

PARA UMA ECOLOGIA INTEGRAL – ACENTUAÇÕES DE *LAUDATO SI'*

António Martins

«O cuidado da vida como exigência evangélica» é o tema que nos reúne neste painel, integrado no Simpósio Teológico-Pastoral, organizado pelo Santuário de Fátima. Vida compreendida em sua dimensão integral, relacional, aberta. Vida que se cumpre, como dom de Deus, nas estruturas biológicas e físicas dos organismos e na nossa corporeidade, situada em ecossistemas ecológicos e ambientais, no contexto de um tecido complementar de relações e de interdependências: «Tudo está interligado» (LS 117); «tudo está relacionado» (LS 120). Procuro, na presente comunicação, responder à solicitação que me foi feita de apresentar acentuações da encíclica do Papa Francisco, *Laudato si'*¹, e da proposta nela elaborada de uma «ecologia integral». Destaco quatro aspetos da encíclica que podem constituir também outras tantas entradas de leitura. Faço-o de forma livre, oferecendo uma leitura que, sem deixar de ter objetividade, tem também uma marca pessoal². Assim, em sua sequência, o presente desenvolvimento estrutura-se do seguinte modo: 1.º A raiz antropológica

¹ PAPA FRANCISCO, *Louvado sejas. Carta encíclica “Laudato si’” sobre o cuidado da casa comum*, Paulinas, Lisboa 2015. A encíclica será citada através da sigla LS e da indicação do respetivo número. Servimo-nos, na nossa reflexão, dos comentários à encíclica de Bruno Bignami, Luis Infanti de la Mora e Vittoria Prodi, edição da EDB, Bolonha 2015; de Enrico dal Covolo, Grazia Francescato, Fortunato Frezza, Paolo Portoghesi e Mario Torso, pela Libreria Editrice Vaticana, Roma 2016; e dos comentários editados pela Editrice La Scuola, Roma 2015, com introdução do bispo Bruno Forte. Cf. ainda E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato si’, desde la teología y con la ciencia*, Santander 2015.

² M. TOSO, “L’enciclica di Papa Francesco sull’ambiente”, in *Commenti. Laudato si’. Un aiuto alla lettura*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2016, 11, apresenta uma estrutura, e consequente leitura, centrada na metodologia do ver, julgar e agir, a que se acrescenta o celebrar.

da atual crise ecológica; 2.º «Ecologia integral»: aproximação ao conceito e âmbitos de implicação; 3.º Ecologia e teologia trinitária da criação; 4.º Conversão ecológica e complementaridade de saberes.

1. A RAIZ ANTROPOLÓGICA DA ATUAL CRISE ECOLÓGICA

Os sintomas da atual crise ecológica, elencados e analisados no capítulo I de *Laudato si'*, são no capítulo III interpretados em sua raiz antropológica. Os mesmos resultam do crescente domínio, científico e tecnológico, do Homem sobre a natureza, que tem marcado a modernidade e que se faz sentir de forma dramática na atualidade. Se o progresso científico traz à humanidade novas promessas e possibilidades, também origina inúmeros males e provoca imensos receios. O avanço do conhecimento científico e tecnológico trouxe ao ser humano o exercício de um poder imenso sobre os ciclos da vida, da natureza e do seu próprio corpo. Afirmo o Papa Francisco: «Nunca a humanidade teve tanto poder sobre si mesma, e nada garante que o utilizará bem, sobretudo se se considera a maneira como o está a fazer» (LS 104).

Por si só, o progresso científico e tecnológico não garante uma maior responsabilidade ética nem uma sabedoria no seu uso. Como afirma o Papa Francisco, o ser humano «carece de uma ética sólida, de uma cultura e de uma espiritualidade que lhe ponham realmente um limite e o contenham dentro de um lúcido domínio de si» (LS 105). O paradigma tecnocrata dominante, com a sua lógica instrumental e a sua pretensão de eficácia e de rentabilidade, invade e condiciona todas as dimensões da vida humana, quer na relação do Homem com a natureza, quer na relação dos seres humanos entre si. «A economia assume todo o desenvolvimento tecnocrático em função do lucro»; «A finança sufoca a economia real» (LS 109); «A vida passa a ser uma rendição às circunstâncias condicionadas pela técnica» (LS 110). No contexto desta lógica hegemónica (económica, política, tecnológica...), a proposta de alternativas afigura-se como algo que vai contra a corrente e que, por isso, está sujeito a tantas resistências (interiores e exteriores). Escreve o Papa Francisco:

«Tornou-se anticultural a escolha dum estilo de vida, cujos objetivos possam ser, pelo menos em parte, independentes da técnica, dos seus custos e do seu poder globalizante e massificador» (LS 108). O ser humano está perante uma encruzilhada: por um lado já não acredita nas promessas do modelo dominante; e, por outro, não se imagina renunciando às possibilidades que a tecnologia oferece. Contudo, desafia-nos o Papa: «O que está a acontecer põe-nos perante a urgência de avançar numa corajosa revolução cultural» (LS 114).

O triunfo do atual paradigma tecnológico e das suas dramáticas consequências ecológicas é fruto do chamado «antropocentrismo» que tem caracterizado a modernidade e a contemporaneidade. Desde o Renascimento, e num movimento cada vez mais progressivo e expansivo, o Homem considera-se o centro do mundo, a medida de todas as coisas. Como afirma Yves Ledure, «o homem moderno é início e fim de si mesmo. É o centro comum ao qual tudo converge pois tudo tem nele a sua fonte»³. O antropocentrismo moderno é acompanhado pelo desenvolvimento das ciências experimentais, em que a natureza perde a sua função de patroa que dita ao Homem as suas leis. Dessacralizada, privada da sua dimensão de mistério e de transcendência, reduzida a objeto de experiência e de conhecimento, a natureza torna-se um campo aberto à capacidade investigadora do ser humano. Converte-se num lugar onde o ser humano exerce o seu domínio e a sua superioridade racional e tecnológica. A cultura passa a ser compreendida como o saber e a prática através dos quais o Homem controla a natureza, corrigindo-a, alterando-a, manipulando-a. Escreve o antropólogo francês David Le Breton: «O mundo não é mais um universo de valores, mas de factos»⁴. O corpo humano é compreendido pelo modelo da máquina, perdendo a sua densidade simbólica e o seu significado antropológico. A modernidade afirma-se e constrói-se como rotura com a carne, com a sensibilidade, com o meio ambiente.

³ Y. LEDURE, *Trascendenze. Saggio su Dio e il corpo*, Bolonha 1991, 7.

⁴ D. LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris 1990, 66. Cf. ID., *Adieu au corps*, Paris 1999.

Nas palavras do Papa Francisco: «O antropocentrismo moderno acabou, paradoxalmente, por colocar a razão técnica acima da realidade, porque este ser humano “já não sente a natureza como norma válida nem como um refúgio vivente”» (LS 115)⁵. A natureza e a realidade envolvente deixam de oferecer limites à lógica tecnocrata e instrumental. Consequência desta exaltação tecnocrática é o não reconhecimento aos seres vivos de um valor próprio e até a negação de qualquer valor peculiar ao ser humano (cf. LS 118). Para tal, reconhece o Papa, não foi indiferente «uma apresentação inadequada da antropologia cristã [que] acabou por promover uma conceção errada da relação do ser humano com o mundo» (LS 116). Numa leitura teológica do antropocentrismo moderno e contemporâneo, podemos afirmar, com o Papa João Paulo II, que, «em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substituiu-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza»⁶.

Introduzimos aqui o debate provocado pelo historiador norte-americano Lynn White, ao acusar o cristianismo, enquanto religião dominante no Ocidente, de ser responsável pela crise ecológica. Segundo White, são os seguintes quatro elementos da doutrina cristã a fomentar uma relação desordenada do Homem com a natureza: a) a troca de uma conceção cíclica do tempo por uma conceção linear e progressiva, segundo a qual a perfeição se instaura no termo, não no começo, do processo de gestação do real; b) o antropocentrismo dos relatos bíblicos, que confere ao Homem um primado indiscutível sobre o resto da realidade criada; c) a desmitificação da natureza e o consequente *placet* à sua sujeição e exploração; d) a compreensão dos avanços científicos como cumprimento do mandato do Génesis de submeter o mundo, controlando os seus processos naturais⁷. A ho-

⁵ A citação é do PAPA FRANCISCO, “Exortação apostólica *Evangelii gaudium* (24 de novembro de 2013)”: AAS 105 (2013) 1114.

