

A ANTROPOLOGIA CRISTÃ QUE FUNDAMENTA A ECOLOGIA INTEGRAL

Fabricio Coelho de Sousa^[1]

Resumo: A Antropologia Cristã promovida por São João Paulo II direciona sua atenção ao significado mais primordial do significado do corpo humano: o princípio *esponsal*; este princípio insere o humano diante da realidade material de maneira consciente de sua natureza filial divina, o que direciona e proporciona análises mais proficuas e verdadeiras sobre nossa relação com o meio ambiente. Com esta antropologia podemos, por exemplo, contemplar aquela unidade original que os pré-socráticos tinham em mente quando pensavam a relação *physis* (natureza) e *antropos* (humano), mas sem cair em um panteísmo, ou ainda em uma exaltação equivocada, despropositada do humano frente aos outros seres. O *ethos do dom* possibilita ao humano esta relação de amizade e cordialidade com a terra. O humano tem a plena consciência de que tanto ele como a terra possuem uma dignidade específica e distinta, o que não faz um melhor do que outro, mas que ambos se complementem como criação de um mesmo Pai, exibindo a inter-relação e interligação que é percebida na Ecologia Integral do magistério de Papa Francisco.

^[1] Mestre em Filosofia e professor da Faculdade Católica de Belém.
E-mail: fabricio.sousa@facbel.edu.br

Palavras-chave: Antropologia Cristã. Ecologia Integral. *Laudato Si*. Ethos do dom.

1. PANORAMA FILOSÓFICO

O desafio de pensar a relação humano e natureza não é algo novo para a filosofia. A novidade está em re-propor esta relação de uma maneira mais harmônica. Sistemas filosóficos, como o dos pré-socráticos, pensavam de maneira hegemônica que a *physis* (natureza) seria a questão filosófica por excelência. A *physis* compreendida como um movimento ininterrupto de geração e corrupção perfazia o *kósmos* (mundo) do humano. O *antropos* (humano) era compreendido como uma parte constituinte da *physis*, submetido às mesmas leis de geração e corrupção a que estão o restante dos elementos, porém não houve uma tematização mais aprofundada que especificasse sua identidade por parte dos pré-socráticos. O *antropos*, na Antiguidade, será tematizado de maneira mais específica e aguda no período em que as filosofias de Platão e Aristóteles se desenvolvem.

Tradicionalmente, denominamos como pré-socráticos os pensadores que se ocuparam da *physis*. Os que se debruçaram sobre o *antropos* denominamos de socráticos, pois percorreram esta linha de investigação a partir do arcabouço teórico socrático-platônico. Entretanto, não podemos incorrer no equívoco interpretativo de que estes períodos com suas temáticas são de todo heterogêneos, que não se relacionam. Muito pelo contrário, podemos observar uma íntima relação: as questões sobre a *physis* imiscuem-se em problemas de natureza antropológica tais como a ética e a política – *vide* os estoicos e os epicuristas. Podemos até sublinhar uma unidade original entre *physis* e *antropos* na análise feita por Nietzsche sobre a asserção de Tales sobre a compreensão da realidade:

A filosofia grega parece começar com uma ideia absurda, com a proposição: a água é a origem e a matriz de todas as coisas. Será mesmo necessário deter-nos nela e levá-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas, em segundo lugar, porque o faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: **Tudo é um** (NIEZSTCHE, 1973, p. 16, grifo nosso).

Para Heidegger, a distinção crucial entre *physis* e *antropos*, ocasionada pelas filosofias de Platão e Aristóteles, resultará em uma compreensão antagônica desta relação. Num primeiro momento, segundo o filósofo: “A *physis* quer dizer céu e terra, plantas e animais, como, em certa medida o homem” (HEIDEGGER, 1973, p. 27). Posteriormente: “Esta palavra (*Physis*) refere-se a uma região particular do ente que se delimita de maneira geral, tanto em Platão como em Aristóteles, em face do *ethos* e do *logos*. *Physis* não possui mais a ampla significação” (HEIDEGGER, 1973, p. 27). A relação entre *antropos* e *physis* na Antiguidade é íntima e conflitante, o que resultará na célebre tensão *physis* vs. *nómos* que perpassa toda a história do pensamento humano ocidental. Esta tensão é o fio condutor da relação entre o humano e a natureza. No século XVII, essa dicotomia será levada ao extremo pela então nascente ciência moderna e, sobretudo, pelo pensamento cartesiano.

