já haviam apresentado reflexões sobre a responsabilidade humana diante da degradação ambiental. Entretanto, durante o pontificado de Francisco, essa preocupação adquiriu maior centralidade teológica, ética, espiritual e social. A ecologia deixou de aparecer apenas como uma questão relacionada à administração responsável dos recursos naturais e passou a constituir uma dimensão fundamental da própria experiência cristã. Nesse sentido, a contribuição de Francisco pode ser compreendida como um movimento de aproximação entre a doutrina católica e determinados princípios da ética e da espiritualidade biocêntricas.

Essa aproximação exige, contudo, uma distinção conceitual. O Papa Francisco não assumiu integralmente o biocentrismo

como fundamento filosófico ou teológico da doutrina católica. Ao contrário, preservou a compreensão cristã da singularidade humana e da responsabilidade específica que decorre dessa condição. Entretanto, ao reconhecer o valor próprio das criaturas, questionar o domínio absoluto dos humanos sobre a Terra e afirmar a profunda interdependência entre todas as formas de vida, seu pensamento abriu possibilidades importantes de diálogo com a perspectiva biocêntrica. Trata-se, portanto, de investigar não uma adesão expressa ao biocentrismo, mas a presença de elementos convergentes com essa concepção no pensamento e na espiritualidade promovidos pelo pontífice.

Os primeiros sinais dessa orientação aparecem na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, publicada em 2013. Ao tratar das preocupações sociais que devem integrar a evangelização, Francisco chama a atenção para a fragilidade da criação e para os riscos produzidos pela exploração indiscriminada da natureza. No parágrafo 215, afirma que os seres humanos não são apenas beneficiários dos demais seres, mas também seus guardiões. O documento reconhece que existe uma profunda ligação entre a humanidade e o mundo natural, de tal maneira que a destruição de um ecossistema ou a extinção de uma espécie não podem ser compreendidas como acontecimentos exteriores à própria condição humana (FRANCISCO, 2013, n. 215).

Essa compreensão aproxima-se da perspectiva desenvolvida por Leonardo Boff, para quem a humanidade não se encontra separada da Terra, mas constitui parte integrante de sua realidade viva e complexa. A relação entre os humanos e a natureza não pode ser reduzida à utilização de recursos para atender às necessidades econômicas e materiais. Ela envolve uma dimensão existencial, espiritual e ética, pois a vida humana somente se realiza em uma comunidade mais ampla de relações. Em ambos os pensamentos, a crítica à dominação da natureza pressupõe uma mudança na maneira como os seres humanos compreendem sua própria existência.

Essa orientação alcançou maior profundidade com a publicação da carta encíclica *Laudato si'*, em 2015, dedicada ao cuidado da casa comum. O documento constitui uma das principais contribuições do magistério católico contemporâneo ao debate ecológico e representa um marco na formulação de uma espiritualidade cristã comprometida com a preservação da vida planetária. Ao recorrer à figura de Francisco de Assis, o pontífice recupera uma tradição espiritual que reconhece na natureza não apenas um conjunto de objetos colocados à disposição dos humanos, mas uma comunidade de criaturas interligadas por sua origem comum.

Na perspectiva franciscana, o sol, a lua, a água, os animais e os demais elementos da natureza são percebidos em uma relação de fraternidade. A experiência religiosa ultrapassa a centralidade exclusiva dos interesses humanos e desenvolve uma sensibilidade voltada para a totalidade da criação. Francisco de Assis não observa a natureza somente por sua utilidade, mas reconhece nela uma realidade digna de admiração, respeito e cuidado. Essa experiência constitui uma importante referência para a espiritualidade biocêntrica defendida por Leonardo Boff, na qual a dimensão sagrada da vida se manifesta por meio da comunhão entre todos os seres.

Ao recuperar essa tradição, o Papa Francisco estabelece uma crítica ao antropocentrismo que marcou parte do pensamento moderno. Na *Laudato si'*, especialmente nos parágrafos 115 a 119, identifica os limites de uma concepção que atribui ao ser humano um poder praticamente ilimitado sobre a natureza. O desenvolvimento científico e tecnológico, quando separado de princípios éticos, contribui para transformar a Terra em objeto de exploração e domínio. Nessa lógica, os elementos naturais são avaliados principalmente por sua capacidade de atender aos interesses econômicos, enquanto sua importância própria é frequentemente desconsiderada.

A crítica apresentada por Francisco aproxima-se daquela desenvolvida por Boff ao analisar a crise civilizatória contemporânea. Para o teólogo brasileiro, a degradação ambiental não resulta apenas de escolhas individuais equivocadas, mas de um modelo de sociedade

organizado em torno da acumulação, do consumo e da exploração dos recursos naturais. A superação dessa crise exige uma transformação dos valores que orientam a civilização. De maneira semelhante, Francisco compreende que a crise ecológica revela os limites de um paradigma tecnocrático que subordina a natureza, a economia e as relações humanas à lógica do poder e da eficiência.

Uma das contribuições mais significativas da *Laudato si'* encontra-se no reconhecimento de que as criaturas possuem valor próprio, independentemente de sua utilização pelos humanos. No parágrafo 69, Francisco afirma que os demais seres vivos apresentam importância diante de Deus e não podem ser considerados simples instrumentos destinados a satisfazer as necessidades humanas. Essa compreensão modifica a maneira como a relação entre humanidade e natureza é apresentada no discurso religioso, pois a criação passa a ser reconhecida como portadora de dignidade e significado que ultrapassam seu valor econômico ou utilitário.

Nesse ponto, existe uma aproximação importante com a ética biocêntrica. Conforme discutido anteriormente, essa perspectiva sustenta que a vida não deve ser valorizada exclusivamente por sua utilidade para a espécie humana. Cada ser vivo possui importância própria e integra uma comunidade de vida cuja preservação constitui uma responsabilidade ética. Embora Francisco fundamente esse reconhecimento na teologia da criação, sua formulação converge com a crítica biocêntrica à transformação dos seres não humanos em simples objetos de apropriação.

Entretanto, a aproximação não significa identidade entre as duas perspectivas. A encíclica mantém a distinção entre o valor próprio das criaturas e a condição peculiar da pessoa humana. No parágrafo 118, Francisco argumenta que o antropocentrismo desordenado não deve ser simplesmente substituído por um biocentrismo que desconsidere as capacidades específicas de conhecimento, liberdade e responsabilidade dos humanos. Para o pontífice, a superação da dominação da natureza não exige negar a singularidade humana, mas

reinterpretá-la como fundamento de uma responsabilidade diante da criação.

Essa posição constitui uma tensão importante para a presente pesquisa. Se o biocentrismo sustenta uma ampliação da consideração moral para a totalidade dos seres vivos, Francisco reconhece essa ampliação sem abandonar a antropologia cristã. A singularidade humana permanece, mas deixa de justificar a exploração ilimitada da natureza. O ser humano continua ocupando uma posição diferenciada na criação, porém essa condição deve ser compreendida como responsabilidade, e não como autorização para dominar indiscriminadamente os demais seres.

Dessa maneira, a contribuição de Francisco pode ser interpretada como uma crítica ao antropocentrismo dominador e uma abertura a uma ética ecológica fundada na interdependência entre os seres. Sua perspectiva não representa uma adesão plena ao biocentrismo, mas possibilita superar interpretações religiosas que consideram a natureza exclusivamente como propriedade humana. O reconhecimento do valor das criaturas estabelece, assim, um campo de aproximação entre o pensamento católico e as concepções éticas centradas na preservação da vida.

Outro elemento fundamental do pensamento de Francisco é a noção de ecologia integral. Na *Laudato si'*, essa concepção reúne as dimensões ambientais, sociais, econômicas, culturais e espirituais da existência. A crise ecológica não pode ser compreendida separadamente das desigualdades sociais, da pobreza, dos conflitos econômicos e dos padrões de produção e consumo. Os problemas ambientais integram uma realidade complexa, na qual as diversas dimensões da vida se encontram profundamente relacionadas. Por isso, não existem soluções exclusivamente técnicas capazes de responder adequadamente à crise planetária.

A ecologia integral aproxima-se da visão holística desenvolvida por Boff e de sua compreensão da Terra como uma totalidade dinâmica e interdependente. Para ambos, as partes não podem ser plenamente compreendidas quando separadas do conjunto das relações que as

constituem. A destruição ambiental repercute sobre a organização social, assim como as injustiças econômicas contribuem para ampliar a exploração dos ecossistemas. A defesa da vida, portanto, exige mudanças estruturais na relação entre humanidade, economia e natureza.

Nesse contexto, a preocupação com os pobres assume uma dimensão particularmente relevante. Francisco compreende que os grupos socialmente vulneráveis frequentemente experimentam de maneira mais intensa os efeitos da degradação ambiental. A escassez de água, a perda de territórios, a poluição e as mudanças climáticas atingem principalmente populações que dispõem de menores condições econômicas e políticas para enfrentar essas situações. Assim, a defesa da natureza não pode ser dissociada da luta pela justiça social.

Essa articulação encontra correspondência na trajetória intelectual de Leonardo Boff, cuja reflexão ecológica se desenvolve em diálogo com a Teologia da Libertação. A crítica à exploração da natureza relaciona-se à crítica das estruturas sociais responsáveis pela pobreza e pela exclusão. O cuidado com o planeta e a solidariedade com os grupos socialmente vulneráveis constituem dimensões de uma mesma exigência ética. Nesse sentido, a ecologia integral apresentada por Francisco amplia, no âmbito do magistério católico, uma perspectiva que já se encontrava presente nas reflexões de Boff sobre a necessidade de uma nova civilização fundada no cuidado.

Entretanto, a abertura ecológica do pontífice não se limita à formulação de princípios sociais e ambientais. Sua contribuição alcança também o campo da espiritualidade. Na *Laudato si'*, especialmente a partir do parágrafo 216, Francisco propõe uma espiritualidade ecológica capaz de transformar a maneira como os cristãos se relacionam com o mundo. A experiência religiosa não deve permanecer restrita à interioridade individual ou às práticas institucionais, mas produzir consequências concretas nas relações com a natureza e com os demais seres.

A espiritualidade ecológica pressupõe uma transformação interior que o pontífice denomina conversão ecológica. Trata-se de reconhecer que a relação com Deus também se manifesta no cuidado com a criação. A fé cristã deve estimular atitudes de sobriedade, gratidão, responsabilidade e respeito por todas as formas de vida. A degradação ambiental deixa de constituir apenas um problema externo à religião e passa a interpelar a própria consciência dos cristãos, exigindo uma revisão de seus valores, comportamentos e práticas cotidianas.

Essa concepção encontra profunda convergência com a dimensão do cuidado desenvolvida por Leonardo Boff. Para o teólogo, o cuidado representa uma forma fundamental de relacionamento com a realidade e constitui uma alternativa à lógica da dominação. Cuidar implica reconhecer a existência do outro, respeitar sua singularidade e compreender os vínculos que sustentam a comunidade de vida. A espiritualidade, nesse horizonte, não se reduz a uma experiência subjetiva, mas produz uma nova maneira de ser e de agir no mundo.

Francisco também reconhece que a conversão ecológica não pode permanecer limitada ao comportamento individual. No parágrafo 219 da *Laudato si'*, destaca sua dimensão comunitária, afirmando a necessidade de respostas coletivas diante de problemas que ultrapassam a capacidade de ação isolada das pessoas. Essa perspectiva amplia o alcance social da espiritualidade e estabelece uma relação entre transformação interior, responsabilidade comunitária e mudanças nas estruturas econômicas e políticas.

A espiritualidade ecológica também se expressa na compreensão da natureza como lugar de manifestação do sagrado. Francisco recupera tradições místicas cristãs, especialmente as contribuições de São Boaventura e São João da Cruz, para demonstrar que a contemplação do mundo pode conduzir à experiência de Deus. As criaturas revelam aspectos da bondade e da beleza divina, tornando possível uma relação espiritual que ultrapassa a separação rígida entre humanidade e natureza. Essa compreensão aproxima-se da ecoespiritualidade

apresentada por Boff, embora permaneça fundamentada na distinção cristã entre Criador e criação.

