

RENATO FERREIRA MACHADO

**UM PACTO PELA TERRA: CRISE ECOLÓGICA E
NOVOS PARADIGMAS NECESSÁRIOS À HUMANIDADE, A
PARTIR DA TEOLOGIA DE JÜRGEN MOLTSMANN**

Dissertação a ser apresentada à Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Leomar Antônio Brustolin

Porto Alegre

2008

RESUMO

Dissertação apresentada ao Mestrado em Teologia sobre as raízes teológicas da crise ambiental e a necessidade de renovação de paradigmas pra seu entendimento, a partir do pensamento de Jürgen Moltmann. Caracteriza-se a modernidade como tempo do rompimento entre o ser humano e a natureza. Analisa-se os valores e paradigmas de plenitude da modernidade e suas conseqüências para o planeta. Critica-se os modelos de pessoa, ciência e sociedade desenvolvidos a partir da modernidade ocidental européia. Busca-se um resgate da tradição sabática judaico-cristã como possibilidade para as relações planetárias. Retoma-se a imagem trinitária do Deus Criador como imagem para o ser humano. Propõe-se a superação do individualismo por uma identidade humana relacional e a superação da ciência instrumental pelo saber participativo. Afirma-se a sociedade do amor ao inimigo como possibilidade para uma sociedade em pacto.

Palavras-chave: Ecologia. Moltmann. Criação. Pós-Modernidade. Shabbat. Trindade.

ABSTRACT

Dissertation submitted to the Master's in theology on the theological roots of environmental crisis and the need for renewal of paradigms for their understanding, from the thought of Jürgen Moltmann. It is characterized as the modern time of rupture between human beings and nature. Breaks down the values of fullness and paradigms of modernity and its consequences for the planet. It criticizes the models of person, science and society developed from the modern Western Europe. Search is a redemption of the Judeo-Christian tradition sabbatical as a possibility for planetary relations. Reproduces itself the image of the Trinitarian God as Creator image for humans. It is proposed to overcome the individualism of a human identity and relational overrun by knowledge of science instrumental participatory. It is said to love the enemy of society as a possibility for a society in pact.

Keywords: Ecology. Moltmann. Creation. Post-Modernity. Shabbat. Trinity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	5
1 SER HUMANO, SOCIEDADE E CRISE DE VALORES: AS RAÍZES DE UM TEMPO QUE SE CONSOME	13
1.1 O OCIDENTE E A MODERNIDADE SÃO CHAMADOS A PRESTAR ... CONTAS DA ATUAL CRISE DE VALORES.	17
1.1.1 Os valores expressam uma experiência de realidade.	20
1.1.2 A busca de prazer como paradigma de plenitude: uma “vida perfeita” sem consumação.....	23
1.1.3 O mundo moderno livra-se da dependência com a natureza e da necessária harmonia para com ela.....	25
1.1.4 O progresso como paradigma da modernidade, o equilíbrio como paradigma da pré-modernidade e o desafio de um desenvolvimento sustentável.....	28
1.2 O PARADIGMA DE CIÊNCIA NA MODERNIDADE: SABER COMO PODER.....	30
1.2.1 A busca dos interesses humanos	32
1.2.2 A Razão Agressiva e a busca de uma natureza produtiva.....	33
1.2.3 A tecnópole e o deserto como resultado da destruição da natureza e do isolamento humano.....	35
1.3 O PARADIGMA DE SOCIEDADE NO MUNDO MODERNO: UMA SOCIEDADE DE IGUAIS.....	36
1.3.1 A busca de homogeneidade pela analogia.....	37
1.3.2 O princípio da analogia aplicado a Deus.....	39
2 UMA CRIAÇÃO EXPLORADA À ESPERA DE SEU SHABBAT	42
2.1 AS TEOLOGIAS DO HUMANO NO CENÁRIO DA CRISE ECOLÓGICA	44
2.1.1 O ser humano como parte da natureza	45
2.1.2 O ser humano nas Tradições Abraâmicas	47
2.1.3 O reconhecimento universal da dignidade humana como fruto das leituras teológicas de humanidade.....	49
2.2 CRISE ECOLÓGICA: UMA HUMANIDADE INIMIGA DO MUNDO	50
2.2.1 As distopias das novas culpas humanas: a busca do transcendente na pós-modernidade.....	53

2.2.2 Liberdade de escolha como esconderijo existencial.....	55
2.2.3 O “fim da História” e o comprometimento da possibilidade de comunhão com o planeta.....	56
2.3 O IDEAL DE INTEGRAÇÃO ENTRE A PLENA DIGNIDADE HUMANA E OS DIREITOS DA NATUREZA	57
2.3.1 A Aliança como hermenêutica de co-dignidade.....	59
2.3.2 Trindade: comunidade divina criando comunidade terrestre	61
3 UM PACTO PELA TERRA: NOVOS PARADIGMAS NECESSÁRIOS À HUMANIDADE FRENTE À CRISE AMBIENTAL.....	64
3.1 SUPERANDO O INDIVÍDUO ATRAVÉS DO HUMANO.....	65
3.1.1 A dor do novo e do diferente.....	66
3.1.2 Buscando a plenitude da liberdade humana	67
3.1.3 Deus se avizinha do ser humano quando este se avizinha de si.....	70
3.2 SUPERANDO O CONHECIMENTO-DOMINAÇÃO PELO CONHECIMENTO-PARTICIPAÇÃO	72
3.2.1 A surpresa é necessária para o conhecimento	73
3.2.2 As contribuições da Hipótese Gaia	74
3.2.3 Uma ciência que conheça através da participação	75
3.3 AMAR O INIMIGO: A BASE PARA UMA SOCIEDADE-EM-PACTO	77
3.3.1 “Eu, porém, vos digo...”(Mt 5, 44).....	78
3.3.2 Aproximação sem defesas: rompendo as fronteiras da segurança	79
3.3.3 Um pacto de gerações pelo futuro da Terra	80
CONCLUSÃO.....	83
REFERÊNCIAS	87

INTRODUÇÃO

Talvez não se tenha visto, na história recente, algo que mexesse tanto com o cotidiano das pessoas quanto os problemas com o ambiente. Assim como a paranóia nuclear do auge da “guerra fria”, a crise ambiental vem exigindo mudanças de hábito e de paradigmas, resultando em verdadeiras “conversões” a um estilo de vida diverso ao que se vinha mantendo.

A luta pela preservação ambiental atingiu o mesmo nível de importância da busca pela paz mundial. Ao conceder o Prêmio Nobel da Paz ao ex-vice-presidente dos EUA Al Gore e ao Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, órgão das Nações Unidas que reúne cientistas do mundo inteiro), o comitê norueguês deu uma amostra de que o problema do aquecimento global passou a ser o epicentro da preocupação e das disputas políticas internacionais.¹

Por estes motivos, o problema precisa de um parecer teológico: em um tempo de relativização de verdades e universalização de particularidades, tal como se mostra a era pós-moderna, a crise ambiental parece revelar o que uma humanidade multifacetada ainda possui em comum. Esta revelação, porém, não vem como uma epifania de maravilhamento ou como um arrebatamento para outra realidade: pelo contrário, ela soa como um grande alarme, nos quatro cantos da terra, lembrando que antes de buscar uma “segunda vida” em universos virtuais faz-se necessário que cada pessoa lance um olhar de cuidado e reparação à vida que se encontra ao seu redor, vida que já estava lá antes do *homo sapiens* fazer seus primeiros ensaios sociais e antropológicos. A maior contribuição da Teologia, por isso, virá no nível da interpretação dos significados que perpassam esta situação e sua relação com as grandes questões de fundo que incidem na relação trinômica “pessoa-ambiente-sagrado”. Junto a isso devem vir propostas concretas de uma prática que contribua com respostas a estes problemas a partir da dimensão transcendente humana, embasadas na fé professada pelas tradições judaica e cristã.

¹PERES, Luciano. Nobel da Paz vai para a luta ambiental, *Zero Hora*, Porto Alegre, p. 24, 13 de outubro de 2007

O objeto da teologia é aquilo que nos preocupa de forma última. Só são teológicas aquelas proposições que tratam de seu objeto na medida em que ele pode se tornar questão de preocupação última para nós.²

Esta pesquisa não é a primeira abordagem teológica que se faz ao tema e certamente não será a última. Ela procura se diferenciar na linha de interpretação destas realidades, que se dará a partir do enfoque da autocompreensão das tradições judaico-cristãs como religiões históricas que realizam a leitura do sagrado no tempo. Isto, em si, traz outra forte justificativa para a pesquisa: existe uma confusão generalizada e, em alguns casos, uma certa indiferença quanto à temática ecológica entre os cristãos, sendo que dificilmente tem se conseguido realizar aportes do que se afirma quanto a isso como fé professada e agir cotidiano. Afinal: de que forma a Tradição Cristã (nas suas várias confissões e em conjunto com a Tradição Judaica) interpreta a história, o tempo, o papel do ser humano e sua relação com aquilo que se revela como criação de Deus? Que olhar pode ser lançado sobre a chamada “Pós-Modernidade” e seus elementos a partir disso, ou seja, em que ponto da História da Salvação a humanidade está inserida? Aliás, a humanidade (de maneira especial o ocidente cristão) ainda se vê como participante de uma história de salvação? Neste sentido, a crise ambiental talvez se torne o mais forte sinal surgido neste tempo: sinal de que o ser humano pós-moderno, com toda a sua autonomia e liberdade, ainda precisa ser salvo e talvez dele mesmo.

Nas Tradições Religiosas do Judaísmo e do Cristianismo³, a vida tem uma única origem: a vontade de Deus. Tudo aquilo que existe como resultado de processos naturais foi chamado à existência “segundo uma ordem crescente de dignidade, até o homem, imagem de Deus e rei da criação”⁴. Se esta narrativa do livro do Gênesis pode ser compreendida no âmbito mitológico das tradições judaica e cristã, sua primeira e emergencial leitura deve buscar a revelação e afirmação daquilo que se crê como vida e existência: “O mundo e o homem atestam que não têm em si mesmos nem o seu princípio primeiro nem o seu fim último, mas que participam do Ser em si, que é sem origem e sem fim.”⁵ Na presença desta narrativa, Deus fala e cria *ex nihilo*, configurando sua obra de forma integral e integrada, de maneira tal que, ao final “descansou, depois de toda obra que fizera. Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, pois nele descansou depois de toda sua obra de criação” (Gn 2, 2b-3). No versículo

² TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*, p. 20.

³ É necessário colocar o Islamismo junto a estas tradições. Para que não se amplie demais, porém, a temática que se deseja abordar, por hora, não se fará referência a ele.

⁴ BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. – nota de rodapé referente a Gn 1,1.

⁵ CATECISMO da Igreja Católica 34.

seguinte, ainda se lê: “Essa é a história do céu e da terra, quando foram criados” (Gn 2, 4^a). Considerando-se que o entendimento de tempo na cultura judaica não observa homogeneidade, mas singularidade, pois sempre é pensado em função dos acontecimentos que traduzem a ação de Deus (*kairós*) e não de sua duração (*chronos*)⁶, este versículo do segundo capítulo do Gênesis não deve estar utilizando o termo “história” como referência a um passado ou a fatos sucedidos. O fato é uma afirmação colocada no presente a partir de um evento inaugural: esta “é” a história (não “foi”, não “era”) do céu e da terra quando foram criados. Assim sendo, o grande sentido do que foi criado se traduz no viver este dia santificado (dia no sentido *kairótico*, não cronológico) junto ao Criador, que descansa “com” e “na” sua obra: a história do céu e da terra é o *shabbat* eterno.

O sábado é o verdadeiro sinal do reconhecimento de qualquer doutrina bíblica, judaica ou cristã, da criação. A consumação da criação pela paz sabática diferencia a concepção do *mundo como criação* da concepção do *mundo como natureza*, pois a sempre fecunda natureza certamente conhece épocas e ritmos, mas nenhum sábado. É, pois, o sábado que abençoa, santifica e revela o mundo como criação de Deus.⁷

A própria narrativa do Gênesis mostrará que um outro tempo sobreveio ao do *shabbat*: o *mysteryum iniquitatis* (2Ts 2,7) que rompe com a confiança em Deus no coração do homem. A criatura humana, feita à imagem e semelhança de seu criador, é levada a desejar ser o próprio criador (Gn 3, 4-5) e, para isso, busca a ausência de Deus (Gn 3, 8), e passa a entendê-lo como estranho, hostil e enciumado (Gn 3, 10)⁸. Nesta narrativa escatológica encontra-se o entendimento de um humano que inicia sua árdua caminhada em direção à maturidade, que só se dará plenamente na glorificação à qual toda criação está destinada em potencialidade. Esta é a pedagogia divina que respeita as decisões tomadas por sua criatura e não a abandona: o Criador se revelará gradativamente, na medida em que o ser humano consiga compreendê-lo.⁹ Esta é a dinâmica daquilo que a tradição judaica e cristã denominou como História da Salvação, o tempo de preparação para a Parusia.¹⁰

⁶ Cf. BRUSTOLIN, Leomar Antônio. *Quando Cristo vem...: a Parusia na Escatologia cristã*. p. 66 e 67.

⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na Criação: Doutrina Ecológica da Criação*. p. 23

⁸ CATECISMO da Igreja Católica, 398-401.

⁹ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *A Criação de Deus*. p.128-133

¹⁰ Cf. *Lumen Gentium* n. 2

Em função disso, cristianismo e judaísmo fazem uma leitura da história humana como uma cronologia perpassada por vários *kairós*: é o tempo em que Deus se revela didaticamente a um homem em busca do mistério e vai lhe preparando para o momento em que novamente habitará na criação, desta vez definitivamente e sem a ameaça do mal, vivendo um *kairós* sem *chronos*. Para a Tradição Judaica, Javé vem preparando este momento através dos Patriarcas e Profetas do Povo Eleito: virá um “ungido” que instaurará “novos céus e nova terra” (Is 65,17), onde viverão os justos, no seio de Javé. Para os cristãos, o Messias já veio: na plenitude dos tempos, o “verbo se fez carne, e habitou entre nós” (Jo 1, 14). Fazendo a experiência humana em sua integralidade (menos no que afasta a pessoa de Deus), Cristo resgata toda a criação na humanidade por ele assumida e, voltando para junto do Pai, envia o Paráclito, que permanece na Igreja e prepara o “ômega” da História da Salvação.

Há os que, diante disso, não conseguem fazer nenhuma leitura teológica da crise ambiental, entendendo a ação redentora como exclusiva para o gênero humano e apenas no âmbito “interior-espiritual”, como algo reservado para depois da morte. Para outros, o advento de problemas ecológicos como o aquecimento global são um claro sinal de que o “final dos tempos” se aproxima. O que seriam estas quase que ininterruptas catástrofes ecológicas, atingindo os mais diferentes lugares do mundo, justamente neste tempo? Qual a verdade por trás das previsões nada otimistas sobre o clima no planeta? Não seria a “ira de Deus” se manifestando, para dar um fim nesta história toda, que a humanidade tem escrito por “linhas tortas”? É oportuno lembrar que discursos parecidos multiplicaram-se ao longo da história, deixando seus ecos e marcas. Uma leitura atenta, tanto da realidade quanto daquilo que as tradições judaica e cristã chamam História da Salvação revelará âmbitos bem diferentes de análise: de antemão, pode-se dizer que temer a ira divina foi a primeira atitude humana após desvincular-se do Criador e que, se Deus não pode ser responsabilizado pelo que acontece em relação ao ambiente, Ele também não pode ficar de fora desta história, escrita em conjunto com as pessoas. O que se procura aqui, portanto, é lançar um olhar sapiencial sobre o *chronos* em que a humanidade vive hoje: por um lado, tempo de afirmação de identidades e de experiência da pluralidade e diversidade em comunicação; por outro, tempo fragmentado que parece não ter um “fio condutor”, passando a impressão de que tudo se resolverá se cada um cuidar de sua parte. Não seria a crise ambiental um clamor de *kairós*, desafiando a humanidade pós-moderna a reunir seus fragmentos formando o grande mosaico da vida?

Assim, o grande objetivo desta pesquisa será o de analisar a crise ambiental à luz da Teologia de Jürgen Moltmann¹¹, buscando a possibilidade de novos paradigmas de coexistência, que ressignifiquem o agir humano no cosmos a partir de sua condição de criatura à espera do cumprimento da promessa de seu criador. A escolha do pensamento desse autor como hermenêutica para a análise do assunto justifica-se não só pelas abordagens diretas feitas por ele à questão ecológica, mas pelo conjunto de sua obra. Jürgen Moltmann coloca firmes bases na reviravolta política da teologia acontecida nos

¹¹ Jürgen Moltmann nasceu em Hamburgo, Alemanha, em 1926. Neto de um grão-mestre da Maçonaria, tem sua adolescência marcada por uma educação secular e pela admiração a Max Planck e Albert Einstein. Com o advento da Segunda Guerra mundial, é alistado na Luftwaffe, em 1943: já como soldado, acaba sendo o único sobrevivente de sua companhia, quando sua cidade natal é bombardeada pela Royal Air Force (segundo o próprio teólogo, na noite em que o bombardeio acontece e ele acaba testemunhando um amigo seu ser esfaqueado por uma bomba, ele chora e grita aos céus: “Meu Deus, onde estás?”). Após seis meses de serviço militar na Bélgica, rende-se aos ingleses e permanece três anos como prisioneiro de guerra em vários campos, entre Bélgica e Inglaterra. Neste período, confrontado com a experiência dos campos de concentração de Bunchenwald, Bergen-Belsen e Auschwitz, desilude-se com a cultura germânica e começa a interessar-se pelo filósofo Ernst Bloch e seu “Princípio-Esperança”, profundamente propositivo na reconstrução da Alemanha pós-guerra. Em um desses campos de prisioneiros, Moltmann recebe, de um capelão americano, um exemplar dos Salmos e do Novo Testamento e começa, ali, a travar um contato progressivo com a fé da tradição cristã. De volta à Alemanha, em 1948, ingressa na Universidade de Göttingen e passa a aprofundar estudos teológicos na linha da ética social, que, mais adiante, desaguará nas questões pertinentes ao horizonte escatológico da Igreja e à vinda do Reino de Deus. Doutora-se em 1952, passando a lecionar na Kirchliche Hochschule de Wuppertal em 1958, onde convive muito proximamente de Wolfhart Pannenberg. Em 1963 começa a trabalhar na Faculdade de Teologia de Bonn e, no ano seguinte, publica sua obra seminal, intitulada *Teologia da Esperança*. Nela, em diálogo com Ernst Bloch, Moltmann coloca o sentido da teologia na esperança pela vinda do Reino de Deus, que é expectativa de um futuro prometido pelo Criador concretizado na Cristoprática. Entre outras coisas, a *Teologia da Esperança* será um dos elementos mais importantes a alicerçar a vindoura *Teologia da Libertação*. Em 1972, Moltmann dá continuidade à temática com *O Deus Crucificado*, onde apresenta um Deus solidário aos sofrimentos da criação no sofrimento de Cristo na cruz. *A Igreja na Força do Espírito*, lançada em 1975, aborda a ação do Espírito Santo, a partir da cruz e da ressurreição, como motor da realidade em direção à glorificação parusíaca, dando à Igreja um papel de mediação pneumatológica, como comunidade comprometida ética e politicamente com a ascensão de uma sociedade mais justa e fraterna no mundo. Uma segunda fase do teólogo pode ser identificada a partir de 1978, quando ele inicia uma série de “contribuições teológicas” para a teologia sistemática. Assim, em 1980, publica *Trindade e reino de Deus*, doutrina social trinitária sobre o Deus relacional, onde rejeita concepções monoteístas ou monárquicas do Deus cristão; em 1985 é a vez da obra *Deus na Criação*, onde enfatiza a ética presente nas doutrinas trinitárias e escatológicas. Com o subtítulo de *Doutrina Ecológica da Criação*, esta obra lança um olhar sobre as questões ecológicas a partir do conceito de panenteísmo, onde se entende um criador profundamente unido e presente em sua criação. Quatro anos depois, publica sua síntese sobre a história recente do pensamento teológico, principalmente a partir do Século XVIII, onde individua quatro grandes momentos: o da consciência crítica, o Teologia da Secularização, o da Teologia da Libertação e o da Teologia Cristã da era moderna, onde se enfatiza a questão do futuro. Em 1989 publica *O Caminho de Jesus Cristo*, cristologia onde o Cristo é ação de Deus no mundo sofredor, onde o próprio Deus se revela afetável pelas ações de suas criaturas. Em 1991, com a obra *O Espírito da Vida – Uma pneumatologia integral*, apresenta seu tratado pneumatológico e, em 1995, com *A Vinda de Deus – Escatologia cristã*, seu tratado escatológico, onde sintetiza toda a sua reflexão teológica. Suas obras mais recentes são *Ciência e Sabedoria*, de 2007, onde discute as relações entre ciências naturais e teologia e *Vida, Esperança e Justiça: um testamento teológico para a América Latina*, de 2008, inspiradas em sua última visita ao Brasil, ocorrida em outubro de 2008. Cf. PINHO, Arnaldo de. Notas Biográficas e Teológicas sobre Jürgen Moltmann. *Humanística e Teologia*. p. 51-65.

anos sessenta através de suas abordagens sobre a esperança e o sofrimento no horizonte da fé. No ideário do autor, a esperança cristã é uma certeza confiante que protesta contra o pecado e a morte assumindo as cruzes da realidade. Para tanto, realiza o importante resgate da identidade histórica das tradições judaico-cristãs, identificando-as como experiências religiosas baseadas na promessa de um futuro que advém e não em experiências epifânicas. Assim sendo, compreendem o tempo como lugar da ação de Deus a favor de sua criação, o Reino trazido pelo Cristo como antecipação ativa da Parusia e o Espírito como imanência do Criador em sua obra, como lembrança aos esquecidos do futuro que virá. Figura no centro desse itinerário o episódio da cruz e da ressurreição: é ali que o Deus da promessa se coloca ao lado das vítimas, descendo aos abismos da história humana e interpretando todos os sofrimentos da criação, para erguer todos os desesperançados consigo no evento da ressurreição.¹² Nesse sentido, a teologia de Moltmann lança sobre a criação a pergunta por seu sentido (como manifestação concreta do amor intratrinitário), por seu sofrimento (em decorrência do fechamento humano à aliança na qual foi criado com os outros seres) e por seu futuro (como evolução para a glorificação).

Cabe aqui, também, apontar um pouco de nosso envolvimento pessoal e interesse pelo assunto. Ainda nos anos oitenta, como estudante do Ensino Fundamental em uma escola confessional católica, tomamos contato com o ideário da Teologia da Libertação, de maneira especial nas aulas de Ensino Religioso e no movimento de jovens do qual participávamos. Ali, tornou-se determinante para toda nossa atividade posterior a adoção do método “ver-julgar-agir”, ampliado para a própria ação pedagógica desenvolvida no Curso Normal e na graduação em Pedagogia, como “ação-reflexão-ação”. Esse olhar, um pouco mais adiante foi aprofundado e dinamizado em nossa atividade como professor de Ensino Religioso, de maneira especial na busca constante do Diálogo Inter-Religioso. É preciso, porém, dar um destaque especial a uma peculiar experiência que tivemos fora do âmbito escolar: a participação, há mais de uma década na Pastoral dos Migrantes, com as Irmãs Carlistas. Ao trabalhar com as realidades da mobilidade humana, percebemos o quanto os problemas com a terra retiravam as pessoas de seus lugares de origem e o quanto sua chegada e instalação em novos lugares encontrava problemas estruturais e sociais. Em nossa cidade natal, Viamão (RS), observava-se com preocupação o grande número de famílias que se

¹² Cf. GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. p. 279-299

instalavam nos arredores do município, formando um verdadeiro bolsão de pobreza na periferia. Nestes lugares, além da criminalidade que foi se tornando crescente, agravavam-se as doenças, em função da falta de saneamento e do difícil acesso a postos de saúde e hospitais. Um cenário de sofrimento, com pessoas separadas da terra que não conseguiam reconectar-se com ela onde estavam. Nesse sentido, a Pastoral do Migrante procurava desenvolver uma tripla ação: acolher, orientar e organizar comunidade. A primeira se dava, principalmente, através da Pastoral da Acolhida, nas paróquias onde havia grande incidência migratória: em conjunto com outras pastorais, procurava-se saber da chegada de novas famílias e ir ao encontro delas, acolhendo-as. A orientação se dava a partir desse primeiro passo, onde se procurava integrar a nova família à comunidade que lá estava. De forma mais ampla, acontecia também através do COMIG (Centro de Orientação ao Migrante), na acessória às diversas Pastorais da Acolhida e na comunicação com a Pastoral Orgânica da Igreja. O terceiro passo (organização da comunidade) era desenvolvido pela promoção da cultura trazida pelos migrantes através de eventos como feiras, festivais artísticos e celebrações voltadas à temática. Atualmente, as Irmãs Carlistas mantêm um posto de atendimento ao migrante na rodoviária de Porto Alegre e continuam sua acessoria às paróquias e escolas quanto ao trabalho com o migrante. Tudo isso é perpassado pelo carisma do Bem Aventurado João Batista Scalabrini, de onde se aprende que “para o migrante, pátria é a terra que lhe dá o pão.” Para nós, uma constante nessa missão era a passagem encontrada em Mt 25, 35: “porque tive fome e me deste de comer; tive sede e me deste de beber; era peregrino e me acolheste”. A partir dela, estávamos atentos às pessoas e a tudo que elas traziam, sem nunca nos fecharmos em nossas certezas. Por isso, foi muito incentivador reencontrarmos essa mesma passagem destacada no pensamento de Moltmann¹³. Assim, cremos que nessa experiência pessoal com a realidade da mobilidade humana pode residir um ponto focal daquilo que procuramos desenvolver nessa pesquisa.