A compreensão mecanicista de Descartes em relação a *physis* não só dicotomiza de maneira radical e definitiva a *res cogitans* da *res extensa*, mas opera uma mudança no modo de ser peculiar do humano em relação a natureza e, consequentemente, em relação a si próprio.

As análises feitas por Hattab em *From Mechanics to Mechanism: The Quaestiones Mechanicae and Descartes' Physics* mostra-nos como o pensamento de Descartes interpreta a cinética dos elementos (corpos) que compõem a *physis* como partes constituintes de um mecanismo. Isto resulta em uma “desnaturalização” da *physis*, não mais compreendida como um movimento (*kínesis*) de geração e corrupção dos entes como o fora para os pré-socráticos, mas como uma *máquina* que opera peças muito bem articuladas entre si no interior de uma arquitetura matemática meticulosamente pré-estabelecida. Como resultado desta interpretação cartesiana da *physis*, podemos dizer que passamos de uma concepção “orgânica” para uma concepção “mecânica”. O que sustenta essa concepção mecânica baseada em uma arquitetura matemática pré-estabelecida é o *cogito*: “O ego moderno e racional aspirava desencantar a natureza e alcançar a objetividade racional completa^[2]” (ZIMMERMAN; ESBJORN-HARGENS, 2009, s.p, tradução nossa).

Como consequência deste modo de pensar, o humano compreenderá a si mesmo como um ser diferente da *physis*, alheio a suas leis. Esse processo de estranhamento, de alienação do humano em relação a sua origem advinda da *physis* é a raiz dos problemas ambientais contemporâneos que conhecemos: a exploração desordenada e a predação. É neste sentido ainda que podemos constatar que as análises feitas por Adorno e Horkheimer sobre a racionalidade moderna-iluminista que resultou no diagnóstico de que há uma racionalidade que instrumentaliza o homem são sintomas da ruptura da relação *physis-antropos*. O caminho a seguir para uma efetiva solução para os problemas ambientais contemporâneos é re-pensar, ou re-propor a relação

[2] No original: “The modern, rational ego sought to disenchant nature and achieve complete rational objectivity”.

physis-antropos: que relação há entre esses polos? Qual a identidade de ambos? O que necessita ser re-feito para que o estranhamento do humano em relação a *physis* cesse?

O pensamento de Papa Francisco, exposto na *Laudato Si* (LS), fundamentado no patrimônio espiritual-filosófico da tradição judaico-cristã, lança luz sobre esses e outros questionamentos e deve ser visto como uma contribuição da Igreja sobre este problema crucial que aflige a humanidade do século XXI.

2. A QUESTÃO DA ECOLOGIA: ECOLOGIA PROFUNDA E ECOLOGIA INTEGRAL. PENSAMENTO INTEGRAL

Antes de adentrarmos nas contribuições e proposições do magistério da Igreja – que estão fundamentadas no patrimônio espiritual-filosófico da tradição judaico-cristã – sobre o problema ambiental contemporâneo, temos que visualizar o panorama das discussões atuais sobre a ecologia. Há que se salientar que esta apresentação panorâmica da discussão sobre ecologia será apenas uma breve incursão sobre as questões mais polêmicas e urgentes atualmente sobre este tema. Podemos compreender o panorama atual sobre as questões ecológicas no conceito de *ecologia integral*. A ecologia integral (*integral ecology*) se afasta de uma outra abordagem conceitual da ecologia, a ecologia profunda (*deep ecology*). A questão ecológica tem sido debatida de forma acalorada nos últimos 50 anos muito em parte por causa do desenvolvimento semântico-conceitual e as implicações que deles decorrem. Veremos o porquê do distanciamento entre essas formas de pensar a questão ecológica.