A abertura de Francisco à dimensão ecológica da espiritualidade ganhou novas expressões com a publicação da exortação apostólica Querida Amazônia, em 2020. O documento resulta das reflexões do Sínodo para a Amazônia, realizado em 2019, e apresenta uma compreensão da região que ultrapassa seu significado econômico e territorial. A Amazônia é reconhecida como espaço de biodiversidade, diversidade cultural, relações comunitárias e experiências espirituais que merecem respeito e proteção.

Ao abordar a relação dos povos originários com a natureza, Francisco reconhece a importância de conhecimentos e práticas culturais fundamentados na interdependência entre os seres. No parágrafo 42, a exortação apresenta a compreensão da floresta como realidade com a qual os povos estabelecem relações, e não simplesmente como um conjunto de recursos destinados à exploração. Essa perspectiva representa uma crítica à racionalidade econômica que transforma os ecossistemas em mercadorias e desconsidera os vínculos históricos, culturais e espirituais estabelecidos com os territórios.

A valorização das culturas indígenas apresenta especial importância para a discussão sobre a espiritualidade biocêntrica. Em diversas cosmologias indígenas, a relação entre humanidade e natureza não se organiza por uma separação absoluta entre sujeitos humanos e objetos naturais. O território, os rios, as florestas e os animais integram sistemas complexos de relações que possuem significados culturais e espirituais. Ao reconhecer a importância dessas experiências, Francisco amplia o diálogo da Igreja com tradições que podem contribuir para uma compreensão menos instrumental da natureza.

Essa abertura aparece no parágrafo 61 de Querida Amazônia, quando o pontífice manifesta apreço pela espiritualidade indígena da interconexão e da interdependência de toda a criação. Embora interprete essas experiências a partir da fé cristã e da relação

pessoal com Deus, reconhece nelas valores que podem enriquecer a espiritualidade da Igreja. Essa atitude favorece o encontro entre diferentes compreensões religiosas e culturais da natureza, possibilitando uma reflexão mais abrangente sobre o cuidado com a comunidade de vida.

Outra contribuição importante encontra-se na crítica à exploração econômica da Amazônia. Francisco associa a destruição das florestas à violação dos direitos dos povos indígenas, das comunidades tradicionais e das populações socialmente vulneráveis. A degradação ambiental não constitui um acontecimento isolado, mas está relacionada às estruturas de poder e aos interesses econômicos que organizam a apropriação dos territórios. Essa análise aproxima-se da crítica desenvolvida por Boff à racionalidade produtivista, segundo a qual a natureza é subordinada à acumulação econômica.

A preocupação ecológica permaneceu presente no pensamento de Francisco e recebeu novo aprofundamento com a exortação apostólica *Laudate Deum,* publicada em 2023. O documento retoma as questões apresentadas na *Laudato si*' e evidencia a insuficiência das respostas políticas e econômicas diante do agravamento da crise climática. Francisco reafirma que o desenvolvimento tecnológico, quando orientado por uma concepção ilimitada do poder humano, pode ampliar a destruição dos ecossistemas e comprometer as condições de existência das futuras gerações.

Na *Laudate Deum,* o pontífice aprofunda a crítica ao paradigma tecnocrático e insiste na necessidade de compreender o ser humano como parte da natureza. No parágrafo 25, rejeita a compreensão do mundo como simples objeto de exploração, destacando que a humanidade se encontra integrada aos processos naturais. Essa formulação representa uma contribuição importante para a superação da dicotomia entre humanos e natureza, uma vez que reconhece que a existência humana depende das relações ecológicas que sustentam a vida planetária.

Particularmente significativo é o conceito de antropocentrismo situado, apresentado no parágrafo 67. Francisco reafirma o valor

peculiar da pessoa humana, mas reconhece que sua existência não pode ser compreendida independentemente das demais criaturas. O ser humano não constitui uma realidade autossuficiente, separada dos processos ecológicos, pois integra uma comunidade de relações que possibilita sua própria sobrevivência. A singularidade humana, portanto, encontra seus limites na interdependência que caracteriza a vida planetária.

Essa formulação permite compreender com maior precisão o alcance da abertura ecológica de Francisco. Ao defender um antropocentrismo situado, o pontífice não rompe integralmente com os fundamentos antropológicos da tradição católica, mas questiona a concepção que transforma a superioridade humana em justificativa para a dominação da natureza. O valor próprio das criaturas, a interdependência ecológica e a responsabilidade humana passam a constituir elementos fundamentais de uma nova compreensão da relação entre humanidade e criação.

Diante dessas considerações, pode-se afirmar que o pontificado de Francisco representou um aprofundamento da consciência ecológica no interior da Igreja Católica. Sua contribuição não se caracteriza pela substituição do antropocentrismo cristão por uma filosofia explicitamente biocêntrica, mas pela construção de uma perspectiva teológica e espiritual que reconhece a importância da vida em suas múltiplas manifestações. A ecologia integral, a conversão ecológica, o cuidado com a casa comum e o reconhecimento do valor próprio das criaturas constituem elementos que aproximam seu pensamento de princípios centrais da ética e da espiritualidade biocêntricas.

Essa abertura, entretanto, não elimina as tensões existentes entre a doutrina católica e o biocentrismo. O Compêndio da Doutrina Social da Igreja, no parágrafo 463, manifesta oposição às concepções ecocêntricas e biocêntricas quando estas eliminam a diferença ontológica e axiológica entre a pessoa humana e os demais seres vivos. Francisco mantém essa preocupação ao preservar a singularidade humana, embora atribua maior centralidade à

interdependência ecológica e à responsabilidade pela integridade da criação. Sua contribuição deve ser compreendida, portanto, como um desenvolvimento significativo da reflexão ecológica católica, mas não como abandono completo de sua orientação antropológica.

A aproximação entre Francisco e Leonardo Boff revela convergências importantes, especialmente na crítica ao produtivismo e ao consumismo, na valorização do cuidado, na percepção da Terra como casa comum e na necessidade de uma espiritualidade comprometida com a totalidade da vida. Entretanto, também existem diferenças fundamentais entre suas formulações. Enquanto Boff desenvolve uma crítica mais ampla ao paradigma antropocêntrico e propõe a centralidade da vida como fundamento de uma nova civilização, Francisco procura articular a consciência ecológica com os princípios teológicos e antropológicos da tradição católica.

O reconhecimento dessas aproximações e diferenças contribui para uma compreensão mais rigorosa das possibilidades de transformação do pensamento religioso diante da crise ecológica. A Igreja Católica não constitui uma realidade doutrinária completamente estática, pois sua interpretação da relação entre humanidade e natureza também se desenvolve em diálogo com os problemas históricos e sociais. O pontificado de Francisco demonstrou que a tradição cristã dispõe de recursos teológicos e espirituais capazes de fundamentar uma ética de cuidado, solidariedade e responsabilidade com a comunidade de vida.

Dessa maneira, a contribuição de Francisco permite retomar a questão fundamental apresentada neste livro: em que medida a doutrina católica oferece condições para o desenvolvimento de uma ética e de uma espiritualidade biocêntricas? A resposta exige distinguir a permanência de elementos antropocêntricos na tradição religiosa e a existência de princípios que possibilitam uma compreensão mais integradora da criação. O pensamento ecológico de Francisco demonstra que esses dois movimentos podem coexistir no interior do catolicismo, produzindo tensões, aproximações e possibilidades de renovação.

Para compreender o alcance e os limites dessa abertura, torna-se necessário examinar os fundamentos doutrinários que orientam oficialmente a Igreja Católica. Nesse sentido, o Catecismo da Igreja Católica constitui uma fonte central de análise, pois nele se encontram formulações sobre a criação, a natureza humana, os demais seres vivos e a responsabilidade moral diante do mundo. A investigação de seus elementos antropocêntricos e de suas possíveis aproximações com uma ética biocêntrica permitirá avaliar em que medida o movimento de renovação ecológica identificado no pontificado de Francisco encontra correspondência nos fundamentos da doutrina católica.

4. VIABILIDADE DA ÉTICA E ESPIRITUALIDADE BIOCÊNTRICAS NA IGREJA CATÓLICA: UMA ANÁLISE DO CATECISMO ROMANO

Este capítulo tem por objetivo apontar as contribuições e os limites do catolicismo romano diante de uma ética e de uma espiritualidade biocêntricas. Parte-se do pressuposto de que as religiões abraâmicas, entre as quais se inclui o cristianismo, possuem uma matriz historicamente antropocêntrica, ao mesmo tempo em que se investiga sua possível abertura a uma concepção biocêntrica. A fonte primária da análise é o *Catecismo da Igreja Católica* (CIC).

O Catecismo é um documento de referência sobre a fé e o ensinamento da doutrina católica. Nele estão reunidos elementos que orientam a prática do catolicismo em todo o mundo, com instruções sobre a profissão de fé, os sacramentos, a vida moral e a oração. Justamente por sua centralidade doutrinal, constitui uma fonte adequada para um estudo sobre a relação entre catolicismo e perspectiva ecológica.

Na Carta Apostólica *Laetamur Magnopere*, de 1997, o Papa João Paulo II afirma que a finalidade do Catecismo é colocar uma exposição completa e íntegra da doutrina católica, que consente a todos conhecer o que a Igreja professa, celebra, vive e prega na sua vida cotidiana.

Sua elaboração iniciou-se em janeiro de 1985, por ocasião dos vinte anos do encerramento do Concílio Vaticano II, e sua conclusão ocorreu sete anos mais tarde, em 1992. Todo o processo se desenvolveu durante o papado de João Paulo II. O pontífice confiou ao então cardeal Joseph Ratzinger, que mais tarde se tornaria o papa Bento XVI, a presidência da comissão encarregada da elaboração do Catecismo, composta por cardeais e bispos.

Na Constituição Apostólica *Fidei Depositum*, o Papa João Paulo II afirma que um Catecismo deve apresentar o ensinamento da Bíblia, da tradição Católica e do Magistério da Igreja. O Prólogo do Catecismo traz que ele "tem por objetivo apresentar uma exposição orgânica e sistemática dos conteúdos essenciais e fundamentais da doutrina

católica tanto sobre a fé como sobre a moral, à luz do Concílio Vaticano II e do conjunto da Tradição da Igreja". (CIC, 2006, n. 11).

Assim como no antigo Catecismo Romano, cuja primeira versão data de 1565, o *Catecismo da Igreja Católica* é formado por quatro partes: a primeira trata da profissão de fé, a segunda dos sacramentos de fé, a terceira da vida de fé e a quarta da oração na vida de fé. A primeira parte do Catecismo relaciona-se a *lex credendi*, a lei sobre aquilo que se deve crer; a segunda sobre a *lex celebrandi*, que se refere aos sacramentos, à forma de celebração. As duas primeiras partes relacionam a crença à celebração daquilo que se acredita. A terceira parte é o *lex vivendi*, que está desdobrada nos dez mandamentos e observa o modo como se deve vivenciar a crença; a quarta parte é o *lex orandi*, a vida de oração, a espiritualidade. As quatro partes formam um conjunto sobre o ensinamento da doutrina católica. Na totalidade, o Catecismo é constituído por capítulos, seções e parágrafos, em que cada parágrafo tem um número correspondente que vai de 1 a 2.865.

É importante ter em mente que a elaboração do CIC ocorreu em um período de crescente internacionalização do debate ambiental. A Conferência de Estocolmo, de 1972, é um marco nesse processo; juntamente com o Relatório Brundtland, publicado em 1987, contribuiu para a construção das bases da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada em 1992, mesmo ano da publicação do Catecismo. O período de elaboração do CIC coincide, portanto, com a ampliação dos debates globais sobre extinção de espécies, desmatamento, poluição, aquecimento global, efeito estufa e desenvolvimento sustentável. Trata-se de uma fase de fortalecimento da consciência ambiental e das discussões sobre a relação entre os humanos e a natureza.