Delimitado neste horizonte, o trabalho se desenvolverá em um itinerário que compreenderá três objetivos mais específicos: caracterizar o ser humano e a pós-modernidade a partir dos paradigmas e rompimentos antropoteológicos assumidos neste tempo; identificar a crise ambiental em suas causas teológicas; propor uma pedagogia

¹³ Como, por exemplo, na obra *No fim, o início*, quando o autor se refere à espiritualidade dos sentidos vigilantes, perguntando como podemos ter olhos para a presença do Cristo entre nós. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *No fim, o início*. p. 108

de bases teológicas que possibilite um pacto pela vida no planeta para a agenda teológico-ecológica do Século XXI.

1 SER HUMANO, SOCIEDADE E CRISE DE VALORES: AS RAÍZES DE UM TEMPO QUE SE CONSOME

De que forma se poderia caracterizar o tempo presente? Aliás, será possível perfazer uma única caracterização desta época, ou um esforço para realizá-la resultaria em diversas caracterizações? Tranqüilamente afirma-se que a humanidade não vive mais na Idade Antiga¹⁴ ou na Idade Média¹⁵, mas há dúvidas acerca de viver-se, hoje, na modernidade ou na pós-modernidade e até mesmo sobre o que conceitua as eras anteriores. De certa forma, o que caracteriza uma mudança de época é a transição de paradigmas socialmente aceitos dentro de certa normalidade para novos paradigmas, que abrirão novos horizontes, delinearão novos perfis e inspirarão novos ideais.

O gênero humano encontra-se hoje em uma fase nova de sua história, na qual mudanças profundas e rápidas estendem-se progressivamente ao universo inteiro. Elas são provocadas pela inteligência do homem e por sua atividade criadora e atingem o próprio homem, seus desejos individuais e coletivos, seu modo de pensar e agir tanto em relação às coisas quanto em relação aos homens. Já podemos falar então de uma verdadeira transformação social e cultural, que repercute na própria vida religiosa.¹⁶

Ao lançar-se no esforço de descrever o *zeitgeist*¹⁷ que perpassava os meados da década de sessenta do Século XX, a Igreja Católica Apostólica Romana, reunida no Concílio Vaticano II intuía não apenas uma época de mudanças, mas uma mudança de época, com radicais rupturas ao *status quo* de então. Na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* pode se ler, no número 212 que “a própria história acelera-se tão rapidamente

¹⁴ Período da história que se estende do advento das escritas formais (4000 a 3500 a.C.) até a queda do Império Romano do Ocidente (476 d.C.).

¹⁵ Período da história que é tradicionalmente entendido como o que vai da queda do Império Romano do Ocidente (476 d.C.) à queda do Império Romano do Oriente, ou de Constantinopla (1453 d.C.).

¹⁶ *Gaudium et Spes* 206

¹⁷ Termo alemão, que se traduz como espírito do tempo. Significa, em suma, o nível de avanço intelectual e cultural do mundo, em uma época. O conceito de *espírito do tempo* denota a Johann Gottfried Herder e outros românticos alemães, mas é melhor conhecido no livro *Filosofia da História* de Hegel.

que os homens conseguem segui-la com dificuldade” e que tal fenômeno dá a luz um “complexo novo de problemas, que provoca novas análises e sínteses”.

Há dois pontos neste texto que merecem uma atenção especial: constatar que a história acelera-se e que a humanidade estava parindo novos problemas naquele momento histórico. Da primeira questão pode vir a pergunta: de que forma é possível “acelerar a história”? Por acaso o dia perdeu algumas horas (deixando de ter suas vinte e quatro horas usuais)? Ou, ainda, o que fazia com que a história fosse, anteriormente, mais lenta? Talvez se encontre resposta para isso no advento das comunicações de massa e eletrônicas, que na época davam seus primeiros espantosos passos. Se o dia ainda possui vinte e quatro horas, atualmente fica-se a par de inúmeros fatos que ocorrem ao redor do planeta simultaneamente, o que leva o ser humano a ser invadido por centenas de informações, que formam um complicado quebra-cabeça da história que se vive. Por isso, pergunta-se: há história, ainda? Ou o que há é uma sucessão de notícias que informam das várias histórias que são vividas no mundo?

Disso, chega-se à segunda questão: com estes “novos tempos” há “novos problemas”, sem que isso signifique que todos os “velhos problemas” tenham sido resolvidos. O fato, porém, de constatar-se novas problemáticas significa que se colocou em andamento processos que não foram mantidos “sob controle” e avançaram para além daquilo que se esperava ou que seria aceitável. A *Gaudim et Spes*, porém, não fala apenas em “novos problemas”, mas em um “complexo de novos problemas”: ou seja, há uma conjuntura nova e problemática vivida pela humanidade e que não poderá ser resolvida com soluções de tempos passados, pois esta mesma conjuntura pode ter se erguido como superação da anterior.

(...)no limiar da era moderna fomos emancipados da crença no ato da criação, da revelação e da condenação eterna. Com essas crenças fora do caminho, nós, humanos, nos encontramos “por nossa própria conta” – o que significa que, desde então, não conhecemos mais limites ao aperfeiçoamento além das limitações de nossos próprios dons herdados ou adquiridos, de nossos recursos, coragem, vontade e determinação. E o que o homem faz, o homem pode desfazer.¹⁸

Na afirmação de Bauman é possível encontrar uma primeira característica marcante deste tempo, ou melhor, das pessoas deste tempo: vive-se a época da “autonomia do ser humano” ou de sua emancipação, como o mesmo autor se refere a

¹⁸BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*, p. 36 - 37

este fenômeno. Há de se perguntar, então, do que este ser se emancipou e ao que ele vivia “atrelado” antes. Jürgen Moltmann faz, sobre esta questão, uma classificação simples e profunda: diz ele que na sociedade de tipo “tradicional”¹⁹ a existência de uma pessoa era predeterminada e regulada, por inteiro, pela pertença a certa família, casta, extrato social ou população, havendo pouco espaço para decisões individuais. Completa ele, dizendo que o nome de uma pessoa, sozinho, valia pouco.²⁰ Constata ele, na mesma obra, que o mundo moderno nasce no momento em que a cultura humana se livra de sua dependência para com a natureza e da própria harmonia com a terra.²¹ Encontra-se aqui, portanto, a síntese da emancipação que embasa a modernidade e a pós-modernidade: não há tradição que determine o futuro, nem natureza que impeça os projetos do presente. Que pessoa e que mundo nascem desta situação?

Qual era a concepção do mundo indiscutível? Que tudo deve girar ao redor da idéia do progresso. E que este projeto se move entre dois infinitos: o infinito dos recursos da terra e o infinito do futuro.²²

Este é o ideário que, de certa forma, transforma a história humana em uma “linha” de fatos que se sucedem e sinalizam a passagem do tempo: o progresso. É com esta idéia fixa que se começa, no mundo moderno, a distinguir o que já passou daquilo que se vive e a projetar possíveis futuros para a humanidade. Futuros, segundo o que afirma Boff, estendidos *ad infinitum* e alicerçados naquilo que a imaginação humana pensar em fazer com os recursos da terra²³. Uma idéia fascinante e sedutora, mas que apresenta conseqüências difíceis de administrar: conseqüências que formam o “complexo de novos problemas” do qual falava a *Gaudium et Spes*.

Neste ponto, faz-se necessário visitar uma idéia inicial das religiões históricas (o que se desenvolverá em mais detalhes posteriormente). Antes da inauguração da civilização moderna, já se encontrava nestas tradições religiosas a idéia de progresso e de uma história marcada claramente por passado, presente e futuro²⁴: qual seria, então, a

¹⁹Jürgen Moltmann emprega este termo para diferenciar a sociedade existente antes da industrialização e do fenômeno urbano. À configuração atual das sociedades, o autor utiliza a denominação *pós-industrial*.

²⁰“Nelle società di tipo tradizionale l’intera esistenza delle persone veniva predeterminata e regolata dalla culla all’á tomba, condizionata dall’appartenenza ad una certa famiglia, casta, ceto sociale, popolazione, disponendo di bene scarso margine di manovra per le decisioni e gli sviluppi individuali. Il nome della persona singola valeva poco.” MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto del Mondo Moderno – Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*. p. 84

²¹“(…) il mondo moderno nasce nel momento in cui la cultura umana si scrolla di dosso le dipendenze dalla natura della terra e le consonanze con essa” idem, p. 75

²²BOFF, Leonardo. *Ecologia – Grito da Terra, Grito dos Pobres*. p. 16

²³Ver, também, SUSIN, Luis Carlos. *A Criação de Deus*. p. 12

²⁴“Tudo isso parece indicar que o simbolismo religioso judaico às vezes é produto de uma exegese de um gênero particular, que remete na maioria das vezes aos acontecimentos narrados pelos textos bíblicos, que

diferença? Em ambas, afinal, antevia-se o progresso e o futuro como salvação, entendida como melhora de vida da humanidade. Em ambas, civilização moderna e tradição histórica, imagina-se um ser humano melhor e mais feliz. A diferença, em si, não está no fato de se ter uma história linear como paradigma de determinada civilização, mas na responsabilidade sobre esta história: se a sociedade inaugurada na modernidade se move para frente utilizando-se de recursos que supõe serem infundáveis, as tradições históricas se movem em função de uma aliança e de uma promessa. No Judaísmo e no Cristianismo, o tempo é lugar de encontro com o Criador que alenta no presente e orienta para o futuro.

O mundo presente é um símbolo real de seu futuro. Por causa de sua autotranscendência, todas as criaturas apontam para além de si. Por causa de sua não-identidade, elas se abrem para sua verdade futura. (...) Neste sentido, não é a história a moldura da criação, mas a criação é a moldura da história.²⁵

É importante lembrar que na Teologia do Antigo Testamento, Gerhard von Rad coloca a criação em aspecto soteriológico, em uma linhagem diretamente ligada à história de Israel. O ato criador de Deus, para este autor, é sempre salvação do caos.²⁶ Já na teologia de Moltmann, a criação é possibilidade do Espírito Criador de Deus, imanente a ela, em uma dinâmica constante de possibilidades e realidades. O problema, assim, passa a ser não apenas orientar-se para um futuro linear de salvação, mas para que possibilidade de futuro orientar-se. Enquanto a experiência das tradições históricas buscam um futuro guiado por uma promessa de plenitude e para a glorificação (que pode ser entendida aqui como vida plena) de tudo que existe, a “civilização emancipada” tem, muitas vezes, orientado seu futuro a um vazio hedonista, em nome de um progresso que, ao invés do “sonho da vida”, traz “sonhos de consumo” e acaba consumindo a própria vida. Neste contexto, pode-se concluir que tal projeto leva todos os viventes a existirem sob o tempo de *Chronos*, o titã da mitologia grega que devora seus filhos e não sob o *Kayrós* do Deus da Revelação, que torna eterno cada momento e promete novos céus e nova terra.

constituem uma história santa do povo judeu. Esta história tem caráter linear e não cíclico; ocorreu na origem e codifica, portanto, o passado mítico dos judeus.” COULIANO, Ioan e ELIADE, Mircea. *Dicionário das Religiões*. p. 221

²⁵MOLTMANN, Jürgen. *Doutrina Ecológica da Criação – Deus na Criação*. p.93

²⁶Cf. VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento – V. I.* p. 144-147

1.1 O Ocidente e a Modernidade são chamados a prestar contas da atual crise de valores.

Vocês esperam uma intervenção divina
 Mas não sabem que o tempo agora está contra vocês
 Vocês se perdem no meio de tanto medo
 De não conseguir dinheiro pra comprar sem se vender
 E vocês armam seus esquemas ilusórios
 Continuam só fingindo que o mundo ninguém fez
 Mas acontece que tudo tem começo
 E se começa um dia acaba eu tenho pena de vocês²⁷

Moltmann lembra, no texto de *Dio nel Progetto del Mondo Moderno*, que existe uma profunda correspondência entre aquilo que se considera um valor e a experiência que é feita da realidade.²⁸ Valores (adotados em determinado contexto social) não caem, portanto, do céu e não surgem do nada: são, antes, fruto de uma experiência de vida (muitas vezes de sobrevivência) onde prioridades acabam sendo eleitas frente a urgências, necessidades e perseguição de novos paradigmas. Disto já se pode concluir que há uma grande dificuldade para se reconhecer “valores universais”, que a humanidade possa adotar em comum, pois diversas são as situações, culturas e experiências ao redor do globo. Há de se perguntar, por isso, se alguns dos valores que hoje são difundidos globalmente como necessários para a vida na pós-modernidade não seriam uma espécie de imposição cultural, ao invés de serem atitudes reconhecidas como valiosas a partir de experiências de vida em cada contexto. O que, por exemplo, é entendido como liberdade nas diversas culturas existentes na Terra? E vida? O que se considera “vida plena” ou “qualidade de vida” nesta diversidade? Logo se perceberá, ao se utilizar estas duas palavras (liberdade e vida), que há certo imaginário construído como ideal para elas e que, em muitos casos, elas só serão reconhecidas como valores dentro deste e das idéias que com ele vêm a reboque. Este imaginário tem nome e endereço: a globalização promovida pelo ocidente. Segundo Leonardo Boff, no livro *Ética e Moral: a busca dos fundamentos*, o ocidente sempre teve a obsessão persistente de levar sua cultura e visão de mundo a todos os povos da terra. O autor enumera esta constatação em vários fatos históricos, iniciando por Alexandre Magno, na Grécia, passando pelo Império Romano, pelo cristianismo e, finalmente, pelo imperialismo ocidental secularizado, o que “significou impor, por bem ou por mal, os valores e as

²⁷ Trecho da canção *Fátima*, de Renato Russo e Flávio Lemos

²⁸“Esiste una profonda corrispondenza tra la considerazione dei valori e l’esperienza della realtà.”
 MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto Del Mondo Moderno*.p. 74

instituições ocidentais a todos os povos submetidos.”²⁹ Se atualmente não se fala tanto em imperialismo como processo de expansão, o termo *globalização* tem feito este papel, sendo identificado como uma infiltração da economia ocidental em vários âmbitos socioculturais por novos meios e com novos fins.

Para que o poder tenha liberdade de fluir, o mundo deve estar livre de cercas, barreiras, fronteiras fortificadas e barricadas. Qualquer rede densa de laços sociais, e em particular uma que esteja territorialmente enraizada, é um obstáculo a ser eliminado. Os poderes globais se inclinam a dismantelar tais redes em proveito de sua crescente fluidez, principal fonte de sua força e garantia de sua invencibilidade. E são esse derrocar, a fragilidade, o quebradiço, o imediato dos laços e redes humanos que permitem que esses poderes operem.³⁰

O momento que se vive atualmente parece pedir uma prestação de contas dos valores pregados por este Ocidente expansionista, que tem se mostrado como “senhor da verdade” e detentor de uma salvação movida à esperteza, oportunismo e individualismo. Sobre isso, Edgar Morin lembra que, “desde Maquiavel, a ética e a política acham-se oficialmente separadas, visto que o príncipe (governante) deve obedecer à lógica da eficácia, não à moral.”³¹, ou seja: caminha-se sob a égide do pragmatismo, que nem sempre abre espaços para que a vida seja contemplada em seu valor mais profundo. Tal realidade é constatada no segundo capítulo do Documento de Aparecida³², ao se referir à situação sócio-cultural da América Latina, mais precisamente no item de número 46.

Verifica-se, em nível intenso, uma espécie de nova colonização cultural pela imposição de culturas artificiais, desprezando as culturas locais e com tendência a impor uma cultura homogeneizada em todos os setores. Esta cultura se caracteriza pela auto-referência do indivíduo, que conduz à indiferença pelo outro, de quem não necessita e por quem não se sente responsável. Prefere-se viver o dia a dia, sem programas a longo prazo nem apegos pessoais, familiares e comunitários. As relações humanas estão sendo consideradas objetos de consumo, conduzindo a relações afetivas sem compromisso responsável e definitivo.³³

²⁹ Cf. BOFF, Leonardo. *Ética e Moral: a busca dos fundamentos*. p. 75

³⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*, p. 22

³¹ Cf. MORIN, Edgar. *O Método 6: Ética*, p. 25

³² A V Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e do Caribe aconteceu em Aparecida (São Paulo, Brasil), em maio de 2007, com o lema “Discípulos e Missionários de Jesus Cristo, para que nele todos os povos tenham vida”

³³ CELAM, *V Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e do Caribe*, disponível em <<http://redelatina.marista.edu.br/VConfer%C3%A2nciaCELAM/Portugu%C3%AAs/DocumentoVers%C3%A3oAparecida/tabid/248/Default.aspx>> Acesso em: 07 de abril de 2008.

A prestação de contas que se desenha neste instante parece advir das conseqüências que esta cultura vem provocando ao planeta em diferentes sentidos. Na obra *O Ecológico e a Teologia Latino-Americana*, Guillermo Kerber, ao discutir a atual crise ambiental, coloca que esta seria a “outra face do desenvolvimento científico-tecnológico”, que não ataca apenas a biodiversidade, colocando espécies animais e vegetais em extinção, mas coloca em risco a própria vida no planeta.³⁴ Na mesma linha, a revista *Super Interessante* colocou em seu editorial da edição 247, de dezembro de 2007, o seguinte apelo: “Temos de escolher como vamos nos organizar – e que planeta entregaremos para a próxima geração. Ou esgotamos a capacidade de renovação ambiental ou construímos uma sociedade genuinamente sustentável”³⁵ A impressão, diante disso, é que se seguiu por um determinado caminho ao longo da história humana e que agora começa-se a perceber que este mesmo caminho não leva ao destino pretendido. Seria, portanto, hora de humildemente retornar e escolher outra via? Como, afinal, a humanidade acabou fazendo esta “trilha histórica”?

Logicamente, esta pesquisa não reconstruirá todo o percurso histórico que deu à luz a atual cultura ocidental e globalizada, provável responsável pela grande crise ambiental que assombra a humanidade atualmente. O que se fará é compreender o ambiente e as experiências de vida que a geraram para, a partir destes fatores, propor possibilidades de reversão deste quadro. O importante é perceber que o atual momento está tomando ares de uma grande avaliação que o ser humano pode vir a fazer de sua história e dos valores nela assumidos. Por isso, mais importante do que encontrar culpados pela atual situação, será desenvolver uma atitude de reconhecimento dos erros cometidos coletivamente e fazer novas escolhas, de acordo com o que fala o texto bíblico de Dt 30, 19:

Tomo hoje por testemunhas o céu e a terra contra vós: ponho diante de ti a vida e a morte, a bênção e a maldição. Escolhe, pois, a vida, para que vivas com a tua posteridade (Dt 30, 19)

³⁴ Cf. KERBER, Guillermo, *O Ecológico e a Teologia Latino-Americana*, p. 52

³⁵ GWERCAMAN, Sérgio. O que é ser verde? *Super Interessante*. São Paulo, n. 247, p. 16, 15 de dez. de 2007

1.1.1 Os valores expressam uma experiência de realidade.

Se neste momento histórico a crise ambiental impele a humanidade para uma revisão dos valores que assumiu ao longo da história, será este o tempo, também, de tecer um memorial desta mesma história, procurando discernir a gênese destes valores. Quando e em que situação, afinal, o ser humano ocidental passou a considerar o mundo como objeto de sua vontade? Por que o pensamento europeu (porção do planeta que, como já foi referido, busca sempre levar seu modo de ser e agir ao planeta todo) tornou a ciência sinônimo de dominação do que é investigado? O que contribuiu para que um valor como liberdade fosse agregado à idéia de poder? E, principalmente, que processo tornou o ser humano um “indivíduo”, ao invés de um ser em eterna participação e comunhão?

Uma investigação como a que se enuncia nestas questões deprenderia uma pesquisa bem maior do que esta pretende ser. Por isso, o ponto focal de onde se tentará lançar um olhar sobre estas realidades será o pensamento de Jürgen Moltmann sobre elas. O teólogo reformado não tem dúvidas em afirmar que a Tradição Bíblica se encontra presente, com um grande peso, em toda cultura ocidental, tanto que o advento da modernidade, com o Iluminismo, vai exatamente empreender esforços em negar algumas interpretações da Sagrada Escritura e, ao mesmo tempo, buscar nela as justificativas para seus novos paradigmas.³⁶ E qual é, afinal, a grande contribuição do ideário Bíblico para a cultura ocidental? Para Moltmann é a noção de realidade como história.

Sob o signo da promessa de Deus, a realidade é experimentada como *história*. O campo de ação daquilo que enquanto *história* é inserido dentro da experiência, da lembrança e da esperança, é produzido, torna-se manifesto e é modelado pela promessa.³⁷

Se tal afirmação causa certo estranhamento, cabe lembrar o notório quadro sinóptico das *Três Idades da Mídiasfera* elaborado por Régis Debray³⁸: naquilo que ele intitula de *Logosfera*, o tempo é representado pela imagem do círculo e apenas na época

³⁶MOLTMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto Del Mondo Moderno*, p. 73

³⁷ Idem. *Teologia da Esperança – Estudo sobre os fundamentos e as conseqüências de uma Escatologia Cristã*. p. 117

³⁸Cf. DEBRAY, Régis. *Curso de Mídiaologia Geral*. Petrópolis: Vozes, 1993

conseqüente, a *Grafosfera*, o tempo passa a ser representado por uma linha, com a idéia de fatos que se sucedem e não se repetem (como no primeiro caso) e, na *Videosfera*, o tempo fragmenta-se naquilo que pode ser visualizado. Em uma realidade compreendida da maneira descrita na *Grafosfera*, como um “avançar” rumo ao futuro, impelido pela promessa de plenitude, surgirão projetos e atitudes que impulsionarão o prosseguir nesta linha, sinalizando que se está na direção certa. Se, porém, esta maneira de pensar é um legado da cultura bíblica, por que o planeta se encontra na iminência de uma catástrofe natural? Não deveria ser o contrário?

De início, é necessário visitar o capítulo 12 do livro do Gênesis, em seus três primeiros versículos, onde se lê:

O Senhor disse a Abrão: Parte da tua terra, da tua família e da casa de teus pais para a terra que eu te mostrarei. Eu farei de ti uma grande nação e te abençoarei. Tornarei grande o teu nome. Tu sejas uma bênção. Eu abençoarei os que te abençoarem, e quem te injuriar, eu amaldiçoarei: em ti serão abençoadas todas as famílias da terra (Gn 12, 1-3).

Este chamamento a Abraão, inaugurando a perspectiva de tempo como história³⁹, em que o passado não retorna e o futuro é expectativa de uma promessa, mostra-se, no contexto histórico da origem desta Tradição Religiosa, uma novidade absoluta, em pelo menos dois sentidos: em primeiro lugar, no de abandonar a égide do tempo como “eterno retorno”, onde tudo sempre acabava se repetindo (o círculo logosférico de Debray) e onde o grande esforço era o de manter as coisas sempre da mesma maneira; em segundo lugar, no de reconhecer o sagrado não mais na natureza (espaço) e nos seus ciclos, mas no tempo e nas suas possibilidades. O mundo moderno nascerá exatamente desta premissa: sendo o tempo sagrado, é perfeitamente possível romper com a dependência da natureza. Segundo Moltmann, é exatamente neste momento que a modernidade vem à luz.⁴⁰ Por isso, se o mundo antigo falava em harmonia, o “mundo novo” pregará o progresso.

Logicamente, o chamado de Deus a Abraão e Sara não continha em si um apelo ao desprezo pela criação. Sua proposta é a de acomodação e estranhamento ao que parece oferecer segurança e estabilidade naquele momento: os patriarcas bíblicos são

³⁹Para Gerhard von Rad esta inauguração se dá na narrativa da saída do Egito. Para o autor, esta é a confissão original de Israel, que viu neste episódio uma garantia de futuro por parte de Deus. Cf. VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento – V.I.* p.183-186

⁴⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto Del Mondo Moderno.* p. 74-75

desafiados à liberdade do deserto e do não ter. O que pode acontecer nesta experiência é a confusão entre meios e fins, pois se a ordem é caminhar, nada pode impedir o caminho e o passado não deve impedir o avanço.⁴¹ Neste sentido, o problema contemporâneo não parece ser o da necessidade de avançar, mas o de identificar o ponto de chegada.

(...) a nossa atual cultura eletrônica envida todos os esforços para dissolver a *cultura anamnética* da história e elevar a cultura que vive da cultura e da memória e da esperança à condição de *cultura pós-moderna* do “presente eterno”. “The future is now (o futuro é agora)”: é o que afirma a propaganda para a internet. Se isso for verdade, então esse *now* eletrônico comporta em si todo o passado e não tem outro futuro diante de si além de si mesmo. Imobilizamos a história e damos um fim nela ao transferir o seu passado e o seu futuro para possibilidades presentes.⁴²

Talvez esteja aí a experiência de realidade que deu origem aos valores hoje assumidos como tais na civilização ocidental: pretensiosamente, pensa-se já ter-se chegado ao destino final de Abraão e Sara. E, se é esta a Terra Prometida, resta mantê-la em ordem e garantir a existência nela. Assim, erigem-se monumentos a esta conquista e criam-se mecanismos para que ela não se perca: a história torna-se o conjunto de fatos do passado, que tem seu lugar nos museus; as *datas comemorativas* desempenham o papel de garantia do retorno ao eterno igual, ao invés de serem eventos provocadores de um novo futuro; liquida-se a consciência de tempo com o processamento de dados, que armazena fatos e torna obsoletas a memória viva e as tradições oriundas das lembranças.⁴³

Mesmo assim é preciso perguntar: se esta civilização chegou a certo patamar de desenvolvimento e progresso com seus próprios esforços, por que ela estaria errada? Afinal, não seria a vontade do próprio Deus criador que sua criatura desenvolvesse suas potencialidades ao máximo e transformasse em realidade tudo aquilo com que sempre sonhou? Sem dúvida que não se trata, aqui, de demonizar todos os avanços tecnológicos desenvolvidos pelo ser humano, mas de afirmar que há, sim, um desvio de caminho, teologicamente falando. Este desvio é apontado muito claramente por um fator que grita aos ouvidos da pós-modernidade: o clamor das vítimas deste processo, incluindo aí a

⁴¹Cf. Idem. *Experiências de Reflexão Teológica – Caminhos e Formas da Teologia Cristã*. p. 36

⁴² Ibidem, p. 45

⁴³Cf. Ibidem, p. 45. Moltmann demonstra, nestes três processos, aquilo que intitula como “Fim da História Moderna”.

natureza. Assim, se a história iniciada com a migração de Abraão é a História da Salvação, certamente não é salvadora a história escrita pela civilização moderna, industrial e pós-industrial, pois na primeira não pode haver exclusões ou vitimações de qualquer espécie.