O ponto central da discussão ecológica que separa a ecologia integral da ecologia profunda diz respeito ao papel que o humano (*antropos*) desempenha na relação com o ambiente. Arne Naess, ambientalista e filósofo norueguês, propõe o

pensamento da ecologia profunda (*deep ecology*) partindo do pressuposto de que todos os organismos – humanos e não humanos (animais, vegetais, minerais, entre outros) – estão interconectados entre si, interdependentes uns dos outros. A esta situação ele designará pela expressão filosófica *teia da vida* (*web of life*). Nesta situação de interconexão e interdependência entre os seres humanos e não-humanos, o humano é apenas mais um elo entre os demais seres que compõem a *teia da vida*. A ecologia profunda pensada por Naess tem a preocupação de não exaltar o papel atribuído ao ser humano, haja vista que as teorias advindas de períodos anteriores à concepção da ecologia profunda sempre atribuíram ao humano uma importância que se sobrepunha aos outros seres. Daí a divisão que Naess efetua entre a *ecologia rasa* – que ainda mantém o humano com o *status* de superioridade frente aos outros seres, sendo, portanto, uma ecologia de cunho antropocêntrica – da ecologia profunda baseada na compreensão de que a teia da vida não se restringe às necessidades de apenas um único elemento desta teia – a teia como um todo deve ser resguardada. A ecologia, nesse sentido, passaria de *antropocêntrica* para *ecocêntrica*. As discussões sobre o papel do antropos no interior da ecologia profunda não foram ponto pacífico e unânime para os eco-filósofos que propunham tal linha de pensamento ecológico, muitos questionavam seriamente se o humano seria apenas mais um elemento dentro da rede de fenômenos da biosfera. Estas divisões ocorridas no interior da ecologia profunda aconteciam por questões óbvias e razoáveis: somente o humano poderia concatenar sistemas, proposições para salvaguardar a biosfera, somente o humano tem a capacidade de propor e efetuar mudanças significativas que afetam seu *habitat* a nível global.

Fruto dessas controvérsias e discussões acaloradas que ocorriam no interior da ecologia profunda é o pensamento de

Michael Zimmerman: filósofo de formação, pesquisador do pensamento de Heidegger, tem contato com a ecologia profunda nos anos 1970 e se aproxima de biólogos, ambientalistas e eco-filósofos, em especial George Sessions, com quem mantém encontros pessoais e correspondências trocadas sobre as principais nuances da ecologia profunda: “Por anos eu me identifiquei com a teoria da natureza da *Deep Ecology*” (ZIMMERMAN, 2014, p. 249). Porém, afasta-se à medida que seu pensar sobre a relação do humano com a natureza não recebe mais respostas satisfatórias. No ínterim de sua formação filosófica, Zimmerman entra em contato com a teoria do pensamento integral de Ken Wilber. Eis a chave para que Zimmerman possa pensar de maneira mais satisfatória a questão ecológica e o papel do antropos com relação a natureza.

Ken Wilber – em linhas gerais – desenvolve a teoria do pensamento integral que explica que o mundo se constitui de acúmulos e aperfeiçoamentos de modelos explicativos que exibem a realidade como um todo. Para Wilber, não se substitui um modelo por outro, muito menos se confronta um modelo A com um modelo B para ver qual satisfaz melhor as necessidades de explicação de um fenômeno, mas se integra ao conjunto de conhecimentos estabelecidos, haja vista que a realidade é una. Assim, temos um amplo e complexo sistema de conhecimentos que se interconectam e nos trazem a realidade como um todo, e que por vezes podem parecer contraditórios por se diferenciarem pelas formas e pelos níveis a que temos acesso nesse sistema. Como exemplo, podemos citar a questão epistemológica dos séculos XVII e XVIII: empiristas creditando à experiência a fonte primordial do conhecimento, enquanto que os racionalistas atribuíam à razão; ambas as correntes filosóficas trouxeram contribuições a diversas áreas, como a psicologia e a medicina. Trouxeram contribuições não por que concorrem entre si, mas por ambas desenvolve-

rem suas contribuições de formas e níveis diferentes, enriquecendo assim nossa compreensão do fenômeno do conhecer.

Outro aspecto fundamental da teoria do pensamento integral de Wilber é a compreensão de que os seres vivos (as bactérias, as plantas, os humanos etc.) são interconectados e interdependentes, inclusive com aspectos que dizem respeito à origem e manutenção de suas existências (energias cósmicas como a luz, o som, o ar etc.). Este aspecto lembra a *web of life* de Naess, mas se distingue quando Wilber afirma que cada ser, a nível micro ou macroscópico, tem *subjetividade*. Cada ser tem, a seu modo, levando em consideração sua constituição biológica e seu papel na biosfera, um nível de compreensão da realidade, uma espécie de *consciência* baseada na interação que mantém com o meio exterior. Uma bactéria tem *consciência* de si e do meio exterior quando reage aos processos químicos a que é submetida. Os níveis de *consciência* aumentam de acordo com os níveis de evolução dos seres, bem como a compreensão da realidade. O que denota uma subjetividade baseada no nível de *consciência* que tem de si em relação a interação com outros seres e meios. Essa relação com outros seres, por sua vez, exhibe intersubjetividade.