⁶ JOÃO PAULO II, “Carta encíclica *Centesimus annus* (1 maio de 1991)”: AAS 83 (1991) 840.

⁷ Cf. L. WHITE, “The historical roots of our ecological crisis”, *Science* 155 (março de 1967), 1203-1207; ID., “The historical roots of our ecological crisis. Continuing the conversation”, in I. G. BARBOUR (ed.), *Western man and environmental ethics*, Nova Iorque 1973, 18-30. Sobre o assunto cf. ainda J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «O desafio ecológico», in *Crise e apologia da fé*, Lisboa 2001, 219-247.

nestidade da teologia cristã não pode deixar de reconhecer a quota parte de verdade nestas análises críticas, embora, com igual honestidade e rigor, se deva reconhecer que à tradição judaico-cristã não pode ser imputada uma responsabilidade exclusiva.

Entrando no debate, pronuncia-se o teólogo ortodoxo e atual metropolita de Pérgamo Joannis Zizioulas, ao apresentar em Roma a encíclica *Laudato si'*:

É pois verdade que, na teologia cristã, o ser humano foi elevado acima da criação material ao ponto de permitir aos humanos tratá-la como matéria para a satisfação das suas necessidades e dos seus desejos. O ser humano foi desnaturalizado e, no seu abuso e mau uso do mandamento bíblico dado ao primeiro casal humano – “multiplicai-vos, enchei e submetei a terra” (Gn 1,28) –, a humanidade era encorajada a explorar a criação material sem restrição e sem respeitar a sua integridade e mesmo o seu caráter sagrado⁸.

Da teologia protestante alemã retemos o contributo de Jürgen Moltmann, um dos primeiros teólogos a reinterpretar a teologia da criação a partir dos atuais desafios ecológicos. Argumenta que a atual crise ecológica procede da industrialização dos Estados modernos, para a qual contribuiu o desvio de uma antropologia teológica cristã que acentuava a dimensão da força e do poder humanos. Escreve o teólogo germânico:

Submetei a terra foi interpretado como um mandamento divino ao homem, de dominar a natureza, de conquistar o mundo e de exercer uma soberania universal. Por uma aspiração ilimitada à força, os homens deveriam tornar-se semelhantes a Deus, “o todo-poderoso”; se invocavam a sua onipotência era para justificar religiosamente a sua própria potência⁹.

⁸ J. ZIZIOULAS, “Loué sois-tu”, in <https://fr.zenit.org/articles/loue-sois-tu-presentation-du-metropolite-jea-zizioulas-de-pergame> (consultado em 28.05.2016: 15.50h).

⁹ J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris 1988, 36.

A modernidade ocidental, desenvolvida a partir do Renascimento, produziu ela mesma uma antropologia teológica que assemelha o Homem a Deus pela força e pela sua capacidade de dominar o mundo.

Mas juntamente com a teologia moderna, em sua vertente de legitimação da força humana, e até como fator bem mais decisivo pelas suas consequências experimentais e práticas, acrescentamos a epistemologia cartesiana, com a distinção (dualismo) entre *res cogitans* e *res extensa*, criando, assim, a base empírica das ciências modernas. O mundo passa a ser simples objeto de manipulação pelo sujeito pensante, abrindo caminho à mundividência positivista. Como escreve o teólogo católico espanhol J. L. Ruiz de la Peña,

a objetivação científica da natureza conduz à sua exploração tecnológica. A fé no progresso científico indefinido substitui a fé na providência. As ciências experimentais – sobretudo a física – oferecem um instrumental cada vez mais sofisticado para transformar em realidade o sonho cartesiano do homem “senhor e dono” da natureza¹⁰.

«Um antropocentrismo desordenado gera um estilo de vida desordenado» (LS 122). O tecido das relações sociais e com o meio ambiente depende do modo como o Homem se compreende e como, existencialmente, se cumpre. O futuro ecológico passará, necessariamente, por uma nova relação do Homem com a terra e por um novo humanismo. Chegamos, assim, ao núcleo profético e propositivo de *Laudato si'*: «Não haverá uma nova relação com a natureza, sem um ser humano novo. Não há ecologia sem uma adequada antropologia» (LS 118). A atual crise ecológica é expressão e exteriorização da crise ética, cultural e espiritual que, presentemente, se verifica. Por isso, sanar a relação do Homem com a natureza e o meio ambiente passa, antes de mais, por curar as próprias relações humanas. O futuro da cultura ecológica envolve todas as dimensões

¹⁰ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, “O desafio ecológico”, 231. Cf. J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, 44-45.

do humano; passa por uma ecologia integral que pressupõe também uma antropologia integral. Escreve o Papa Francisco:

A cultura ecológica não se pode reduzir a uma série de respostas urgentes e parciais para os problemas que vão surgindo à volta da degradação ambiental, do esgotamento das reservas naturais e da poluição. Deveria ser um olhar diferente, um pensamento, uma política, um programa educativo, um estilo de vida e uma espiritualidade que oponham resistência ao avanço do paradigma tecnocrático (LS 111).

2. «ECOLOGIA INTEGRAL»: APROXIMAÇÃO AO CONCEITO E ÂMBITOS DE IMPLICAÇÃO

Percorremos agora algumas passagens da encíclica, sobretudo o capítulo IV, para tentarmos uma aproximação ao conceito de «ecologia integral», proposto pelo Papa Francisco, e identificarmos os âmbitos de implicação do mesmo. Logo na introdução de *Laudato si'*, invocando o «modelo belo e motivador» de S. Francisco de Assis¹¹, o Papa Francisco encontra no Poverello «o exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral vivida com alegria e autenticidade» (LS 10). «O seu testemunho mostra-nos que uma ecologia integral requer abertura para categorias que transcendem a linguagem das ciências exatas ou da biologia e nos põem em contacto com a essência do ser humano» (LS 11). Com estas

¹¹ Escreve S. Boaventura, «De tanto remontar à origem primeira de todas as coisas, [Francisco de Assis] sentia por elas um afeto irreprimível. A todos os seres, por mais insignificantes, aplicava o doce nome de “irmão” ou “irmã”»: S. BOAVENTURA, *Legenda maior* VIII, 6, in *Fontes Franciscanas*, Braga 1994, 661. A fraternidade criatural é, no Cântico das Criaturas, a nota de novidade em relação ao louvor cósmico dos Salmos: cf. J.-L. CHRÉTIEN, *L'arche de la parole*, Paris 1998, 190. F. ACCROCCA, “Il progetto di un'ecologia integrale. L'armonia con Dio, con gli altri, con la natura, con se stesso”, *Credere Oggi* 212 (2016) 99-116, apresenta Francisco de Assis como «modelo» de uma ecologia integral.

passagens, o Santo Padre abre o horizonte do conceito de «ecologia integral» como modo de compreensão da relação do Homem com a natureza não confinado ao contributo das ciências experimentais mas integrando outras linguagens e outros saberes, nomeadamente aqueles que provêm das tradições religiosas e espirituais. E precisa a intenção da encíclica: «propor uma ecologia que, nas suas várias dimensões, integre o lugar específico que o ser humano ocupa neste mundo e as suas relações com a realidade que o rodeia» (LS 15). Porque, sendo a vida um tecido de relações, «não podemos deixar de reconhecer que uma abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social» (LS 36).