4.1 DEUS, O SER HUMANO E A CRIAÇÃO

De acordo com o Catecismo, tudo o que existe foi criado por Deus, seja humano ou não humano e, por isso, todas as criaturas são portadoras de uma semelhança com o criador. De acordo com

o documento, ao observar a perfeição de cada ser criado observa-se a perfeição do criador, de modo que a beleza e a grandeza de cada elemento demonstram a beleza e a grandeza de Deus, "a partir da ordem e da beleza do mundo, pode chegar-se ao conhecimento de Deus: como origem e fim do universo." (CIC, 2006, n. 32). Isso significa que todos os seres criados trazem consigo algo do seu criador e que as múltiplas formas de vida refletem a perfeição infinita de Deus, "daí que possamos falar de Deus a partir das perfeições das suas criaturas: porque a grandeza e a beleza das criaturas conduzem, por analogia, à contemplação do seu Autor". (CIC, 2006, n. 41). Diante do exposto por esse parágrafo, é possível inferir quepara o Catecismo todas as criaturas apresentam algo do ente perfeito e que a marca do criador está em todas as criaturas e não apenas no humano.

O Catecismo cita um trecho da epístola aos Romanos (1,19-20) que diz: "Deus se manifestou desde a criação do mundo, nas perfeições invisíveis, o seu poder eterno e a sua divindade tornam-se pelas suas obras, visíveis à inteligência". Se o criador se manifestou na perfeição e na beleza de sua obra é possível dizer que toda a obra é perfeita e bela. O próprio texto do Catecismo traz essa perspectiva ao citar que Santo Agostinho afirma que tudo o que existe é belo porque provém de Deus. Esses trechos do Catecismo não apresentam uma dimensão antropocêntrica, pois não colocam o ser humano em condição diferenciada e com maior grau de importância sobre o todo criado, neles a criação inteira é percebida como bela, perfeita e divina.

A mensagem do Sumo Pontífice para o XLIII Dia Mundial da Paz, em 2010, demonstra que a Igreja Católica em Roma adota, em certos momentos, uma perspectiva biocêntrica. Nessa mensagem, Bento XVI cita o Catecismo, "a criação é o princípio e o fundamento de todas as obras de Deus" (CIC, 2006, n. 198) e afirma que, se a humanidade quiser cultivar a paz, deve preservar a criação, porque proteger a natureza é uma condição essencial para a convivência pacífica da humanidade. Bento XVI alerta na mensagem que a Igreja tem a sua parte de responsabilidade pela criação e que, como instituição, deve

exercer a defesa dos recursos naturais ao mesmo tempo em que protege a humanidade de ações autodestrutivas.

No entanto, o parágrafo 225 afirma que a verdadeira dignidade de todos os humanos é resultado do fato de que todos eles foram feitos à imagem e semelhança de Deus, esse trecho apresenta o descrito no livro de Gênesis, em seu capítulo 1, versículo 26. Essa posição, interpretada em seu sentido literal, pode reforçar a ideia de que os humanos estão no topo e acima de tudo o que existe no universo terrestre.

No entanto, o parágrafo 295 trata a natureza como um desígnio de Deus, afirma que o mundo não é fruto de uma necessidade qualquer, pois procede da livre vontade do Criador, que desejou a participação de todos os seres em sua sabedoria. Em vários trechos o Catecismo reafirma que o ser humano possui condição elevada em relação ao todo universal e que tudo se destina e se orienta em direção aos humanos, já que essa espécie se situa no ápice da criação divina. A questão não é que o ser humano se diferencia de todos os outros elementos da criação, pois cada elemento criado é em si único e diferente, mas o problema é quando se projeta os seres humanos como o mais importante ente criado, e, portanto, se justifica a sua dominação.

A ideia de gerar uma escala de importância na criação está presente no Catecismo, seja quando este cita que a hierarquia das criaturas é expressa pela ordem dos seis dias, indo do menos perfeito para o mais perfeito, e utiliza os livros bíblicos de Lucas e de Mateus para dar suporte a essa condição:

> a hierarquia das criaturas é expressa pela ordem dos seis dias, indo do menos perfeito para o mais perfeito. Deus ama todas as suas criaturas e cuida de cada uma, até dos passarinhos. No entanto, Jesus diz: valeis mais do que muitos passarinhos (Lc 12, 7). Um homem vale muito mais que uma ovelha (Mt 12,12). (CIC, 2006, n. 342).

Ou mesmo quando diz: "uma vez que Deus cria com sabedoria, a criação possui ordem. Dispusestes tudo com medida, número e peso. Criada no Verbo e pelo Verbo eterno, que é a imagem do Deus invisível, a criação destina-se e orienta-se para o homem, imagem de Deus". (CIC, 2006, n. 299).

Toda a criação, de acordo com o Catecismo, é uma herança de Deus para os humanos, e para eles foram criadas todas as coisas, a quem também tudo foi confiado: "a criação é querida por Deus como um dom orientado para o homem como herança que lhe é destinada e confiada". (CIC, 2006, n. 299).

Ao tratar do domínio e dos limites dos humanos sobre a natureza, sobre o planeta e seus recursos, o CIC apresenta pontos divergentes: ora coloca os humanos como o centro de toda a criação, ora prospecta esses seres como parte do todo criado. Também há no documento posições que justificam o domínio humano sobre os demais seres, o que demonstra uma projeção antropocêntrica, mas há também trechos que concebem uma perspectiva integradora entre humanos e não humanos.

Ao abordar o mistério da criação, o Catecismo diz que toda a obra de Deus não é fruto do acaso ou de um destino cego e afirma que Deus projetou todas as criaturas para que estas fossem igualmente participantes do seu ser (CIC, 2006, n. 295), porém afirma que, mesmo sendo portadores de condições especiais entre todas as criaturas e projetado à imagem e semelhança de Deus, os humanos não são possuidores do mesmo poder do criador: "Deus onipotente é infinitamente maior do que todas as suas obras, e sua magnitude está acima de tudo o que criou". (CIC, 2006, n. 300). Mas, embora o poder humano não se equivalha ao poder do ente absoluto, a humanidade goza de condição especial no todo criado, pois ela é chamada a ser colaboradora direta do seu criador, em condição diferenciada dos seres não humanos. O Catecismo afirma que o Criador concede ao humanos uma condição diferenciada, pois Deus confia aos humanos a responsabilidade de submeter a Terra e dominá-la. (CIC, 2006, n. 307), embora seja óbvio que os humanos possuam condições diferenciadas

de todos os outros seres e elementos, tal condição não pode legitimar a dominação desregrada e o uso desenfreado dos recursos naturais.

O CIC, que traz a escala de importância da criação, em que há seres inferiores e superiores e hierarquia entre os elementos naturais, também afirma a existência de uma comunidade de seres que vivem em relação recíproca, na qual todos podem partilhar do mundo criado. O documento afirma, ainda, que "Deus criou o mundo para manifestar e comunicar a sua glória. Que as criaturas partilhem da sua verdade, da sua bondade e da sua beleza – eis a glória, para a qual Deus as criou." (CIC, 2006, n. 319). Esse parágrafo demonstra uma perspectiva biocêntrica, que outros documentos recentes da Igreja Católica igualmente trazem. Na Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, de 2009, o Papa Bento XVI afirmou que tudo o que existe pertence a Deus e que Este confiou à humanidade o cuidado com a criação, de modo que, quando os humanos não desempenham a sua função de colaboradores, provocam sérios danos à natureza. A encíclica afirma que os humanos têm o dever de exercer um governo responsável com a criação, preservando- a e cultivando-a.

A ideia de que todos os elementos da natureza estão interligados também está presente no Catecismo, o parágrafo 326 traz que na Sagrada Escritura a expressão céu e terra significam tudo o que existe, a criação inteira. Indica também o laço que, no interior da criação, ao mesmo tempo une e distingue céu e terra: a terra é o mundo dos humanos; o céu ou os céus o firmamento, mas também o lugar próprio de Deus. Dessa forma, pode-se inferir que o Criador e toda a sua criação – os humanos, os *anima*is, vegetais e todos os recursos naturais – estão interligados, como o céu está ligado à Terra. Pouco mais adiante, no parágrafo 339, afirma que as diferentes criaturas refletem, cada qual a seu modo, uma centelha da sabedoria e da bondade infinitas de Deus e que cada ser humano deve respeitar todas as criaturas e evitar o uso desordenado dos recursos naturais.

O cuidado com a natureza que o Catecismo propõe se dá pelo fato de que tudo o que existe é fruto do Criador, é ele o princípio gerador de todas as coisas, "o mundo começou quando foi tirado do nada pela

Palavra de Deus: todos os seres existentes, toda a natureza, toda a história humana radicam neste acontecimento primordial: é a própria gênese, pela qual o mundo foi constituído e o tempo começado." (CIC, 2006, n. 338).

Para o Catecismo, a natureza, assim como os humanos, são obras do ente supremo e, como fruto da obra divina, o documento reconhece que toda e qualquer criatura possui sua bondade e perfeição. Ao contrário do parágrafo 342, que estabelece a ordem dos seis dias, em uma escala de excelência que vai do ser menos perfeito para o ser mais perfeito, o parágrafo 339 cita que todas as criaturas portam consigo algo de notável e que todas elas são dotadas de excelência própria. Esse parágrafo não estabelece uma ordem hierárquica, afirma a igualdade entre as espécies e que o desprezo a qualquer criatura pode provocar consequências desastrosas.

> Acerca de cada uma das obras dos seis dias está escrito: E Deus viu que era bom. Foi em virtude da própria criação que todas as coisas foram estabelecidas segundo a sua consistência, a sua verdade, a sua excelência própria, com o seu ordenamento e leis específicas. As diferentes criaturas, queridas pelo seu próprio ser, refletem, cada qual a seu modo, uma centelha da sabedoria e da bondade infinitas de Deus. É por isso que o homem deve respeitar a bondade própria de cada criatura, para evitar o uso desordenado das coisas, que despreza o Criador e traz consigo consequências nefastas para os homens e para o seu meio ambiente. (CIC, 2006, n. 339).

Há uma notável mudança de perspectivas entre os parágrafos 342 e 339. O panorama biocêntrico, que é concebido pelo respeito à dignidade da vida de qualquer ser vivo e que projeta uma inter-relação e uma interdependência entre as espécies, está presente também nos parágrafos 340 e 341. O primeiro afirma que

> a interdependência das criaturas é querida por Deus. O sol e a lua, o cedro e a florzinha, a águia e o pardal: o espetáculo das suas incontáveis diversidades e desigualdades significa que nenhuma criatura se basta a si mesma. Elas só existem na dependência umas das outras, para se completarem mutuamente. (CIC, 2006, n. 340).

O segundo diz que "a ordem e a harmonia do mundo criado resultam da diversidade dos seres e das relações existentes entre si [...]. Elas suscitam a admiração dos sá*bios*. A beleza da criação reflete a beleza infinita do Criador." (CIC, 2006, n. 341).

Esses trechos do Catecismo demonstram uma análise dentro do panorama biocêntrico, mostram que a ligação entre os humanos e a natureza é complexa e interligada e que há reciprocidade entre todos os diversos elementos da natureza. A ideia de que nenhum ser basta a si mesmo pressupõe que haja interação entre toda a criação, numa relação de associação recíproca do todo com a parte, que são indissociáveis.

Mas um nítido aspecto antropocêntrico do Catecismo pode ser encontrado no parágrafo 343. Nele se afirma que" o homem é o ponto culminante da obra da criação. A narrativa inspirada exprime essa realidade, fazendo nítida distinção entre a criação do homem e a das outras criaturas". (CIC, 2006, n. 343).