1.1.2 A busca de prazer como paradigma de plenitude: uma “vida perfeita” sem consumação

No livro *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*, Edgar Morin afirma, sobre o egocentrismo:

O egocentrismo cultiva a *self-deception*, tapeação de si próprio, provocada pela autojustificação e pela tendência a jogar sobre outrem, estrangeiro ou não, a causa de todos os males.⁴⁴

Se esta civilização crê ter chegado à terra prometida, nada mais natural do que usufruir das benesses deste paraíso de forma intensa e por mais tempo possível. Por isso a busca de prazer tem se tornado a verdadeira obsessão da atual sociedade e, com ela, o fomento de uma baixa tolerância a decepções e pouca predisposição ao sacrifício. Na presença deste paradigma desenvolvem-se algumas características predominantes no sistema de pensamento pós-industrial: o individualismo (alimentado pelo egocentrismo referido por Morin), preconceitos de diversas espécies, hedonismo e um grande silêncio sobre a morte.

Produz-se, neste contexto, um ser humano em eterna busca de compensações para as decepções que a vida lhe coloca no caminho e que vive a lógica do mérito e do prazer: ou seja, o acesso à qualidade de vida é algo a ser conquistado e, uma vez conquistado, deve ser extremamente usufruído. Tal visão, no pensamento de Bauman, traz à sociedade um padrão de “acampamento”, aonde os “hóspedes” vêm e vão, preocupados apenas com o espaço que seu trailer ou barraca irá ocupar, com a garantia de um bom funcionamento do lugar (que deve ser providenciado por quem o administra) e com o quanto os vizinhos irão ou não incomodá-los.⁴⁵ Não é preciso muito esforço para identificar várias situações e ambientes com esta analogia: desde a internet,

⁴⁴MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*. p. 96 O autor faz referência ao mesmo tema na obra *O Método 6: Ética*, p. 119

⁴⁵Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. p. 31

pensada como espaço de comunicação amplo, veloz e compartilhado e que vem se tornando uma grande “rede de indivíduos”, até o cotidiano no interior das residências de alguns segmentos sociais, onde cada quarto se torna uma “pequena casa”, com tudo que seu habitante necessita para sobreviver (banheiro, televisão e um computador conectado à internet). Moltmann refere-se a esta configuração de família como um grupo onde acaba havendo relações sem vínculos ou vínculos sem compromisso.⁴⁶

Tudo isso descreve um ser humano que se crê livre para ser feliz e que pode escolher como ser feliz: em um tempo de muitas possibilidades e poucas necessidades (para alguns), parece ter chegado a hora de “aproveitar” o que a vida oferece, mesmo que ela seja curta. Assim, o que não oferece fortes emoções não encontra seu lugar neste contexto e a própria noção do que é necessário se torna relativa. Além disso, se o futuro é agora, como fala Moltmann em passagem supracitada, é agora que está ocorrendo a consumação da vida: não há mais promessa ou eternidade, pois o que havia para ser alcançado já o foi. Está feito, assim, o moderno “complexo de Deus”:

É completamente moderna a utopia de superar espaço e tempo com os trens de alta velocidade, o fax, o correio eletrônico, a internet e as fitas de vídeo. Como revela também o nosso modo de falar, hoje se tenta estar a par de tudo, presentes em cada lugar e contemporâneo a cada evento. E isto é também o nosso novo “complexo de Deus”.⁴⁷

A reboque desta tentativa de vencer tempo e espaço vem a criação de novas necessidades e dependência das tecnologias que, aparentemente, possibilitam tal coisa. Produz-se, assim, um ser humano que, tentando estar em todos os lugares ao mesmo tempo, acaba não estando em lugar nenhum, nunca; procurando uma hiperconexão, se desvincula das realidades palpáveis e mergulha em tempos e realidades virtuais. Como, mesmo assim, ainda é impossível frear o tempo, os grandes vazios existenciais decorrentes da rejeição das ações deste são preenchidos com botox (congelando rostos em uma juventude forçada), cartões de crédito (que pagam, aparentemente, qualquer coisa – de alimentos ao corpo alheio, alugado para o prazer de quem paga) e a própria busca do paraíso bíblico. É interessante notar como são cada vez mais frequentes as propagandas imobiliárias oferecendo residências “junto à natureza”, em lugares calmos

⁴⁶Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto Del Mondo Moderno*. p. 85

⁴⁷“È tutta moderna l’utopia di superare spazio e tempo con i treni ad alta velocità, i fax e La posta elettronica, internet e videonastri. Come svela anche Il nostro modo di dire, oggi si vuol essere ‘al corrente’, presenti in ogni luogo e contemporanei ad ogni evento. E questo è anche Il nostro nuovo ‘complesso di Dio.’ Ibidem, p. 87

e seguros, onde se possa respirar ar puro: ou seja, em sua “autoexpansão”, o pretenseu semideus pós-moderno compra o seu próprio Éden e coloca em seus portais querubins de alguma empresa de segurança, para impedir que demônios de classes sociais diferentes da sua cometam o pecado de invadir sua privacidade.

Na contramão destas tendências, a Tradição Cristã afirma sua crença em um Deus que se revela exatamente com atitudes contrárias a estas. Na criação, é um Deus que se “autocontrai”, permitindo que os seres criados tenham a vida da qual necessitam. Na encarnação, vive o esvaziamento *kenótico* desde o nascimento até a cruz, entregando o próprio espírito em sua última expiração humana. No Pentecostes, preenche os vazios de medo e insegurança da primeira comunidade com um sopro de vida, coragem e entendimento. É um Deus que não acumula, mas doa e, principalmente, expande-se em relações profundas e complexas, onde não há dominação, mas fraternidade.

1.1.3 O mundo moderno livra-se da dependência com a natureza e da necessária harmonia para com ela.

No início do segundo capítulo da obra *El Hombre – Antropologia Cristiana em los conflictos del presente*, Jürgen Moltmann apresenta a constatação de que “o homem já não vive tanto no âmbito da natureza, quanto – e cada vez mais – nas circunstâncias de suas próprias obras, organizações e técnicas”⁴⁸. Para a atual geração que povoa a terra, tal aspecto da chamada modernidade pode parecer secundário ou mesmo passar despercebido, porém, no pensamento do teólogo alemão, ele é central para compreender-se o atual quadro sócio-ambiental do planeta. Ao se pensar na humanidade pré-industrial, logo se constatará que a vida de todos os grupos sociais era, obrigatoriamente, ligado e dependente dos ciclos naturais e das geografias habitadas: o clima indicava o tempo propício para plantios e colheitas, a temperatura local inspirava as arquiteturas das habitações e, da mesma forma, a intuição de sacralidade frente a esta mesma natureza inspirava o ethos de clãs e tribos, criando diversas culturas e tradições. Aliás, as primeiras noções de identidade humana podem ter surgido exatamente de sua comparação e diferenciação com os diversos espécimes da natureza que o cercava.⁴⁹

⁴⁸ “El hombre no vive mas ya tanto en el ámbito de la naturaleza, cuanto – y cada vez más – em las circunstancias de sus propias obras, organizaciones y técnicas”. MOLTSMANN, Jürgen. *El Hombre*. p. 41

⁴⁹Cf. *Ibidem*, p. 19

Logicamente, não se pode pensar em um ser humano passivo diante de seu ambiente e que, repentinamente, passa a dominá-lo e utilizá-lo: pelo contrário, ao não se identificar como semelhante a nenhuma espécie que o cercava e dar-se conta de que não havia nenhum nicho ecológico especialmente preparado para ele, o ser humano passou a adaptar o ambiente para sua própria sobrevivência. Nisto percebe-se o nomadismo característico dos primeiros grupamentos hominídeos e a posterior sedentariedade através da agricultura. No primeiro caso, a fuga de uma natureza que lhe colocava em perigo e, no segundo, a descoberta de certa maleabilidade desta para produzir os alimentos que não obtinha de forma espontânea no lugar onde se encontrava. Para esta situação aponta a narrativa da criação, no livro do Gênesis, quando trata da saída do primeiro casal do Jardim do Éden:

Ao homem, ele disse: “Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira de comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida. Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás as ervas dos campos. Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás” (Gn 3, 17-19).

Ao amaldiçoar o solo por causa do homem, o narrador bíblico, provavelmente, deseja indicar a condição deste ao se afastar de um Deus que é criador dele e da natureza e não colocar o ambiente como inimigo da pessoa. O texto quer indicar, dentro da tradição judaico-cristã que a realidade poderia ser diferente (menos sofrida), se o homem honrasse a fidelidade com seu criador e, ao mesmo tempo, diferenciar-se de culturas circuncidantes, que divinizavam a natureza⁵⁰ e colocavam o ser humano como parte dela⁵¹. O importante aqui, porém, é detectar as raízes desta suposta “superação da natureza” idealizada no seio do mundo moderno, visto que o texto bíblico não supõe que a continuidade do “estado de paraíso” pelo gênero humano eliminaria a necessidade do trabalho e do esforço no seio da criação. O que se aponta é que a relação, que seria de cuidado, reciprocidade e partilha, em um bio-irmanamento a partir da presença do próprio Deus Criador, passa a ser relação de sobrevivência e hostilidade.

No seguimento da caminhada teológica iniciada em Abraão e Sara, que se tornam peregrinos de uma promessa, a civilização que daí decorre cometeu o equívoco

⁵⁰Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto Del Mondo Moderno*. p. 75

⁵¹Cf. *Ibidem*, p. 78

de pensar esta caminhada como conquista e de entender a promessa de Deus como mérito. O mito de um reino eterno de paz, alimentado nos primeiros tempos do cristianismo vai ganhar aportes no nascedouro da civilização industrial ocidental, anunciada como último estágio da história, onde todos os problemas se resolveriam pela distribuição dos bens e pela boa administração econômica.⁵² Ao mesmo tempo, esta civilização entregará a natureza ao ritmo das máquinas inanimadas, “fazendo dos bosques um monte de madeira utilizável, de modo que depois se faz necessário criar parques naturais protegidos.”⁵³

Para que tais idéias se tornassem realidade no mundo, alguns paradigmas precisaram ser adotados por esta civilização. Entre eles está a objetivação da natureza pelo ser humano, que a reprime e viola, esgotando as possibilidades de parceria amistosa com ela e o antropocentrismo cósmico, que se apodera de uma interpretação equivocada da teologia da criação e coloca toda a natureza a serviço do homem,⁵⁴ ao entender que, por ter sido feito à imagem e semelhança do criador, o ser humano possuiria autoridade semelhante a de Deus quanto à criação. A questão, assim, talvez não comece pela visão que o ser humano tem daquilo que o cerca, mas de sua visão sobre ele mesmo. Voltando-se à idéia do “reino eterno de paz” (da forma como é desenvolvida por Moltmann em sua obra supracitada), percebe-se na história da Tradição Cristã uma tendência de deslocar as questões soteriológicas da criação como um todo para a alma humana individual⁵⁵: tal ideário acompanhará a civilização cristã ocidental e formará uma estrutura de pensamento onde o corpo será subestimado e até mesmo desprezado.

Para Descartes, a alma é o Sujeito pessoal pensante para quem o corpo humano se apresenta diante de nós como uma coisa extensa não pensante, como aliás todos os outros objectos.⁵⁶

Assim, não haveria na crise ambiental de coisificação da natureza uma crise do próprio cristianismo ocidental? Não seria correto afirmar que a Tradição Cristã, por muito tempo, apregoando uma espiritualidade subjetiva e uma salvação individual da

⁵²Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *El Hombre*. p. 50

⁵³Ibidem, p. 52

⁵⁴Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *A Criação de Deus*. p. 13

⁵⁵Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *El Hombre*. p. 49

⁵⁶Idem. O que é a Vida Humana? Antropologia e desenvolvimento biomédico. *Humanística e Teologia*. p.

pessoa, preparou o terreno e a justificativa para uma dicotomia pessoa/natureza? É claro que respostas para estas perguntas não são simples e diretas, pois exigem uma escuta histórica extensa e atenta, porém, é possível que se aponte alguns sinais desta realidade em duas atitudes largamente adotadas na pós-modernidade: a busca obsessiva de uma transcendência solitária, conectada à rede mundial de computadores e o enaltecimento de tradições religiosas orientais (e anômalas ao cristianismo) como salvaguarda da relação entre humanidade e natureza.

1.1.4 O progresso como paradigma da modernidade, o equilíbrio como paradigma da pré-modernidade e o desafio de um desenvolvimento sustentável.

Se o progresso infinito e a visão da natureza como eterna provedora deste são as marcas paradigmáticas da modernidade industrial e pós-industrial, a pré-modernidade apresentava outras vias de relacionamento humano com a terra.

Salta aos olhos, subitamente, o modo diferente de pensar que se testemunha na cultura pré-moderna; é a própria diferença entre crescimento e equilíbrio. Estas culturas não eram, de fato, primitivas ou subdesenvolvidas, mas conheciam sistemas de equilíbrio muito articulados e complexos que regulavam o relacionamento entre homem e natureza, com este ser humano com os outros seres humanos e deste com a divindade.⁵⁷

Equilíbrio parece ser a palavra-chave para compreender o mundo pré-moderno em seus sistemas de relações, sendo que o conceito de relação, neste contexto, se mostra amplamente inclusivo, para além das pessoas em si. Não se pensa o ser humano sem ligações explícitas e complexas com a natureza circuncidante e com as divindades que ali se manifestam. Neste sentido, o grande esforço desta civilização estava não no avanço ou progresso desmedido, mas na manutenção do ambiente que acolhia a comunidade. Não é à toa que se encontram sinais claros deste modo de vida em

⁵⁷ “Salta subito agli occhi il ben diverso modo di pensare che ci testimoniano le culture premoderne; è la stessa differenza che c'è tra crescita ed equilibrio. Quelle culture non erano affatto primitive o sottosviluppate, ma conoscevano sistemi di equilibrio molto articolati e complessi che regolavano il rapporto tra uomo e natura, con gli esseri umani tra di loro e con le divinità.” MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto Del Mondo Moderno*. p. 95

cosmologias de tradições religiosas oriundas desta experiência, que cresceram à margem do ocidente industrializado: para os iorubas (África Ocidental), tudo que existe é fruto das relações entre o “mundo caótico” (*ilê*) e o céu (*orum*), que geraram o mundo habitado e organizado (*aiyé*)⁵⁸; entre os maias havia o mito do *Popol Vuh*, segundo o qual o mundo era periodicamente destruído pela água e pelo fogo e recriado juntamente com os homens⁵⁹; a cosmologia asteca apresentava uma dinâmica de sacrifícios cruentos para que o Sol mantivesse seu curso e o tempo perdurasse⁶⁰; os povos nativos das florestas tropicais da América do Sul admitem a crença em um mundo invisível que se sobrepõe ao visível, manifestando-se no ambiente e nos seus habitantes⁶¹; entre os tupi-guaranis, persiste a busca da terra sem males⁶²; no Budismo, encontra-se a concepção de que o próprio tempo não existe e que tudo que dele decorre é ilusório⁶³; Confucionismo e Taoísmo lançam seus olhares para a possibilidade do *Tao* entre o céu e a terra e o equilíbrio entre os próprios seres humanos; na tradição Brâmane há a prática de sacrifícios que remetem à criação do mundo e buscam garantir a continuidade deste pela repetição do ato criador, onde a pessoa se reintegra ao cosmos⁶⁴. A listagem seria extensa, citando tantas outras Tradições Religiosas que, além destas, centram suas práticas e crenças na manutenção do equilíbrio cósmico, assim como se poderia discorrer em minúcias das ações supracitadas. O importante, porém, é caracterizar estas experiências culturais contrastando-as com as da civilização ocidental industrial e pós-industrial, dando-se conta de que foi exatamente nestas práticas e tradições que se começou a busca por soluções para as grandes crises vividas deste lado do mundo, incluindo aí a ambiental. De certa forma, a grande característica comum destes povos é o reconhecimento do ambiente como sagrado.

Leonardo Boff, na obra *Ecologia – Grito da Terra, Grito dos Pobres*, faz referência aos *povos originários*, que conseguem viver a dimensão do sagrado e da relação com todas as coisas, por não se encontrarem na contemporaneidade, apesar de viverem neste tempo.⁶⁵ Segundo o autor, entre os habitantes destes povos há uma leitura de sabedoria ancestral que ajuda a descobrir as relações intrínsecas do ser humano com

⁵⁸Cf. COULIANO, Ioan e ELIADE, Mircea. *Dicionário das Religiões*. p. 29

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, p. 41

⁶⁰Cf. *Ibidem*, p. 42

⁶¹Cf. *Ibidem*, p. 61

⁶²Cf. *Ibidem*, p. 63

⁶³Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto Del Mondo Moderno*. p. 75

⁶⁴Cf. *Ibidem*, p. 175

⁶⁵Cf. BOFF, Leonardo. *Ecologia – Grito da Terra, Grito dos Pobres*. p. 190

seu meio e, novamente, aparece aqui a questão da busca de equilíbrio em detrimento à perseguição pelo progresso. Parece haver a idéia de “parada histórica” e abandono de quaisquer projetos de avanço científico e tecnológico, o que não deixa de apresentar certa lógica. Afinal, se as sociedades ocidentais, marcadas pela égide do avanço progressivo através tempo, inspirado pela tradição judaico-cristã, vêm causando este verdadeiro estrago no planeta, não seria o momento de realmente optar por um outro modelo sócio-teológico de convivência? Segundo Moltmann, não.

O fio condutor da modernidade é o progresso, enquanto o da cultura pré-moderna era o equilíbrio. Hoje, se desejamos garantir a sobrevivência da humanidade, devemos agir em vista de um “desenvolvimento sustentável” e de uma cultura ecológica, harmonizando o valor do progresso com o do equilíbrio.⁶⁶

1.2 O paradigma de ciência na modernidade: saber como poder

Se há um fator determinante da virada hermenêutica dada pela modernidade sobre as eras anteriores da história humana, este se encontra na concepção e prática das ciências sobre o mundo. Se a palavra “ciência” tem sua origem no termo “saber”, o sentido de saber toma rumos diversos de uma “sabedoria”, indo ao encontro da conquista de poder por parte do ser humano: tal é o princípio do qual parte Francis Bacon, em sua *Instauratio Magna*, onde afirma que esta ciência deve estabelecer o *imperium hominis*, visto que *saber é possuir*. Para tanto, esta “ciência a serviço do homem” desenvolve um método de observação e determinação das causas dos fenômenos, que passam a ser, todos, enquadrados e classificados segundo este mesmo método.

Quem investe na técnica humana são as ciências naturais. A tecnologia é ciência aplicada e todo avanço científico virá, antes ou depois, a ser aplicado e utilizado no campo técnico, uma vez que “saber é poder” (Francis Bacon). As ciências naturais são saberes que visam dispor e dominar, enquanto a filosofia e a teologia são saberes orientativos, ciências que resguardam o senso de realidade.⁶⁷

⁶⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto Del Mondo Moderno*. p. 77

⁶⁷ “Chi investe nelle tecniche umane sono le scienze della natura. La tecnologia è scienza applicata, e tutte le acquisizioni scientifiche vengono, prima o poi, applicate e utilizzate in campo tecnico, poiché ‘sapere è potere’ (Francesco Bacone). La scienza della natura è un sapere che vuole ‘disporre’, ‘dominare’, mentre la filosofia e la teologia sono sapere orientativo, scienze che riguardano la realtà.” MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto Del Mondo Moderno*. p. 94

O questionamento de Moltmann diante desta organização científica concebida pela sociedade moderna é exatamente a de identificação de “natureza” com “utilidade” e “exatidão”, sem levar em consideração a complexidade de sistemas relacionais destas com o ser humano que a subjuga. Grave é esta questão, também, pela cultura que se cria a partir dela: não são poucas vezes que, no ambiente escolar e acadêmico utiliza-se expressões como “dominar a matéria” ou o “ter domínio de certo conhecimento”, identificando aquilo que se quer aprender com algo que se tornará propriedade de quem realiza o aprendizado. Aliás, a própria denominação de áreas do conhecimento humano como “matérias” (o termo, oficialmente, já foi abolido da pedagogia, mas continua na boca de muitos educadores e educandos) remete imediatamente à idéia de um objeto inanimado a ser tomado por um sujeito “com vontade própria”.

A compreensão de Ecologia como relação e inter-relação de tudo/todos, faz-nos mergulhar dentro de uma séria e grave constatação, a grande ameaça que a natureza e o ser humano estão sofrendo, vítimas do próprio ser humano, de sua prepotência e auto-suficiência exacerbadas, fruto de um antropocentrismo “bizarro” e da falta de valores éticos.⁶⁸

Assim vai se configurando, então, a lógica do conhecimento da sociedade moderna e pós-industrial: há o ser humano e um mundo externo e útil a ele; para fazer uso deste mundo, o ser humano precisa saber como ele funciona; para submetê-lo a seu conhecimento, o ser humano precisa testá-lo; feitos os testes necessários, os elementos deste mundo externo podem ser classificados e dispostos, sempre na intenção de se fazerem úteis ao ser humano; se algo deste mundo externo se mostrou inútil às necessidades momentâneas deste ser humano, pode (e deve) ser descartado; vencidas todas estas etapas, pode-se, então, afirmar o valor de todo este processo e, neste momento, podem entrar em cena aquilo que Moltmann coloca como saberes orientativos (que também recebem a alcunha de “ciências humanas”), com o papel de conhecimento e valoração do que foi feito. Ou seja: a atual civilização fez um longo aprendizado de pragmatismo, onde valores são criados sobre uma relação esquizóide com o meio e que, na medida em que o tempo avança, empurra o ser humano para um mortal isolamento de seu mundo. Esta constatação se encontra também na obra *La*

⁶⁸ VIEIRA, Tarcísio Pedro. *O nosso Deus: um Deus Ecológico – Por uma compreensão ético-ecológica da teologia*. p.63

justicia crea futuro: Política de paz y ética de la creación em um mundo amenazado, onde Moltmann coloca que este distanciamento entre pessoa e natureza provocado pelo projeto de humanidade nascido no seio da modernidade provocou o desaparecimento dos ciclos regeneradores da vida, substituídos por uma linha do tempo que mede o alcance das metas e objetivos que a humanidade passou a traçar para ela mesma. Nesta realidade, diz o autor, o relógio se converteu no cronômetro onipresente e todo poderoso do mundo moderno.⁶⁹

1.2.1 A busca dos interesses humanos

A guinada dada pela sociedade européia ocidental na transição da pré-modernidade para a modernidade em si tem nas novas concepções científicas seu principal instrumental de apoio, mas não sua motivação mais profunda. Esta se encontra centrada na autoridade social, que migra da tradição para a inovação e do grupo para o indivíduo: ou seja, aquilo que é perseguido no mundo moderno com toda a sua organização política, econômica e científica em si é liberar as pessoas dos grilhões de tradições deterministas, deixando o horizonte aberto para que decisões pudessem ser tomadas livremente. Conforme Morin, a autonomia da ciência moderna exigia disjunção entre o conhecimento e a ética. No século XX, o rápido desenvolvimento de poderes destrutivos e de manipulação da ciência vão obrigar a humanidade a reconsiderar tal posição. Caminha-se, assim, para o fim do antagonismo “entre a ética do conhecimento, que manda conhecer por conhecer sem se preocupar com as conseqüências, e a ética de proteção humana que exige controle dos usos das ciências”.⁷⁰

É um contexto que não se permite limites e que, por isso mesmo, não percebe a clara conjunção entre pesquisa e ética: vale mesmo o quanto esta nova sociedade avança e o quanto ela, aos poucos, vai deixando para trás seus modelos antigos. O que se torna, então, “necessidade humana”? Nem sempre será aquilo que realmente é necessário, mas o que é vendido nesta embalagem. Assim, se há guerra, não se discute a possibilidade de buscar a paz diplomaticamente. Antes, é preciso produzir armas mais poderosas e subjugar o inimigo. Um outro bom exemplo desta distorção da vontade humana neste contexto é a própria existência daquilo que é chamado de “cidade”. Vindas do meio

⁶⁹MOLTMANN, Jürgen. *La Justicia crea futuro: Política de paz y ética de la creación em um mundo amenazado*. p. 104

⁷⁰Cf. MORIN, Edgar. *O Método 6 – Ética*. p.51

rural, as pessoas que acorrem às fábricas na Revolução Industrial⁷¹ vivem o drama de não poder continuar com seus meios de subsistência, passados de geração para geração e de precisarem se adaptar à novidade recentemente inventada. Que tipo de cidade passa a se formar nesta experiência? Se não há dúvida dos avanços históricos trazidos pela máquina à vapor e pelas fábricas, por outro lado, naquele momento, para alguns, a vida regrediu, perdendo-se a dignidade e rompendo-se o fino tecido familiar que sustentava aquelas vidas.⁷²

Assim, a questão dos interesses humanos vai se configurando novamente dentro da dinâmica da vontade de expansão e dominação, junto ao pensamento de que o ser humano é o único “ser de vontade” existente no planeta. Se assim for, o que o impede, realmente, de avançar e dominar, buscando seus interesses? Nada, a não ser a inconsciência daquilo que ele supõe serem seus interesses e necessidades. Educada a partir do paradigma da realização e da busca pela felicidade, esta civilização se move sem olhar para os lados ou para trás: a vida é rápida e precisa ser bem aproveitada. Isto vai dando a este ser humano, ares de uma “caricatura” da pessoa completa e harmônica⁷³, tirando cada vez mais a consciência do “já” no “ainda não”, que é base e necessidade última de qualquer pessoa.