Perante a complexidade que atravessa a inteira natureza, a ecologia não pode prescindir de uma complementaridade de linguagens e de saberes vários, que ajudem a compreender a vida na terra como um todo e a agir, em consequência, num atento e comprometido cuidado da mesma. É em nome da dimensão relacional que atravessa toda a natureza e todo o tecido das sociabilidades humanas que se propõe o conceito de uma «ecologia integral». Escreve o Papa Francisco: «Neste universo, composto por sistemas abertos que entram em comunicação uns com os outros, podemos descobrir inúmeráveis formas de relação e de participação» (LS 79). Só uma análise integral da origem do atual problema ecológico poderá conduzir, consequentemente, a soluções integrais, que contemplem os diferentes aspetos da vida humana em sua relação com o meio ambiente. Os sistemas naturais estão em interação com os sistemas sociais. Daí que «não haja duas crises: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental» (LS 139). A complexidade da realidade exige, pois, uma «abordagem integral», mediante a complementaridade dos saberes¹².

O princípio hermenêutico no qual assenta a proposta de uma «ecologia integral» é a compreensão de que «tudo está relacionado» (LS 92; cf. LS 137). No início do capítulo IV de *Laudato si'*, o Papa Francisco apresenta-nos uma breve descrição do conceito de «eco-

¹² Cf. M. TOSO, “L’enciclica di Papa Francesco sull’ambiente”, 36.

logia»¹³: «A ecologia estuda as relações entre os organismos vivos e o meio ambiente onde se desenvolvem» (LS 138). A dimensão relacional da totalidade da vida aparece como um refrão que se vai repetindo e insistindo ao longo da encíclica: «Nunca é demais repetir que tudo está interligado (...). Assim como os vários componentes do Planeta – físicos, químicos e biológicos – estão relacionados entre si, assim também as espécies vivas formam uma trama que nunca acabaremos de individuar e de compreender» (LS 138). É em nome de uma epistemologia relacional, de complementaridade entre as várias ciências e os diferentes saberes, ultrapassando visões setoriais e fragmentárias, que se fundamenta a proposta de uma «ecologia integral» do Papa Francisco. Perante a exigência de um saber segundo a totalidade, «os conhecimentos fragmentários e isolados podem tornar-se uma forma de ignorância, quando resistem a integrar-se numa visão mais ampla da realidade» (LS 138). Não se trata apenas de uma mera

¹³ Termo composto a partir dos termos gregos *oikos* (casa, lugar) e *logos* (discurso, reflexão, pensamento). A sua criação deve-se ao zoólogo alemão Ernst Haeckel, por volta de 1866, para designar o estudo das relações entre os seres vivos e o meio ambiente, mas só na segunda metade do século XX se constitui como disciplina científica própria: cf. F. GHETTI, “Ecologia come scienza”, *Credere Oggi* 212 (2016) 25-36; I. M. PIRES – J. L. CRAVEIRO, *Ética e prática da ecologia humana. Questões introdutórias sobre a ecologia humana e a emergência dos riscos ambientais*, Lisboa 2011, 4-11. Ao conceito genérico de «ecologia», tematizado a partir das ciências naturais, acrescenta-se o mais específico de «ecologia humana», referindo-se ao estudo das relações entre os seres humanos e o meio ambiente, num tecido relacional de complexidade e de interdependências: cf. B. CHAMPBELL, *Ecologia humana*, Lisboa 1988, 20. A «ecologia humana» assenta na consciência da complexidade dos problemas ecológicos e da necessidade de encontrar soluções cruzando ciências da natureza com as ciências sociais e humanas e com outros saberes da experiência, na prática de uma fecunda interdisciplinaridade: cf. I. M. PIRES – J. L. CRAVEIRO, *Ética e prática da ecologia humana*, 4-11; A. T. RAMBO, *Conceptual approaches to human ecology*, Hawaii 1983; L. WILLIAMS – R. ROBERTS – A. MCINTOSH, *Radical human ecology. Intercultural and indigenous approaches*, 2012; L. SANDONÀ, “Ecologia umana: un intreccio di saperi”, *Credere Oggi* 212 (2016) 37-48; A. C. CARVALHO, “Proposta e breve análise de bibliografia sobre ecologia humana”, in H. FERRAL – A. C. CARVALHO (ed.), *E-working papers em ecologia humana*, Lisboa 2013, com extensa lista bibliográfica atualizada.

aproximação interdisciplinar que integre os conhecimentos das ciências da natureza e das ciências sociais e humanas (incluindo a filosofia e a teologia). Procura também colocar em diálogo saberes profissionais, dimensões sapienciais e espirituais da vida humana a partir das diferentes tradições religiosas, culturas locais dos povos, de modo a se superar o habitual isolamento e fragmentação epistemológicos e, assim, enfrentar a complexidade dos atuais problemas ecológicos.

Segundo Leonardo Boff, teólogo brasileiro que tem recentemente aprofundado a relação entre teologia e ecologia, «a absoluta novidade consiste em que a encíclica assume o novo paradigma contemporâneo segundo o qual tudo forma um grande todo com todas as realidades interconectadas, influenciando-se umas às outras. Isto faz superar a fragmentação dos saberes e confere grande coerência e unidade ao texto»¹⁴. Um novo paradigma relacional atravessa toda a encíclica, o ultrapassar uma visão setorial e fragmentária da realidade para dar lugar a uma compreensão «segundo a totalidade», que faça justiça à relação entre todos os seres vivos e entre estes e o meio ambiente. Inserir a compreensão da ecologia numa dimensão sistémica e relacional constitui a grande inovação trazida pela encíclica do Papa Francisco, *Laudato si'*, que o distingue dos anteriores Papas e inaugura uma nova compreensão na doutrina social da Igreja. Esta compreensão ecológica, sistémica e relacional apresenta uma inteira compatibilidade com a conceção cristã de criação enquanto acontecimento trinitário e relacional, como veremos no ponto seguinte.

Passamos agora à especificação dos diferentes âmbitos de aplicação de uma «ecologia integral». *Laudato si'* começa esta reflexão por sublinhar a relação entre ecologia ambiental, economia e sociedade. A partir do paradigma relacional/sistémico enunciado, o ser humano não se pode considerar separado da natureza. As questões ambientais, económicas e sociais estão interligadas; a solução dos

¹⁴ L. BOFF, “Ecologia integral. A grande novidade de *Laudato si'*” (entrevista), in <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/543662> (consultado em 15.06.2016: 12.30h). Cf. J. MOLTSMANN – L. BOFF, *Hay esperanza para la creación amenazada?*, Maliaño (Cantabria) 2015, 13.

problemas não pode ser fragmentária e pontual; requer-se, portanto, «uma abordagem global»: «É fundamental buscar soluções integrais que considerem as interações dos sistemas entre si e com os sistemas sociais» (LS 139). A par de uma visão epistemológica sistêmica, o Papa Francisco faz apelo também a um novo humanismo, porque, como já referimos, a ecologia implica a antropologia; e, consequentemente, uma «ecologia integral» implica também uma «antropologia integral»: «... torna-se atual a necessidade imperiosa do humanismo, que faz apelo aos distintos saberes, incluindo o económico, para uma visão mais integral e integradora» (LS 141). O futuro do ser humano e do planeta em que habita, com a sua diversidade de ecossistemas e de culturas, passará pela prática de uma antropologia relacional (integral), que tenha em conta a reciprocidade entre todos os seres vivos, entre os seres humanos, entre estes e o meio ambiente, superando, assim, o antropocentrismo vigente a partir da modernidade. Como reconhece o antropólogo francês Edgar Morin, a encíclica *Laudato si'* «pode ser o ato primeiro de um apelo por uma nova civilização», por um novo humanismo em que «se reconhece em todo o ser vivo, por sua vez, um ser semelhante e diferente de si»¹⁵.