É nítido no Catecismo que apenas os humanos possuem uma relação íntima e profunda com o Criador. É também claro no documento que a espécie humana é colocada em posição de superioridade ao todo criado, assim como é notório que o documento cria uma perspectiva antropocêntrica ao apontar os seres humanos estão em patamar de importância acima das criaturas não humanas. Essa condição pode ser observada no trecho em que diz que o criador "destinou todas as criaturas para o bem do gênero humano. O homem, e por meio dele toda a criação, tem como destino a glória de Deus." (CIC, 2006, n. 353).

Essa passagem revela que toda a criação foi gerada em função dos humanos, para que homens e mulheres dela pudessem usufruir.

4.1.1 O SER HUMANO E SUA NATUREZA

Ao tratar sobre o homem e sua natureza, o Catecismo continua a reforçar uma perspectiva antropocêntrica. Em vários trechos ressalta que a espécie humana fora criada à imagem e semelhança do seu Criador e que, por isso, apresenta uma posição privilegiada, sendo a única a unir o mundo espiritual e o mundo material e com quem o Criador estabeleceu uma profunda amizade. (CIC, 2006, n. 355). O documento também afirma que, de todas as criaturas visíveis, somente a espécie humana é a escolhida por Deus, "o homem é a única criatura sobre a Terra que Deus quis por si mesma, só ele é chamado a partilhar, pelo conhecimento e pelo amor, a vida de Deus. Com este fim foi criado, e tal é a razão fundamental da sua dignidade". (CIC, 2006, n. 356).

Para o Catecismo a espécie humana é a mais elevada em toda a criação, o texto do documento traz que Deus possui pela humanidade um apreço distinto, a ponto de se fazer também humano. Este é um ponto nevrálgico para se compreender o antropocentrismo cristão. E porque é projetado à imagem de Deus, o ser humano possui a dignidade elevada, ele não é somente alguma coisa, mas alguém especial. A dignidade humana apresenta um caráter diferenciado também porque Deus projetou o mundo para que ele fosse entregue aos humanos, foi para essa espécie que tudo foi construído. O Catecismo afirma que os humanos não apenas estão em um patamar diferenciado de tudo o que existe, como também foram agraciados com tudo o que existe, tornando-se assim, o principal ente do universo criado por Deus, o qual goza de toda a sua consideração em um patamar acima de qualquer outro, este é o centro da crítica.

> Deus tudo criou para o homem mas o homem foi criado para servir e amar a Deus, e para Lhe oferecer

> toda a criação: Qual é, pois, o ser que vai chegar à existência rodeado de tal consideração? É o homem, grande e admirável figura vivente, mais precioso aos olhos de Deus que toda a criação; é o homem, para quem existem o céu e a terra e o mar e a totalidade da criação, e a cuja salvação Deus deu tanta importância, que, por ele, nem ao seu próprio Filho poupou. Porque Deus não desiste de tudo realizar, para fazer subir o homem até Si e fazê-lo sentar à sua direita. (CIC, 2006, n. 358).

O Catecismo afirma que a imagem divina está presente em cada ser humano (CIC, 2006, n. 1702) e que a pessoa humana, dotada de uma alma espiritual e imortal, é a criatura querida por Deus, aquela que desde a concepção está destinada à bem-aventurança eterna. (CIC, 2006, n. 1703). Esses parágrafos confirmam uma tendência do CIC a conceber os humanos como os eleitos do Criador, a criatura preferida e destinada à eternidade.

Também a faculdade da razão é valorizada, pois é por meio dela que se pode compreender os desígnios do Criador, é pela inteligência que os humanos são capazes de entender a ordem estabelecida das coisas. Isso leva a inferir que os *anima*is, os vegetais e outras formas de vida não desfrutam da mesma dimensão, pois não compreendem os mecanismos utilizados pelo Criador; também não sendo dotados de alma, são criaturas colocadas em condição de inferioridade espiritual. O parágrafo 1705 mostra a distinção humana na criação, afirmando que, em virtude da sua alma e das forças espirituais, da inteligência e da vontade, o homem apresenta um sinal privilegiado da imagem divina.

O Catecismo afirma que a inteligência dá aos humanos a capacidade de contemplar toda a beleza da criação, e sendo esta espécie ao mesmo tempo possuidora de corpo e alma, exprime e percebe as realidades espirituais por meio de sinais e símbolos materiais. A capacidade de produção simbólica é outro elemento que distingue os humanos dos não humanos e, de acordo com o *Catecismo*

da Igreja Católica, por serem capazes de operar por meio dos símbolos, os humanos se encontram ainda mais próximos do seu Criador.

Embora exalte a capacidade humana de pensar e raciocinar, o Catecismo não aborda em seu texto a necessidade de se produzir um desenvolvimento compatível com a possibilidade de recarga do planeta, também não exorta sobre a condição de superexploração da Terra para a produção e o consumo.

Ao legitimar a propriedade privada, o CIC acaba por legitimar também a propriedade dos humanos sobre toda a Terra. Essa condição se evidencia no parágrafo 2402, que trata do destino universal e a propriedade privada dos bens, nele se afirma que, desde o princípio, Deus confiou a terra e os seus recursos à gestão comum da humanidade e que os bens da criação são destinados a toda espécie humana. Essa repartição, aceita pelo Catecismo, não leva em consideração a existência dos *animai*s e vegetais, que também poderiam ser considerados proprietários de seu habitat. Essa divisão da terra não cita ou faz menção aos elementos não humanos que, pelo simples fato de existirem já teriam o direito natural ao seu lugar no mundo.

> No princípio, Deus confiou a terra e os seus recursos à gestão comum da humanidade, para que dela cuidasse, a dominasse pelo seu trabalho e gozasse dos seus frutos. Os bens da criação são destinados a todo o gênero humano. No entanto, a terra foi repartida entre os homens para garantir a segurança da sua vida, exposta à penúria e ameaçada pela violência. A apropriação dos bens é legítima, para garantir a liberdade e a dignidade das pessoas, e para ajudar cada qual a ocorrer às suas necessidades fundamentais e às necessidades daqueles que tem a seu cargo. Tal apropriação deve permitir que se manifeste a solidariedade natural entre os homens. (CIC, 2006, n. 2402).

O Catecismo em vários trechos reforça a ideia de dominação e propriedade que os humanos possuem, outro trecho demonstra isso: "os bens da criação são destinados a todo o gênero humano." (CIC, 2006, n. 2452).

Também para o CIC, somente os humanos podem demonstrar seu amor e gratidão para com o Criador e compactuar com ele da condição de continuar a atividade de criação, de completar a obra em construção. O documento afirma que

> criado à imagem de Deus, o homem exprime também a verdade da sua relação com Deus Criador pela beleza das suas obras artísticas. Aarteé, com efeito, uma forma de expressão especificamente humana. Para além da busca da satisfação das necessidades vitais, comum a todas as criaturas vivas, a arte é uma superabundância gratuita da riqueza interior do ser humano. Fruto do talento dado pelo Criador e do esforço do próprio homem, a arte é uma forma de sabedoria prática, unindo conhecimento e habilidade para dar forma à verdade duma realidade, em linguagem acessível à vista ou ao ouvido. A arte comporta assim uma certa semelhança com a atividade de Deus no mundo criado, na medida em que se inspira na verdade e no amor dos seres. (CIC, 2006, n. 2501).

Embora o Catecismo apresente centelhas de perspectivas biocêntricas o documento, de uma maneira geral, reforça uma visão antropocêntrica gestada pelo cristianismo. Nele há uma série de elementos que demonstram esse panorama. Seu texto defende em várias passagens que o ser humano foi a única criatura feita à imagem e semelhança do ente perfeito e que os humanos foram alçados ao topo da escala de importância na criação. Postos acima de todas as criaturas, os humanos são aqueles para quem o Criador destinou toda a criação, os herdeiros da obra divina, do universo, portadores de uma

relação íntima e exclusiva com Deus, únicos detentores de alma, de elevada dignidade e inteligência capaz de compreender os desígnios do Criador.

Mas o ser humano no Catecismo não é observado apenas como ser mais próximo do seu criador, é também apontado como o ser do cuidado e do respeito integrado à totalidade do universo. De acordo com o documento, "o homem anda à procura de Deus. Pela criação, Deus chama todos os seres do nada à existência". (CIC, 2006, n. 2566). Na sequência, no parágrafo 2569, o Catecismo traz que Deus fez uma aliança infalível, indefectível com todos os seres vivos. Através desses dois parágrafos pode-se analisar que o CIC afirma a ideia de que Deus é o criador e que, com sua criação – toda ela – fez uma aliança, um acordo de mútua amizade e auxílio.

4.2 ÉTICA E ESPIRITUALIDADE

Resgatar e adquirir a consciência acerca da importância da vida universal é uma condição para provocar o cuidado e a responsabilidade com a vida universal. O Catecismo diz que quando os humanos escutam a mensagem das criaturas e a voz de sua consciência, atingem a Deus (CIC, 2006, n. 46) e que "podemos realmente falar de Deus partindo das múltiplas perfeições das criaturas, semelhanças do Deus infinitamente perfeito, ainda que nossa linguagem limitada não esgote seu mistério." (CIC, 2006, n. 48).

De acordo com o Catecismo, a inteligência humana é capaz de perceber a grandeza de toda a criação divina. O documento afirma que a origem do mundo é objeto de pesquisas que enriquecem o conhecimento sobre a dimensão do cosmo e sobre o surgimento de todas as espécies. De acordo com o CIC, essas pesquisas, "nos convidam a admirar tanto mais a grandeza do Criador, a render-lhe graças por todas as suas obras, pela inteligência e pela sabedoria que dá aos estudiosos e aos pesquisadores." (CIC, 2006, n. 283).

Mesmo que os seres humanos sejam capazes de admirar a beleza do Criador por meio de sua criação e sejam capazes de admirar a obra

de Deus, a visão cristã predominante é a de que os humanos estão separados da natureza pela condição de superioridade. Sentindo-se como donos do planeta e usando seus recursos naturais para atender às suas necessidades de produção e consumo, sem levar em conta a mecânica de autorrenovação dos sistemas de funcionamento da Terra, os seres humanos estão a levar o planeta à exaustão. Mas a humanidade é dotada de uma inteligência capaz de compreender que tal situação pode e deve ser revertida. O Catecismo afirma que a criação foi produzida com sabedoria e que aos humanos foi confiada a tarefa de participar da grandeza divina.

> Já que Deus cria com sabedoria, a criação é ordenada: "Tu dispuseste tudo com medida número e peso" (Sb 11,20). Feita no e por meio do Verbo eterno, "imagem do Deus invisível" (Cl 1,15), a criação está destinada, dirigida ao homem, imagem de Deus, chamado a uma relação pessoal com Ele. Nossa inteligência, que participa da luz do Intelecto divino, pode entender o que Deus nos diz por sua criação, sem dúvida não sem grande esforço e num espírito de humildade e de respeito diante do Criador e de sua obra. Originada da bondade divina, a criação participa desta bondade: "E Deus viu que isto era bom... muito bom". (Gn1,4.10.12.18.21.31). Pois a criação é querida por Deus como um dom dirigido ao homem, como uma herança que lhe é destinada e confiada. (CIC, 2006, n. 299).

A herança destinada e confiada aos humanos por Deus, segundo o Catecismo, abrange o planeta e seus recursos, as formas de vida e os entes humanos e não humanos. A inteligência humana não deveria justificar arrogância ou superioridade, mas responsabilidade diante da criação. Para isso, ciência e técnica podem contribuir para a preservação ou recuperação dos ecossistemas, desde que orientadas pelo conhecimento dos ciclos da vida e da complexidade planetária.

Compreender a Terra em suas múltiplas dimensões é condição para que o conhecimento auxilie a preservação da cadeia da vida.