1.2.2 A Razão Agressiva e a busca de uma natureza produtiva

Um dos frutos da ciência concebida na modernidade para atender as necessidades que os novos tempos traziam é o discurso da eficiência e da produtividade.

⁷¹ “A Revolução Industrial consistiu em um conjunto de mudanças tecnológicas com profundo impacto no processo produtivo em nível econômico e social. Iniciada na Inglaterra em meados do século XVIII, expandiu-se pelo mundo a partir do século XIX. Ao longo do processo (que de acordo com alguns autores se registra até aos nossos dias), a era agrícola foi superada, a máquina foi suplantando o trabalho humano, uma nova relação entre capital e trabalho se impôs, novas relações entre nações se estabeleceram e surgiu o fenômeno da cultura de massa, entre outros eventos. Essa transformação foi possível devido a uma combinação de fatores, como o liberalismo econômico, a acumulação de capital e uma série de invenções, tais como o motor a vapor. O capitalismo tornou-se o sistema econômico vigente.” WIKIPEDIA, disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Revolução_Industrial> Acesso em: 25 de julho de 2008.

⁷² Teologicamente falando, José Comblin faz observações interessantes sobre a questão das cidades: Na época atual, parece que as cidades perderam seu princípio vital. A revolução industrial, a explosão demográfica e os meios de comunicação social que publicam o evangelho da civilização urbana a todas as criaturas, converteram o crescimento das cidades em espécies de enormes cânceres. São milhares de moradias construídas depressa, ao longo de quilômetros de ruas que só merecem o nome de corredores, acumulações sem configuração e sem significado. O sentido da cidade existe sempre. É ele quem inventa vencer o câncer?” COMBLIN, José. *Teologia da Cidade*. p.123

⁷³ MOLTSMANN, Jürgen. *El Hombre*. p.54

Nos tempos atuais, todo problema precisa de soluções práticas e toda pergunta precisa de respostas rápidas. Um grande sintoma disto é a farta literatura de auto-ajuda que se multiplica em livrarias e palestras, oferecendo curas milagrosas para velhas doenças sociais bem enraizadas. Junto a isso, é preciso que se coloque todo arcabouço de idéias que se agregaram à palavra “solução” ultimamente, pois também se observa o quanto este termo possui um mágico poder de atração, podendo-se montar qualquer negócio lucrativo utilizando-se dele. Oferece-se “solução” para tudo e, é claro, o serviço de especialistas que saibam colocar a “solução” em prática. Ora, é certo que problemas realmente precisam ser solucionados, para que os processos que eles impedem possam ter andamento. Quando, porém, tudo vira “solução”, o que passa a ser concebido como problema?

Cada vez mais ouvimos em casos de acidentes: a técnica é segura, as pessoas não são seguras, a técnica funciona e foi a falha da pessoa a culpada. Se abolirmos a falibilidade da pessoa, então poderemos viver em tempos sem risco, mas serão esses tempos humanos? ⁷⁴

A ciência da modernidade explora a natureza para que ela dê retorno aos seus investimentos em pesquisa, que por sua vez se dão, na maioria dos casos, para que haja mais lucratividade em determinada área do mercado: a floresta vira um estoque de madeira, os rios viram hidrelétricas e espaços como a Amazônia são desmatados para se tornarem pasto, onde se criará animais que servirão para o abate. Leonardo Boff refere-se a isto em sua obra *Princípio de Compaixão e Cuidado*, ao lembrar que a cultura ocidental se caracteriza pelo logocentrismo, ou seja, pela soberania da razão (de modo especial, a razão instrumental) sobre a realidade. Esta, porém, por ela mesma se faz irracional por ser produtivista e não levar em conta as outras tantas dimensões que dinamizam a vida. ⁷⁵

Por isso mesmo, é só a partir de outros paradigmas, que não sejam logocêntricos, que se pode fazer teologia sobre a questão ecológica, visto que não há nenhuma ligação clara e lógica entre a fé judaico-cristã e o meio-ambiente, ou melhor, pode-se até encontrar justificativas para esta utilização da natureza nesta mesma fé. Apesar dos recentes esforços da Igreja para reler a passagem da criação, a cultura ocidental absorveu muito bem a idéia de que a natureza não existe em si, mas passa a ter sentido a

⁷⁴MOLTMANN, Jürgen. O que é a Vida Humana? Antropologia e desenvolvimento biomédico. *Humanística e Teologia*. p. 73

⁷⁵Cf. BOFF, Leonardo. *Princípio de Compaixão e Cuidado*. p. 10-11

partir da humanidade, servindo-lhe como cenário e sustentáculo em sua história da salvação. A questão chave para a tradição cristã seria, então, perguntar-se hoje, diante de um planeta ameaçado: quem é o meu próximo?⁷⁶

Tornar a natureza e a própria vida “útil” é atentar contra ambas. A vida só pode se fazer útil quando ofertada livremente, como dom e não quando uma utilidade alheia lhe é imposta. Por isso, a natureza se deixa verdadeiramente utilizar apenas naquilo que oferece livremente em seus ciclos vitais. Avançar para além disso é explorá-la.

1.2.3 A tecnópole e o deserto como resultado da destruição da natureza e do isolamento humano

Toda vida forçada a ser útil perde o espaço da reciprocidade, natural à dinâmica da vida, em si. Uma vez que o ser humano dilapidou uma natureza ancestral para utilizar-se dela, faz-se necessário erigir uma nova natureza, desta vez à sua imagem e semelhança: aparece, aqui, o conceito de tecnópole ou parque tecnológico. Inicialmente pensado como um espaço geográfico limitado e urbanizado de empresas da área tecnológica junto a universidades, ela tinha o objetivo de aliar as pesquisas destas últimas às ferramentas desta empresas. O conceito e o próprio espaço das tecnópoles, porém tem se expandido rapidamente. Nesta nova criação, a produtividade substitui a fecundidade; a velocidade imprime o compasso da pressa de seus criadores ao tempo; a realidade viva é preterida diante de interfaces que montam a virtualidade. A pergunta a ser feita diante deste quadro não é sobre que realidade é esta, mas sobre que ser humano é este, que a produz.⁷⁷

Se for verdade que as tecnópoles são fruto da inteligência humana, que é dom de Deus, é preciso refletir sobre o seu significado neste momento histórico. A pessoa cunhada na modernidade é aquela que se basta e se sustenta por seu trabalho e, de maneira geral, todos os avanços científicos e ideologias nascidas neste contexto, apesar de terem unido nações (umas contra as outras), sempre caminharam para dar a cada um o que era “seu por direito”. Assim, a história da modernidade é a de um ser humano que

⁷⁶Cf. SOFFIATI, Arthur. *Ecologia: reflexões para debate*.p.127-128

⁷⁷Como revela este trecho da música *Divididos*, da banda Nenhum de Nós: “Estamos divididos / E por isso perdidos / Entre cabos, fios e sinais. / Estamos divididos, / Afastados uns dos outros, / Distantes dos iguais. / Estamos separados por cordas, braços e estradas. / Estamos separados por fronteiras e pecados. / Estamos separados por saídas e entradas. / Divididos. / Separados”

foi se tornando indivíduo e, como tal, tomou sua história nas mãos e a guardou para si: a tecnópolis e todo universo virtual, guardados todos os benefícios previsíveis neste tipo de projeto, talvez não passem da exacerbação e da própria transcendência deste individualismo.

Michel Serres faz esta reflexão na obra *O Contrato Natural*, lembrando que o ser humano, até certo ponto de sua história, estava incorporado ou distribuído pela Terra e que facilmente era “vencido” pelo planeta em que habitava. Hoje, pelo contrário, o autor lembra que ao se olhar a Terra de um satélite, facilmente se enxerga a presença humana através das luzes acesas nas grandes megalópoles: o homem teria se tornado o “ser-em-toda-parte” da natureza, um “grande animal”, unido pelo contrato social. Estes grandes aglomerados urbanos se tornam mais do que construções habitáveis, mas variáveis físicas que pesam na estrutura do planeta inteiro. O antigo pastor de rebanhos e príncipe das cidades torna-se o piloto cibernético da Terra.⁷⁸

1.3 O paradigma de sociedade no mundo moderno: uma sociedade de iguais

Ao se buscar as raízes do tempo em que se vive, quanto ao ser humano e aos valores por ele defendidos, chega-se a um modelo social adotado sem muitos questionamentos pela civilização ocidental: a “sociedade de iguais”, defendida na filosofia aristotélica.

Moltmann lança uma análise interessante sobre este pensamento, lembrando que este tipo de construção social é a da desolação das relações, onde os “não-iguais” são segregados, sem haver espaço para o reconhecimento mútuo entre os diferentes grupos conviventes. Pior ainda: as relações movem-se por analogia, onde se procura naqueles que são diferentes as semelhanças com o grupo dominante.⁷⁹

Assim, em uma sociedade de indivíduos, logicamente só se aproximarão aqueles que se encontrarem em situação semelhante. Ironicamente, a pós-modernidade, ao apresentar este desenho social, parece voltar à organização de clãs e castas, com grupos hermeticamente fechados e incomunicáveis entre eles. Neste meio, chega-se logo a uma justiça de retribuição, onde o bem é recompensado com o bem e o mal é revidado com outro mal. Busca-se um equilíbrio harmônico, onde todos possam viver “em paz”, dentro de seus espaços. Cabe lembrar que, geralmente, o mal é causado por alguém

⁷⁸ SERRES, Michel. *O Contrato Natural*. p. 33-40

⁷⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto del Mondo Moderno*. p.132-133

exterior ao grupo, exatamente por não pertencer àquele espaço. Quando, pelo contrário, o que quebra a harmonia de determinado grupo parte de alguém daquele contexto, grande é o escândalo. O criminoso tem seu rosto amplamente divulgado em cadeia nacional, para servir de exemplo aos que são daquele círculo e se torna um pária, excluído de seu antigo grupo. Em um país como o Brasil, onde crianças sofrem violências das mais variadas diariamente, haveria outro motivo para que o caso envolvendo a menina Isabela Nardoni⁸⁰ causasse tanto alvoroço? Ali estava o exemplo típico da sociedade de iguais. Por um lado, foi tratado como exceção por determinado grupo social, que se chocou com a violência dos adultos (pai e madrasta) junto à criança. Por outro, serviu para que o grupo social diferente pudesse dizer que tais coisas não acontecem só no seu substrato social e que os mais “poderosos” também cometem crimes contra crianças. O mais cruel, porém, é verificar que, dentro da mesma sociedade, um grupo sobrepuja o outro, colocando-se como modelo e meta a ser atingida. São cidadãos de bem, que pagam seus impostos, não devem nada a ninguém, batalharam e venceram na vida. A mensagem é que todos podem chegar lá, com um pouco de esforço, bastando haver equilíbrio através de leis que garantam a ordem e o bom funcionamento das instituições. Está construída a pirâmide social, onde alguns, misteriosamente nascem no topo, outros escalam com rapidez e muitos nascem e morrem na base, sem conseguir progresso, por mais que se esforcem.⁸¹

1.3.1 A busca de homogeneidade pela analogia

O conhecimento humano do mundo traduz o mesmo mundo em parâmetros humanos. A narrativa do Gênesis chega a trazer a referência a isso no versículo 19 do capítulo 2, afirmando ali que o nome escolhido pelo homem para as criaturas que o cercavam seria o verdadeiro nome destas. Tal fato é lógico, porém suas implicações são

⁸⁰ No final da noite de 29 de março, a menina Isabella Oliveira Nardoni, 5 anos, foi encontrada caída no jardim do prédio em que o pai mora, na zona norte de São Paulo. Após coleta de depoimentos, perícia na cena do crime e reconstrução do ocorrido, constatou-se que ela fora jogada pelo próprio pai pela janela de seu quarto, após ter sido estrangulada pela madrasta.

⁸¹“Na clássica definição de Richard Sennett, uma cidade é um assentamento humano em que estranho têm chance de se encontrar. Isso significa que estranhos têm chance de se encontrar em sua condição de estranhos, saindo como estranhos do encontro casual que termina de maneira tão abrupta quanto começou. (...) O encontro de estranhos é um evento sem passado. Frequentemente é também um evento sem futuro (o esperado é que não tenha futuro), uma história para não ser continuada (...). Como a aranha cujo mundo inteiro está enfiado na teia que ela tece a partir de seu próprio abdome, o único apoio com que estranhos que se encontram podem contar deverá ser tecido no fio fino e solto de sua aparência, palavras e gestos.” BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. p.111

pouco exploradas: tudo que existe no planeta só pode ter ganho uma denominação pela boca do ser humano, único animal que desenvolveu, entre outras coisas, sistemas de linguagem complexos. Dar nome, porém, é conferir identidade?

Moltmann trata desta questão referindo-se ao princípio gnóstico do conhecimento pela correspondência entre exterior e interior: o macrocosmo torna-se reconhecível através dos elementos intrínsecos à pessoa que, formando um microcosmo, reverberam o que lhe é diferente.⁸² Se esta dinâmica, a princípio, lança fundamentos sólidos para o que quer que se queira conhecer, acaba trazendo um problema (que não a invalida totalmente): o risco de reduzir o que será conhecido às impressões de quem deseja conhecer.

O princípio da analogia, no âmbito social, por exemplo, trará a questão da padronização pela estética, linguagem e, obviamente, pelos valores que traduzem as experiências de vida e sobrevivência.

Assim, a ética da fraternidade tem os seus princípios bem estabelecidos, mas pode se extraviar e levar a resultados opostos; como já disse, numerosos comunistas fervorosos acreditaram estar agindo pela emancipação do gênero humano quando, na verdade, estavam trabalhando pela sua submissão.⁸³

Nas relações com o meio, conhecer por analogia pode, da mesma forma, trazer uma visão simplista e utilitarista da natureza. Uma vez que se vive em um contexto de mercado globalizado que crê em um saber regido pela razão instrumental, logicamente se imporá ao meio ambiente um espírito de cronos, segundo o qual as pessoas vivem a partir da inauguração da modernidade: para pessoas produtivas, uma natureza produtiva; em um mundo onde exige-se funcionalidade, adapte-se a natureza a um padrão funcional; na habitualidade do descartável, trate-se a natureza como um infinito estoque de recursos. Tal relação se dá no momento em que a pessoa, a partir da cultura individualista moderna, percebe-se como sujeito de vontade e à natureza, aparentemente passiva, como objeto a ser submetido. Nisso, é preciso perguntar-se pelo aspectos que a humanidade não tem percebido em seu meio-ambiente.

Ilusão acreditar numa idade de ouro da natureza, com todos os seus elementos constituintes interagindo em harmonia perfeita. Embora propensa à homeostase, ou seja, a um equilíbrio dinâmico, a vida

⁸²MOLTMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto del Mondo Moderno*.p. 134-135

⁸³MORIN, Edgar. *O Método 6 – Ética*. p. 54

surgiu e se desenvolveu assombrada pela crise.(...) A partir, porém, da revolução agropastoril do neolítico, os seres humanos começaram a empurrar para adiante os limites impostos pela natureza. Inúmeros ecossistemas nativos foram transformados ou mesmo inteiramente substituídos por atividades econômicas nem sempre afinadas com seus ambientes primevos.⁸⁴

É interessante perceber como boa parte do atual discurso pró ecológico vai na linha da preservação e harmonia, o que talvez demonstre os paradigmas de entendimento da crise ambiental. Será que, muitas vezes, os apelos de preservação da natureza não vêm carregadas desta mesma relação utilitarista, consagrada pela modernidade? Não haveria aqui uma lamentação pelo fato da natureza não poder mais ser usufruída ao longo de tantos séculos, vindo de um ser invasivo que conhece seu meio apenas nos aspectos que ele colocou a seu serviço? Por estas razões, talvez possa se intuir que esta crise em relação ao meio ambiente não tem suas causas apenas na falta de cuidado ou na sede exploratória, mas na própria transcendência humana.

1.3.2 O princípio da analogia aplicado a Deus

Moltmann afirma que, aplicando-se este mesmo princípio analógico ao divino (no caso da cultura ocidental, a Deus, na forma como é cultuado nas tradições judaico-cristã), ele se torna uma projeção da fantasia humana.⁸⁵ Conforme já abordado, a projeção humana pós-moderna busca a superação do tempo-espaço pela virtualidade, velocidade e mobilidade, a partir de uma idéia de pessoa em posse de sua liberdade individual e não mais atrelada às tradições que na sociedade pré-industrial davam face e destino aos homens e mulheres. Este ser humano assume o vulto de indivíduo, pleno em sua unicidade, sem a necessidade de vínculos que lhe digam de onde veio e muito menos, para onde vai. Assim se forma a idéia de pessoa neste cenário.

Mas o que é uma pessoa? Não é um indivíduo. Literalmente, indivíduo significa “átomo”, realidade que não pode ser dividida. Uma realidade indivisível, porém, não tem relações e não consegue nem mesmo comunicar a ela mesma. (...)Se no indivíduo não há relações, não haverá nem mesmo qualidades ou um nome. (...) A pessoa, por outro lado, é o ser humano singular ouvido no campo de ressonância de suas

⁸⁴ SOFFIATI, Arthur. *Ecologia: Reflexões para Debate*. p. 11

⁸⁵ “Applicato al Divino, il principio dell'uguaglianza ci porta dunque ad intendere ogni conoscenza che noi abbiamo di Dio como proiezione della fantasia umana.” MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nell' Progetto del Mondo Modeno*. p. 138

relações de Eu-Tu-Nós, dele consigo mesmo e dele com qualquer coisa.⁸⁶

Este indivíduo é impregnado de uma religiosidade nascida no cenário renascentista, onde o Deus judaico-cristão é entendido como criador onipotente que habita fora do mundo. Ora, se a pessoa é imagem e semelhança deste Deus, também ela será onipotente e se verá como separada do mundo. Ao obedecer à ordem criacional de submeter a natureza, a transformará em objeto de exploração e pesquisa de uma ciência guiada pela razão instrumental utilitarista que parece lhe dar sentido de existência.⁸⁷ Uma questão-chave para se entender esta transcendência pós-industrial é a maneira como a cultura nascida desta experiência de sociedade concebe e vivencia a questão da liberdade: palavra-fetiche dos dias atuais, ela vem carregada de significados que traduzem uma mentalidade individualista.

A suposição tácita que apóia uma tomada de posição tão radical é que a liberdade concebível e possível de alcançar já foi atingida; nada resta a fazer senão limpar os cantos restantes e preencher os poucos lugares vazios – trabalho que será completado em pouco tempo. Os homens e as mulheres são verdadeiramente livres, e assim a agenda da libertação está praticamente esgotada.⁸⁸

Eis, então, uma humanidade sem advento e que nada mais espera. No fascínio das rápidas conquistas pós-modernas, paira no ar um aroma de plenitude e de total superação de um passado defectivo. Neste suposto “presente eterno”, não faz mais sentido pensar-se como continuação de uma história de salvação e testemunha de um Deus que se revela, visto que se vive a época a-histórica, onde as linhas de tempo se fragmentam em pontos e se confundem na virtualidade, formando um grande menu da realidade, onde cada indivíduo escolhe o que quer saber. Tudo se torna relativo e toda revelação se torna particular: se há um sagrado perceptível, ele só ganha espaço na resolução dos problemas de cada um e não como força motriz de alguma comunidade. Diante da pergunta “o que se pode esperar do futuro?”, uma resposta possível passa a ser “não quero esperar nada”, afinal, o próprio tempo perdeu seu sentido. Assim, ao concluir a primeira parte desta pesquisa, pode-se afirmar que a atual destruição da natureza constitui-se na prática moderna do ateísmo. Entendendo-se a vida como

⁸⁶MOLTMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del Mondo Moderno*. p. 79

⁸⁷Idem, p. 96-97

⁸⁸BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. p.30

criação de Deus e assumindo-se o fato de que o próprio criador se faz presente no criado através de seu “Espírito da Vida”, que a tudo reúne e direciona à plenitude desejada por este mesmo Deus, todo dano causado à mais frágil criatura viva é sofrimento infligido a este mesmo espírito, não sendo prejuízo apenas para o ser humano.⁸⁹ Mas, em pleno século XXI, quem se importa se está causando sofrimento a um suposto criador? Afinal, em tempos de fragmentação, crer ou não que a vida procede de ato criativo é questão de opção. Por isso, o segundo capítulo desta dissertação procurará refazer um itinerário de sentidos teológicos presentes na atual crise do meio ambiente.

⁸⁹Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del mondo moderno*.p. 103-104

2 UMA CRIAÇÃO EXPLORADA À ESPERA DE SEU SHABBAT

Todas as idéias de chegada a um estágio ideal de vida para a humanidade, com possibilidades e recursos infinitos, remetem ao conceito do *shabbat*, no contexto da teologia da criação. Em si, é uma tentativa ontológica de reestabelecer ligações com um estado de vida que parece ter se perdido em algum ponto da história e livrar-se das maldições adquiridas pelas escolhas equivocadas do ser humano. Semanticamente, portanto, esta busca é religiosa, no sentido de religação e, por isso mesmo, tem sido feita de forma parcial e equivocada. A busca de uma religação precisa passar por uma releitura e por uma reeleição de prioridades e valores, visto serem, estes dois últimos termos, também tradutores do termo “religião”.

Por falta de releitura, estes esforços vêm sendo empreendidos antropocentricamente, sem levar em consideração a situação igualmente decaída e sofredora da criação como um todo. Sem isso, obviamente, não se chega a uma reeleição. A releitura, por isso, precisa recomeçar no momento imediatamente anterior ao afastamento do ser humano de seu criador: no *shabbat* do sétimo dia, quando a criação havia sido concluída e abençoada.

O Deus da Bíblia não é somente o inquieto “Deus da História”. Ele é também, na mesma medida, o Deus do repouso sabático, aquele que interrompe a história e o tempo. (...) É um Deus que sai de si mesmo criando e que retorna novamente a si mesmo repousando, concluindo sua obra do mesmo jeito que um artista leva a cumprimento aquilo que de fato lhe estava retraído e o põe em liberdade.⁹⁰

A imagem de um Deus que contempla sua obra deveria corresponder à de um músico que escuta sua composição ou de um pintor que contempla seu quadro e não simplesmente a de alguém que terminou uma tarefa e precisa repor suas forças. Desta

⁹⁰ “Il Dio della Bibbia non è soltanto l'inquieto 'Dio della storia'. Egli è anche, in pari misura, il Dio del riposo sabbatico, colui che interrompe la storia e il tempo. È un Dio che esce da se stesso creando e che ritorna nuovamente in se stesso riposando, prendendo congedo dalle sue opere allo stesso modo dell'artista che porta a compimento ciò che há fatto ritraendosi e lanciandolo in libertà.” MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto del mondo moderno*. p. 77

forma, uma primeira releitura da narrativa da criação deve remeter à concepção de uma obra de arte, onde a força do trabalho é movida por paixão e sensibilidade, em busca de uma estética criadora que dê sentido ao caos. Não é, portanto, demonstração de poder ou simplesmente uma “organização da bagunça”. Este dado se faz importante, neste momento, por duas razões: a do espelho cultural Deus/ser humano configurado na razão instrumental que predomina no contexto da modernidade e a da relação estabelecida entre ser humano e natureza a partir deste paradigma.

Conforme já abordado diversas vezes nesta pesquisa, à imagem de um Deus onipotente, historicamente, tem correspondido a imagem de uma pessoa onipotente. Mais do que isso: para um Deus incansável no trabalho da criação, seres humanos que trabalham também incansavelmente em suas criações, na tentativa de organizar o caótico mundo onde se encontram. Nada, neste sentido, pode se colocar em seu caminho: matas virgens precisam ser desbravadas, espécies selvagens precisam ser domesticadas, territórios precisam demarcados e povos com paradigmas sócio-teológico-culturais diferentes do criador humano precisam se adaptar à nova ordem que este traz. Ao final, pretende ele descansar e admirar um mundo feito à sua imagem e, portanto, ordenado e sem novidades. É um descanso vigilante, para que nada saia de seu controle, conforme as grandes ideologias que tentavam explicar o mundo o faziam até o início da década de noventa do século passado. Hoje, um descanso vazio, de usufruto da esfera supostamente conquistada, onde a única coisa que parece haver para ser expressada são os excessos e obsessões abafados durante o trabalho.

Isto leva ao segundo ponto: para um ser fixado em ordenação, a natureza só pode parecer caótica. Tanto é verdade, que o termo “selvagem”, que simplesmente serviria para indicar algo oriundo da selva, é tomado como antônimo de civilizado e, muitas vezes, associado à natureza em si. Tal visão só pode ser lançada a partir de dois prismas: o de uma natureza que precisa ser “civilizada” para servir ao ser humano e o de ignorância quanto à dinâmica vital do que é chamado selvagem. Na tradição sabática, a criação não existe simplesmente para ser útil.

Sendo tempo de contemplação do criado, o sábado convida a atitudes diferenciadas daquelas que se fazem necessárias no período de labor criativo. O sétimo dia acontece nas relações de gratuidade, onde todas as criaturas convivem face a face pelo simples prazer do encontro. Não há vez, neste ambiente, para a contagem

cronológica dos dias que passam e nem para as exigências de produção: tudo é reconciliação e fraternidade. Tudo é escatológico.⁹¹

Nesta dinâmica, obviamente, não é apenas o humano que vivencia esta qualidade de relações. Pelo contrário, como imagem e semelhança do criador, é este o ser responsável pela descoberta e confirmação desta reconciliação criacional em toda a biodiversidade. O tempo sabático é aquele em que a natureza toda é ela mesma e a terra descansa em sua fecundidade, deixando de ser objeto de posse de quem quer que seja. Desta forma, pode-se identificar no Sábado da Criação, a mais profunda e verdadeira vocação ecológica humana da criação.⁹²

A partir da tradição judaica, a teologia do sábado torna-se uma verdadeira política ambiental divina. Sempre com o horizonte de “coroamento da criação”, a observação sabática trará, por exemplo a prática do “ano sabático”: de sete em sete anos, deve-se viver um ano inteiro da mesma forma que no sábado, com repouso absoluto da terra (Lv 25, 4). Tal prática traz uma ligação intrínseca entre o ecológico e o social, visto que, além da preservação do ambiente, sem interferências neste, há também o perdão das dívidas e a restauração da dignidade dos excluídos, devolvendo-lhes o que lhes fora destituído no ano do jubileu (de cinquenta em cinquenta anos, cf. Lv 25, 8-17).⁹³ Como resultado, o Povo da Aliança faz, a partir da observância destes preceitos, a experiência de um novo tempo e um novo espaço, aproximando-se, assim, do *kayrós* original da criação.