Outro âmbito de implicação é a cultura («ecologia cultural»). Escreve o Papa Francisco: «É preciso integrar a história, a cultura e a arquitetura de um lugar, salvaguardando a sua identidade original. Por isso, a ecologia envolve também o cuidado das riquezas culturais da humanidade no seu sentido mais amplo» (LS 143). Alerta, ainda, para o risco da homogeneização de culturas mediante a globalização da economia e dos comportamentos, debilitando a diversidade cultural e ambiental da humanidade (cf. LS 145). Também o concreto da vida quotidiana se apresenta como outro âmbito de implicação e concretização de uma ecologia integral («ecologia da vida quotidiana»). Pois «os ambientes onde vivemos influem sobre a nossa maneira de ver a vida, sentir e agir» (LS 147). O quarto onde se dorme, a

¹⁵ Entrevista de Edgar Morin ao jornal católico francês *La Croix* (21.06.2015), in <http://www.la-croix.com/Religion/Edgar-Morin-L-encyclique-Laudato-Si-est-peut-etre-l-acte-1-d-un-appel-pour-une-nouvelle-civilisation-2015-06-21-1326175> (consultado em 12.09.2016: 15.15h).

casa onde se vive, o lugar onde se trabalha, o bairro onde se tecem as relações de vizinhança, ou os grandes espaços urbanos, com a sua rede de transportes e as suas construções, constituem ambientes onde acontece a nossa vida, que é preciso saber cuidar e organizar.

No âmbito de uma ecologia da vida quotidiana, o Papa Francisco retoma o conceito de «ecologia do homem», proposto por Bento XVI, no sentido de se respeitar a sua própria natureza, que «não pode manipular como lhe apetece»¹⁶. Apresenta uma pequena reflexão sobre a condição corpórea da pessoa e suas consequências relacionais e éticas. Escreve o Papa: «... é preciso reconhecer que o nosso corpo nos põe em relação direta com o meio ambiente e com os outros seres vivos» (LS 155). Esta afirmação reenvia-nos para uma outra, feita logo na introdução de *Laudato si'*, em que se sublinha a relação do corpo com a terra enquanto «microcosmo»: «O nosso corpo é constituído pelos elementos do Planeta; o seu ar permite-nos respirar; e a água vivifica-nos e restaura-nos» (LS 2). O modo como o ser humano acolhe, experimenta e cuida do seu próprio corpo é

¹⁶ BENTO XVI, *Discurso ao Bundestag*, Berlim (22 de setembro de 2011), in *L'Osservatore Romano* (ed. portuguesa de 24.09.2011), 5. Com o conceito «ecologia do humano», Bento XVI pretende sublinhar a estreita conexão entre ecologia natural e ecologia humana, acolhendo o desafio das atuais questões ambientais mas alertando para o perigo de o Homem se destruir a si mesmo, se não respeitar a ordem do criado, em sua diferença de masculino e feminino, como dom do próprio Deus inscrito na identidade corpórea da pessoa. A afirmação mais clara e determinante é apresentada no *Discurso à Cúria Romana por ocasião dos votos de Feliz Natal*, em 22 de dezembro de 2008: «Ela [a Igreja] tem uma responsabilidade pela criação e deve fazer valer esta responsabilidade também em público. E fazendo isto deve defender não só a terra, a água e o ar como dons da criação que pertencem a todos. Deve proteger também o homem contra a destruição de si mesmo. É necessário que haja algo como uma ecologia do homem, entendida no sentido justo. Não é uma metafísica superada, se a Igreja falar da natureza do ser humano como homem e mulher e pedir que esta ordem da criação seja respeitada. Trata-se aqui do facto da fé no Criador e da escuta da linguagem da criação, cujo desprezo seria uma autodestruição do homem e portanto uma destruição da própria obra de Deus»: in *L'Osservatore Romano* (edição portuguesa de 24.09.2011), 5. O conceito é retomado também na encíclica *Caritas in Veritate*, 51.

reflexo e expressão do seu cuidado em relação ao meio ambiente. Defender e promover a integridade da natureza não pode deixar de ter, conseqüentemente, a sua tradução antropológica, cuidando e promovendo o próprio corpo como dom de Deus e bem ecológico.

A relação de domínio e de manipulação para com a natureza, tão própria do antropocentrismo moderno e contemporâneo, apoiado no progresso científico e tecnológico, tem também a sua aplicação numa conceção instrumentalista do corpo, qual objeto que se pode manipular, (re)construir, transformar. Mais do que um herdeiro de uma identidade corpórea recebida, o ser humano, contemporaneamente, propõe-se como criador de si mesmo, numa autoescultura de si¹⁷. O corpo apresenta-se hoje como um vasto campo de intervenção tecnológica e simbólica, corrigindo os limites biológicos da carne e seus determinismos e introduzindo aí uma capacidade de alterar e de reformular a identidade recebida. Os prodigiosos avanços tecnológicos vão a par de profundos temores. Escreve o Papa Francisco: «A aceitação do próprio corpo como dom de Deus é necessária para acolher e aceitar o mundo inteiro como dom do Pai e casa comum; pelo contrário, uma lógica de domínio sobre o próprio corpo transforma-se numa lógica, por vezes subtil, de domínio sobre a criação. Aprender a aceitar o próprio corpo, a cuidar dele e a respeitar os seus significados é essencial para uma verdadeira ecologia humana» (LS 155). O cuidado da natureza vai a par de uma ecologia da corporeidade.

3. ECOLOGIA E TEOLOGIA TRINITÁRIA DA CRIAÇÃO

Em *Laudato si'*, o fundamento teológico da proposta de uma ecologia integral e sistémica encontra-se no mistério da comunhão trinitária, fonte amorosa de toda a realidade criada. O Deus Trinda-

¹⁷ Cf. R. CUIR, “La sculpture post-humaine de soi”, *Dialecta I/Corps* 1 (2006) 1-6; S. DEPREZ – J.-B. LECUIT, *L’homme, une chose comme les autres?*, Paris 2012; F. FUKUYAMA, *Nosso futuro pós-humano*, Rio de Janeiro 2003; R. M. SILVA, *Corporeidade e condição do humano no pós-humano: uma abordagem a partir da cristologia*, Porto Alegre 2010.

de é, no seu próprio ser, relação de pessoas, numa eterna doação e recetividade; a criação é acontecimento trinitário, enquanto expressão exteriorizada do amor trinitário, e, porque originada pela vitalidade do amor criativo das relações trinitárias, ela mesma se constitui como tecido de relações e de reciprocidades. Partindo da definição tomista de pessoa trinitária como «relação subsistente»¹⁸, afirma o Papa Francisco: «As Pessoas divinas são relações subsistentes; e o mundo, criado segundo o modelo divino, é uma trama de relações» (LS 240). O ponto de partida é a afirmação da dimensão ontológica da relação nas Pessoas trinitárias; as próprias relações entre as Pessoas constituem fundamento da própria criação, que se constitui ela mesma, também em seu ser, como «uma trama de relações».

A relação entre Trindade e criação constitui, na atualidade, um dos aspetos mais promissores da teologia sistemática, desenvolvido, sobretudo, no pós-concílio e, mais precisamente, nas últimas duas décadas¹⁹. Trata-se de contrariar a tendência dominante na teo-

¹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, 9. 11, art. 3; q. 21, art. 1 ad 3; q. 47, art. 3.

¹⁹ Cf. S. CURA ELENA, “Creación ‘ex nihilo’ como creación ‘ex amore’: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios”, *Estudios Trinitarios* 39 (2004) 55-130. Sem pretendermos ser exaustivos, assinalamos no campo da teologia protestante o contributo de J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, Paris 1988, 129-141; no campo ortodoxo, J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Genebra 1981; no campo católico, além dos contributos clássicos de K. Rahner e H. U. von Balthasar, destacam-se, mais recentemente, G. ANCONA, *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, Brescia 2014, 107-114; F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Brescia 2005, 282-287; F. X. DURRWELL, *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris 1988, 111-135; G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Paris 1995; B. FORTE, *Trinidad como historia: ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca 1996, 161-165; A. GANOCZY, *La Trinité créatrice*, Paris 2003; G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, 247-370; L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1995, 64-69; ID., *Introducción a la antropología teológica*, 54-58; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Maliaño (Cantabria) 1996, 137; outras referências à fundamentação trinitária da criação em *Teología de la creación*, 266-268, a partir da conexão entre Deus pessoal-Deus trinitário-criação-analogia do ser; A. SCOLA – G. MARENGO – J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Milão 2000, 86-87; C. THEOBALD, “La théologie de la création en question”, *Recherches de Sciences Religieuses* 81 (1993) 613-641.

logia e no magistério latinos dos tempos modernos, sobretudo marcada pela neoescolástica, que via a criação como um acontecimento inicial, tendo como origem Deus na unidade da sua essência²⁰. Recuperando a dimensão trinitária da criação, presente nos Padres da Igreja e na escolástica medieval, a teologia contemporânea latina aproxima-se, assim, da teologia ortodoxa que sempre privilegiou em Deus a comunhão das Pessoas e, consequentemente, a criação como expressão dessa mesma comunhão relacional²¹. O Papa Francisco não só integra na sua encíclica a grande tradição da Igreja latina como a abre à sua complementaridade com a tradição ortodoxa²². Como veremos mais adiante, não é irrelevante para uma ética ecológica partir de uma ontologia da criação de base trinitária e relacional. Assim fazendo, o Papa Francisco marca também a receção de uma teologia trinitária da criação por parte do magistério pontifício, que, não sendo nova, recebe com ele uma formulação mais alargada e consistente.