Se a ciência e a técnica dão aos humanos a capacidade de compreender o funcionamento do universo e podem contribuir de forma significativa para o bom funcionamento da criação, o Catecismo afirma que, embora o conhecimento científico e o tecnológico sejam importantes para a manutenção da vida criada, Deus é quem dá a vida e sustenta todos os seres. O documento cita que "depois da criação, Deus não abandona a criatura a si mesma. Não só lhe dá o ser e o existir, mas a cada instante a mantém no ser, lhe dá o agir e a conduz ao seu termo." (CIC, 2006, n. 301).

De acordo com o documento católico, Deus não abandona a sua criação à própria sorte, mas confere aos humanos a responsabilidade de submeter todo o conjunto de sua obra. Sobre a relação entre os humanos e o planeta, o Catecismo adota uma perspectiva antropocêntrica, afirmando que

> aos homens, Deus concede até de poderem participar livremente de sua providência, confiando-lhes a responsabilidade de submeter a terra e de dominá-la. Deus concede assim aos homens serem livres para completar a obra da Criação, aperfeiçoar sua harmonia para o bem deles e de seus próximos. (CIC, 2006, n. 307).

Nesse trecho o Catecismo não somente legitima a dominação, como afirma que cabe aos humanos completar e aperfeiçoar a criação para que possam ser, por meio dela, beneficiados, ou seja, ao tratar da relação da espécie humana com as outras espécies, o Catecismo não considera a possibilidade de igualdade de importância entre todos os seres.

O parágrafo 307 do Catecismo cria uma visão de que a natureza é uma dádiva permanente e infinita, cabendo aos humanos, as criaturas privilegiadas, tirar o máximo proveito dela, usufruindo todas as suas

riquezas sem que em nada retribuam. Porém, no parágrafo 374, o texto do documento traz uma outra perspectiva sobre a relação entre os humanos e o planeta: nele fala-se da harmonia entre a espécie humana e os outros seres, dizendo que "o primeiro homem não só foi criado bom, mas também foi constituído em uma amizade com seu Criador e em tal harmonia consigo mesmo e com a criação." (CIC, 2006, n. 374).

O Catecismo revela, em diferentes trechos, aspectos em tensão. Em um momento, afirma que "a interdependência entre as espécies é querida por Deus" (CIC, 2006, n. 340) e que existe uma solidariedade entre todas as criaturas pelo fato de terem o mesmo Criador; em outro, sustenta que "de todas as criaturas visíveis, só o homem é capaz de conhecer e amar seu Criador" e que ele é "a única criatura na terra que Deus quis por si mesma" (CIC, 2006, n. 356).

Embora apresente passagens compatíveis com uma sensibilidade biocêntrica, o Catecismo não explicita de maneira sistemática qual é a responsabilidade da Igreja Católica diante da crise ambiental, nem atribui diretamente aos humanos a responsabilidade pelos desastres ecológicos. Apesar de propor justiça na gestão dos bens terrestres, o documento não desenvolve, de forma objetiva, um programa de salvaguarda dos ecossistemas. Em sua formulação predominante, o bem comum está referido à comunidade humana e a criação permanece subordinada à centralidade da pessoa.

4.2.1 A DOMINAÇÃO HUMANA

Ao adotar um padrão ético que situa os humanos em um nível mais elevado, o Catecismo reduz a dimensão da ética; de acordo com Schweitzer (1959), o erro da ética contemporânea é que ela se baseia apenas na relação com os humanos. Schweitzer afirma que uma ética pautada apenas nos humanos não é inclusiva e, portanto, não é completa, já que todos os seres viventes devem ser objetos da ética.

O Catecismo afirma que, pela determinação divina, a humanidade tem a vocação de submeter a Terra com a função de administrá-la

e que essa condição não deve ser tomada de forma dominadora, arbitrária e destrutiva. Contudo, o Catecismo afirma que foi para os humanos que o Criador projetou todas as criaturas (CIC, 2006, n. 353) e que os humanos são a obra-prima da criação. O documento enfatiza que a Bíblia deixa clara tal condição, distinguindo nitidamente a dimensão da criação dos humanos da dimensão da criação dos entes não humanos. (CIC, 2006, n. 343).

Porém, o Catecismo apresenta uma ética biocêntrica quando afirma que se deve saber utilizar bem cada coisa criada (CIC, 2006, n. 226) e que respeitar a criação é um princípio de sabedoria e fundamento da moral (CIC, 2006, n. 354). Por outro lado, mesmo reconhecendo que os humanos devem utilizar bem os recursos terrenos, o documento também afirma que a Terra e todos os seus bens pertencem aos humanos, por direito natural, por isso essa espécie pode servir-se de todos os recursos disponíveis para se sustentar e desenvolver a vida. (CIC, 2006, n. 360).

Com a percepção de que os humanos são possuidores da Terra e criaturas eleitas de Deus, o Catecismo acaba por colaborar para a lógica de dominação que marca o modelo antropocêntrico. No entanto, há no universo católico oficial quem se oponha à perspectiva de dominação trazida no livro de Gênesis, que justifica a subjugação de todos os elementos da natureza; essa oposição abre novas possibilidades para interpretar o sentido de dominação contido no Catecismo.

Para o presidente da Regional Leste II da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Dom José Alberto Moura, os termos "dominar" e "sujeitar", presentes no livro de Gênesis, representam, na verdade, o sentido de cuidado e zelo. Moura (2012), que como arcebispo fala como um membro da hierarquia católica, afirma que a humanidade recebeu a missão de dominar a Terra, mas à imagem e semelhança do Criador. Por isso, homens e mulheres devem dominar o todo criado da mesma forma como o Criador dominou a sua criação, com respeito e desvelo. Segundo Moura, sendo imagem e semelhança de Deus, os humanos são chamados a ter cuidado com tudo o que existe no planeta. O domínio, na dimensão do Criador, tem a conotação de zelador.

Moura afirma que, na perspectiva católica atual, há de se interpretar que a humanidade foi encarregada de promover uma convivência harmoniosa entre si e com todas as formas de vida da Terra.

O sentido de dominação, conforme apresentado por Moura, ganha o sentido de administração, ou seja, de dominador o ser humano passa a ser compreendido como administrador. O Catecismo afirma que o homem e a mulher foram feitos um para o outro para que assim houvesse uma comunhão de pessoas, em que cada um pudesse ser colaborador do outro. Nesse mesmo espírito de colaboração, o homem e a mulher, como esposos e pais, devem ser cooperadores da obra do Criador e essa cooperação deve ter um caráter de administração:

> esta soberania não deve ser uma dominação arbitrária e destruidora. A imagem do Criador, que ama tudo o que existe, o homem e a mulher são chamados a participar na Providência divina em relação às outras criaturas. Daí a sua responsabilidade para com o mundo que Deus lhes confiou. (CIC, 2006, n. 373).

O Catecismo ressalta que o domínio dado aos humanos é também o domínio de si, um autocontrole para ter a condição de vigiar toda a criação (CIC, 2006, n. 377). Esse parágrafo afirma que o domínio do mundo que Deus havia outorgado à humanidade no início dos tempos é também o domínio de controle da cobiça pelos bens terrestres. O documento propõe que a espécie humana, dotada de inteligência, saiba controlar o poder que lhes foi dado pelo Criador.

O documento diz que Deus colocou a humanidade no jardim com o objetivo de cultivar e guardar para que haja o aperfeiçoamento da criação; também afirma que o sétimo mandamento pondera sobre o respeito pela integridade da criação e que os *anima*is, tal como as plantas e os seres in*anima*dos, são naturalmente destinados ao bem comum da humanidade; da mesma forma, o uso dos recursos minerais, vegetais e *anima*is do universo não pode ser feito sem o devido cuidado. O CIC enfatiza, ainda, que o domínio concedido à

humanidade sobre os seres in*anima*dos e os outros seres vivos não é absoluto, pois se exige um respeito religioso à integridade da criação.

4.2.2 A ALMA E O CUIDADO

A diferença da dimensão dos humanos e dos não humanos se amplia quando o Catecismo afirma que, em toda a criação, somente homens e mulheres são possuidores de alma. Não há referência no documento sobre a existência de alma em qualquer ente que não seja humano. A condição de possuir um corpore et *anima* unus, unidade do corpo e da alma, é apresentada apenas para homens e mulheres. O entendimento do Catecismo é que no ser humano há uma parte espiritual criada por Deus, a alma, e uma parte material que é proveniente dos genitores humanos, o corpo. O documento da Igreja Católica afirma que alma significa o princípio espiritual do homem (CIC, 2006, n. 363) e diz que a narrativa bíblica do livro de Gênesis exprime esta condição em uma linguagem simbólica, quando afirma que Deus formou o humano com o pó da terra, insuflou-lhe pelas narinas um sopro de vida e o tornou um ser vivo.

O CIC afirma que a palavra "alma", no sentido bíblico, corresponde à vida humana ou à pessoa humana no seu todo; diz também que o termo designa o que há de mais íntimo nos homens e mulheres e de maior valor na sua pessoa, aquilo que particularmente faz dele imagem de Deus.

No sentido latino, o termo alma significa *anima*, aquilo que tem ânimo. Dentro dessa significação, pode-se compreender que os *anima*is e outros seres vivos possuem uma alma, pois apresentam uma disposição para a vida, uma vontade e desejo de viver, um ânimo. Contudo, para o Catecismo, a humanidade possui uma condição especial, seu corpo é *anima*do pela alma espiritual e a pessoa humana na sua totalidade é a que é destinada a tornar-se parte do no corpo místico de Cristo, a pessoa do Deus. (CIC, 2006, n. 364).

Na perspectiva do Catecismo, é nos humanos que corpo e alma se encontram em plenitude, pois a alma humana apresenta uma

dimensão espiritual que não está presente nos entes não humanos. OCIC afirma

> que unidade da alma e do corpo é tão profunda que se deve considerar a alma como a forma do corpo; é graças à alma espiritual que o corpo, constituído de matéria, é um corpo humano e vivo. No homem, o espírito e a matéria não são duas naturezas unidas, mas a sua união forma uma única natureza. (CIC, 2006, n. 365).

Ao afirmar que Deus possui com a humanidade uma relação de amizade diferenciada (CIC, 2006, n. 396), e que os humanos são as únicas criaturas dotadas de alma, o Catecismo revela que para as criaturas não humanas não foi reservado um espaço distinto na dimensão espiritual.

Ao mesmo tempo em que apresenta perspectivas antropocêntricas, o documento afirma que a humanidade deve tratar com carinho e zelo todos os *anima*is, vegetais e recursos naturais. Os aspectos biocêntricos do documento da Igreja reforçam no campo religioso a discussão sobre a importância da preservação ecológica e ambiental, debate que marca a sociedade a partir do final do século XX.

O Catecismo reconhece que todos os povos formam uma única comunidade, têm uma origem única, pois toda a raça humana habita a mesma superfície (CIC, 2006, n. 842). Sendo assim, a fatalidade dos ecossistemas representa a fatalidade da vida como ela se apresenta hoje, o destino do planeta é partilhado por todos os homens e mulheres que o habitam. Embora para o Catecismo somente os humanos sejam dotados de alma, o documento reconhece que cada ser merece ter sua individualidade respeitada, seja nos hábitos, seja na estrutura física ou nas condições de existência e, por serem também semelhantes e criados pelo mesmo criador, os humanos devem compartilhar como os

demais seres a proteção e os direitos, principalmente a uma existência digna.

Diante dessa perspectiva apresentada no documento da Igreja Católica, não se pode afirmar que ele apresente uma análise apenas antropocêntrica, prova disso está no parágrafo 1147, que diz:

> Deus fala ao homem através da criação visível. O cosmos material apresenta-se à inteligência do homem para que leia nele os traços do seu Criador. A luz e a noite, o vento e o fogo, a água e a terra, a árvore e os frutos, tudo fala de Deus e simboliza, ao mesmo tempo, a sua grandeza e a sua proximidade. (CIC, 2006, n. 1147).