Teologicamente falando, portanto, a atual crise ambiental vem a revelar uma criação que aguarda o seu *shabbat*, ou seja, uma natureza que espera pelo tempo de ser ela mesma e uma terra que clama por descanso.

2.1 As Teologias do humano no cenário da crise ecológica

Se o *shabbat* é a festa do Criador junto à sua criação, cabe ao ser humano ser o seu “mestre de cerimônias”, uma vez que é imagem e semelhança deste criador. Ao homem e à mulher cabem a condução desta celebração da vida, onde todas as criaturas são apresentadas e confirmadas em sua essência de bondade. Entendida assim, a relação humana com o tempo e o espaço tomam o significado de advento, onde se trabalha para

⁹¹Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *A Criação de Deus*. p. 80-83

⁹²Ibidem, p. 82

⁹³Cf. MOLTMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del mondo moderno*. p. 111-112

a recepção de um futuro de mútuo usufruto, fraternidade e glorificação. Fica claro que a posição humana neste cenário é de serviço e organização e não de dominação, como a cultura ocidental eurocêntrica tem lido ao longo dos séculos.

Infelizmente, esta hermenêutica tem permanecido oculta nas práticas e exegeses do cristianismo ocidental e a crescente preocupação com o meio-ambiente tem culpado a teologia judaico-cristã da criação, entendida como traço cultural afirmativo quanto à exploração e manipulação da natureza por parte da humanidade. Por esta razão, ao se buscar alternativas a esta situação, é comum que se recorra a outras interpretações teológicas de pessoa e natureza e mesmo de sagrado.

2.1.1 O ser humano como parte da natureza

A condição de ter sido feito à imagem e semelhança de Deus coloca o ser humano em uma posição diferenciada no cenário da criação e interpretações equivocadas desta afirmação têm levado a abusos deste ser sobre o planeta. Assim, a busca de uma outra imagem humana, que não seja a de pretensão “semi-deus”, leva às teologias onde esta criatura é parte da natureza, não tendo como dispor e dominar sobre ela.

Este é o caso, por exemplo, de tradições ancestrais oriundas da África, onde a pessoa é compreendida no âmbito de pertença ao ambiente em que vive com sua comunidade. Há, da mesma forma, uma filiação divina, porém, não diretamente de uma divindade criadora, mas dos próprios elementos naturais, que são considerados sagrados: o ser humano é “filho da terra”, “neto da lua” e integrante de um grande ciclo vital, onde ele participa como elo de uma corrente maior e seguimento de uma geração, que continuará após sua morte.⁹⁴

Já nas chamadas religiões cósmicas asiáticas, observa-se um outro diferencial: o do “ciclo de eterno retorno”. A experiência meditativa feita pelo Buda Gauttama, por exemplo, é de supressão do tempo no encontro com a essência deste. Passado e futuro desaparecem e apenas o instante presente passa a ser real:⁹⁵ é ali que todas as criaturas sensíveis se comunicam em vida e sofrimento, revelando-se em sua essência de energia cósmica. Assim, tudo que vive manifesta-se fenomenologicamente no mundo palpável, mas aspira a ser-em-essência, como força energética original. Para tanto, necessita-se de

⁹⁴Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del Mondo Moderno*. p. 78-79

⁹⁵Cf. *Ibidem*. p.74-75

um caminho de crescimento, purificação e busca de sabedoria, reconhecido nesta tradição como *samsara*, para se chegar ao *nirvana*, ou *estado-de-buda*. Neste contexto, admite-se a reencarnação como aprendizado para a eternidade.⁹⁶

Por que razão, então, estas teologias seriam buscadas atualmente como alternativas de entendimento e ação diante do problema ecológico enfrentado pela humanidade? Ora, no primeiro caso vê-se claramente uma inclinação ao reconhecimento do ambiente como sagrado. Se a comunidade é filha das águas, da terra, do sol ou da lua, ali se encontra um elemento “intocável”: não é a natureza que está à disposição das pessoas, mas são estas que se encontram à disposição dela. Tal dinâmica justificaria as “respostas” que o meio-ambiente vem dando à humanidade em forma de desequilíbrio climático e de catástrofes naturais como os furacões e o próprio tsunami que atingiu países asiáticos em 2006. Da mesma forma, este culto à natureza resgataria o respeito que a cultura cristã europeia teria perdido pelo ambiente ao longo de sua história.

O segundo caso, por outro lado, apontaria uma realidade transcendente ao que é aparente e visível aos sentidos humanos. Se neste plano tudo é aparência de uma essência energética oculta, então o segredo de uma vida em plenitude estaria na busca desta essência. Para tanto, faz-se necessário o alcance de um certo equilíbrio, que fosse revelando cada vez mais a verdade existencial dos seres, renunciando aos excessos e às aparências e, portanto, ao poder e à dominação. Não é à toa que, atualmente, fala-se bastante em “vida simples” e austeridade, em meio aos excessos que o mundo urbano leva as pessoas a viverem. Tais idéias estão ligadas à mística destas tradições cósmicas e, sem dúvida, trazem uma grande contribuição para uma civilização que vive abusos e excessos em seu cotidiano.

Ao se fazer esta breve análise, não se tem por intenção tecer críticas negativas a estas Tradições Religiosas ou a quaisquer outras que revelem crenças semelhantes. A crítica precisa ser feita, sim, a uma cultura de superficialidade, como tem se mostrado a que se vive atualmente no ocidente, que se apega a qualquer coisa que possa salvar seu modo de vida e não vive nada em profundidade e responsabilidade. Não há dúvida de que estas tradições têm muito a contribuir no atual cenário de crise ecológica, porém, nada será eficiente se prevalecer a atitude ocidental pós-moderna “padrão” de

⁹⁶Cf. COULIANO, Ioan e ELIADE, Mircea. *Dicionário das Religiões*. p. 68-75

relativismo e fuga da realidade. Não haveria nada de aproveitável na tradição judaico-cristã, que caracteriza culturalmente o mundo ocidental, diante do problema ambiental?

2.1.2 O ser humano nas Tradições Abraâmicas

Nem equilíbrio de forças cósmicas, nem ciclo de eterno retorno: nas Tradições Abraâmicas o mundo existe como criação livre e amorosa de Deus, que chama cada ser pelo seu nome e o bendiz. Além disso, neste contexto, o que foi criado não está acabado mas é projeto dinâmico que se lança para a plenitude no futuro. Por esta razão, ao invés da sacralidade do espaço, estas tradições reconhecem o tempo como sagrado, pois é nele que se manifesta a ação deste Deus criador. Com o evento do *mysterium iniquitatis*, Ele vai escrevendo, nesta mesma criação, uma história salvífica, onde cada ser é resgatado em sua dignidade. Obviamente o ser humano não poderia ser aqui apenas parte do cenário, mas a própria *imago dei* dentro desta obra. Se, conforme já abordado, esta concepção do humano gerou, em parte, o antropocentrismo ocidental, por outra, um reconhecimento das raízes desta imagem pode trazer novas perspectivas nas relações interpessoais e interbiológicas. Assim, o que seria, em seu contexto original, afirmar que homem e mulher foram feitos à imagem e semelhança de seu criador?

Nos mitos de muitos povos somente o soberano era venerado como imagem de Deus na terra, como filho dos céus e filho de Deus. No código principesco da Babilônia encontramos que “a sombra de Deus é o Soberano e a sombra do Soberano são as pessoas”. Segundo a fé judaico-cristã-muçulmana, na criação, pelo contrário, a imagem de Deus na terra não é o soberano, mas o ser humano, todo e qualquer ser humano.⁹⁷

Esta dignidade intrínseca, reconhecida nas pessoas todas, é uma chave de entendimento para a atualidade da concepção abraâmica de realidade: são imagem deste Deus todos os homens e mulheres, desde aqueles que vivem em opulência material até os que morrem subnutridos em vários cantos da terra. Também cabe lembrar que, na narrativa da criação, homem e mulher não são criados “segundo a sua espécie”, mas, sendo imagem e semelhança de quem cria, tornam-se humanidade como um todo e uma humanidade capaz de ser íntima de seu criador. Tal diferenciação retira, na forma

⁹⁷MOLTMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del mondo moderno*. p.120

originária das Tradições Abraâmicas, qualquer possibilidade de afirmação de superioridade de uma etnia sobre outra.⁹⁸

Avançando-se no texto do Gênesis, chega-se a Abraão e Sara, no capítulo 12: homem e mulher, imagem de Deus e chamados por Ele para deixarem sua pátria e irem onde Ele indicasse. Eis aqui a imagem de ser humano pós-Éden: o peregrino que redescobre a criação a partir de um radical ato de fé e, sendo imagem de Deus, coloca a dinâmica da Redenção em funcionamento. Assim, o ser humano da Tradição Abraâmica não é o que domina a criação, mas é aquele que a redescobre na liberdade do deserto, sem prender-se a possíveis convenções geradas nas estabilidades legais, políticas e ideológicas presentes na acomodação fugaz dos esconderijos de Deus.

Nas religiões históricas, a primazia do horizonte da expectativa sobre o espaço da experiência da História se baseia no excedente da promessa sobre cumprimentos históricos. Esse excedente se baseia, por um lado, na inacessibilidade do Deus criador, que somente “encontrará descanso” quando céu e terra lhe corresponderem perfeitamente.⁹⁹

Este chamamento por parte de Deus, se é feito ao ser humano, busca atingir a criação como um todo e, neste ponto encontra-se uma imagem muito bela desta identidade bíblica das pessoas. Se todo homem e mulher são imagem do criador, todas as criaturas vivas aguardam que este ser assuma seu papel neste cenário, fato revelado no mistério cristão da encarnação. Ao longo da história Deus faz aliança com a humanidade exigindo uma fé profunda em sua ação, mas, na plenitude dos tempos “o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1, 14): é o próprio Deus que acaba realizando um profundo ato de fé na humanidade por Ele criada. O redentor que vem não faz a aliança definitiva apenas do ser humano com Deus, mas, através de sua passagem pela entropia que todo ser vivo sofre e de sua ressurreição, o faz com toda a criação, abrindo-a para o futuro parusiaco.

Cristo não morreu “morte natural”. Foi assassinado violentamente e morre a morte em solidariedade com todos que sofrem violência. Todavia, também morreu em solidariedade com todos os seres vivos que têm que morrer embora queiram viver. Ele não morreu apenas a morte violenta da história humana, mas também a morte trágica da natureza. Sendo sua ressurreição a “morte da morte”, então isso é

⁹⁸Cf. KRAUSS, Heinrich e KÜCHLER, Max. *As Origens – Um estudo de Gênesis 1-11*. p.41-44

⁹⁹MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo*. p. 321

tanto o começo da destruição da morte na natureza e, conseqüentemente, também o começo da ressuscitação dos mortos, quanto o começo da transfiguração da vida mortal da primeira criação na nova criação eterna.¹⁰⁰

Merece destaque aqui, o fato de que esta criação não foi feita para o perecimento, mas que o sofre por conseqüência do uso irresponsável da liberdade por parte daquele que representa o próprio criador dentro de sua obra. A dimensão da esperança, a partir, do sacrifício de Cristo carrega a morte de um significado intrinsecamente novo. Há um sujeitar-se na espera do novo céu e nova terra, onde a aniquilação da vida não é mais possível, pois a própria morte foi destruída.¹⁰¹

Desta forma, a Tradição Judaico-Cristã-Muçulmana traz a novidade do futuro como possibilidade na graça do Deus Criador. Não há predestinação ou retorno para corrigir os erros cometidos, mas fé e humildade em uma caminhada cheia de esperança.

2.1.3 O reconhecimento universal da dignidade humana como fruto das leituras teológicas de humanidade

A experiência de fé, realizada no âmbito das Tradições Religiosas, apesar de se constituir em ato público, resguarda uma atitude pessoal, a partir da qual se opta ou não por determinada doutrina. Assim, não é possível considerar uma ou outra visão de vida, humanidade ou natureza como sendo a mais adequada para todas as pessoas do planeta, sem que se entre em um conflito doutrinário e dogmático sobre qual tradição seria guardiã da verdade e quais estariam equivocadas. De certa forma, pode-se dizer que aquilo que as diversas Tradições Religiosas possuem em comum são os seres humanos que as constituem e, por isso, as noções recorrentes de humanidade e do valor desta, vêm, sim, destes conjuntos de crenças.

À medida em que, historicamente, definia-se a idéia de ser humano, foram-se definindo os direitos inerentes a ele. Mais precisamente, no contexto do iluminismo ocidental e do nascimento das constituições norte-americanas e européias, que traziam a noção de um “novo Estado”, formula-se a idéia de “homem universal”, detentor de “direitos universais”. Nesse sentido, a novidade que esta proposta trazia era a de que a humanidade das pessoas vinha antes de suas nacionalidades, crenças, etnias e gêneros. Atualmente, pode-se dizer que a afirmação destes direitos reforçam a perspectiva de

¹⁰⁰ Ibidem, p. 339

¹⁰¹ Cf. Ibidem, p. 339

legitimação de uma “política humana” no planeta, unindo a comunidade humana frente a grandes ameaças comuns, como a própria crise ambiental. É preciso constatar, porém, que o momento que se vive hoje pede uma evolução no conceito destes direitos: além do esforço para que sejam, de fato, cumpridos em todo o planeta, suplantando interesses particulares de países, grupos, religiões e culturas, faz-se necessário ampliar sua formulação e conceituação. O cenário hodierno pede que os direitos humanos evoluam para “direitos da humanidade” e, daí, para os “direitos da Terra”, para se chegar aos “direitos de todos os vivos”.¹⁰²

Um código de direitos da pessoa originado no seio do Iluminismo, certamente traz, em si, muito de antropocentrismo. Há de se pensar, por exemplo, qual a justa medida entre o direito que todos possuem à autonomia e desenvolvimento no âmbito de sustentabilidade e a própria sustentabilidade do ambiente no qual estas mesmas pessoas vivem. Há, de certa forma, uma confusão de liberdade com poder de consumo, em um quadro alimentado pelos interesses de grandes empresas e corporações, que colocam no mercado mais produtos do que aquilo que seria possível adquirir e utilizar por um tempo razoável, sem necessidade de substituição. Aliado a isso, há uma ansiedade coletiva por um reconhecimento que vem daquilo que se pode comprar e ostentar, sustentado por uma falácia desenvolvimentista que enxerga apenas o âmbito econômico.¹⁰³

Desta forma, faz-se importante perguntar: é possível pensar em dignidade humana sem pensar em um ambiente digno para que as pessoas vivam? É possível ser digno como pessoa ou sociedade sem reconhecer a dignidade intrínseca aos biosistemas onde se vive?

2.2 Crise Ecológica: uma humanidade inimiga do mundo

As relações entre a humanidade e o planeta em que esta habita foram sofrendo modificações ao longo tempo. Não se deve ter visto, porém, transformações mais profundas e significativas nesta relação quanto as que se deram a partir do advento da modernidade e, principalmente, na posterior Revolução Industrial, conforme já abordado no capítulo anterior. Ao tornar a natureza um obstáculo a ser vencido em nome do progresso, homens e mulheres de diversas épocas vêm agindo de forma

¹⁰²Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del mondo moderno*. p. 115-116

¹⁰³Cf. SUNG, Jung Mo. Sustentabilidade e Ecologia in MOURA, Marlene Castro Ossami de (org.). *Ecologia e Espiritualidade: os gritos da Mãe-Terra*. p. 61-71

invasiva e agressiva junto a biosistemas ancestrais da terra, que têm perecido ou se modificado para sobreviver. Em outras palavras, uma verdadeira situação de guerra. Assim, se há guerra e inimizade, há de se pensar em lados bem definidos que se opõem e que se armam, preparando-se para os seus embates, um contra o outro. Nesta divisão pode residir um primeiro erro dos seres humanos quanto ao seu ambiente.

Os complexos sistemas de vida são sistemas abertos. Estes sistemas de vida abertos são sistemas comunicativos que se desenvolvem em metabolismos e em trocas de energias cada vez mais ricas.(...) Os sistemas abertos antecipam o seu próprio futuro, no qual produzem possibilidades presentes ou findam-nas. Os sistemas abertos encontram-se numa situação de equilíbrio e são assimétricos em vista da sua estrutura de tempo do passado e do futuro. Não podemos fazer nenhuma afirmação sobre sistemas fechados, pois cada informação necessita de um material e de um transportador energético: mas sabemos que quando um sistema de vida aberto se fecha contra a comunicação e contra o seu próprio futuro, morre.¹⁰⁴

Ao se compreenderem apenas como indivíduos e não como seres-em-relações, obviamente os homens e mulheres, herdeiros da modernidade, terão dificuldade em se perceberem como sistemas integrados a um planeta vivo. Sem o horizonte da troca e da partilha, a existência vai se tornando busca de conquistas que assegurem um futuro minimamente estável para as gerações vindouras. Vive-se um antropocentrismo onde os indivíduos humanos se crêem razão de ser da história de quinze bilhões de anos do planeta onde habitam.¹⁰⁵ Se estas constatações se apresentam como fatos conseqüentes de determinadas visões e práticas de vida no mundo, interessa, aqui, a pergunta sobre as raízes deste problema e, em especial, as raízes mais profundas, que guardam os significados teológicos destes atos.

Um dos fatores que diferenciam o ser humano dos demais seres vivos é a sua capacidade de ter consciência e lançar olhares decodificadores sobre si e seu ambiente, traduzindo o que compreende em cultura. Entre os fatos compreendidos pelo pensamento humano se encontra a constatação de que toda forma de vida é precível e de que tudo que nasce um dia morre, incluindo-se aí o próprio ser humano. Isto acaba se constituindo em uma sensação de viver na provisoriedade, como ser que é lançado na

¹⁰⁴MOLTMANN, Jürgen. A Biotecnologia à luz da nova Neurobiologia e de uma Teologia Integral. *Humanística e Teologia*. p. 107

¹⁰⁵Cf. BOFF, Leonardo. *Ecologia – Grito da Terra, Grito dos Pobres*. p. 110-112

vida sem o ter pedido e é condenado à morte sem o desejar. Disso virá a original experiência religiosa da humanidade. Afinal, perguntava-se o mais antigo ancestral humano: é possível salvar-se da aniquilação trazida pela morte? Tentando responder a isso, o ser finito começa a sonhar com o infinito.

Com este sonho por ponto de partida, multiplica-se em nuances, ensinamentos, rituais e simbologias o fenômeno religioso ao redor do mundo, com várias tradições religiosas trazendo, de alguma forma, as promessas de salvação frente à morte e de sentidos para a vida que residiriam em realidades existentes para além do visível e palpável. No mundo ocidental, a experiência da tradição cristã teve um encontro com um humanismo que colocava a salvação no progresso infinito pela conquista da natureza. Mais tardiamente, teorias sociais como o socialismo e a conseqüente prática política do comunismo trouxeram a promessa de uma salvação terrestre, onde a harmonia econômica traria a harmonia da vida como um todo. Nisso tudo, uma falsa impressão humana de “infinito-em-si”, causada pelas capacidades e ideais revelados nos projetos e empreendimentos que a humanidade elaborou ao longo da história. Por outro, a falta de capacidade em perceber que todas estas buscas e ações sempre vieram acontecendo às custas de uma alta degradação do ambiente e, principalmente, de uma grande ignorância diante do desconhecido que é a existência.¹⁰⁶

Pode-se juntar a isso outro temor, que sempre acompanhou o medo do perecimento pessoal: o de que o mundo chegaria ao fim, em um grande cataclismo, dando cabo de toda a vida nele existente. No ideário teológico das tradições judaico-cristãs, esta idéia vem carregada de uma imagem do Deus criador que julga os delitos de sua criação e, arrependido do que criou, dá fim ao que existe. Não o faz, porém, sem ter em vistas um novo início, onde uma reconstrução sempre será possível.¹⁰⁷ Tal detalhe parece ser o que passa despercebido ao atual pensamento humano diante de fatores como a crise ambiental, logo identificada por muitos grupos como “castigo” do criador.

A partir da memória das catástrofes descritas, os apocalípticos judeus e cristãos desenvolveram os temores de uma futura destruição do mundo. (...) Diferentemente dessas tradições apocalípticas, atualmente, com *apocalypse now* designam-se as catástrofes causadas pelas pessoas humanas: a repentina possibilidade da catástrofe atômica e a latente catástrofe ecológica, portanto crimes contra a humanidade e crimes contra a natureza. Lá, as catástrofes eram

¹⁰⁶Cf. MORIN, Edgar. *Terra-Pátria*. p. 163-165

¹⁰⁷Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*. p. 52-58

imputadas aos seres humanos, mas Deus era constituído em juiz, enquanto que aqui a culpa reside unicamente na elaboração do próprio fim. Naqueles tempos esperava-se o fim da parte de Deus e também se esperava um novo início da parte de Deus. Hoje, porém, estamos diante de apocalipses de produção própria, que são da responsabilidade dos seres humanos, não de Deus. Por isso, os tempos finais são sem esperança.¹⁰⁸

2.2.1 As distopias das novas culpas humanas: a busca do transcendente na pós-modernidade

A narrativa javista da criação, que se inicia no versículo 4b do segundo capítulo do Gênesis, aponta para a realidade do paraíso perdido e da queda do homem e da mulher diante do Criador. Ao final deste capítulo, no versículo 25, lê-se: “Ora, os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se envergonhavam.” Mais do que simplesmente física, esta nudez aponta para abertura e proximidade com o criador e a criação e para uma situação de transparência existencial, onde o ser não precisa esconder-se atrás de disfarces para afirmar sua identidade.¹⁰⁹ Mais adiante, a narrativa descreverá a situação do “pecado original”, quando, provocados por um ser hostil a Deus, o casal humano prova do fruto vindo da árvore do conhecimento do bem e do mal e enfrenta as conseqüências de seu ato.¹¹⁰ Interessa, aqui, olhar com atenção o que é colocado nos versículos 8 a 10 do capítulo 3:

Eles ouviram o passo de Iahweh Deus que passeava no jardim à brisa do dia e o homem e sua mulher se esconderam da presença de Iahweh Deus, entre as árvores do jardim. Iahweh Deus chamou o homem: “Onde estás?”, disse ele. “Ouvi teus passos no jardim”, respondeu o homem; “tive medo porque estou nu, e me escondi” (Gn 3, 8-10).

Da situação de despojamento e confiança primordiais, vai-se para o distanciamento culposo, onde a condição natural é utilizada como desculpa para uma vergonha que não existia antes. Na narrativa bíblica, a primeira conseqüência do pecado original não é a expulsão dos seres humanos do paraíso, mas a auto-empulsão destes da presença de Deus. É preciso ter atenção aqui, primeiramente, ao fato da presença de Deus em meio à sua criação, o que remete diretamente ao contexto sabático de celebração da vida criada junto ao criador. Já a figura de linguagem utilizada para

¹⁰⁸MOLTMANN, Jürgen. *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*. p. 67-68

¹⁰⁹ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *Deus e Criação – A Criação de Deus*. p. 111

¹¹⁰ Cf. Gn 3, 1-24

indicar sua proximidade, “brisa do dia”, alude ao frescor da tarde que vem junto com o pôr-do-sol, aliviando o calor do dia, nas regiões do Oriente Médio¹¹¹: é uma presença que renova as forças e traz esperança, antes de se tratar da chegada de um juiz, que vem cobrar as ações de cada um. Não é, portanto, uma presença ameaçadora da qual homem e mulher se escondem. Seu pretense ocultamento da presença do criador se dá mais pela percepção de suas limitações e da distância entre eles e Deus, notada desde que seus olhos se abriram, ao provarem o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal.¹¹²

Pode ser que aqui se encontre uma bela metáfora para o ser humano pós-moderno: pretense senhor de suas razões e conhecedor do bem e do mal, vive em constantes vazios existenciais, mascarando sua nudez e real impotência diante da realidade. Neste sentido, pode-se fazer disso, também, uma leitura da “volta do sagrado” na pós-modernidade: o que é reverenciado neste “esconderijo de Deus” que o mundo parece ter se tornado? Em presença de quem a humanidade (de maneira especial, na cultura européia ocidental) se coloca e de quem ela vem se escondendo?

O que se percebe no tempo pós-moderno é uma ausência de utopias e uma transformação das distopias que, ao longo da história, de uma forma ou de outra, sempre tentaram apontar para o retorno ao paraíso perdido ou a um afastamento perpétuo deste. Neste momento da história, porém, viver parece ter se tornado uma sucessão infinita de possibilidades e livres escolhas: ao invés de uma árvore do conhecimento do bem e do mal, há um pomar de informações, com muitos frutos apodrecendo. Opta-se pelo que saber e para que saber; escolhe-se o que é bom ou ruim, de acordo com as circunstâncias. A própria nudez pode ser exibida, sem que esta nudez revele necessariamente a verdade mais profunda de quem se desnuda. Talvez esteja aqui uma chave de conhecimento da transcendência desta época: ao invés de sentir-se como criação à imagem de um criador, o ser humano sente-se fruto do acaso, tornando-se imagem de suas opções e opiniões. O problema deste estado é o excesso e a angústia da escolha: no contexto relativista, onde algo só é considerado errado de acordo com as circunstâncias, também não se pode ter certeza se as escolhas feitas foram as melhores. O espírito que se gera nesta experiência é o da ansiedade pelo consumo, onde cada opção pode gerar um vazio maior do que a anterior. Tudo isso, de uma forma ou de outra, coloca estes ex-habitantes do Éden diante do desnudamento final: a morte, que

¹¹¹Cf. KRAUSS, Heinrich e KÜCHLER, Max. *As Origens – Um estudo de Gênesis 1-11*. p.109

¹¹²Cf. *Gn 3, 7*

não virá como opção, mas pode chegar vazia de sentido.¹¹³ Não por acaso, as distopias mais recentes têm insistido na crise ambiental como visão de um futuro sombrio para a humanidade: são os casos de obras cinematográficas como *Blade Runner*¹¹⁴, ainda na década de 80 e das recentes *Fim dos Tempos*¹¹⁵ e *Wall-E*¹¹⁶, onde é recorrente a idéia de um tempo futuro onde as alternativas do ser humano diante da natureza se esgotam e ele já não pode habitar este planeta (*Blade Runner* e *Wall-E*) ou dos próprios sistemas naturais da terra se voltando contra a humanidade, na tentativa de eliminá-la para poderem sobreviver (*Fim dos Tempos*). Em todas, os seres humanos são desnudados de suas aparências e não têm mais onde se esconder, em um planeta que eles mesmos devastaram por conta de seus excessos e escolhas irresponsáveis.