A encíclica dedica três números (238–240) a uma hermenêutica trinitária da criação, o que por si só já é significativo. Fá-lo a partir da missão das Pessoas trinitárias, ou seja, a partir da exteriorização das Pessoas divinas *ad extra* na história da salvação, da qual a criação é o primeiro momento. Fazendo eco dos desenvolvimentos da teologia trinitária contemporânea que se aproxima da acentuação da tradição ortodoxa, também o Papa Francisco parte da Trindade das Pessoas

²⁰ Assim se expressa a fórmula do Concílio de Latrão, de 649: «... Pai, Filho e Espírito Santo, isto é, um só Deus em três hipóstases consubstanciais, uma única e mesma divindade dos três (...) criadora e protetora de tudo» (DH 501).

²¹ A confissão trinitária típica da ortodoxia está bem expressa no II Concílio de Constantinopla (553), com a distinção das Pessoas divinas e a afirmação da especificidade de cada uma em relação à criação: «Um de facto é Deus Pai, do qual tudo [procede]; um o Senhor Jesus Cristo, mediante o qual tudo [foi feito]; um só o Espírito Santo, no qual tudo [subsiste]» (DH 421).

²² Sublinhe-se a profunda sintonia do Papa Francisco com o Patriarca de Constantinopla, Bartolomeu I, também em matéria de ecologia, citando-o na própria encíclica *Laudato si'* (cf. LS 9). Cf. BARTHOLOMEOS I, *Nostra madre terra*, Magnano (BI) 2015.

em suas relações «económicas», *ad extra*: «O Pai é a fonte última de tudo, fundamento amoroso e comunicativo de tudo o que existe» (LS 238). A criação tem o seu fundamento no amor originante do Pai que, ao gerar o Filho em sua comunhão divina, exterioriza esse amor, dando origem a toda a realidade criada. É um amor comunicativo porque, em si mesmo, é fonte de comunhão e, por isso, comunica e expande, para fora de si, o que é em si mesmo. A criação é, pois, expressão do amor fontal do Pai, qual eterna fonte da comunhão pessoal trinitária e desta com as criaturas. A criação é do Pai, pois nele tem a sua origem e o seu fundamento, como igualmente o seu cumprimento último.

«O Filho, que O reflete e por Quem tudo foi criado, uniu-Se a esta terra, quando foi formado no seio de Maria» (LS 238). O Filho é o reflexo, a expressão do amor do Pai, não apenas como Verbo pré-existente mas como Verbo encarnado, «imagem do Deus invisível» (Cl 1,15). A citação papal assinala a relação entre criação e encarnação, pois aquele «por quem tudo foi criado» «uniu-se a esta terra, quando foi formado no seio de Maria». Criador e criatura encontram-se na humanidade de Jesus Cristo, marcando uma nova compreensão da relação entre Trindade e criação. É no Filho, pelo Filho e para o Filho que o Pai cria com o Espírito. A criação, tendo a sua fonte na paternidade divina, acontece pela mediação do Filho, que, enquanto Verbo encarnado, é a causa exemplar de tudo o que existe. A criação torna-se «casa», «morada» do próprio Deus; na Pessoa do Filho, a Trindade passa a ser imanente à própria criação, e, pela sua ressurreição, o corpo, a matéria, a criação integram-se na própria Trindade²³. Afirma, neste sentido, a Comissão Teológica Internacional, no documento *Comunhão e serviço. A pessoa humana criada à imagem de Deus*, de 2004: «Considerando-se que a vida íntima da Santíssima Trindade é uma vida de comunhão, o ato divino da criação é a produção gratuita de parceiros que poderão compartilhar essa comunhão. Pode-se dizer, neste sentido, que a divina comunhão agora encontrou a sua “habitação” no mundo criado. Por esse

²³ Cf. A. GESCHÉ, *Le cosmos*, Paris 2004, 11; 83-117.

motivo, pode-se falar do cosmos como de um lugar de comunhão pessoal»²⁴.

Numa outra passagem da encíclica *Laudato si’*, escreve o Papa Francisco, precisando a relação entre cristologia-mistério trinitário e criação: «Uma Pessoa da Santíssima Trindade inseriu-se no universo criado, partilhando a própria sorte com ele até à cruz. Desde o início do mundo, mas de modo peculiar a partir da encarnação, o mistério de Cristo opera veladamente no conjunto da realidade natural, sem com isso afetar a sua autonomia» (LS 99). A sorte da humanidade inteira e de toda a criação, em sua alteridade e liberdade abissal, torna-se a sorte do próprio Cristo em sua páscoa. Encarnação e páscoa de Cristo introduzem, na realidade, uma nova orientação, que não contradiz a autonomia do mundo: todas as coisas se destinam a Cristo, que, «pelo sangue da sua cruz» (Cl 1,20), reconcilia com o Pai todas as coisas, marcadas pela dramaticidade da liberdade e da morte.

Sobre o Espírito Santo, *Laudato si’* diz que é «vínculo infinito de amor» (LS 238). O âmbito da afirmação é «económico», a revelação da Trindade na história da salvação. Mas, embora não se explicita, a afirmação do Espírito como vínculo de amor entre tudo o que existe pressupõe a dimensão imanente de que o Espírito é, no próprio seio da Trindade, o vínculo de amor entre o Pai e o Filho, o Amor-relação em Pessoa. Esse vínculo de amor interior à própria Trindade está presente no «coração do universo» como princípio de renovação, «animando e suscitando novos caminhos» (LS 238). O Espírito, vínculo de amor eterno, introduz na criação um contínuo dinamismo de renovação; Ele é a novidade da vida de Deus que renova a face da terra, o interior dos corações e o tecido das relações entre os seres vivos, porque é «Espírito que dá vida». Se, por meio do Espírito, «o homem é renovado interiormente, até à “redenção do corpo” (Rm 8,23)» (GS 22), é também por meio do mesmo Espírito que todo o universo se renova em sua contínua vitalidade. O Espírito

²⁴ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e serviço. A pessoa humana criada à imagem de Deus* (2004), in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html (consultado em 23.08.2016: 14.00h).

é, simultaneamente, princípio de renovação antropológica e cósmica. Cristãmente falando, e numa profunda compreensão espiritual do universo, todo o acontecimento da vida é dom do Espírito, expressão da vitalidade interna do amor trinitário. Como afirma J. Moltmann, «o Espírito põe a vida na presença do Deus vivo e a introduz na corrente do amor eterno»²⁵. E, na sequência do mesmo número, o Santo Padre apresenta uma síntese precisa, unindo a tradição ortodoxa e latina, na mesma afirmação: «O mundo foi criado pelas três Pessoas como um único princípio divino, mas cada uma delas realiza esta obra comum segundo a própria identidade pessoal» (LS 238). A Trindade, em sua unidade, é um único princípio criador (tradição latina da unidade criadora da Trindade *ad extra*), mas cada Pessoa entra na criação com a sua própria identidade e missão (tradição ortodoxa).