Esse trecho demonstra que, embora a espécie humana seja a única a possuir inteligência, tal condição não é sinal de superioridade, pois a capacidade mental humana fornece a essa espécie apenas a possibilidade de compreender a dimensão do Criador em cada elemento do cosmo. Essa argumentação traz a ideia de que a grandeza de Deus está em cada coisa por ele gerada, portanto, em tudo ele se faz presente, por isso, tudo merece ser cuidado.

O Catecismo estabelece uma relação entre o cuidado e o sétimo mandamento. Esse mandamento (não roubarás) projeta uma moral que impede de tomar aquilo que não lhe pertence. O parágrafo 2401 afirma que, assim como é proibido tomar ou reter os bens do próximo, também é necessária a justiça e a caridade na gestão dos bens terrestres.

O parágrafo 2414 diz que o roubo não é apenas a subtração de bens materiais, mas também a usurpação da dignidade, da decência e do respeito, seja em relação aos humanos ou em relação aos *anima*is e vegetais, elementos esses que não estão desvinculados do respeito pelas exigências morais.

No parágrafo 2414, a falta de consideração com a integridade da criação é percebida como um desvio moral. Embora nesse trecho do

Catecismo se afirme que os *anima*is, as plantas e os seres in*anima*dos são destinados ao bem comum da humanidade, pode-se inferir que não há aqui um sentido de dominação, mas de convivência mútua. Esse trecho afirma que a dominação concedida à humanidade pelo criador não é absoluta e exige um respeito religioso pela integridade da criação. O parágrafo diz:

> O sétimo mandamento exige o respeito pela integridade da criação. Os animais, tal como as plantas e os seres inanimados, são naturalmente destinados ao bem comum da humanidade, passada, presente e futura. O uso dos recursos minerais, vegetais e animais do universo não pode ser desvinculado do respeito pelas exigências morais. O domínio concedido pelo Criador ao homem sobre os seres inanimados e os outros seres vivos, não é absoluto, mas regulado pela preocupação da qualidade de vida do próximo, inclusive das gerações futuras; exige um respeito religioso pela integridade da criação. (CIC, 2006, n. 2414).

Outro ponto a ser destacado no parágrafo 2414 é a preocupação demonstrada com as futuras gerações. No direito positivo apenas as pessoas vivas são portadoras de direito, não há lei ou regra que preveja um direito para aquele que ainda não nasceu. O Catecismo afirma nesse parágrafo que se deve preocupar com as futuras gerações, com os humanos que ainda estão por vir, e que também estes terão que adotar uma postura de respeito para com todos os seres vivos e recursos naturais. É um claro sinal de avanço em direção a uma perspectiva biocêntrica que leve em consideração a vida dos humanos integrada em estado de harmonia com a comunidade de vida.

4.2.3 O ESPECISMO E O PRODUTIVISMO/CONSUMISMO

Na terceira parte do Catecismo, que traz elementos sobre como os fiéis católicos devem vivenciar a sua fé, o documento afirma que os *anima*is são criaturas projetadas pelo mesmo criador dos humanos e que, pelo simples fatos de existirem, eles merecem respeito (CIC, 2006, n. 2416). O CIC aponta ainda que exemplos como o de São Francisco de Assis e São Felipe Neri, que se tornaram notórios pela maneira como tratavam os entes não humanos, devem ser seguidos.

Mas no que tange aos direitos dos *anima*is, o CIC adota uma perspectiva diferente da adotada por estudiosos dos direitos dos *anima*is. O Catecismo sustenta que Deus confiou os *anima*is ao governo daquele que foi criado à sua imagem e semelhança. Diante dessa condição, é legítimo que os humanos sirvam dos *anima*is para as experiências médicas e científicas, pois em *anima*is são práticas moralmente admissíveis, desde que não ultrapassem os limites do razoável e contribuam para curar ou poupar vidas humanas.

> Deus confiou os animais à administração daquele que criou à sua imagem. E, portanto, legitimo servir-se dos animais para a alimentação e a confecção das vestes.
> Podem ser domesticados, para ajudar o homem em seus trabalhos e lazeres. Os experimentos médicos e científicos em animais são práticas moralmente admissíveis, se permanecerem dentro dos limites razoáveis e contribuírem para curar ou salvar vidas humanas. (CIC, 2006, n. 2417).

A jurista Edna Dias e o filósofo Peter Singer contrapõem a perspectiva do Catecismo no que tange ao uso de *anima*is para experiências que beneficiam os humanos. Dias (2006) afirma que tanto os humanos quantos os *anima*is têm direitos essenciais, como o direito à vida, ao livre desenvolvimento de sua espécie, da integridade de seu

organismo e de seu corpo, bem como o direito ao não sofrimento e, para Singer (2002), o princípio da igualdade deve ser aplicado também aos *anima*is, e não somente aos humanos. Para ele, não basta discutir o valor da vida humana, há que se discutir o valor da vida em geral, pois a vida não é um privilégio apenas de homens e mulheres.

Embora o Catecismo considere que é contrário à dignidade humana fazer sofrer inutilmente os *anima*is e que não se deve dispor indiscriminadamente das suas vidas, o documento demonstra uma perspectiva especista ao afirmar que os *anima*is podem ser administrados pelos humanos, para que homens e mulheres tirem algum proveito.

A lógica antropocêntrica favorece a compreensão de que *anima*is e todas as formas de vida não humanas podem ser exploradas para o benefício de homens e mulheres; esse modelo de pensamento contribui para que *anima*is sejam utilizados para variados propósitos, alguns dos quais lhes causam dores e sofrimentos. Na base dessa visão que permite utilizar os *anima*is para qualquer fim está a premissa de superioridade dos humanos sobre os demais seres vivos.

No que diz respeito à vida, o Catecismo trata de temas como o aborto, eutanásia, infanticídio, suicídio e até mesmo sobre as formas de concepção, mas sempre enfocando especialmente o elemento humano. A ideia de que a vida dos humanos é mais importante do que a dos não humanos, que a humanidade tem o direito de tudo possuir e que tudo o que existe pertence a ela, criou as bases para se gestar o modelo produtivista/consumista que atualmente domina o mundo ocidental.

A sociedade ocidental contemporânea é marcada pela lógica da produção e do consumo permanentes. Essa regra está ligada a uma experiência mercantilizada da vida, que tem como consequências o estabelecimento um modelo consumista com base na satisfação individual, no hedonismo e no egocentrismo. Esse modelo traz consequências para a humanidade e o planeta, pois, no panorama produtivista/consumista tudo é transformado em mercadoria, incluindo os recursos naturais não renováveis, os *anima*is e todo tipo

de vegetal. Para atender às crescentes necessidades individuais de consumo, o planeta inteiro se torna mercadoria. O Catecismo cita que a Igreja rejeita o consumismo, dizendo que,

> além disso, na prática do "capitalismo", ela recusou o individualismo e o primado absoluto da lei do mercado sobre o trabalho humano. A regulamentação da economia exclusivamente por meio planejamento centralizado perverte na base os vínculos sociais; sua regulamentação unicamente pela lei do mercado vai contra a justiça social, "pois há muitas necessidades humanas que não podem atendidas pelo mercado". (CIC, 2006, n. 2425).

A realidade consumista é uma condição real da sociedade atual, essa condição leva a um individualismo em larga escala porque o consumo se traduz em possuir bens, ser proprietário exclusivo de algo. O Catecismo propõe que ao invés de produção e consumo, devem-se criar novas possibilidades para tornar a humanidade menos consumista e mais solidária. É bem verdade que a cultura da cooperação contribui no intuito de promover harmonia e que no consumismo o que domina é a mercantilização do mundo e da vida; tudo é reduzido às leis do mercado, desprezando-se todo e qualquer outro valor que não seja associado ao lucro individual.

Embora o Catecismo condene o pagamento de juros (CIC, 2006, n. 2449), não há no documento qualquer menção que proíba o lucro. O capitalismo é um sistema que está voltado para a fabricação de produtos comercializáveis, as mercadorias; com o objetivo de obter o lucro, ele é peça-chave no sistema porque é por meio dele que é gerado o acúmulo de capital e é também por meio dele que se criam as desigualdades sociais. O primeiro sinal visível que caracteriza essa sociedade consumista e produtivista em crise é que ela produz pobreza e miséria de um lado e riqueza e acumulação do outro, esse modelo

não consegue criar riquezas sem ao mesmo tempo provocar extrema pobreza.

A busca pela riqueza, pelo acúmulo de dinheiro e pelo lucro estão na base do individualismo, nisso o CIC converge com Tocqueville (2005), para quem o individualismo é uma expressão que corresponde à admiração intensa e exagerada por si próprio que leva o ser humano a tornar-se o único ponto de referência e a preferir os seus interesses em detrimento da vontade coletiva. Em seu parágrafo 2426 o Catecismo afirma que as atividades econômicas e a produção estão destinadas a atender às necessidades da humanidade, não podem, portanto, produzir um reducionismo e um individualismo na sociedade.

> O desenvolvimento das atividades econômicas e o crescimento da produção estão destinados a servir às necessidades dos seres humanos. A vida econômica não visa somente multiplicar os bens produzidos e aumentar o lucro ou o poder; antes de tudo, ela está ordenada ao serviço das pessoas, do homem em sua totalidade e de toda a comunidade humana. Conduzida segundo seus métodos próprios, a atividade econômica deve ser exercida dentro dos limites da ordem moral, segundo a justiça social, a fim de corresponder ao plano de Deus acerca do homem. (CIC, 2006, n. 2426).

O Catecismo aborda em seu texto que essas atividades econômicas devem ser ordenadas para o serviço às pessoas e que os limites da produção devem ser exercidos dentro dos limites da ordem moral para beneficiar os humanos. Nesse panorama, o documento da Igreja não leva em consideração que a atividade econômica também afeta o meio ambiente, sendo ela a principal responsável pela transformação dos recursos naturais em mercadorias. A utilização desenfreada dos recursos naturais se torna mais intensa à medida que o nível de produção e consumo aumenta e essa tendência tem sido observada

ano após ano. Com isso, cada vez mais a natureza tem sido agredida para atender à lógica do mercado e da demanda pessoal de consumo.

Até mesmo produtos que ainda são encontrados em larga escala, como os alimentícios, são considerados mercadorias, *commodities*, assim transformaram-se em objetos de troca e não de uso. Embora ainda exista quantidade de alimentos suficiente para atender à demanda, pessoas em várias partes do mundo não têm renda suficiente para adquiri-los e saciarem suas necessidades alimentares. Há famintos porque tudo virou mercadoria, a água, a vida e os meios de vida como os alimentos. E o mercado é implacável, não conhece solidariedade, apenas competição. O Catecismo afirma que "o décimo mandamento proíbe a ambição desregrada, nascida da paixão imoderada das riquezas e de seu poder". (CIC, 2006, n. 2552). O documento também afirma que o desapego das riquezas é necessário para a salvação (CIC, 2006, n. 2556), mas não aponta que a lógica produtivista/consumista afeta os ecossistemas da Terra e a vida no planeta.

Em uma perspectiva integradora, o Catecismo afirma que os problemas sociais e econômicos somente poderão ser solucionados se houver auxílio mútuo entre as pessoas em âmbito global, e que a paz mundial somente será alcançada se houver a

> solidariedade dos pobres entre si, dos ricos e dos pobres, dos trabalhadores entre si, dos empregadores e dos empregados na empresa, solidariedade entre as nações e entre os povos. A solidariedade internacional é uma exigência de ordem moral. [...] É da solidariedade que depende a paz mundial. (CIC, 2006, n. 1941).

Esse trecho, embora não condene o acúmulo de riquezas, propõe um espírito de solidariedade que alcance um nível global e integrador, numa escala planetária.

O Catecismo afirma que diversas causas de natureza religiosa, política, econômica e financeira conferem à questão social um âmbito

mundial. (CIC, 2006, n. 2438). Por isso, a prática da solidariedade é necessária entre os povos de todas as nações cuja realidade é de interdependência em um cenário que é global. Para o documento, faz-se urgente substituir os sistemas financeiros abusivos, as relações comerciais injustas, ao mesmo tempo em que se devem redefinir as prioridades e as escalas de valores.