2.2.2 Liberdade de escolha como esconderijo existencial

No *kayrós* sabático, toda e qualquer necessidade humana era suprida pela presença e proximidade do Criador. Como criaturas erguidas da terra e destinadas à glorificação, junto de tudo que fora criado, homem e mulher teriam, neste contato, o crescimento para o qual foram criados: um futuro de gradual plenificação na participação da vida de Deus e de toda a criação, como sacerdotes do sétimo dia e confirmadores da natureza intrinsecamente boa do mundo onde habitavam. A separação de Deus não trouxe o fim destas possibilidades, mas as tornaram menos acessíveis.

A concepção de um ser humano que se afasta de Deus traz, ao longo da história, a idéia de um Deus que se afasta do ser humano e do próprio mundo, retirando-se para a morada celeste: um *deus ex-machina*, que deu corda no relógio cósmico e o deixou funcionando sob responsabilidade dos homens e mulheres. Com um Deus ausente, o ser criado à imagem Dele faz-se um novo “deus-no-mundo” e constrói uma cultura de usufruto do ambiente ao seu redor, primeiramente em função de sua sobrevivência e, depois, em nome de seu desenvolvimento e progresso. Tal contexto, conforme já

¹¹³ Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. p. 64-75

¹¹⁴ Ficção científica dirigida por Ridley Scott, em 1982, para os estúdios *The Ladd Company*, distribuída pela *Warner Bros*. Com roteiro baseado no romance *Do the androids dream about electric lambs?* De Philip K. Dick, a trama se passa na Los Angeles de 2019, onde um policial precisa caçar e exterminar andróides que criam consciência e procuram seu criador para entenderem o sentido de sua existência.

¹¹⁵ Suspense dirigido por M. Night Shyamalan, em 2008 para a *20th Century Fox Film Corporation*, cujo título original é *The Happening*. Na trama, acompanha-se uma misteriosa onda de suicídios que acontecem nas principais cidades norte-americanas e, mais tarde, descobre-se de que o acontecimento se trata de um contra-ataque da natureza contra a espécie humana.

¹¹⁶ Animação dirigida por Andrew Stanton, em 2008, para a *Walt Disney Pictures / Pixar Animation Studios*. O filme conta a história de um robô deixado no Planeta Terra para limpar o lixo produzido pela humanidade, auto-exilada em uma nave que vaga no espaço, já que o planeta se tornou inabitável.

abordado, pode descrever a “religião da modernidade”, derivada do nominalismo tardio-medieval e, mais adiante, alimentado pelo pensamento cartesiano.¹¹⁷

Mas, e o momento atual? Se não vive-se mais um dualismo corpo-alma e nem se aceita mais a concepção modernista de ciência como dogma do conhecimento, por que a questão ambiental parece cada vez mais longe de encontrar soluções, visto ser ela o mais visível sinal dos estragos feitos pela “cultura do progresso”? Ora, se a idéia de progredir infinitamente deixou de ser um paradigma recorrente na civilização ocidental, adota-se agora a “liberdade de escolha” como novo dogma de existência. Neste contexto, vive-se o tempo do isolamento pessoal, dos cadáveres cremados e das sepulturas anônimas em um individualismo crescente.¹¹⁸ Se já não são nações que marcham em busca de território, são indivíduos que trabalham em nome do consumo e mercados que mobilizam políticas para garanti-lo.

É engraçado pensar que, da imagem do ser humano escondido de Deus na nudez de seu pecado, chega-se aos seres humanos que se escondem uns dos outros, na nudez de suas limitações. A questão, assim, não gira mais ao redor do senhorio equivocado da criação mas de seu uso intenso e contínuo, para suprir a primordial falta de comunhão de uma criatura que se auto-isola, fazendo de suas diferenças barreiras e não possibilidades de participação e diálogo.

2.2.3 O “fim da História” e o comprometimento da possibilidade de comunhão com o planeta

Se a História é um processo movido pelo progresso, deixando-se para trás etapas vividas para avançar rumo ao futuro, a superação do paradigma de um progresso infinito pode significar o fim da história. A teoria, formulada por Francis Fukuyama, a partir de Hegel, traz em seu bojo, a afirmação de que, após a queda do Muro de Berlim (1989) e o desmantelamento do sistemas políticos socialistas, a humanidade teria se livrado de seu último resquício de atraso e chegado ao seu ápice de desenvolvimento. Teria-se, exatamente, alcançado um estágio de plena liberdade, sem nenhum regime autoritário ou religioso regulando a vida das pessoas: nada mais, portanto, seria necessário para o desenvolvimento humano, pois tudo estaria ao alcance das mãos, sem restrições. Nesta “aurora do indivíduo plenamente livre”, acaba-se por esbarrar em dois

¹¹⁷Cf. MORANDINI, Simone. *Teologia ed Ecologia*. p.94-95

¹¹⁸Cf. MOLTMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del mondo moderno*. p.85-86

fatores que nenhum muro em queda parece ter resolvido: a convivência com o outro e a vida em coletividade neste planeta.

Hoje, a comunidade necessária à vida humana é ameaçada por duas vertentes: a do individualismo crescente de nossa modernidade e a da mercantilização global de qualquer coisa e de todas as relações. Qual é, então, a verdadeira liberdade: a liberdade de escolha da parte do indivíduo ou o princípio da economia liberal de mercado?¹¹⁹

De certa forma, pode-se afirmar que uma cultura de livre escolha é o sustentáculo de um mercado que a tudo parece disponibilizar, não com o intuito de satisfazer seus clientes, mas, antes disso, de lucrar com suas operações. Para que esta dinâmica funcione, todo ser humano precisa se tornar um consumidor em potencial, aprendendo a escolher e comprar tudo aquilo que ele acreditar ser necessário para satisfazer suas necessidades.

Obviamente, o fiel desta balança será sempre a natureza, lugar de onde saem os recursos que satisfazem os milhões de consumidores da Terra. Infelizmente, porém, na equação entre custo e benefício, repetida como um mantra pelos oráculos do mercado, estes custos e benefícios não são calculados a partir da consideração dos biosistemas, mas da maior lucratividade das empresas que deles se utilizam. Desta forma, um custo menor para o mercado pode significar um custo incalculável para a natureza e um benefício maior para o consumidor pode não trazer nenhum benefício para o lugar de onde provém a matéria-prima. Por isso, deve chamar a atenção de todos os recentes movimentos mercadológicos em busca de sustentabilidade econômica: algo de muito sério está acontecendo para que, por exemplo, grandes redes de Supermercados tracem planos para, aos poucos, eliminarem a utilização de sacolas plásticas ou para que se tenha um “surto” de plantio de árvores, com muitas empresas disputando títulos de “carbon free”, entre suas qualidades. Talvez não se tenha chegado, afinal, a este tão alardeado “fim da história”.

2.3 O ideal de integração entre a plena dignidade humana e os direitos da natureza

Ao se falar em direitos da pessoa, normalmente se faz referência ao esforço pela garantia da dignidade do ser humano frente às ameaças que esta sofre atualmente, em

¹¹⁹Ibidem, p. 149

vários cenários do planeta. Em sua concepção, porém, este estatuto carrega a idéia de transformar realidades que põem em risco a vida para que esta não volte a correr perigo no futuro. Assim, lutar pelos direitos das pessoas significa dar continuidade a um pacto que a humanidade vem fazendo com as gerações futuras, para que estas não sofram o que as gerações passadas sofreram e nem o que as atuais sofrem e para que certos quadros, onde direitos fundamentais foram assegurados não revertam ao que eram antes. Por esta razão é preciso que, neste momento, se faça a pergunta pelo futuro do planeta e da humanidade que nele habita: o que se faz necessário realizar hoje para que as próximas gerações tenham sua sobrevivência e dignidade garantidas?

Ora, ao longo da história as demandas pelo futuro da humanidade foram se modificando de acordo com as circunstâncias históricas e as necessidades de cada época. Pode-se enumerar uma evolução na idéia de direitos fundamentais que resguardam a pessoa em sua dignidade: uma primeira geração se encontra na Declaração Universal de Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. Lá, defende-se a idéia de liberdade diante de um Estado que não deveria intervir na vida de seus cidadãos, mas deixar-lhes espaço para o desenvolvimento. Uma segunda geração virá no final do Século XIX e primeira metade do Século XX, onde se fala em Direitos Fundamentais Sociais: é o momento em que o Estado deve intervir, praticando uma justiça distributiva para equilibrar desigualdades e garantir o direito ao trabalho, à justa remuneração e à previdência social, por exemplo. A terceira geração pode ser entendida como os Direitos de Solidariedade, onde figuram os direitos à paz, ao desenvolvimento, à autodeterminação dos povos e ao meio ambiente ecologicamente equilibrado.¹²⁰

Ao chegar-se neste ponto, é importante observar a novidade de uma “segurança ecológica”: se, em um primeiro momento ela aparece como garantia para as condições da vida humana no planeta, em um segundo evolui-se para uma observância dos seres vivos não humanos, reconhecendo-se neles uma dignidade também intrínseca, como a das pessoas. Eis aqui uma verdadeira virada no entendimento do ambiente como natureza, tal como foi construído na cultura ocidental. Em uma cultura que, aos poucos, foi trocando o contato e as trocas com o meio-ambiente por um enclausuramento urbano, onde os fenômenos são cada vez mais reconhecidos pelas teorias sobre eles e cada vez menos pela experiência deles, parece ter-se chegado a um momento em que o planeta chama o ser humano para fora, para um novo contato. Trata-se, portanto, não

¹²⁰Cf. AZEVEDO, Plauto Faraco de. *Ecocivilização – Ambiente e Direito no limiar da vida*. p.47-48

apenas de amenizar os problemas ambientais para que a natureza continue mansa e à disposição dos seres humanos, mas de uma mudança de rumo a longo prazo onde, antes da busca de manutenção de um *status quo*, busca-se um relação nova com o ambiente.¹²¹

2.3.1 A Aliança como hermenêutica de co-dignidade

É interessante notar como, ao chegar-se a este ponto da história, onde uma grande crise ambiental ameaça a vida do planeta, faz-se necessário olhar para conceitos ancestrais de convivência e promoção da vida. Conforme já abordado nesta pesquisa, o seqüestro antropocêntrico da Teologia da Criação afastou seus conceitos do contexto original judaico-cristão e os colocou a serviço dos paradigmas de dominação, manipulação e conquista desencadeados no secularismo iluminista. O ser humano é afirmado como imagem de Deus em onipotência e, da mesma forma que o Criador habita o céu, longe da terra, o ser humano habita a cidade, longe da natureza; o ser humano serve a Deus e a natureza serve o ser humano. Nesta maneira de interpretar as origens e sentidos da vida, muitos conceitos importantes acabaram sendo esquecidos.

Não é possível compreender a narrativa da criação, que guarda a herança teológica do ocidente, sem levar-se em consideração a idéia de aliança. Se, à primeira vista, esta palavra remete a algum tipo de acordo ou contrato entre criador e criatura, deve-se perceber que tal idéia é secundária neste conceito: antes de mais nada, a aliança do texto sagrado quer expor a realidade de uma unidade intrínseca de tudo que foi criado, no seio do próprio criador.

Frente ao Deus Criador, nós e nossa descendência e todos os seres viventes somos parceiros de aliança, com a mesma dignidade. Nós não somos donos da natureza. E não somos nem mesmo somente uma parte da natureza. Cada vivente, a seu próprio modo, é um aliado de Deus. Todos os viventes devem ser respeitados pelos humanos como seus próprios parceiros e membros da aliança de Deus: a terra e aquilo que ela produz, os seres humanos repondo na terra a imagem de Deus. O que fere a terra fere também a Deus. O que prejudica a dignidade dos animais prejudica a própria dignidade de Deus.¹²²

Este ponto de vista põe em foco as relações do ser humano, *adam* com a própria terra, *adamah*, recolocando o primeiro em uma intrínseca relação com o próprio húmus

¹²¹Cf. SERRES, Michel. *O Contrato Natural*. p. 49-55

¹²²MOLTMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del mondo moderno*. p. 108

da terra.¹²³ Nas tradições abraâmicas a natureza é sagrada, mas não divina: co-criadora e fecunda, por ter capacidade de reproduzir-se segundo sua espécie, cada ser da natureza é também dependente de uma ordenação que se faz presente no amor de Deus. Esta ordenação do caos é que tornará a natureza ecológica, estruturada na bondade. Neste contexto o ser humano sempre encontra a terra como aliada: é ela que o encobre quando este afasta-se de Deus, é dela que ele tira seu sustento depois de sair do Éden e é para ela que ele volta após sua morte.¹²⁴

Esta cumplicidade não se concretiza apenas como acordo para convivência, mas como verdadeiro irmanamento: na mística abraâmica da criação não seria possível viver de outra forma. Para Leonardo Boff, esta realidade emerge no atual panorama ecológico como “Teosfera”: Deus é, nesta conceituação, o mistério do mundo que sustenta a vida (em si, e não apenas a humana). Por esta linha chega-se, por exemplo à questão do panenteísmo, levantada pelo mesmo autor, afirmando-se que tudo estaria “dentro de Deus” e que Deus se encontra em tudo. Toda esta inter-relação vai se dando por causa da finalidade de toda a criação, que se revelará na parusia. Por este motivo, todos os movimentos do universo são busca de religação escatológica, apontando hoje uma realidade a ser desvelada o que trará, ainda segundo Boff, o estágio da transparência, sucedendo a imanência e a transcendência.¹²⁵

A aliança teologicamente contextualizada, portanto, indica uma realidade de dignidade cósmica onde o irmanamento criatural é pressuposto para uma práxis. E esta co-dignidade é sinal que indica, ao mesmo tempo, origem e finalidade: em cada criatura viva pulsa um princípio vital que é demanda do amor de Deus, manifesta-se a potencialidade deste princípio e revela-se a finalidade de toda criação, que é a glorificação em novos céus e nova terra.

Desta perspectiva escatológica conclui-se que a Terra não é matéria morta, material utilizável e nem mesmo uma *Mãe Gaia*, que gera e mata. Esta Terra, integralmente em seu modo de vida, é promessa real e sensivelmente experimentável da terra nova, uma vez que esta vida terrena e mortal é para nós promessa tangível de vida eterna e imortal.¹²⁶

¹²³REIMER, Haroldo. *Hermenêutica Ecológica de Textos Bíblicos* in MOURA, Marlene Castro Ossami de. *Ecologia e Espiritualidade – Os Gritos da Mãe Terra*. p. 20-21

¹²⁴BARROS, Marcelo. *A Terra e o Céu estão cheios do teu amor: elementos de uma ecologia bíblica* in MOURA, Marlene Castro Ossami de. *Ecologia e Espiritualidade – Os Gritos da Mãe Terra*. p. 31-35

¹²⁵Cf. BOFF, Leonardo. *Ecologia – Grito da Terra, grito dos pobres*. p. 217-237

¹²⁶MOLTMANN, Jürgen. *L'Avvento di Dio – Escatologia Cristiana*. p. 307

Deves-se admitir, porém, que a compreensão de uma aliança das criaturas entre elas e com o Criador acaba tendo sua compreensão dificultada se colocada na simples perspectiva de um monoteísmo, que revela um Deus único que parece ser solitário. Para uma vivência desta aliança, é preciso compreender um Deus em aliança, que é trindade em sua unicidade.

2.3.2 Trindade: comunidade divina criando comunidade terrestre

A imagem que o ser humano faz das divindades nas quais acredita acaba sendo a imagem que ele fará do mundo e do próprio ser humano. O cristianismo ocidental, historicamente crente em um Deus soberano e poderoso, acabou dando à luz um mundo secularizado, onde o ser humano faz as vezes de soberano. Por esta razão é urgente que se faça uma conversão desta imagem para a de um Deus que é mistério divino de comunhão como trindade: um Deus rico em relações, verdadeiramente um Deus-Amor. Nesta perspectiva, uma pessoa que seja imagem e semelhança do Deus criador, não se assemelhará a Ele por sua onipotência ou exercício de poder no mundo, mas por sua capacidade de comunhão nas relações favoráveis à vida.¹²⁷

Na teologia de Jürgen Moltmann a trindade é compreendida como unidade na unicidade, de onde se desprende a possibilidade das relações ecológico - comunitárias da criação. A criação, em perspectiva trinitária, é expressão de amor do Pai pelo Filho, concretizada pelas forças do Espírito Santo: assim, o mundo corresponde à felicidade do Pai com o Filho e só pode estar destinado à glorificação, pois é o espaço da existência livre, do agradecimento e do louvor dentro do tempo. O que integra toda a criação é o Espírito, que a leva a ser partícipe da vida da Trindade.¹²⁸ Sendo relação viva, a Trindade e o mundo correspondem-se, não havendo, aqui, espaço para a unilateralidade de se pensar apenas no significado de Deus para o mundo, mas também do mundo para Deus: assim, em diferentes proporções, do mesmo jeito que a ação do criador afeta profundamente sua criação, também os acontecimentos dentro do espaço e tempo criados afetam o íntimo do criador.¹²⁹

Cabe aqui, também, a pergunta pela contingência desta criação. Se Deus é onipresente e infinito, como pode haver uma criação exterior a Ele? A questão, segundo

¹²⁷Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del mondo moderno*. p. 99-100

¹²⁸Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*. p. 122-124

¹²⁹Idem, p. 110-111

Moltmann, não é se pensar o ato criador como externo a Deus, mas interior a Ele: é no seio das relações trinitárias que se abrirá o espaço místico primordial para que a criação ocorra. Trata-se da doutrina da *autocontração de Deus*, onde o primeiro ato Dele seria um ato de paixão antes de ser ato de criação.¹³⁰

Essa abertura significa para Deus mesmo uma renúncia, isto é, uma autodeterminação com vistas a uma autolimitação. O tempo é uma pausa da eternidade, a finitude é um espaço dentro da infinitude e a liberdade é um ir ao encontro do amor eterno. Deus retrai-se em si mesmo para poder sair de si. A eternidade inspira, para poder expirar o espírito da vida.¹³¹

Assim, entende-se a criação na Tradição Cristã como processo trinitário: Deus Pai cria através do Filho, na força do Espírito Santo. Na narrativa do Gênesis, Deus cria pronunciando a Palavra que denomina, distingue e julga e, ao pronunciar-se, cada palavra traz o sopro divino em si. Se o verbo especifica e diferencia, o sopro, entendido como espírito, agrega e sintoniza. Nesse sentido, é importante retomar alguns sentidos originais da palavra que denomina este Espírito de Deus, em contraposição ao que a cultura ocidental construiu como interpretação do termo “espírito”.

Quem quiser compreender a palavra veterotestamentária *ruah* terá que esquecer a palavra ocidental “espírito”. Tanto a palavra grega *pneuma* como a palavra latina *spiritus* (com os termos neolatinos que lhes correspondem) e a palavra germânica *Geist* foram usadas em oposição a matéria e corpo, e significam alguma coisa de imaterial. (...) Mas quando falamos na *ruah Yahweh*, em hebraico, estamos dizendo: Deus é um furacão, uma tempestade, uma força no corpo e na alma, na humanidade e na natureza.¹³²

É esta, aliás, a faceta materna de Deus. Como um seio materno, “é uma onipresença envolvente e uma renúncia de si, um vazio para que outro ocupe o lugar e se torne um ser”¹³³. Amamentando a todos os seres, em comunhão criatural, Deus fala através de cada criatura e respira na criação inteira. Redescobre-se, por aí, a imanência do criador em sua criação através de sua sabedoria, que permite unidade na diversidade

¹³⁰Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*. p. 119-122

¹³¹Idem, p. 122

¹³²MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da Vida*. p. 49

¹³³SUSIN, Luiz Carlos. *A Criação de Deus*. p. 164

do universo.¹³⁴ Diante disso, portanto, é preciso reler o cosmos a partir de relações e não de funções.

¹³⁴Cf. Idem. *Dio nel progetto del mondo moderno*. p. 100-103

3 UM PACTO PELA TERRA: NOVOS PARADIGMAS NECESSÁRIOS À HUMANIDADE FRENTE À CRISE AMBIENTAL

O antropocentrismo, a ciência como instrumento de dominação da natureza e o individualismo assumido como possibilidade de vida plena são os grandes paradigmas identificados pela teologia de Jürgen Moltmann como identificadores da civilização ocidental pós-industrial. Vivendo em um suposto tempo de auto-consumação, onde se tem a impressão de que tudo aquilo que havia a ser conquistado o foi, a humanidade recebe agora um alerta que não pode ser ignorado: a crise ambiental que se espalha pelo planeta, ameaçando todas as formas de vida hoje existentes. Neste evento, o mais assustador é o fato dele se mostrar irreversível em alguns pontos e completamente insolúvel pela atitude científica de exploração ainda vigente. Em outras palavras, o problema ecológico se apresenta como um grande espelho onde a cultura de expansão ocidental e eurocêntrica finalmente enxerga sua face desfigurada.

Se à primeira vista a questão ambiental parece ser de âmbito científico-econômico, entendidos a partir das concepções descritas acima e ao longo desta pesquisa, suas raízes são existenciais e teológicas.¹³⁵ Apenas um ser que aprendeu a ser um estranho em seu próprio planeta e que se crê imagem e semelhança de um Criador Todo Poderoso pode se ver no direito de dominar a natureza da qual depende: ao longo da história, as pessoas têm utilizado a terra como escada para suas ambições e, por conseqüência, se desligado das suas essências planetárias. Por séculos este ser apostou seu futuro em um progresso infinito às custas de recursos esgotáveis e agora sente-se “puxado para trás”, não podendo mais avançar por não ter mais para onde ir. Assim, se ao longo desta pesquisa fez-se a constatação das características do cenário onde a crise ambiental surge e se desdobra, chegou o momento de apontar possibilidades de reversão deste quadro a partir de seus aspectos teológicos. Estas possibilidades, porém, não pretendem ser soluções imediatas para um problema que se encontra enraizado em nossas crenças: a proposta é de uma longa e árdua caminhada de esperança por uma nova rota, a ser construída passo a passo.¹³⁶ Esta rota terá de passar pela concepção que

¹³⁵Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto del Mondo Moderno*.p.95

¹³⁶Cf. SERRES, Michel. *O Contrato Natural*. p.54

o ser humano tem dele mesmo a partir do sagrado onde deposita sua fé, bem como por seu conceito de conhecimento, ciência e sabedoria e, principalmente por sua ética de convivência, abrindo mão, talvez, daquilo que considere seguro.

Chega-se, desta forma, aos três principais paradigmas indicados na teologia de Moltmann como chave de mudança para a vida neste planeta: o paradigma de superação do indivíduo pelo humano, que só se compreende na ressonância de suas relações; o paradigma de superação da ciência-dominação pela ciência-participação, que aponta para a vivência da sabedoria como entendimento da vida; finalmente, o paradigma de superação da sociedade estratificada em grupos analógicos pela sociedade do amor ao inimigo, onde a responsabilidade mútua de todos os viventes poderá levar a um pacto pela terra.

3.1 Superando o indivíduo através do humano

O primeiro ponto a ser abordado nesta proposta de renovação hermenêutica frente à crise ambiental talvez se constitua no mais difícil de ser elaborado e posto em prática: a auto-concepção individualista de pessoa que foi sendo construída ao longo de séculos encontra hoje seu esteio em vários mecanismos de segurança arraigados, de forma especial, na cultura ocidental e eurocêntrica. Dificilmente, por exemplo, alguém questionaria as liberdades individuais trazidas pela modernidade, que desataram as pessoas das rígidas tradições familiares, tribais, sociais e até mesmo religiosas a que viviam atreladas na pré-modernidade. Por esta razão, corriqueiramente se dá a entender que a questão dos direitos humanos dizem respeito primeiramente a cada um e não à humanidade como coletividade. Mais do que isso, conforme já abordado, raramente se consegue ampliar esta questão para as outras formas de vida. Pensa-se em direitos para o ser humano exclusivamente e com o objetivo de garantias para um bem-viver no presente.

Desta forma, um ponto de partida pertinente parece ser o próprio processo de auto-conhecimento humano e de reconhecimento da vida que o cerca. Primeiramente, é possível constatar que a idéia de individualidade se mostra estreitamente ligada ao conceito de harmonia: uma vez que vínculos externos, como tradições e crenças religiosas não obrigam mais a pessoa a assumir projetos de vida estranhos à sua vontade, abrem-se os horizontes do progresso e da realização dos desejos sublimados pelo meio. Logicamente, esta busca se dará pelo que é mais apazível a cada um,

descartando-se logo aquilo que não esteja no campo das preferências pessoais. Desafios e dificuldades existirão, mas sempre como obstáculos a serem superados para que as metas propostas sejam alcançadas. Surge, aqui, um segundo fator: quem aparentemente alcançou suas metas apenas precisará “manter as coisas em ordem”, o que levará à uma atitude de fechamento a tudo que parecer estranho ao contexto construído pela vontade. Têm-se, então, indivíduos cercados de outros indivíduos, reclamando seus direitos à posse do que foi conquistado. Todo conflito deve ser evitado, sob risco de que as propriedades se percam. O que subsiste de humano em um indivíduo fechado?