Nos números seguintes (LS 339–340) são tiradas as consequências da afirmação da criação como acontecimento trinitário. Estamos no contexto da afirmação da especificidade da fé cristã em relação à revelação trinitária e em seu olhar sobre a realidade criada, que é também acontecimento de fé. Escreve o Papa Francisco:

As Pessoas divinas são relações subsistentes; e o mundo, criado segundo o modelo divino, é uma trama de relações. As criaturas tendem para Deus; e é próprio de cada ser vivo tender, por sua vez, para outra realidade, de modo que, no seio do universo, podemos encontrar uma série inumerável de relações constantes que secretamente se entrelaçam (LS 240).

Com uma linguagem de inspiração tomista²⁶, o Papa apresenta-nos uma ontologia da relação e do amor como o fundamento da

²⁵ J. MOLTSMANN, *El Espíritu de la vida*, Salamanca 1998, 9. Cf. G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, 274–275.

²⁶ Em linguagem tomista, Pessoa, na Trindade, significa ser-em-relação ou relação subsistente: *Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem*: TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 29, 4. Cf. G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 117–136. A relação faz parte do próprio ser pessoal do Deus uno e trino. Ser-em-relação é, na Trindade, um dinamismo ontológico, no qual se compreende a própria *communio* divina e o fundamento de toda a realidade criada.

criação. E, a partir dessa ontologia relacional trinitária, toda a criação se constitui e se estrutura como acontecimento relacional, na complementaridade e na interdependência entre as criaturas. Todas as criaturas têm a sua origem na plenitude amorosa da comunhão trinitária, de simultânea unidade e diversidade. Na própria estrutura da vida biológica, na cadeia de interdependências entre os seres vivos, entre estes e o meio ambiente, podemos identificar uma ontologia da relação e do amor. A fundamentação do real a partir de uma ontologia do amor, ou da relação, constitui atualmente um dos aspetos mais promissores da reflexão teológica, sobretudo quando a base dessa conceção ontológica é o ser da comunhão interpessoal da própria Trindade²⁷. Como afirma J. L. Ruiz de la Peña, «o amor é a fonte, o fundo, o sustento e o fim de todo o real»²⁸.

Neste fundamento ontológico do real, compreende-se melhor que a unidade intrínseca do cosmos e da humanidade seja uma unidade na alteridade e na diversidade. Na estrutura ontológica da realidade está, pois, inscrita, constitutivamente, uma dinâmica relacional e trinitária. Escreve o Papa Francisco em *Laudato si’*: «Para os cristãos, acreditar num Deus único que é comunhão trinitária leva a pensar que toda a realidade contém em si mesma uma marca propriamente trinitária» (LS 239). A fé especificamente cristã num Deus Trindade, comunhão interpessoal, traduz-se, conseqüentemente, num olhar crente sobre a realidade (a fé na criação como acontecimento trinitário). A criação surge, na fé cristã, como acontecimento relacional. A comunhão das Pessoas divinas no amor funda a relação

²⁷ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, “Materia, materialismo, creacionismo”, *Sal-manticensis* 32 (1985) 67; ID., “Creación”, in C. FLORISTÁN – J. J. TAMAYO (ed.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1996, 268. O conceito de «metafísica da caridade» é também formulado pela COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Teologia-cristologia-antropologia», *Civiltà Cattolica* 3181 (1983) 57; P. CODA (ed.), *Abitando la Trinità, per un rinnovamento dell’ontologia*, Roma 1998; S. CURA ELENA, “Creación ‘ex nihilo’ como creación ‘ex amore’: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios”, 125.

²⁸ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación...*, 268.

das criaturas entre si. O reflexo da Trindade na criação só pode ser reconhecido e celebrado (acolhido e contemplado) pelo ser humano a partir de um olhar crente e sapiencial perante o maravilhamento da gratuidade da vida em sua complexa conectividade. Não se trata de uma evidência empiricamente acessível e objetivamente verificável. Resulta de uma capacidade teologal que, todavia, pode ser obscurecida pelo pecado, esse olhar distorcido pelo egocentrismo humano.

O Papa Francisco faz aqui eco da teologia prelapsária de S. Boaventura, segundo a qual o Homem, antes do pecado, «conseguiu descobrir como cada criatura testemunha que Deus é trino», «quando esse livro [da criação] não era obscuro para o homem, nem a vista do homem se tinha turvado»²⁹. Segundo a encíclica *Laudato si'*, este santo franciscano, na sequência de uma tradição teológica presente na teologia latina desde Santo Agostinho³⁰, ensina-nos «que toda a criatura traz em si uma estrutura propriamente trinitária» (LS 239), mas que, para a reconhecer, o ser humano precisa de purificar o olhar, condicionado e obscurecido pela sua experiência de pecado. A leitura teológica de S. Boaventura, referida pelo Papa Francisco, pode ter a sua tradução concreta e prática no antropocentrismo tecnocrata, numa relação com a natureza de domínio, de exploração e de manipulação, em que a mesma perde qualquer densidade de mistério. Interpretar o «livro da criação» como primeira expressão do amor da Trindade é um desafio colocado à experiência crente, só possível a partir de uma fé que continuamente se purifica e dá espaço a uma capacidade receptiva da realidade em sua alteridade.

Antes de serem categorias éticas, a comunhão e a relação são categorias ontológicas, pois dizem o próprio ser pessoal de Deus trino e a estrutura da própria realidade criada, qual reflexo e exte-

²⁹ BOAVENTURA, *Quaestiones disputatae de Mystero Trinitatis* 1, 2, concl, citado em LS 239.

³⁰ Pertence a Agostinho a ideia de que na alma humana, *imago Trinitatis*, existe uma estrutura trinitária (*memoria, intellectus, voluntas*) e, por isso, estão presentes na criação *vestigia Trinitatis*: cf. *De Trinitate* V, 13-15. Cf. M. S. MEDLEY, *Imago Trinitatis. Toward a relational understanding of becoming human*, New York-Oxford 2002; SEBOÜÉ (ed.), *Histoire des dogmes II. L'homme et son salut*, Paris 1995, 49-53; F. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 67.

riorização do amor interpessoal trinitário gerador de vida, e por isso criador³¹. Não deixa de ser uma feliz coincidência, sem cairmos na tentação de um concordismo imediato, que os resultados científicos contemporâneos apontem para um princípio sistêmico, relacional, de interação entre as micropartículas da matéria e as estruturas celulares dos organismos vivos, em sua complexidade e plasticidade. Uma leitura trinitária da criação pode oferecer-nos um fecundo contributo para o diálogo com os saberes científicos, na comum compreensão da vida e do universo como tecido relacional, de conexões múltiplas³². A consciência crente de pertencermos todos a uma comunhão fraterna criatural, enquanto expressão da paternidade divina, só pode levar-nos a agir em coerência prática com o acreditado. A comunhão e a relação tornam-se princípios de ação. A própria vida humana se converte, assim, em dinamismo trinitário, como bem o afirma o Papa Francisco:

Na verdade, a pessoa humana cresce, amadurece e santifica-se tanto mais, quanto mais se relaciona, sai de si mesma para viver em comunhão com Deus, com os outros e com todas as criaturas. Assim assume na própria existência aquele dinamismo trinitário que Deus imprimiu nela desde a sua criação. Tudo está interligado, e isto convida-nos a maturar uma espiritualidade da solidariedade global que brota do mistério da Trindade (LS 240).

4. CONVERSÃO ECOLÓGICA E COMPLEMENTARIDADE DE SABERES

Este último ponto da nossa comunicação baseia-se, fundamentalmente, nas propostas práticas que o Papa Francisco indica no último capítulo de *Laudato si'*. Começa por referir que a humanidade

³¹ Cf. J. H. WALGRAVE, “Personalisme et anthropologie chrétienne”, *Gregorianum* 65 (1984) 457; D. J. HALL, *Être image de Dieu*, Montréal-Paris 1998, 199; P. CODA, “Trinità e ontologia dell’agape”, *Credere Oggi* 21 (2001) 116-125.