4.3 O CATECISMO E A CRISE ECOLÓGICA ATUAL: UMA BREVE CONCLUSÃO

O Catecismo legitima a propriedade privada, mas não aprova a extrema desigualdade econômica e social, fruto do sistema capitalista adotado pela sociedade ocidental contemporânea, condena o individualismo e aponta para a necessidade da solidariedade universal entre os humanos. O documento, no entanto, não toca em um tema biocêntrico importante, não questiona se, em termos éticos, é correto utilizar a natureza, um bem coletivo e universal, como mercadoria e um produto a ser constantemente negociado de forma indeterminada.

E, perante o Catecismo, qual é o papel dos humanos diante da crise ecológica atual? E como a Igreja Católica impõe, por meio desse documento, um dever ecológico para com o planeta? O documento não faz uma discussão ecológica de forma direta, não trata dos desastres ambientais provocados pelos humanos, não cita o efeito estufa, a poluição ambiental, não aborda questões sobre a utilização inadequada da água, embora considere que ela é fonte de vida e fecundidade (CIC, 2006, n. 1218); também não considera a questão do manejo irregular de solos, não condena o desmatamento ou a extinção de espécies provocadas pelos humanos. Mas também não se isenta completamente desses temas, trata-os de forma genérica e aberta sem apontar culpados diretos pela degradação ambiental, afirma, por exemplo, que os "os responsáveis pelas empresas têm, perante a sociedade, a responsabilidade econômica e ecológica por suas operações". (CIC, 2006, n. 2432).

Ao tratar sobre o dever e a responsabilidade de cada ser humano, o Catecismo não cita diretamente as obrigações ecológicas que cada indivíduo deve adotar para uma relação harmoniosa com a natureza, mas enfatiza que a consciência permite assumir a responsabilidade dos atos praticados (CIC, 2006, n. 1781) e diz que a liberdade torna os humanos responsáveis por seus atos. (CIC, 2006, n. 1734). O CIC afirma que o homem e a mulher têm a vocação de submeter o planeta, mas que esta soberania não pode ser exercida de modo arbitrária e destrutiva. (CIC, 2006, n. 373).

O Catecismo afirma que os cristãos são chamados a ser a luz do mundo (CIC, 2006, n. 2105) e que a dignidade da pessoa humana implica a procura do bem comum. (CIC, 2006, n. 1926). A crítica que se pode fazer ao Catecismo é que ele não impõe uma responsabilidade direta aos seres humanos sobre a destruição da natureza. Com a degradação ambiental que atualmente existe em todo o planeta, as religiões precisam oferecer respostas para gestar uma nova civilização, mais integrada e pautada no cuidado, e essa nova religião, afirma Boff, "deve ser capaz de re-ligar Deus e o mundo, o mundo e o ser humano, ser humano e espiritualidade do cosmos" (BOFF, 2009, p. 18).

Para que a vida, tal qual hoje existe, possa continuar a florescer na Terra não basta sacralizar a vida humana, todas as formas de vida devem ser consideradas sagradas. O Catecismo (CIC, 2006, n. 2258) afirma que a vida humana é sagrada porque desde sua origem ela encerra a ação criadora de Deus, e que desde sua criação a humanidade permanece sempre em relação especial com o Criador. O Catecismo apresenta uma perspectiva em relação à sacralidade da vida quando afirma: "a Palavra de Deus e seu Sopro estão na origem do ser e da vida de toda criatura: Ao Espírito Santo cabe reinar, santificar e *anima*r a criação, pois é Deus consubstancial ao Pai e ao Filho... A ele cabe o poder sobre a vida." (CIC, 2006, n. 703).

A espiritualidade biocêntrica gera no ser humano um comportamento de respeito e veneração à natureza, ela faz com que os humanos sintam-se integrados ao meio ambiente, e de fato essa espécie é um ser da natureza, com capacidade de provocar o cuidado.

Ela ultrapassa o paradigma cartesiano que é devastador e desenvolve uma nova aliança ser humano-natureza, aliança que os faz a ambos aliados no equilíbrio, na conservação, no desenvolvimento e na garantia de um destino e futuro comum.

5. CONCLUSÃO

Ao colocar como seu objeto de estudo a questão do antropocentrismo e as possibilidades de sua superação pelo biocentrismo, este livro entrou num campo teórico ainda pouco consolidado. Amparou-se na contribuição teórica de Leonardo Boff, que fala da necessidade de uma ética e uma espiritualidade biocêntricas, para averiguar em que medida o cristianismo – em sua forma católico-romana – apresenta alguma abertura a essa proposta. Ao concluí-la, cabe rever no caminho percorrido as contribuições a destacar.

O ponto de partida foi a constatação de que o aumento desordenado da produção e do consumo, que marcam o mundo globalizado de nossos dias, gera também a degradação ambiental, os desastres naturais e a ruptura do equilíbrio ecológico, fatores que ameaçam a biodiversidade dos ecossistemas de todo o nosso planeta.

Toda essa condição de destruição da natureza está afetando a vida humana e transformações estruturais se fazem necessárias. Uma delas está no âmbito do pensamento e requer a superação do antropocentrismo, atitude que separa os humanos da natureza como seres situados acima de todos os demais. Assim, a atual crise ecológica exige não apenas resposta aos problemas ambientais causados pela ação humana, mas impõe a necessidade de um novo paradigma de percepção do mundo e da natureza: o pensamento biocêntrico.

A *Carta da Terra* representa o modelo de ruptura com o antropocentrismo, ela ressalta a necessidade de todos agirem em prol de uma civilização planetária na qual haja respeito para com a Terra em todas as suas dimensões. O documento abre novas perspectivas para problemas ecológicos atuais e é construído numa dinâmica

inter-relacional que serve de inspiração para toda a sociedade. Embora não cite textualmente os termos antropocentrismo e biocentrismo, a *Carta da Terra* deixa evidente que a necessidade mais urgente é a subsistência do planeta e de suas múltiplas formas de vida que formam a grande "comunidade de vida".

Essa percepção de profunda relação entre a Terra e o ser humano, presente na *Carta da Terra*, tornar-se-á tema-chave no pensamento de Leonardo Boff. Por causa da unidade entre a humanidade e a Terra é que ele pode afirmar que a espécie humana é "Terra que sente, ama e venera". (BOFF, 2010, p. 39). Dessa percepção nasce o novo ensaio civilizatório e a nova espiritualidade que projeta a vida, em todas as suas dimensões e em todas as formas que possa apresentar – vegetal, *anima*l e humana – em condições de igualdade como sujeitos de direitos. Descortinam-se, assim, novos horizontes éticos, a partir do cuidado como virtude humana.

A ligação entre os humanos e a natureza é complexa e interligada, os humanos e o planeta formam uma unidade. A lógica antropocêntrica, utilitarista, que governou pensamentos e ações humanas, deverá ser repensada para que toda a humanidade continue gozando da vida terrestre. A passagem de um cenário em que a referência não seja o ser humano para outro onde a natureza e seus elementos ocupem centralidade implica trocar os ideais de dominação pela busca da manutenção de todas as formas de vida.

A situação ecológica planetária exige de todos um sentido de cooperação e isso implica também uma espiritualidade biocêntrica, capaz de superar o antropocentrismo em favor de uma perspectiva holística que priorize a vida universal, pois ela somente será possível se as pessoas cultivarem uma intensa vida espiritual capaz de aflorar a natureza e as energias espirituais presentes em cada indivíduo. A questão, portanto, é: diante da grave crise ecológica na qual está em jogo o futuro da vida da Terra e da humanidade, como as religiões e igrejas, enquanto portadoras de valores, contribuirão para assegurar um futuro melhor para a comunidade de vida terrestre?

Ao assumir essa questão, o livro passa a enfocar especialmente o caso da Igreja Católica Romana. A instituição se apresenta como fonte de inspiração para parcelas significativas da sociedade e, mesmo diante da perda relativa de prestígio em determinados contextos, continua a exercer influência considerável no Ocidente. Partindo do pressuposto de que dispõe de uma base teológica propícia a uma relação harmoniosa entre humanidade e natureza — a Teologia da Criação —, cabe perguntar como essa tradição pode ser mobilizada hoje. Ao compreender a natureza como criação de Deus e lugar de manifestação do sagrado, a Igreja pode reforçar a responsabilidade humana de cuidar da obra criada.

Tendo esse pano de fundo teológico, a pesquisa debruçou-se então sobre um texto oficial da Igreja – o *Catecismo da Igreja Católica* – para analisar até que ponto ele mantém e reforça o antropocentrismo ou se abre para o biocentrismo.

Embora o Catecismo apresente traços biocêntricos e princípios que remetem à integração entre todos os seres, esse documento da Igreja Católica foi concebido dentro de uma forte centralização do poder religioso e gestado com base no pensamento que justifica a dominação da natureza pelos humanos e cuja doutrina se distancia de uma perspectiva biocêntrica e planetária. O período de elaboração do Catecismo é posterior ao início dos debates globais acerca do meio ambiente, à época de sua elaboração, o debate ecológico já estava consolidado na agenda internacional. A Conferência de Estocolmo, de 1972, é um marco no debate ambiental internacional e a primeira conferência global sobre o ser humano e a natureza, ela colocou o meio ambiente no centro de debates; a construção do CIC teve início em 1985, treze anos após essa Conferência.

A Conferência de Estocolmo e o Relatório Brundtland, publicado em 1987, contribuíram para a construção das bases da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada em 1992, mesmo ano da publicação do CIC. Da fase inicial de sua elaboração até a conclusão, portanto, a perspectiva ecológica e o

debate sobre alternativas ao antropocentrismo já integravam a pauta de intelectuais e instituições internacionais.

Embora seja majoritariamente antropocêntrico, o Catecismo apresenta também elementos que podem ser lidos em chave biocêntrica. No período de sua produção, a questão ecológica ganhava destaque internacional, e os danos provocados ao meio ambiente pela ação humana ampliavam entre grupos religiosos a consciência de que seria necessária uma mudança de atitude em relação aos recursos naturais.

Em seu texto, ao tratar sobre os seres vivos, observa-se a necessidade de se respeitar a integridade de toda a natureza, sugere que exemplos como os de São Francisco de Assis e de São Filipe de Neri, que se tornaram notórios pela defesa da natureza e de todos os seres viventes, devam ser seguidos por todos. O documento afirma que é contrário à dignidade humana fazer os *anima*is sofrerem inutilmente e desperdiçar suas vidas. Elevar a importância da vida de todos os seres vivos do planeta à mesma escala de valor da vida humana é um rompimento com o antropocentrismo que marcou o ideário cristão até então.

Quando se abre à perspectiva biocêntrica, o Catecismo indica a presença de Deus em todas as criaturas e renuncia à pretensão de promover a humanidade a uma condição de superioridade que justifica sua separação da natureza. A Igreja Católica, assim como as demais instituições contemporâneas, precisa dar conta do novo horizonte da humanidade que, ao invés de agredir e dominar a natureza, deve cuidar dela e preservá-la.

Essa abertura ao biocentrismo, contudo, é explicitamente rejeitada por outro documento oficial da Igreja romana: o Compêndio da Doutrina Social da Igreja. Em seu parágrafo 463 afirma que

> o Magistério [da Igreja] tem motivado a sua contrariedade a uma concepção do ambiente inspirada no ecocentrismo e no biocentrismo, porque se propõe eliminar a diferença ontológica

> e axiológica entre o homem e os outros seres vivos, considerando a biosfera como uma unidade biótica de valor indiferenciado. (PONTIFÍCIO CONSELHO "JUSTIÇA E PAZ", 2005, n. 463)

O mesmo parágrafo afirma que no biocentrismo "chega-se assim a eliminar a superior responsabilidade do homem, em favor de uma consideração igualitária da „dignidade" de todos os seres vivos". (PONTIFÍCIO CONSELHO "JUSTIÇA E PAZ", 2005, n. 463). Tal posição da Doutrina Social contrasta com o parágrafo 341 do Catecismo que diz "a beleza do universo. A ordem e a harmonia do mundo criado resultam da diversidade dos seres e das relações que existem entre eles". (CIC, 2006, n. 341).