Ao entrar em contato com a teoria do pensamento integral de Wilber, o modo de pensar a questão ecológica não será mais o mesmo desde então para Zimmerman. Esta transformação é atestada em um artigo escrito pelo mesmo, intitulado *From Deep Ecology to Integral Ecology: A Retrospective Study*. A questão polêmica do papel do *antropos* em relação à natureza ganhará novos contornos não só para Zimmerman, mas também para todo o corpo de pesquisadores da ecologia em seus vários ramos de análise. Abre-se uma nova perspectiva para a ecologia, a chamada *ecologia integral* (*ecology integral*), oriunda do pensamento integral de Wilber.

O impacto que a teoria do pensamento integral tem sobre o filosofar de Zimmerman é tão profundo que este escreve um livro em parceria com o ambientalista Sean Esbjorn-Hargens apresentando as principais características do que seja a ecologia integral. Podemos exhibir de maneira elucidativa, mas longe de haurir todo o significado, o que seja a ecologia integral no seguinte excerto do livro de Zimmerman e Esbjorn-Hargens: “A Ecologia Integral reconhece que todos os organismos têm dimensões subjetivas e intersubjetivas e descreve como o desenvolvimento interior nos seres humanos determina de maneira profunda nossa relação com o mundo natural^[3]” (ZIMMERMAN; ESBJORN-HARGENS, 2009, s.p, tradução nossa).

Além de exhibir o postulado de que todos os seres vivos mantêm uma relação de interconexão e interdependência entre si quando afirmam que os organismos têm uma dimensão subjetiva e outra intersubjetiva, Zimmerman e Esbjorn-Hargens introduzem um aspecto que fora relegado pela ecologia profunda: a dimensão humana. Basta analisar este trecho retirado do excerto acima para comprovar o elemento novo que surge: “[...] o desenvolvimento interior nos seres humanos determina de maneira profunda nossa relação com o mundo natural”. Os humanos à medida que se desenvolvem, ou seja, na medida em que tomam consciência da realidade, no caso a ecológica, podem interferir de maneira efetiva para o bem ou para o mal. Temos então uma diferenciação de compreensão do que seja a ecologia não apenas de forma semântica – profunda ou integral – mas, sobretudo, sobre o modo de ação que o humano deve ter em relação à natureza e a si mesmo.

[3] No original: “Integral Ecology recognizes that all organisms have subjective and intersubjective dimensions and describes how inner development in humans profoundly determines our relationship to the natural world”.

A questão polêmica do papel humano em relação ao como pensar a natureza e, por conseguinte, as diretrizes do agir do humano em relação àquela e a si mesmo serão abordadas pelo magistério da Igreja na Encíclica *Laudato Si* de Papa Francisco. A referida encíclica também apresentará aspectos do pensamento integral que, como já vimos, pretende ser original, pensada nas categorias conceituais criadas por Ken Wilber, mas desde há muito tempo é intentada pelo pensamento humano (*vide* a filosofia dos pré-socráticos, em especial a filosofia de Parmênides no pensamento “tudo é um”). A Igreja também, desde o Concílio Vaticano II, imprime uma abordagem integral da realidade e do homem, uma abordagem que percebe e demonstra como todos os fenômenos naturais e humanos se interconectam. Compreensão que será exibida nas linhas da *Laudato Si*.

É de grande valia salientar que a Igreja tece seu pensamento sobre a realidade calcada na *Revelação*, logo a relação que se instituiu no início deste trabalho, a saber, a relação *antropos-physis*, não perde de vista a dimensão escatológica da realidade como fundamento último para toda e qualquer inquirição ou resolução de problemas acerca do humano e a realidade que este vive e constrói.

3. ECOLOGIA INTEGRAL PENSADA NA *LAUDATO SI* (LS) E A ANTROPOLOGIA CRISTÃ QUE A FUNDAMENTA

Sem dúvida, as contribuições de Zimmerman, Esbjorn-Hargens e Wilber são salutares, e de certa forma fazem eco nas linhas da *Laudato Si* quando Papa Francisco escreve: “[...] tudo está intimamente relacionado” (LS - §137). Mas devemos tomar esta assertiva de Papa Francisco de acordo com o pensamento exposto nas linhas acima sobre o Concílio Vaticano II: pensar uma abordagem integral da realidade e

a sua fundamentação na Revelação. Assim sendo, podemos compreender o quão perspicaz é o pensamento contido na encíclica franciscana – se assim me permitem chamar.