³² Cf. a proposta de A. GANOCZY, *La Trinité créatrice*, 171-293, de aproximação entre uma ontologia trinitária da relação e os conceitos científicos de estrutura e de sinergia. Cf. J. SITTLER, “Ecological commitment as theological responsibility”, *Zygon* 5 (1970) 174.

precisa de mudar comportamentos. A mudança, que deve ser sistêmica (política, econômica, social, cultural, espiritual, ética, educacional...), passa pelo concreto das atitudes quotidianas de cada um de nós: «Uma ecologia integral é feita também de simples gestos quotidianos, pelos quais quebramos a lógica da violência, da exploração, do egoísmo. Pelo contrário, o mundo do consumo exacerbado é, simultaneamente, o mundo que maltrata a vida em todas as suas formas» (LS 230). «Falta-nos [assinala o Papa] a consciência duma origem comum, duma recíproca pertença e dum futuro partilhado por todos» (LS 202). A tarefa de uma mudança de comportamentos não é fácil; requer passos decisivos, uma ousadia criativa de pequenos e persistentes gestos que, pouco a pouco, se vão tornando hábitos (virtudes). Estamos perante «um grande desafio cultural, espiritual e educativo que implicará longos processos de regeneração» (LS 202), de modo a ultrapassar a «obsessão por um estilo de vida consumista» (LS 204)³³.

Expressando, também aqui, a sua proposta de uma Igreja em saída, o Papa Francisco alarga este apelo à prática ecológica, enquanto expressão concreta dessa «capacidade de sair de si rumo ao outro» (LS 208). É a partir deste descentramento pessoal e comunitário, da abertura à alteridade, que se é capaz de reconhecer o valor das outras criaturas e delas cuidar³⁴: «A atitude basilar de se autotranscender, rompendo com a consciência isolada e a autorreferencialidade, é a raiz que possibilita todo o cuidado dos outros e do meio ambiente» (LS 208). Esta tomada de consciência ecológica sistêmica passa pela educação ambiental integral, que engloba a relação da pessoa consigo mesma, com os outros seres humanos, com a natureza e com Deus: «o interior consigo mesmo, o solidário com os outros, o natural com todos os seres vivos, o espiritual com Deus» (LS 210). A educação ambiental deveria predispor para dar o salto para o mistério, «do qual uma ética ecológica recebe o seu sentido mais profundo»; ajudar «a

³³ Cf. M. MASCIA, “Buone pratiche di cura della terra”, *Credere Oggi* 212 (2016) 117-130; G. OSTI, *Nuovi asceti. Consumatori, imprese e istituzioni di fronte alla crisi ambientale*, Bolonha 2016.

³⁴ Cf. B. BIGNAMI, “Un’etica per la cura della terra”, *Credere Oggi* 212 (2016) 49-63; R. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Torino 2009.

crescer na solidariedade, na responsabilidade e no cuidado assente na compaixão» (LS 210). E dá exemplos concretos: «evitar o uso de plástico e papel, reduzir o consumo de água, diferenciar o lixo, cozinhar apenas aquilo que razoavelmente se poderá comer, tratar com desvelo os outros seres vivos, servir-se dos transportes públicos ou partilhar o mesmo veículo com várias pessoas, plantar árvores, apagar as luzes desnecessárias...» (LS 211).

«A família é o lugar de formação integral», pois é aí que se «cultivam os primeiros hábitos de amor e de cuidado pela vida, como, por exemplo, o uso correto das coisas, a ordem e a limpeza, o respeito pelo ecossistema local e a proteção de todas as criaturas» (LS 213). A família é a primeira comunidade ecológica, e também a primeira comunidade educativa para uma ecologia integral. A própria família exige uma ecologia partilhada, um cuidado pela vida e pela «casa comum», que vai além dos limites espaciais da habitação. Nesta educação ambiental, todas as comunidades cristãs, por mais pequenas que sejam, têm o seu papel a desenvolver. Porque onde há tecido relacional, há também pressão sobre o meio ambiente e necessidade de uma aprendizagem a melhorar a relação com os outros e com a natureza. As comunidades cristãs (comunidades paroquiais, religiosas, seminários...) são espaços educativos para «uma austeridade responsável, a grata contemplação do mundo, o cuidado da fragilidade dos pobres e do meio ambiente» (LS 214). E uma educação ambiental não pode descurar a dimensão estética, pois «prestar atenção à beleza e amá-la ajuda-nos a sair do pragmatismo utilitarista» (LS 215). A beleza é da ordem do dom, do excesso de uma epifania que vem a nós como graça. A contemplação e a beleza são formas de subverter a lógica dominante do pragmatismo e da eficácia, deixando-se surpreender pela imprevisibilidade do gratuito da vida, ativando a dimensão do espanto, da recetividade e do agradecimento. «Quando não se é capaz de admirar e apreciar o belo, cada coisa transforma-se, automaticamente, num objeto a usar ou a abusar sem escrúpulos»³⁵.

³⁵ M. TOSO, “L’enciclica di Papa Francesco sull’ambiente”, 63. Cf. B. DAELEMANS, “Contemplar, celebrar, cuidar. Revisitar la sacramentalidad del mundo”, in E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres*, 87-103.

Apresentamos agora alguns aspetos daquilo a que o Papa Francisco chama a «conversão ecológica», esse grande desafio lançado à vivência espiritual contemporânea dos cristãos³⁶. A consciência ecológica é hoje um dos sinais dos tempos mais marcantes da contemporaneidade, que não pode deixar de ter a sua tradução e aplicação na aventura da existência cristã. Não apenas porque os cristãos vivem em comunhão de destino com os demais seres humanos, partilhando com eles as mesmas alegrias e esperanças, tristezas e angústias (cf. GS 1), mas porque a qualidade da vida, enquanto dom de Deus, implica, também da parte dos crentes, um cuidado respeitoso e solidário, mediante a preservação dos ecossistemas humanos e naturais em que a mesma se desenvolve. Como afirma o Patriarca de Constantinopla, Bartolomeu I, «este é o momento ecológico por excelência da Igreja»³⁷.

A fé cristã, reconhecendo Deus como Pai e criador, estende a sua experiência fraterna a todas as criaturas, numa dimensão de fraternidade cósmica, que ultrapassa as fronteiras dos espaços eclesiais. O Papa Francisco ajuda-nos a fazer uma leitura crítica da insuficiência ecológica que tem marcado a vida cristã, sobretudo nos tempos modernos e contemporâneos, desligando o corpo da natureza, a relação com Deus da relação com o mundo e com as criaturas: «Temos de reconhecer que nós, cristãos, nem sempre recolhemos e fizemos frutificar as riquezas dadas por Deus à Igreja, nas quais a espiritualidade não está desligada do próprio corpo nem da natureza ou das realidades deste mundo, mas vive com elas e nelas, em comunhão

³⁶ «Conversão ecológica», antes de adquirir cidadania cristã, foi um termo cunhado pelo político ecologista italiano Alex Langer (1946-1995), em terreno laico, ainda que não indiferente à tradição cristã: cf. G. FRANCESCATO, “Madre Terra, cuore dell’enciclica”, in *Laudato si’. Un aiuto alla lettura*, 166-174. Os movimentos ecologistas anteciparam-se, profeticamente, aos líderes religiosos. A ecologia constitui, hoje, um campo de fecundo diálogo entre as religiões, entre crentes e não crentes: cf. S. NATOLI, “*Laudatio* come beatitudine. Dove il non credente incontra il credente”, in PAPA FRANCESCO, *Laudato si’. Sulla cura della casa comune*, numa edição com comentários da Editora La Scuola, Cidade do Vaticano 2015, 161-169.

³⁷ BARTHOLOMEOS I, *Nostra madre terra*, 27.

com tudo o que nos rodeia» (LS 216). E mesmo ainda hoje, não é dado adquirido na vida cristã a preocupação com o meio ambiente e a experiência de uma espiritualidade ecológica (integral). Frequentemente, os cristãos oscilam entre um realismo pragmático e uma passividade inconsequente. A maioria resiste a uma mudança concreta de hábitos, tal é o enraizamento do nosso estilo de vida. Reconhece o Papa Francisco:

Falta-lhes, pois, uma conversão ecológica, que comporta deixar emergir, nas relações com o mundo que os rodeia, todas as consequências do encontro com Jesus. Viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo de opcional nem um aspeto secundário da experiência cristã, mas parte essencial duma existência virtuosa (LS 217).