A análise detalhada do CIC revela um panorama predominantemente antropocêntrico, no qual o ser humano aparece como ápice da criação. Ao mesmo tempo, porém, o documento produzido por uma comissão de cardeais e bispos de diferentes partes do mundo apresenta, em menor proporção, elementos compatíveis com uma sensibilidade biocêntrica. A conclusão deste livro é que o Catecismo não se fecha por completo a perspectivas biocêntricas, embora preserve a primazia antropocêntrica própria de sua tradição. Há, portanto, uma possibilidade de desenvolvimento de uma ética e de uma espiritualidade mais integradas à comunidade de vida no interior do catolicismo, ainda que essa abertura permaneça tensionada por formulações antropocêntricas.

Mas não se trata de simplesmente questionar se a Igreja Católica continuará a adotar um ideário antropocêntrico ou se nela emergirá doravante perspectivas biocêntricas. A crise ecológica é uma crise profunda e civilizacional diante da qual a Igreja Católica não pode ficar indiferente. Os graves problemas ecológicos afetam a harmonia planetária e por isso impõem um desafio ético e moral para toda a humanidade e todas as instituições. Permitir a exploração da natureza e justificar o domínio humano sobre os ecossistemas será cada vez menos tolerado pela humanidade. Para enfrentar os desafios da

contemporaneidade, a Igreja Católica terá de incorporar, em definitivo, a perspectiva biocêntrica, pois ela é a única capaz de salvaguardar toda a criação.

REFERÊNCIAS

ALVES, J. E. D. Do antropocentrismo ao ecocentrismo: uma mudança de paradigma. In: MARTINE, George (ed.). População e sustentabilidade na era das mudanças ambientais globais: contribuições para uma agenda brasileira. Belo Horizonte: ABEP, 2012.

ARRUDA, José Jobson. História integrada: da Idade Média ao nascimento do mundo moderno. 4. ed. São Paulo: Ática, 1997. v. 2.

ASSMANN, Selvino José. Filosofia. Florianópolis: CAD/UFSC, 2006.

AVELINE, Carlos Cardoso. A vida secreta da natureza: uma iniciação à ecologia profunda. São Francisco de Paula, RS: Bodigaya, 1999.

BAJZEK, Joze; MILANESI, Giancarlo. Sociologia della religione. Torino: Elledici, 2006.

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. Libertação e ecologia: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff. São Paulo: Paulinas, 2011.

BERNARDI, Orlando. Francisco de Assis: um caminho para a educação. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002.

BERRY, Thomas. O sonho da Terra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

BOFF, Leonardo. Teologia do cativeiro e da libertação. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980a.

BOFF, Leonardo. O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale das lágrimas à terra prometida. Rio de Janeiro: Codecri, 1980b.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. Como fazer teologia da libertação. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

BOFF, Leonardo. Humanismo e biocentrismo. In: UNGER, Nancy Mangabeira (org.). Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico. São Paulo: Loyola, 1992.

BOFF, Leonardo. Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela Terra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999a.

BOFF, Leonardo. O despertar da águia: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999b.

BOFF, Leonardo. Ecologia: mundialização e espiritualidade. São Paulo: Ática, 2000.

BOFF, Leonardo. Espiritualidade: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

BOFF, Leonardo. Do iceberg à Arca de Noé. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

BOFF, Leonardo. Civilização planetária: desafios à sociedade e ao cristianismo. Rio de Janeiro: Sextante, 2003a.

BOFF, Leonardo. Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos. Rio de Janeiro: Sextante, 2003b.

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

BOFF, Leonardo. Convivência, respeito e tolerância. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BOFF, Leonardo. A Carta da Terra e a consciência planetária: um olhar "de dentro". In: OLIVEIRA, P. A. R.; SOUZA, J. C. A. (orgs.). Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas, 2009a.

BOFF, Leonardo. Ética da vida: a nova centralidade. Rio de Janeiro: Record, 2009b.

BOFF, Leonardo. São Francisco de Assis: ternura e vigor. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009c.

BOFF, Leonardo. Cuidar da Terra, proteger a vida: como evitar o fim do mundo. Rio de Janeiro: Record, 2010.

BOFF, Leonardo. Ética e ecoespiritualidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

BOFF, Leonardo. O cuidado necessário: na vida, na saúde, na ecologia, na educação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

BOFF, Leonardo. Sustentabilidade: o que é, o que não é. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.

CARTA DA TERRA. Disponível em: <http://www.cartadaterrabrasil.org/prt/text.html>. Acesso em: 19 ago. 2012.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2006.

CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emílio. Ética. São Paulo: Loyola, 2009.

DARWIN, Charles. A origem do homem e a seleção sexual. São Paulo: Hemus, 1974.

DEL VECCHIO, Giorgio. História da filosofia do direito. Belo Horizonte: Líder, 2010.

DELÉAGE, Jean-Paul. História da ecologia. Alfragide, Portugal: Dom Quixote, 1983.

DIAS, Edna Cardoso. Os animais como sujeitos de direitos. Revista Brasileira de Direito Animal, Salvador, v. 1, n. 1, 2006.

FRANCISCO. Evangelii Gaudium: exortação apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Vaticano, 2013.

FRANCISCO. Laudato si': carta encíclica sobre o cuidado da casa comum. Vaticano, 2015.

FRANCISCO. Querida Amazônia: exortação apostólica pós-sinodal ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. Vaticano, 2020.

FRANCISCO. Laudate Deum: exortação apostólica sobre a crise climática. Vaticano, 2023.

FRIGOTTO, Gaudêncio; LOMBARDI, José Claudinei; SAVIANI, Dermeval; SANFELICE, José Luiz (orgs.). Capitalismo, trabalho e educação. Campinas, SP: Autores Associados; HISTEDBR, 2002. (Coleção Educação Contemporânea).

GADOTTI, Moacir. Pedagogia da Terra. São Paulo: Peirópolis, 2000.

GAY, Peter. O estilo da história: Gibbon, Ranke, Burckhardt. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GONÇALVES, Márcia. Filosofia da natureza. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

GUATTARI, Félix. As três ecologias. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas, SP: Papirus, 1990.

HATHAWAY, Mark; BOFF, Leonardo. O Tao da libertação: explorando a ecologia da transformação. Tradução de Alex Guilherme. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

JONAS, Hans. El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Tradução de Javier María Fernández Retenaga. Barcelona: Herder, 1995.

KESSELRING, Thomas. O conceito de natureza na história do pensamento ocidental. Ciência & Ambiente, Santa Maria, v. 3, n. 5, p. 19-39, jul./dez. 1992.

KOSIK, Karel. Dialética do concreto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LEAKEY, Richard E. A origem da espécie humana. Tradução de Alexandre Tort. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

LEFF, Enrique. Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

LEFF, Enrique. Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental. Tradução de Jorge E. Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

LEVAI, Laerte Fernando. Crueldade consentida: crítica à razão antropocêntrica. Revista Brasileira de Direito Animal, Salvador, v. 1, n. 1, 2006.

LOVELOCK, James. Um novo olhar sobre a Terra. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006.

MCLUHAN, Marshall; FIORE, Quentin. Guerra e paz na aldeia global. Tradução de Ivan Pedro de Martins. Rio de Janeiro: Record, 1971.

MARTINS, Lilian Al-Chueyr Pereira. Lamarck e as quatro leis da variação das espécies. Episteme, Porto Alegre, v. 2, n. 3, p. 33-54, 1997.

MILARÉ, Édis. Antropocentrismo x ecocentrismo na ciência jurídica. Revista de Direito Ambiental, São Paulo, ano 9, n. 36, p. 9-42, out./dez. 2004.

MONDIN, Battista. Os teólogos da libertação. São Paulo: Paulinas, 1980.

MORIN, Edgar; LE MOIGNE, Jean-Louis. A inteligência da complexidade. São Paulo: Peirópolis, 2000.

MORIN, Edgar. O método 2: a vida da vida. Porto Alegre: Sulina, 2005a.

MORIN, Edgar. Terra-Pátria. Porto Alegre: Sulina, 2005b.

MORIN, Edgar. O método 1: a natureza da natureza. Porto Alegre: Sulina, 2008a.

MORIN, Edgar. O método 3: o conhecimento do conhecimento. Porto Alegre: Sulina, 2008b.

MORIN, Edgar. Em busca dos fundamentos perdidos: textos sobre o marxismo. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2010.

MORIN, Edgar. Introdução ao pensamento complexo. Tradução de Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MOSCOVICI, Serge. Natureza: para pensar a ecologia. Tradução de Maria Louise Trindade Conilh de Beyssac e Regina Mathieu. Rio de Janeiro: Mauad X; Instituto Gaia, 2007.

MOTA, L. R. A identidade da técnica e o controle do mundo. In: OLIVEIRA, P. A. R.; SOUZA, J. C. A. (orgs.). Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas, 2009.

MOURA, José Alberto. Dominar. CNBB, 2012. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/site/articulistas/dom-jose-alberto-moura/10480-dominar>. Acesso em: 29 dez. 2012.

OLIVEIRA, P. A. R. A Carta da Terra e a consciência planetária: um olhar "de fora". In: OLIVEIRA, P. A. R.; SOUZA, J. C. A. (orgs.). Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas, 2009.

OLIVEIRA, P. A. R. Sustentabilidade da vida e espiritualidade. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (SOTER) (org.). São Paulo: Paulinas, 2008.

OMS. Alterações climáticas e saúde. Disponível em: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs266/es/>. Acesso em: 7 set. 2012.

ONU. Disponível em: <http://www.onu-brasil.org.br/>. Acesso em: 16 dez. 2011.

PAPA BENTO XVI. Audiência Geral, Sala Paulo VI, 21 nov. 2012. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121121_po.html>. Acesso em: 12 dez. 2012.

PELIZZOLI, Marcelo Luis. A emergência do paradigma ecológico: reflexões ético-filosóficas para o século XXI. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

PISTRAK, Moisey. Fundamentos da escola do trabalho. São Paulo: Expressão Popular, 2000.

PNUMA. Disponível em: <http://www.pnuma.org.br/>. Acesso em: 16 dez. 2011.

PONTIFÍCIO CONSELHO "JUSTIÇA E PAZ". Compêndio da Doutrina Social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2005.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. Compêndio da Doutrina Social da Igreja. Vaticano, 2004.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da filosofia: do humanismo a Kant. São Paulo: Paulus, 1990.

ROCHA, Gilmar. A consciência eco-cosmológica na perspectiva ameríndia e no imaginário religioso afro-brasileiro. In: OLIVEIRA, P.

A. R.; SOUZA, J. C. A. (orgs.). Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas, 2009.

SCHWEITZER, Albert. Minha vida e minhas ideias. São Paulo: Melhoramentos, 1959.

SINGER, Peter. Ética prática. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SOUZA PINTO, Luiz Eduardo de; BOFF, Leonardo. A libertação e a vida planetária. São Paulo: Sociologia, 2011.

TAYLOR, Paul W. Respect for Nature: a theory of environmental ethics. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Hino do universo. São Paulo: Paulus, 1994.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. O meio divino: ensaio de vida interior. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

THOREAU, Henry David. A desobediência civil. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1980.

TOCQUEVILLE, Alexis de. Da democracia na América. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VILLENEUVE, Claude. Qui a peur de l'an 2000? Guide d'éducation relative à l'environnement pour le développement durable. Sainte-Foy, Québec: Éditions MultiMondes; Paris: UNESCO, 1998.