3.1.1 A dor do novo e do diferente

O princípio de que todo ser vivente nasce do conflito, presente no pensamento de Heráclito, revela a realidade de que a novidade e a diferença só se incorporam à vida pela dor, causada pela resistência à mudança. Não se aprende ou se conhece sem abertura e acolhida ao novo, visto que a aprendizagem se dá pelo contraste e não pela correspondência.¹³⁷ O ser que torna suas metas pessoais um fechamento às relações acaba buscando apenas o que lhe é semelhante e desenvolvendo um sentimento de indiferença junto a seus pares, visto que igualdades não provocam curiosidade.

Uma cultura construída sobre a razão instrumental, que em tudo busca utilidade, cria pessoas que não se permitem a sensibilidade diante da complexidade da vida, visto que sensibilizar-se é envolver-se e o envolvimento prejudica a observação do objeto de estudos. Com muita facilidade, chega-se por esta via à figura de um Deus apático e distante de sua criação e de um ser humano igualmente apático, que mata sua própria alma para, posteriormente, matar seu físico.¹³⁸ Por estas razões, apenas por um processo empático que se pode pensar uma comunicação entre os seres: é empaticamente que duas identidades diferentes iniciarão a partilha das dores de suas mudanças, vencendo a indiferença e chegando a uma comunhão na diversidade. Abrem-se uma comunicação mútua com o próximo e um potencial de plenitude para o futuro.

A vida humana é biológica tal como outra vida que a si mesmo se reproduz. A humanidade desta vida consiste no facto de que ela é recebida, afirmada e que ela é, enquanto tal, uma vida interessada. A força para ser pessoa reside na total afirmação e no amor sem reservas a esta frágil e mortal vida.¹³⁹

¹³⁷Cf. MOLTMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del Mondo Moderno*. p. 140-141

¹³⁸Cf. Idem. O que é a vida humana?. *Humanística e Teologia*. p. 87

¹³⁹Ibidem. p. 87

A expressão “interessar-se”, neste caso, não se trata de buscar apenas o que mais apraz, mas de viver a dinâmica de acolhimento ao novo que a vida revela diariamente. Tal processo nem sempre será agradável mas será sempre fecundo por trazer novas possibilidades e entendimentos para o viver e o morrer. A “mola mestra” para desencadear esta maneira de viver é a liberdade humana.

3.1.2 Buscando a plenitude da liberdade humana

É indiscutível o valor da liberdade pessoal que se vive a partir da modernidade. É a partir dela que o ser humano dá novos rumos à história e põe em prática projetos que seriam impensáveis nos tempos pré-modernos. Porém, conforme já defendido nesta pesquisa, muitos destes projetos mostraram-se altamente prejudiciais ao planeta e, conseqüentemente, à própria humanidade que o habita. Por isso, para se pensar em uma pessoa que supere o individualismo como identidade é necessário refletir sobre como esta liberdade conquistada foi interpretada e admitir que ela não foi vivida em sua plenitude, senão em sua dimensão mais primária. Na teologia de Jürgen Moltmann, a liberdade humana é constituída de três dimensões e é no equilíbrio entre elas que se pode pensar numa verdadeira evolução para a plenitude por parte do ser humano.

3.1.2.1 Liberdade como soberania e posse

Uma idéia muito forte no ideário ocidental eurocêntrico é a da associação de liberdade com a idéia de poder e de posse. Liberdade assim compreendida diz respeito ao que se pode considerar uma primeira dimensão desta categoria: a da “soberania”. Esta concepção se faz presente de maneira muito intensa na lógica da sociedade escravista, onde há os “livres”, que são “donos” e os “não-livres”, que são “escravos”. Aqui, a liberdade de uns é a opressão de outros e vive-se um constante problema de segurança, temendo-se que os “não-livres” se rebelem contra seus senhores. A liberdade, por isso, torna-se função da propriedade.

Reconhecer-se, portanto, como livre para ter e dominar é ver apenas a si mesmo como sujeito de vontade e aos outros como “objetos” passíveis de posse e dominação.

Tal concepção tem ecos muito fortes em algumas interpretações de direitos humanos como “direitos individuais”, ao se pensar que a liberdade de um termina onde começa a do outro. A sociedade ideal que este princípio gera é a de indivíduos isolados que não incomodam uns aos outros. Desta forma, pode-se até dizer que uma nova forma de escravidão é este jeito de encarar a individualidade, produto da idéia do “dividir para conquistar”: indivíduos em um mundo atomizado nunca conseguem enxergar o todo e acabam se tornando vítimas das circunstâncias.¹⁴⁰

Parece claro que, se esta é a maneira corriqueira dos atuais relacionamentos humanos, quanto mais o será ao se pensar nas relações com o planeta. O excesso de consumo por parte de alguns extratos sociais e a carência de consumo por parte de outros denunciam as conseqüências desta debilidade da liberdade humana.¹⁴¹

3.1.2.2 Liberdade como relacionamento

Uma segunda dimensão pode ser entendida como liberdade de relacionamento. Compreendida em um âmbito que privilegia mais a comunicação do que a posse, esta dimensão coloca a liberdade não como propriedade de um sujeito mas como qualificação de relações.

A partir de mútuo conhecimento e benevolência, o ser humano sente-se livre na medida em que ama e coloca-se disponível, em abertura afetuosa ao outro. Desta forma, é uma dimensão que só pode ser concebida se pensada socialmente e comunitariamente, visto que é na medida em que as pessoas se sentem reconhecidas e amadas que elas vão fazendo a experiência de liberdade e descobrindo-se com capacidade de reconhecer e amar os outros. Esta possibilidade de relação amorosa e disponível com as outras pessoas não representariam aqui uma barreira para a liberdade pessoal mas uma integração das muitas liberdades, que sozinhas são limitadas.¹⁴²

É aquela que nós definimos como “sociedade livre”; é o aspecto social da liberdade de que tantas vezes transcorremos e que dentro da comunidade cristã ganha o nome de amor e, na Doutrina Social, de solidariedade. Uma “sociedade livre”, assim, não é um aglomerado de indivíduos singularmente livres, mas uma “comunidade solidária” na qual as pessoas se empenham umas pelas outras, especialmente pelas mais fracas, pelos doentes, pelos jovens, pelos anciãos. É aqui que

¹⁴⁰Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del mondo moderno*. p.151-152

¹⁴¹Cf. BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. p. 116

¹⁴²Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Idem*. p. 154

experimentamos a união entre indivíduos que, de outra maneira, estariam isolados, mas que nessa comunidade solidária juntam as forças e se opõem ao domínio inspirado no método do “divide et impera”.¹⁴³

Diante da dimensão de liberdade anteriormente apresentada, é preciso perguntar-se pela razão de se viver este atributo humano de um jeito ou de outro. No pensamento de Moltmann, a chave esta diferença está no tipo de relações que a pessoa é educada a estabelecer com os demais seres humanos: se a relação for entre sujeito e objeto, a liberdade será vivida como posse; se as relações forem interpessoais, a liberdade será vivida como comunhão.¹⁴⁴ É importante lembrar que a primeira dimensão também se faz necessária como constitutiva de identidade própria, mas ela nunca pode ser um ponto de chegada para que o ser humano vivencie a liberdade de maneira mais plena. De certa forma, nem este segundo aspecto se faz suficiente para a vocação humana em direção à eternidade. Muitas são as experiências de comunidades que vivenciam a solidariedade entre seus membros mas apresentam dificuldades para integrar-se em uma cidadania solidária com a humanidade inteira e mais ainda com os biosistemas existentes no planeta. Aliás, isto pode acontecer tranqüilamente no interior de uma determinada classe social sem que esta se abra em solidariedade a classes diferentes. Por isso, há ainda uma terceira forma de ser livre e que pode dar sentido mais completo às duas anteriores.

3.1.2.3 Liberdade como paixão criativa de possibilidades

Esta terceira dimensão da liberdade humana confronta-a com as possibilidades do futuro e a identifica com o dom da esperança. Se a liberdade é deficitária ao ficar estagnada no poder que se pode ter sobre as situações ou mesmo ao ser vivida como comunhão no âmbito comunitário, neste novo aspecto ela se expande diante daquilo que

¹⁴³“ È quella che noi definiamo una 'società libera'; è *l'aspetto sociale della libertà* che così spesso transcuriamo e che all'interno della comunità cristiana prende il nome di 'amore', e nella dottrina sociale 'solidarietà'. Una 'società libera', dunque, non è un agglomerato di individui singolarmente liberi, ma una 'comunità solidale' in cui le persone s'impegnano le une per le altre, specialmente per le più deboli, i malati, i giovani, gli anziani. È che che noi sperimentiamo l'unione tra individui altrimenti isolati, proprio in questa comunità solidale che coagula le forze che s'oppongono al dominio ispirato dal 'metodo del *divide et impera*'. Ibidem, p. 154-155

¹⁴⁴Cf. Ibidem, p. 155

é desejado como futuro, levando o ser humano a uma autêntica vivência do “ser no ainda-não”.

A Tradição Cristã afirma que tudo é possível para Deus e, da mesma forma, que tudo é possível para quem crê. Ela o faz a partir do princípio de que a criação é destinada à glória e que, portanto, é possível que se sonhe hoje com a plenitude que virá. Este projeto de futuro é antecipado pela paixão criativa humana e só pode ser colocado em prática a partir da liberdade. Esta liberdade, então, não é mais uma relação entre sujeito e objeto e nem apenas comunhão entre sujeitos, mas força criativa que se torna um “acontecimento” para toda a humanidade. Livre, portanto, é quem faz uso de sua liberdade assim como o maná do deserto, no Êxodo: a liberdade não pode ser guardada, mas é aguardada a cada manhã. No pensamento de Moltmann, esta é a liberdade ensinada e vivida por Martin Luther King, Mahatma Gandhi e pelo próprio Jesus. Neste sentido, este uso da liberdade geralmente desestabiliza a comunidade, visto que aponta para novas possibilidades e pede novos compromissos de convivência, diante de um futuro que transcende o presente.¹⁴⁵

Pensando-se diretamente no atual problema ecológico, logo se nota que ele foi gerado por um uso distorcido da liberdade frente ao planeta e que não bastará um irmanamento com a natureza para que a situação se resolva. É preciso dar conta de um futuro-em-comum na terra a partir de um projeto de relações que transforme o viver em responsabilidade mútua entre todos os seres vivos. Para tanto, é necessário ser livre para ousar. Portanto, pensar a liberdade para um ser humano que supere uma identidade de indivíduo, necessita de um equilíbrio entre estas três dimensões do ser livre. Permanecer na liberdade como poder leva a uma sociedade embasada no “ter”; uma liberdade de comunhão solidária, quando fechada nela mesma (dentro de uma única comunidade, família, tradição religiosa ou classe social), pode levar a uma coletivização sem espaço para a diversidade das identidades pessoais. É somente quando ter e ser se integram que se torna possível pensar em uma liberdade que seja iniciativa e responsabilidade frente a um futuro comum, no qual a vida terá assegurada seu processo de evolução contínua.

3.1.3 Deus se avizinha do ser humano quando este se avizinha de si

¹⁴⁵Cf. *Ibidem*, p. 155-156

Finalmente, ao se tratar de um novo paradigma de humano frente à crise ambiental, faz-se necessário levantar a questão da abertura ou fechamento deste ao transcendente. A gana e a pressa imprimidas à vida nestes tempos trazem um medo inconsciente da morte. Enquanto a sociedade tradicional organizava-se numa dinâmica de continuidade do que era vivido através da comunidade em que a pessoa se encontrava inserida, a sociedade moderna e, principalmente a pós-industrial, ao colocar todos os projetos e sonhos na perspectiva do indivíduo, acabam afirmando a morte como final de tudo. Vive-se, então, sempre “em frente”, na ânsia de que não se perca nada, em um tempo mecânico que colhe a vida em sua quantidade e não em sua qualidade. A possibilidade de um contraponto a esta cultura se encontra na perspectiva do eterno. Ao colocar-se o viver na dimensão da eternidade, faz-se uma experiência de avizinhamo com a morte e, nela, cada instante acaba adquirindo o próprio sabor da infinitude. Os horizontes, assim, se alargam na esperança da ressurreição.¹⁴⁶

Tal experiência só se torna possível quando o ser humano se coloca frente àquele que Rudolph Otto denomina como o “totalmente outro”: é na percepção da alteridade de Deus que a pessoa pode superar seu próprio “complexo de Deus”. Esta percepção, porém, traz o sofrimento da mortificação, na descoberta de limites e de uma identidade precível diante do Absoluto. Ao mesmo tempo, vai-se percebendo que este mesmo Deus habita no sofrer e naqueles que sofrem, uma vez que este é o lugar do limite humano.¹⁴⁷

Na oração despertamos para o mundo tal como ele se revela em seus altos e baixos diante de Deus. Percebemos o suspirar das criaturas e ouvimos os gritos das vítimas mutiladas. Ouvimos também o hino de louvor da primavera florida e sentimos aquele amor divino por todos os seres vivos. Portanto, a oração a Deus desperta todos os nossos sentidos, proporcionando uma enorme vigilância em nosso espírito.¹⁴⁸

Ora, em tempos de busca por prazer acima de tudo, quando o sofrimento é evitado e encarado como fracasso, não surgirá uma experiência de humanidade mais profunda sem que se abra mão de muitas coisas que são consideradas como vantagens, vitórias e seguranças. Se a identidade humana é caracterizada pela abertura e

¹⁴⁶Ibidem, p. 87-90

¹⁴⁷Ibidem, p. 144-145

¹⁴⁸MOLTMANN, Jürgen. *No fim, o início*. p. 106

comunicação à vida circundante, ela não pode ser indiferente ao seu próprio sofrimento e à sua própria provisoriedade. Nisso é que acabará se abrindo às limitações e sofrimentos das outras vidas que o cercam e ao próprio sofrimento do criador desta vida.

Na perspectiva da identidade humana, portanto, a construção de um novo paradigma passará por três pontos: a acolhida ao diferente como dinâmica de desenvolvimento, a superação da liberdade como posse por uma liberdade criativa e geradora de esperança e, por fim, uma abertura ao transcendente pela via do reconhecimento das limitações, vivendo o sofrimento decorrente destas como aproximação com o eterno. Estas três possibilidades apontam, junto à construção de uma nova identidade (ou, talvez, do resgate da identidade originária das pessoas), para uma renovação das relações interpessoais e inter biológicas. Uma abertura ao diferente ampliará a visão utilitarista colocada sobre o planeta pela cultura ocidental; uma liberdade criativa procurará novas relações com os seres vivos diante da crise ambiental; uma sensibilização ao sofrimento levará a um irmanamento com tudo que vive e a uma participação na dinâmica da criação aberta ao conhecimento desta a partir de suas complexidades e características próprias. Nisso, depreende-se um segundo foco que necessita ser transformado na perspectiva de um pacto pela Terra: o de ciência e conhecimento.

3.2 Superando o conhecimento-dominação pelo conhecimento-participação

Como em um círculo vicioso, a modernidade, ao emancipar as pessoas das tradições pré-modernas, fortaleceu a índole individual e instrumentalizou-a com a razão instrumental de uma ciência desenvolvida em função do desbravamento do planeta. Conforme já abordado, esta maneira de produzir conhecimento levou a civilização ocidental a caminhar historicamente pela lógica do progresso infinito a partir de recursos inesgotáveis e a crise ambiental está vindo a comprovar que esta lógica é, no mínimo, equivocada. A natureza envia um grande sinal de alerta sobre a pequenez e finitude das estruturas humanas, denuncia sua perversidade conquistadora e, de certa forma, recusa-se a continuar sua servidão ao modificar seu funcionamento em busca da sobrevivência.

A curiosidade científica em si pode, certamente, ser descrita como um gosto por conhecimento sem objetivos definidos. Mas nem todo trabalho científico é um serviço-tarefa. No contexto social das ciências, porém, há sempre e em todo lugar interesses científicos em jogo. Na luta pela existência, os avanços científicos e tecnológicos são instrumentalizados pelo desejo político de poder e usados para assegurar o poder bem como a elevação da vida. Na sua realidade social não existe ciência livre de valores.¹⁴⁹

Eis um tempo, portanto, em que o próprio planeta exige do ser humano uma nova forma de conhecer e, mesmo, novas motivações para este conhecer. Esta nova maneira quer superar uma visão compartimentada de realidade, onde os seres são estudados de forma descontextualizada e abraçar o desafio de conhecer a partir das relações que estes seres estabelecem entre eles.¹⁵⁰ Seria esta uma nova forma de compreender a própria ecologia: não apenas um estudo do ambiente, mas um estudo das relações que constituem esse ambiente. Quais seriam, portanto, alguns pontos de partida pertinentes a este novo entendimento?

3.2.1 A surpresa é necessária para o conhecimento

O conhecimento está enraizado nos desejos e interesses do ser humano, que, em sua consciência, tomam a objetividade que contrasta o que já se sabe com as impressões que o mundo gera através dos sentidos. Assim, o conhecimento vai ser gerado na tensão entre a recordação, que trará presente o que já foi assumido na vida e o esperar pelo novo, que desencadeará o aprendizado. Um elemento essencial para este processo é a capacidade de surpreender-se sempre com aquilo de novo que está sendo conhecido. É esta capacidade que possibilitará refazer sempre a experiência primeira de mundo e garantirá o frescor dos sentidos diante da realidade.

No arco de tempo que constitui a vida humana, todas as experiências são singulares, uma vez que o tempo não para ou se repete. Porém, com o passar do tempo, as pessoas se habitam às circunstâncias e acabam vendo tudo do mesmo jeito. Com esta atitude, acaba-se vivendo à margem da realidade, vendo apenas o que se quer e como se quer: no contato com outro ser humano, ele não é reconhecido como tal e o próprio Deus se torna produto da fantasia humana, ficando imobilizado nas imagens

¹⁴⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na Criação – Doutrina Ecológica da Criação*. p. 49

¹⁵⁰ Cf. BOFF, Leonardo. *Ecologia: Teologia e Espiritualidade* in MOURA, Marlene Castro Ossami de. *Ecologia e Espiritualidade: os gritos da Mãe-Terra*. p. 99-100

pré-formatadas de realidade. Viver a capacidade de surpreender-se, então, significa estar aberto para acolher as situações como elas são e não como elas parecem ser. É a partir desta atitude que se pode realmente iniciar novas experiências e mesmo justificar as expectativas criativas em relação ao futuro.¹⁵¹

Esta forma de conhecer remete a uma idéia já apresentada nesta pesquisa: a de Abraão e Sara como arquétipos de pessoa na Bíblia. Uma vez que o casal veterotestamentário é convocada a deixar sua terra e peregrinar para onde Deus lhes mostrasse, inicia-se um processo de aprendizagem da esperança, onde os padrões adotados não servem mais para a caminhada: é na peregrinação que aquilo que existe tomará um novo sentido. Por isso, este “deixar-se surpreender” é parte constituinte do conhecimento religioso do universo, existente antes dos conhecimentos filosóficos e científicos. Trata-se de um descortinar da realidade a partir do cotidiano e da contemplação acolhedora desta, quando se dá um sentido pessoal a tudo que se conhece. Desta forma, antes de conhecer os mecanismos de funcionamento do universo, o ser humano o intui a partir de seu berço e do contato materno e paterno com seus progenitores, podendo identificá-lo como, por exemplo uma grande casa comum a todos os viventes.¹⁵² Diante disso é necessário perguntar: de que forma este conhecer pode ser atualizado, para que não se torne um misticismo, mas aprofunde o que realmente precisa ser conhecido sobre a realidade do universo, do planeta e do ser humano?

3.2.2 As contribuições da Hipótese Gaia

A compreensão do planeta em que a humanidade habita encontra uma interpretação interessante na Hipótese Gaia, de James Lovelock.¹⁵³ Esta teoria é acolhida na teologia de Moltmann como possibilidade para uma libertação da terra, ao lado da espiritualidade cósmica e o entendimento de ser humano e natureza em aliança com Deus.

Moltmann destaca o entendimento do planeta como um único organismo biocibernético, com tendência à homeostase, ou seja: a Terra um sistema reativo sempre em dinâmica criadora de condições favoráveis à vida. Para tanto, esta teoria defende que o planeta se comunica com uma “linguagem secreta”, que seria o código genético:

¹⁵¹Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del Mondo Moderno*. p. 145-148

¹⁵²Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *A Criação de Deus*.p. 25-26

¹⁵³Pesquisador britânico e ambientalista. Através da Hipótese Gaia (1969), busca explicar o funcionamento sistêmico do Planeta Terra, afirmando ser ele um superorganismo.

língua universal de todas as células, este código também faz o papel de “sistema de segurança”, realizando modificações que possibilitem a sobrevivência dos biosistemas em conjunto. Nesse contexto não é possível um antropocentrismo, mas um biocentrismo onde a vida de todos os seres é uma co-responsabilidade. O gênero humano, aqui, é um super organismo, produzido por uma inteligência superior que guarda a memória acumulada de milhões de anos de vida. Assim, a vontade, o intelecto e a consciência humana são uma pequena parte do organismo maior, governado pelo código genético. A percepção dessa inteligência superior nas pessoas é, de certa forma, dificultada pela cultura de exploração do planeta. Para sentir-se integrado à Terra, as pessoas precisam, segundo esta hipótese, dar-se conta de algumas coisas: sua constituição corpórea, evidenciada em todo vivente humano, com características comuns em uma grande diversidade; ao mesmo tempo, dar-se conta da sabedoria do corpo, sempre possibilitando a vida e a continuidade dela; junto a isso, lançar-se ao conhecimento de sua própria consciência, onde pode aproximar-se de uma certa “cultura onírica”, cultivada por povos que vivem laços estreitos com a natureza.

A Hipótese Gaia, a partir deste enunciado, traz conseqüências bastante concretas para as relações com a Terra. Para começar, ao afirmar que o planeta é um grande sistema vivo e que busca possibilitar a vida, é preciso dar-se conta da complexidade destes biosistemas que, longe de simplesmente funcionarem de forma mecânica, guardam uma sabedoria biófila em suas relações. Por isso, uma ciência de integração teria tanto ou mais legitimidade do que as ciências “isoladas”, que compartimentam a vida em pretensas classificações de laboratório. Neste quadro, o ser humano pode se entender primeiramente como espécie e criatura, antes de se considerar raça, povo ou nação. Com esta autocompreensão, poderá democratizar os sistemas que regulam a vida na Terra, concebendo uma “Política da Terra”, que seja uma biocracia firmemente embasada na democracia. Apesar de não atribuir à nenhuma força divina a responsabilidade pela vida na Terra, a Hipótese Gaia afirma uma verdade inegável para a sobrevivência frente à crise ambiental: só é possível viver neste planeta em simbiose e sintonia com ele.¹⁵⁴

3.2.3 Uma ciência que conheça através da participação

¹⁵⁴Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del mondo moderno*. p.105-107

Se a crise ambiental se abate sobre o planeta neste instante, pode-se ter certeza que o modelo de ciência conhecido, credenciado e praticado pela cultura ocidental é uma de suas causas. O momento atual não pode mais admitir um conhecimento que se dê entre sujeito e objeto, visto que o segundo, nesta relação, acaba servindo apenas para a satisfação das necessidades, desejos e caprichos do primeiro. Assim, levando-se em conta o peso da surpresa para que se chegue à essência do que se quer conhecer e possibilidades como as da Hipótese Gaia, que só admite o planeta como interação de vidas, chega-se ao momento de perguntar que alternativas são viáveis para se fazer uma ciência que não seja exploração do outro. A resposta parece estar no termo “participação”.

A rede de relações entre o ser humano e a natureza é anterior à construção científica cartesiana, que separa observador e objeto de pesquisa. Como elo de um processo dinâmico de relações, o ser humano está inserido em seu ambiente, com responsabilidades biológicas semelhantes a de outros seres vivos. Sua capacidade cultural de intervir no meio em que vive, porém, traz uma responsabilidade ética quanto à qualidade deste mesmo ambiente: uma vez que os ecossistemas da humanidade consomem muito mais do que a espécie humana em si exigiria da natureza, passa a ser decisão humana reequilibrar ou não este ambiente.¹⁵⁵ Em outras palavras, o ser humano é devedor do planeta por todo o uso que vem fazendo dele para além de suas necessidades básicas.

Assumindo-se que “conquistar” a natureza seria uma completa inutilidade para homens e mulheres, uma vez que estes são integralmente dependentes da primeira, é preciso começar a trabalhar com um novo princípio de conhecimento e ação ecológicos. Este princípio seria o da cooperação mútua entre humanidade e natureza, possibilitando a construção de sistemas de vida mais complexos e a própria evolução da vida. Esta possibilidade científica, obviamente, não passa apenas por uma discussão dos métodos a serem utilizados na descoberta dos seres e elementos, mas, principalmente, pela discussão de finalidade: para quê, afinal, se quer conhecer? Um conhecimento pela participação não cabe dentro do *imperium hominis* de Bacon, mas, com certeza, dentro da hermenêutica da Aliança confessada pela tradição judaico-cristã como chave para se entender a criação. Nesta dinâmica, o ser humano do presente é ponte para uma forma mais elevada de vida a partir da esperança naquilo que “está por vir” do próprio

¹⁵⁵Cf. JUNGES, José Roque. *Ética Ambiental*. p. 57-58

Criador, que concluirá o mundo em evolução. Esta possibilidade, porém, só se dá a partir de uma busca por conhecimento-comunhão com a criação toda e com o auto-entendimento humano de que ele não é a forma mais elevada de vida, senão a com mais responsabilidades a cumprir com o planeta.¹⁵⁶

Os complexos sistemas de vida são sistemas abertos. Esses sistemas de vida abertos são sistemas comunicativos que se desenvolvem em metabolismos e em trocas de energia cada vez mais ricas. Os sistemas de vida abertos são formas de vida simbióticas. Ligada à amplitude dos sistemas de vida está também a amplitude de suas possibilidades. (...) Se pretendemos uma oposição ao reducionismo da ciência especializada, então teremos de assumir os seus resultados numa ciência da integração para compreendermos melhor o mundo da nossa vida e nós próprios.¹⁵⁷

Enfim, um conhecimento participativo e dialético da natureza exige um pensamento comunicativo e sistemático, que reconheça a alteridade entre o ser humano e o planeta. Com isso, pode-se chegar a reconhecer a natureza em sua subjetividade ao invés de colocá-la sob uma lente passiva de objetividade: sendo ela e o ser humano sistemas abertos para o futuro, este conhecimento só pode se dar de sujeito para sujeito.¹⁵⁸ Para tanto, um ser humano em relação, que supere o individualismo e que pratique uma ciência participativa e não exploratória, precisa resolver-se quanto aos seus paradigmas de convivência e de modelos sociais.