Uma espiritualidade e, conseqüentemente, uma ética ecológicas são dimensões inerentes à própria experiência da fé cristã; fazem parte do seu núcleo constitutivo, frequentemente secundarizado ou mesmo esquecido³⁸.

A conversão ecológica trata-se de um caminho pessoal mas também comunitário, porque a experiência cristã concretiza-se num tecido de relações e de complementaridades, à imagem da comunhão trinitária. Comporta «ativar a gratidão e a gratuidade», aquele «reconhecimento do mundo como dom recebido do amor do Pai»; implica a «consciência amorosa» de formarmos com todas as criaturas um todo relacional, «uma estupenda comunhão universal». Inserido no mundo e dele fazendo parte por inteiro, o crente contempla o mundo «reconhecendo os laços com que o Pai nos uniu a todos» (LS 220). A espiritualidade ecológica traduz-se numa comunhão fraterna com as demais criaturas. Especifica, assim, o Papa a di-

³⁸ Tal não significa ignorar o decisivo contributo do monaquismo cristão e da vida religiosa no cuidado da natureza, no cultivo de zonas inóspitas, no aumento da área florestal. Meramente a título de exemplo, referimos, no Ocidente, os mosteiros beneditinos, e sobretudo aqueles ligados à reforma de Cister, e os conventos franciscanos: cf. V. MERLO, *La foresta come chiostro*, Milão 1997; G. FRANCESCATO, “Madre Terra, cuore dell’enciclica”, in *Laudato si'*, 154.

menção profética que pode assumir uma espiritualidade ecológica: «A espiritualidade cristã propõe uma forma alternativa de entender a qualidade de vida, encorajando um estilo de vida profético e contemplativo, capaz de gerar profunda alegria sem estar obcecado pelo consumo» (LS 222). Propõe um crescimento pessoal e comunitário na sobriedade e na capacidade de se alegrar com pouco, num «regresso à simplicidade que nos permite parar para saborear as pequenas coisas» (LS 222), porque «é possível ter necessidade de pouco e viver muito» (LS 223)³⁹. De forma sintética, expressa-se o Papa Francisco, citando a sua exortação apostólica *Evangelii gaudium*, documento programático de todo o seu pontificado: «Uma ecologia integral exige que se dedique algum tempo para recuperar a harmonia serena com a criação, refletir sobre o nosso estilo de vida e os nossos ideais, contemplar o Criador, que vive entre nós e naquilo que nos rodeia e cuja presença “não precisa de ser criada, mas descoberta, desvendada”» (LS 225)⁴⁰.

Na experiência de conversão ecológica, a espiritualidade cristã abre-se a outras sabedorias e tradições religiosas que apresentam também o seu saber prático na relação do Homem com os outros e com o meio ambiente: «É importante adotar um antigo ensinamento, presente em distintas tradições religiosas e também na Bíblia. Trata-se da convicção de que “quanto menos, tanto mais”» (LS 222). A criação é portadora de um mistério, não imediatamente verificável, de uma sacramentalidade que alcança a sua plena significação na eucaristia (cf. LS 236)⁴¹: «... há um mistério a contemplar numa folha, numa vereda, no orvalho, no rosto do pobre» (LS 233). Neste diá-

³⁹ P. PORTOGHESI, “La città dell’uomo e la *Laudato si’*”, in *Laudato si’. Un aiuto alla lettura*, 123, distingue sobriedade de austeridade, essa «inquietante receita recentemente imposta aos povos por muitos governos, que continuam imperturbáveis a considerar o crescimento económico como único objetivo salvífico e estimulam os cidadãos a consumir enquanto inventam todo o tipo de fardo. Sobriedade quer dizer não abandonar-se à ebriedade, a contentar-se com o justo».

⁴⁰ Cf. PAPA FRANCISCO, Exortação apostólica “*Evangelii gaudium*”, 71.

⁴¹ Cf. B. DAELEMANS, “Contemplar, celebrar, cuidar. Revisitar la sacramentalidad del mundo”, 92-97.

logo explícito com outras tradições religiosas, o Papa Francisco cita mesmo um mestre sufi, Ali Al-Khawwas, que aqui também retomo:

Não é preciso criticar preconceituosamente aqueles que procuram o êxtase na música ou na poesia. Há um “segredo” subtil em cada um dos movimentos e dos sons deste mundo. Os iniciados chegam a captar o que dizem o vento que sopra, as árvores que se curvam, a água que corre, as moscas que zunem, as portas que rangem, o canto dos pássaros, o dedilhar de cordas, o silvo da flauta, o suspiro dos enfermos, o gemido dos aflitos...⁴².

No âmbito de uma ética ecológica, saber científico e saber ético, religioso e espiritual complementam-se. Não se pode sustentar que as ciências empíricas expliquem por si só a realidade (cf. LS 199). É necessário integrar os saberes especificamente ditos humanistas, a sensibilidade estética, a arte, a música, a poesia, o canto, a meditação... Na busca de uma complementaridade de saberes, os textos clássicos das religiões têm o seu lugar ao fazerem propostas éticas válidas, no que se refere à convivência social, à bondade, à compaixão, ao sacrifício e à renúncia (abstinência, jejum...). A conversão ecológica que a atual crise nos pede, com urgência e determinação, apela a um sincero diálogo inter-religioso, a uma complementaridade entre as tradições espirituais e as sabedorias dos povos: «A maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente, e isto deveria levar as religiões a estabelecerem diálogo entre si, visando o cuidado da natureza, a defesa dos pobres, a construção duma trama de respeito e de fraternidade» (LS 201).

⁴² E. VITRAY-MEYEROVITCH (ed.), *Anthologie du soufisme*, Paris 1978, 200. P. CASTELAO, “La cuestión ecológica y la teología de la creación”, in E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres*, 70-74, lamenta a ausência, na encíclica, de uma referência explícita à sabedoria ecológica das religiões orientais (hinduísmo, budismo, taoísmo).

CONCLUSÃO

Procurámos apresentar, na presente comunicação, quatro acentuações da encíclica *Laudato si'*, do Papa Francisco. Sobressai, na mesma, o conceito de «ecologia integral», através do qual o Papa nos desafia a uma abordagem nova da ecologia, aliando a linguagem das ciências experimentais com a das ciências humanas e o contributo sapiencial das tradições religiosas e espirituais dos povos. Uma compreensão da vida e da realidade (dos ecossistemas) como um todo, segundo o paradigma de que tudo está relacionado, ajuda a superar os tradicionais acantonamentos sectoriais dos saberes. A proposta de uma epistemologia relacional e sistémica, contributo profético da encíclica, está teologicamente suportada pela consciência cristã de que a realidade criada se estrutura, ontologicamente, como tecido de relações e de complementaridades, a partir da comunhão trinitária: «o mundo criado, segundo o modelo divino, é uma trama de relações» (LS 240). A encíclica, fazendo uma análise da atual crise ecológica e apresentando a fundamentação de uma «ecologia integral», apresenta-se como uma séria e profética proposta de mudança de paradigma: «a urgência de avançar numa corajosa revolução cultural» (LS 114), a traduzir-se num olhar diferente, num pensamento, numa política, num programa educativo, num estilo de vida e numa espiritualidade alternativos, «que ponham resistência ao avanço do paradigma tecnocrata» (LS 111).

COORDENAÇÃO
JOSÉ EDUARDO BORGES DE PINHO

EU VIM PARA QUE TENHAM VIDA

A VIDA QUE BROTA DE DEUS NO ACONTECER DA HISTÓRIA

SANTUÁRIO DE FÁTIMA

2017

Título

EU VIM PARA QUE TENHAM VIDA

A VIDA QUE BROTA DE DEUS NO ACONTECER DA HISTÓRIA

Coordenação

José Eduardo Borges de Pinho

Tradução

João Pedro Brito | Italiano e Castelhana

Paginação e Impressão

Gráfica Almondina – Torres Novas

Tiragem

500 exemplares

ISBN

978-989-8418-13-5

Depósito legal

429522/17

Edição

Santuário de Fátima 2017

Coleção

FÁTIMA ESTUDOS

VOLUME 10