3.3 Amar o inimigo: a base para uma sociedade-em-pacto

A crise ambiental se apresenta com duas grandes dimensões para a sociedade pós-industrial: por um lado existem ameaças imediatas causadas pelas mudanças climáticas e pelo aquecimento global, que já se fazem sentir em várias regiões do planeta; junto a isso, há um sério risco quanto ao futuro comum da humanidade neste planeta. Se a primeira dimensão provoca uma verdadeira corrida atrás dos prejuízos (principalmente os de ordem econômica), a segunda pode acabar passando despercebida. É na ameaça ao futuro, porém, que reside o perigo maior da problemática ecológica e a despreocupação com este aspecto apenas confirma a maneira perversa como se tem convivido em sociedade na civilização ocidental. Infelizmente, o

¹⁵⁶Cf. MOLTSMANN, Jürgen. A Biotecnologia à luz da nova Neurobiologia e de uma Teologia Integral. *Humanística e Teologia*. p. 103-109

¹⁵⁷Cf. *Ibidem*, p. 107

¹⁵⁸Cf. *Idem*. *Dio nel progetto del mondo moderno*. p. 142-143

que se constata, porém, não está longe do que se poderia esperar de uma cultura fundamentada no individualismo, na exploração do planeta em nome do progresso e na competição desmedida em busca do sucesso. Se o individualismo encontra possibilidade de mudança no resgate da essência relacional humana e a ciência desenvolvida como relação entre sujeito e objeto encontra alternativa em uma ciência de participação, construída dialogicamente entre dois sujeitos, qual seria o contraponto para uma cultura de competição onde, facilmente, faz-se inimigos a serem combatidos e eliminados?

Assim, na proposição de novos paradigmas que possibilitem um pacto pela Terra frente aos problemas ambientais, é essencial que se pense em uma outra maneira de conviver, contemplando a possibilidade de uma humanidade que se abra para o futuro em conjunto e em comunhão com o planeta, sem se deixar massificar por visões unilaterais de mundo e, ao mesmo tempo não se fragmentando em um individualismo defensivo, com cada um se escondendo de seu próximo dentro de seus paraísos artificiais. Para que se compreenda a construção deste arquétipo de convivência, faz-se necessário ir às fontes deste ideário.

3.3.1 “Eu, porém, vos digo...”(Mt 5, 44)

O capítulo 5 do Evangelho segundo São Mateus apresenta o primeiro grande discurso de Jesus, o Sermão da Montanha. Ali Ele apresenta sua prática, que deve fundamentar a Igreja de forma coerente com o Reino de Deus. Como base, esta prática tem a própria justiça do Pai, revelada na vida de Cristo.¹⁵⁹ Assim, do versículo 1 ao 12, encontra-se a versão Matiana para as bem-aventuranças (correspondente a Lc 6, 20-23) e em seguida a exortação do sal e da luz (v. 13-16). É no versículo 17, porém, que se inicia uma possível hermenêutica para uma sociedade-em-pacto. Lá, Jesus diz: “Não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento...” Esta afirmação apresenta uma dupla contraposição: por um lado, contrariava os judeus cristãos que cultivavam uma mentalidade helenística e viam no Messias um libertador da Lei de Moisés e, por outro, contrariava os seguidores com uma mentalidade mais legalista no contexto judaico e que esperavam de Jesus um cumprimento rigoroso desta mesma lei. A proposta do nazareno, porém, era bem outra.

Ao afirmar que não revogaria a Lei e os Profetas, Jesus estava revelando que chegara o momento de cumprir fielmente a vontade do Pai que, até então, encontrava

¹⁵⁹Cf. CNBB. *Ele está no meio de nós!*. p.58

sua expressão nesta mesma lei.¹⁶⁰ Da mesma forma, no atual contexto em que se vive, percebe-se estas duas tendências: por um lado, a defesa de uma anarquia que rompa de vez com tudo que foi construído, para se começar do zero e, por outro, uma absolutização de leis e normas feitas para facilitar a convivência, mas que acabam se tornando regras moralistas que conservam a forma sem se preocupar com o conteúdo. Qual é então, o cumprimento da Lei que Jesus propõe? A resposta se encontra nas sentenças que se iniciam no versículo 21 e seguem até o versículo 48, onde cinco pontos da lei são desconstruídos e revelam sua essência. Para a reflexão a que esta pesquisa se propõe, segue-se o que se encontra em Mt 5, 43-48:

Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo! Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; desse modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos. Com efeito, se amais aos que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem também os publicanos a mesma coisa? E se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem também os gentios a mesma coisa? Portanto, deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito.

A primeira questão a ser observada é a maneira como Jesus apresenta o texto da lei: certamente a segunda parte (...*odiarás o teu inimigo!*) não se encontra escrita na lei. O que Jesus alerta com este adendo é que a prática de amar ao próximo pode se tornar, ao longo do tempo, um tanto quanto “seletiva”. Desta forma, alguns nunca se tornam próximos e, portanto, a estes não há obrigação de amar. Jesus, aqui, refere-se especialmente àqueles que, no contexto da comunidade de Mateus eram considerados impuros e pecadores e verdadeiramente odiados pelos que se autoproclamavam justos e santos.¹⁶¹ Depois, quando Jesus exorta a buscar a perfeição do Pai, está indicando o caminho da integridade humana, que vem do amor gratuito. Nisso o ser humano é verdadeiramente imagem e semelhança do criador: na capacidade de expressar, em seus relacionamentos, um amor *ágape*, que enxerga a vida na essência do que vive e não apenas em suas reações cotidianas.¹⁶²

3.3.2 Aproximação sem defesas: rompendo as fronteiras da segurança

¹⁶⁰Cf. idem, p. 63-64

¹⁶¹Cf. BÍBLIA, Português. *A Bíblia de Jerusalém*. -nota de rodapé referente a Mt 5, 43

¹⁶²Cf. CNBB. *Ele está no meio de nós!*. p. 66

É recorrente no Novo Testamento a pergunta pela identidade do próximo. A resposta vem em vários exemplos que apontam como próximo aquele que se aproxima desarmado do outro, toca suas feridas e ouve sua agonia, agindo em função da regeneração deste outro. Esta atitude rompe as fronteiras de segurança criadas pelas culturas humanas, que muitas vezes servem como defesa contra os que parecem estranhos à convivência do grupo, para criar novos laços a partir do amor inclusivo. É a este amor que João se refere em sua carta, ao falar da experiência de Deus (1 Jo 4, 7-16). É com este amor que o ser humano é desafiado a se aproximar de todas as criaturas vivas do planeta, irmanando-se com a água, o ar, a flora e a fauna: diferente da aproximação exploradora vivida até então na civilização ocidental, este é um aproximar-se de doação, onde a humanidade ofertará o que tiver para entrar em diálogo fraterno com as demais criaturas. Frágil, a criatura humana perceberá, nesta experiência que é a grande serva da criação, um vez que pode decidir-se por amá-la. Aqui, ainda, reside o desafio da sensibilização diante das pessoas e criaturas que não despertam afeto ou atração: o pobre, o desfigurado, as criaturas ferozes e repugnantes.¹⁶³

Assim, se o amor ao semelhante é a base de uma sociedade exclusora (quando o que pode mais não se dispõe a assemelhar-se ao que pode menos), o amor ao inimigo será a base de uma sociedade da diversidade e de uma vida em conflito criativo. Amar o próprio inimigo significa assumir a responsabilidade por aquele que é hostil e, a partir daí não apelar mais para a proteção, mas desarmá-lo a partir do ajuste das relações.¹⁶⁴ Nesse sentido, cabe refazer a pergunta pelo próximo em um sentido contrário: quem se torna meu inimigo?

Certamente se constatará que inimigos são aqueles que ao mesmo tempo representam ameaças mútuas uns para os outros e se desconhecem profundamente. Ora, a lógica de uma sociedade baseada no amor ao inimigo é que não existam mais inimizades, mas proximidades e conhecimento mútuo entre as criaturas todas, a partir de suas diversas identidades, de suas decisões e do exercício criativo da liberdade da qual todos gozam. Este é um primeiro passo para a realidade de um pacto. Há porém, um outro elemento desta ação que precisa ser considerado.

3.3.3 Um pacto de gerações pelo futuro da Terra

¹⁶³Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *A Criação de Deus*. p. 113-114

¹⁶⁴Cf. MOLTMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del mondo moderno*. p.142

Ao longo desta pesquisa procurou-se fundamentar a constatação de que a cultura ocidental e eurocêntrica criou uma civilização baseada no individualismo, no progresso às custas dos recursos do planeta e na organização social excludente e baseada na competição. Da mesma forma, defende-se que a atual crise ambiental é uma convocação a esta civilização para a prestação de contas dos valores por ela vividos e defendidos. Isso tudo porque os problemas ecológicos colocam o futuro em risco e, neste ponto, há uma questão interessante: a crise ambiental, de certa forma, vem fazendo com que a humanidade se dê conta de que há um futuro por vir e que ele não será salvo pelas estruturas edificadas sobre a destruição da natureza. É preciso uma nova disposição, como novos pontos de partida para se ter novos pontos de chegada. E o ponto de partida, neste caso, é a liberdade.

Já se explorou neste capítulo as três dimensões possíveis para que o ser humano viva sua liberdade em plenitude e assumiu-se que é no equilíbrio delas (poder, conviver e criar) que se encontra a chave para dar sentidos à existência. Pois bem: uma vez que a liberdade apresenta uma faceta de promessa, visto que cada ser se apresenta como símbolo de esperança frente a um futuro aberto em possibilidades, pode-se afirmar que ser livre é cumprir estas promessas. Na fidelidade ao que é prometido em cada ser encontra-se a possibilidade de construir identidade, pois ser fiel às próprias promessas é ser fiel a si. Quando se vive isso, pode-se dizer que chega-se à possibilidade de um pacto e, portanto, de uma sociedade livre.¹⁶⁵

A convivência social que se estabelece entre pessoas livres é um denso entrelaçamento entre promessas feitas e promessas cumpridas, de acordos e confiabilidade. Isso não pode existir sem a confiança. O paradigma de uma sociedade livre não é representado pela pertença pré constituída a uma tradição, mas pelo pacto. Este é o consenso social subjacente.¹⁶⁶

Por isso só é possível pensar-se neste pacto junto à vivência do amor ao inimigo: em um pacto pelo futuro do planeta, ninguém pode ficar de fora, uma vez que a própria Terra não suportará por muito tempo uma humanidade dividida. Neste pacto é preciso se pensar em uma política comum da Terra, prevendo um desenvolvimento sustentável para os países em desenvolvimento e uma “segurança natural” para os países mais desenvolvidos. A viabilidade desta aliança se dará na busca comum de soluções viáveis ao mundo pós-industrial, sem apelar para escapismos que remetem às relações pré-

¹⁶⁵Cf. Ibidem, p. 85-86

¹⁶⁶Cf. Ibidem, p. 56

modernas com a natureza. Não se pode renegar à liberdade conquistada na modernidade só porque ela se mostra difícil de ser vivida e, assim, a humanidade precisará traduzir para a pós-modernidade um conceito viável de cultura ecológica.

Junto a isso, este pacto terá de vir ao encontro da viabilização de uma dignidade humana em conjunto com a dignidade ambiental, uma vez que uma já não é mais possível sem a outra. Nisso, aliás, se encontra o coração deste pacto que é peculiar em toda a história humana. Não se está fazendo um acordo de fronteiras ou de pacificação de guerras, mas um grande acordo sobre o destino comum de todos na casa comum de todos os viventes. Neste sentido, há de se levar em conta a descoberta da fragilidade da vida na história recente da humanidade, em Auschwitz, Hiroshima e nas diversas ocasiões em que armas químicas e biológicas foram utilizadas. É inegável o direito à existência e à sobrevivência bem como a urgência de um respeito universal à vida. Um pacto pela terra se comprometeria, portanto, na defesa da vida nesta e nas futuras gerações, preocupando-se principalmente com os elos mais fracos da corrente, como as crianças.

CONCLUSÃO

Coincidentemente ou não, esta pesquisa chega ao seu final durante a realização da Conferência da ONU sobre o clima, em Poznam, Polônia.¹⁶⁷ Considerada como a renovação do Protocolo de Kyoto, este evento vem carregado de muitas preocupações. Alerta-se para a possibilidade de eventos climáticos que atingiriam mais da metade da humanidade sob diversas espécies: secas, inundações, pandemia de doenças e migrações sem precedentes, motivadas, principalmente pela problemática da água. E qual é a principal pauta de Poznam e sua principal dificuldade? A redução da emissão de gases tóxicos na atmosfera, principalmente pelos países industrializados.

Ora, volta-se aqui a uma afirmação feita no início dessa dissertação: a partir da modernidade, a humanidade rompeu com o planeta onde habita e, de certa forma, foi criando uma outra morada sobre a que já se encontrava. Isto tem um preço e este preço começa a ser cobrado nesta época: o custo de um progresso desmedido, em busca de realizações desconectadas da natureza, acabarão levando à descoberta da mais profunda realidade humana, infelizmente, de forma trágica. Talvez as pessoas acabem se dando por conta de sua interdependência com todos os biosistemas da Terra quando estes não existirem mais e só lhes restar o perecimento. Por esta razão, a crise ambiental parece ser, neste momento, o fator de coesão humana em tempos de fragmentação, uma vez que sua superação não se dará unicamente por técnicos ou legais. A crise ambiental exige conversão de uma civilização inteira, pois questiona, na prática, os valores defendidos por esta mesma civilização.

Por adentrar o campo dos significados últimos da existência, o evento ambiental se torna teológico e a problemática com a natureza se torna pergunta pela criação, uma vez que esta mesma cultura que ameaça o planeta foi gestada no seio da Tradição Cristã do ocidente. Tendo-se isso presente, procurou-se propor um itinerário possível para uma abertura sensível à questão ecológica: em primeiro lugar, reler o tempo em que se vive à luz da História da Salvação, que é a história da glorificação da criação de Deus, em

¹⁶⁷ Cerca de 10.000 delegados de 150 países se reúnem de 10. a 13 de dezembro, lançando negociações de um novo acordo, que deverá ser concluído dentro de um ano, em Copenhague, para suceder o Protocolo de Kyoto. Cf. <<http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL914225-5602,00-SEMANA+DECISIVA+PARA+A+CONFERENCIA+DA+ONU+SOBRE+A+MUDANCA+CLIMATIC+A.html>> Acesso em 10/12/2008.

conjunto com as diversas Tradições Religiosas e com aquilo que estas têm a dizer sobre a habitação humana neste planeta; em segundo lugar, religar-se à Tradição Sabática do judaísmo e à hermenêutica trinitária de aliança presente na Tradição Cristã; por último, reeleger a forma de se pensar o ser humano, sua ciência e sabedoria e sua convivência. Estes elementos, presentes na teologia de Jürgen Moltmann, parecem ser possibilitadores de um novo passo para a história da criação, o de um pacto realizado na liberdade e na dignidade dos seres vivos em vistas de um futuro comum e aberto aos que virão. Nesta conclusão se fará uma breve retomada destes fatores.

Sobre o tempo em que se vive, o pensamento de Moltmann alerta para o perigo de imaginar-se na época da consumação de todas as potencialidades humanas devido às mudanças e avanços ocorridos nas últimas décadas. O sinal de que não se chegou à plenitude são as vítimas destes processos e o próprio fato de que as pessoas cada vez mais têm se compreendido a partir de uma individualidade fechada. Se é verdade que houve avanços inimagináveis nos últimos tempos e que estes vêm abrindo possibilidades inúmeras de comunicação, trabalho e criatividade, também é verdade que muitos desses avanços se dão em função de um mercado lucrativo que cria necessidades e leva a uma cultura de rapidez, superficialidade e utilitarismo disfarçado de criatividade. Releer a pós-modernidade à luz da História da Salvação, por isso, significa perguntar-se pelas possibilidades de abertura ou fechamento ao vir-a-ser proporcionado pelo Espírito da Vida, que respira em cada ser criado. Para tanto, é preciso passar do tempo-quantidade (cronos) para o tempo-qualidade-eternidade (kayrós) e isto só é possível no espaço do encontro das essências criaturas.

Qualquer que seja o tempo desta história da esperança que a criação vive, ele sempre apontará para a escatologia sabática, que é o tempo da convivência do Criador com suas criaturas. O shabbat revela o valor de cada vida, levando-as ao encontro fraterno de convívio, onde cada ser vale pelo que é e não pelo que produz. A possibilidade de se viver isso encontra-se na hermenêutica trinitária do Deus Criador, que cria em aliança e para a aliança. É um Deus que se pronuncia pelo Filho e permanece na criação através do Espírito, não se concebendo um afastamento da Terra, mas uma inabitação desta. Uma vez que o ser humano é imagem deste mesmo Deus, então, sua vocação é ser espelho de relações comunitárias abertas e favoráveis à vida, ao invés de arremedo de uma divindade onipotente e escravizadora de seu ambiente. Constatada esta realidade, pergunta-se pelas possibilidades de uma prática

transformadora, levando-se em conta que se vive o tempo de afirmação da complexidade das verdades culturais humanas.

Uma vez que não é concebível renegar toda caminhada feita até este ponto pela humanidade, buscando uma fuga na pré-modernidade tradicional como solução para as relações com o planeta e nem tampouco simplesmente seguir adiante no ritmos em que se está, sob o risco de uma aniquilação massiva, propõe-se um pacto embasado em três pontos: liberdade, conhecimento e convivência. Se, ao saber-se livre o ser humano chegou ao individualismo para afirmar identidades individuais, chegou o momento de usufruir da liberdade para além das relações de poder (entre os seres humanos e destes para com a natureza). Para tanto, Moltmann aponta mais duas dimensões do ser livre que precisam ser contempladas: a dimensão da liberdade como qualidade de convivência e a dimensão da liberdade como possibilidade criativa de futuro e esperança. É no equilíbrio desta três dimensões que se encontraria a possibilidade de abertura para o porvir de relações com o planeta. Junto a isso, a capacidade humana de conhecer e criar conhecimento precisaria ser revista em função dos paradigmas assumidos como ciência: Moltmann assume que a ciência guiada pela razão instrumental esgotou-se e igualmente está esgotando as possibilidades de vida na Terra. Se a vida se dá na abertura para as relações e para o futuro, conhecer teria muito mais a ver com participar dos sistemas a serem conhecidos do que com uma exploração de utilidades do que se quer conhecer. Ciência teria de ser uma relação entre sujeitos e não entre sujeito e objeto. Neste nível, o conhecimento pode se tornar sapiencial, renovando a essência das relações e questionando a validade de algumas formas de viver consagradas culturalmente na civilização ocidental e eurocêntrica. É por isso que a chave para um pacto pela Terra reside na sociedade do amor ao inimigo, que acolhe a diversidade em conflito e rompe os ciclos de violência, dominação e exploração entre os seres humanos e destes com o planeta. O segredo deste pacto está exatamente na livre decisão de irmanamento possível com as criaturas, principalmente com aquelas escolhidas para não serem “próximas”, por causarem temor ou desestabilizarem a maneira como se está acostumado a viver.

Isto remete ao início desta conclusão: a dificuldade para um acordo mundial sobre o ambiente. O conflito que se instaura frente à crise ambiental e às medidas necessárias para sua reversão não passam mais apenas pelos cálculos econômicos que precisam ser feitos ao se pensar em redução da emissão de gases na atmosfera. O conflito é de crenças a respeito do futuro: enquanto se acreditar que o problema

ambiental é apenas um percalço a ser superado para se manter o *modus vivendi* globalizado pelo ocidente neoliberal, que se mostra consumista e individualista, mais se agravarão os quadros preocupantes da saúde do Planeta Terra. A esperança, por isso, pode encontrar renovação no exercício de um silêncio de cumplicidade com a criação, onde o ser humano sintá-se novamente integrado e saiba do que abrir mão para ser essencialmente o que foi criado para ser.

O dia do descanso ecológico deve ser um dia sem poluição do meio-ambiente, sem automóveis, para que também a natureza possa desfrutar do sábado. O cristianismo festeja a festa messiânica da história da salvação de Cristo. Ele não conhece a festa da criação. O judaísmo festeja as festas da sua história da salvação, mas ele festeja sobretudo o sábado da criação. Na crise ecológica do mundo moderno é necessário e urgente que o cristianismo reflita sobre o sábado da criação.¹⁶⁸

¹⁶⁸MOLTMANN, Jürgen. *Deus na Criação: Doutrina Ecológica da Criação*. p.419

Referências

Obras de Jürgen Moltmann

- A Biotecnologia à luz da nova Neurobiologia e de uma Teologia Integral. *Humanística e Teologia*. Porto, tomo XXVIII, fascículo 1 / 2, p. 88-110, dez. 2007
- *Deus na Criação: Doutrina Ecológica da Criação*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- *Dio nel Progetto del Mondo Moderno – Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*. Brescia: *Queriniana*, 1999
- *El Hombre*. Salamanca: Sigueme, 1973
- *Experiências de Reflexão Teológica – Caminhos e Formas da Teologia Cristã*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004
- *La Justicia crea futuro: Política de paz y ética de la creación em um mundo amenazado*. Santander: Sal Terrae, 1992
- *L'Avvento di Dio – Escatologia Cristiana*. Brescia: Queriniana, 1998
- *No fim, o início - breve tratado sobre a esperança*. São Paulo: Loyola, 2007
- *O Caminho de Jesus Cristo - Cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- *O Espírito da Vida*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- O que é a Vida Humana? Antropologia e desenvolvimento biomédico. *Humanística e Teologia*. Porto, tomo XXVIII, fascículo 1 / 2, p. 67-87, dez. 2007
- *Teologia da Esperança – Estudo sobre os fundamentos e as conseqüências de uma Escatologia Cristã*. São Paulo: Herder, 1971

Outras referências

AZEVEDO, Plauto Faraco de. *Ecocivilização – Ambiente e Direito no limiar da vida*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005

- BARROS, Marcelo. A Terra e o Céu estão cheios do teu amor: elementos de uma ecologia bíblica in MOURA, Marlene Castro Ossami de (org.). *Ecologia e Espiritualidade – Os Gritos da Mãe Terra*. Goiânia: Editora da UCG, 2007. p. 29-58
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1985
- BOFF, Leonardo. *Ecologia – Grito da Terra, Grito dos Pobres*. São Paulo: Ática, 1999
- BOFF, Leonardo. Ecologia: Teologia e Espiritualidade in MOURA, Marlene Castro Ossami de. *Ecologia e Espiritualidade: os gritos da Mãe-Terra*. Goiânia: Editora da UCG, 2007. p. 99-115
- BOFF, Leonardo. *Princípio de Compaixão e Cuidado*. Petrópolis: Vozes, 2001
- BRUSTOLIN, Leomar Antônio. *Quando Cristo vem...: a Parusia na Escatologia cristã*. São Paulo: Paulus, 2001.
- CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993
- CELAM, V Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e do Caribe, disponível em
<<http://redelatina.marista.edu.br/VConfer%C3%A2nciaCELAM/Portugu%C3%AAs/DocumentoVers%C3%A3oAparecida/tabid/248/Default.aspx>> Acesso em: 07 de abril de 2008.
- CNBB. *Ele está no meio de nós!*. São Paulo: Paulinas, 1998
- COMBLIN, José. *Teologia da Cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991
- DEBRAY, Régis. *Curso de Midiologia Geral*. Petrópolis: Vozes, 1993
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998
- GWERCMAN, Sérgio. O que é ser verde? *Super Interessante*. São Paulo, n. 247, 15 de dez. De 2007
- JUNGES, José Roque. *Ética Ambiental*. São Leopoldo: Unisinos, 2004
- KERBER, Guillermo. *O Ecológico e a Teologia Latino-Americana*. Porto Alegre: Sulina, 2006
- KRAUSS, Heinrich e KÜCHLER, Max. *As Origens – Um estudo de Gênesis 1-11*. São Paulo: Paulinas, 2007
- MORANDINI, Simone. *Teologia ed Ecologia*. Brescia: Morcelliana, 2005
- MORIN, Edgar. *O Método 6: Ética*. Porto Alegre: Sulina, 2005
- _____. *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*. São Paulo: Cortez, 2001
- _____. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2002

- PINHO, Arnaldo de. Notas Biográficas e Teológicas sobre Jürgen Moltmann. *Humanística e Teologia*. Porto, tomo XXVIII, fascículo 1 / 2, p. 51-65, dez. 2007
- REIMER, Haroldo. Hermenêutica Ecológica de Textos Bíblicos in MOURA, Marlene Castro Ossami de (org.). *Ecologia e Espiritualidade – Os Gritos da Mãe Terra*. Goiânia: Editora da UCG, 2007. p. 13-28
- SOFFIATI, Arthur. *Ecologia: reflexões para debate*. São Paulo: Paulinas, 1988
- SUNG, Jung Mo. Sustentabilidade e Ecologia in MOURA, Marlene Castro Ossami de (org.). *Ecologia e Espiritualidade: os gritos da Mãe-Terra*. Goiânia: Editora da UCG, 2007. p. 61-77
- SUSIN, Luiz Carlos. *A Criação de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- VIEIRA, Tarcísio Pedro. *O nosso Deus: um Deus Ecológico – Por uma compreensão ético-ecológica da teologia*. São Paulo: Paulus, 1998