Ao exibir como a ação humana impacta o meio ambiente e como isto reverbera de maneira negativa ou positiva para ambos, a *Laudato Si* propõe o conceito de Ecologia Integral para demonstrar que o existir humano está intimamente relacionado, entrelaçado com sua ação para com a natureza. Tanto é assim que a *Ecologia Integral* exposta nas linhas da *Laudato Si* exibe dimensões humanas que se relacionam e dependem diretamente da natureza: a econômica, a cultural e a social. Daí nós termos uma Ecologia Cultural, Ecologia Ambiental, Ecologia da Vida cotidiana e Ecologia Econômica. Podemos observar uma amplificação conceitual do que seja ecologia.

O termo *ecologia* (*Ökologie*) deriva da junção dos termos gregos *oikos*, que significa *casa*, e *logos*, que é um termo bastante polissêmico, mas que o tomaremos na acepção de busca por um *fundamento*, pois o que buscamos é o fundamento das relações entre os seres vivos e o meio em que este se desenvolve, e a influência mútua que cada um exerce sobre o outro. A casa, o *oikos*, deve ser compreendida em todas as dimensões do existir humano, inclusive o *transcendente*, sua relação com Deus. Vejamos como.

Ao falar de *casa comum* e os cuidados que devemos ter para com esta, Papa Francisco está exibindo a compreensão do termo *ecologia* enquanto o *locus* em que o humano vive e constrói sua realidade terrena. Esta realidade compreende todas as atividades e constructos humanos: economia, cultura, sociedade, ou seja, a realidade humana como um todo que tem como substrato material a natureza. Ao falar de Ecologia Cultural, Ecologia Ambiental, Ecologia da Vida cotidiana e Ecologia Econômica, Papa Francisco está querendo resguardar o substrato material sem o qual o humano tem

a sua existência ameaçada. Este humano consciente de que sua existência terrena depende intimamente da preservação da natureza deverá alcançar um modo de vida que lhe permita o progresso, mas também a preservação dos recursos que lhe são disponíveis para este mesmo progresso. Isto somente ocorrerá se houver uma nova proposição da relação humano-natureza, em que o humano perceba sua importância vital no rumo dos acontecimentos planetários, sem isto estaremos incorrendo num erro gravíssimo e fatal.

Para tanto, Papa Francisco revela sua preocupação de como a antropologia cristã foi sendo propagada de maneira equivocada: “Uma apresentação inadequada da antropologia cristã acabou por promover uma concepção errada da relação do ser humano com o mundo” (LS - §116). Isto se deve em grande parte à interpretação equivocada da passagem de Gênesis 2,28: “[...] enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra”, e também à compreensão filosófica do *antropos* e da *physis* na modernidade, já explicitada por nós neste trabalho.

Ressaltado o caráter latente de sua natureza material e o cuidado com a *casa comum* que o humano deve ter para que o mesmo sobreviva, Papa Francisco coloca em evidência o *fundamento antropológico* primordial que a Igreja pretende comunicar à *família humana*: sua relação filial com Deus, seu destino à Eternidade; que pode – e deve – ser expresso na possibilidade efetiva da transcendência à esfera do Divino.

[...] a existência humana se baseia sobre três relações fundamentais intimamente ligadas: **as relações com Deus, com o próximo e com a terra**. Segundo a Bíblia, estas três relações vitais romperam-se não só exteriormente, mas também dentro de nós. Esta ruptura é o **pecado** (LS - §66, grifo nosso).

A compreensão mais genuína da existência humana está alicerçada em um tripé: Deus-próximo-terra. Este tripé nada mais é do que o reconhecimento e possibilitação efetiva da *transcendência*.

Porém, como diz Papa Francisco, as relações com Deus, com o próximo e com a natureza estão rompidas, e isto é notável quando “A violência que está no coração humano ferido pelo pecado vislumbra-se nos sintomas de doença que vemos no solo, na água, no ar e nos seres vivos. Esquecemo-nos de que nós mesmos somos terra. O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta, o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos” (LS - §2). Podemos perceber que os problemas ambientais exibidos têm uma raiz antropológica. Esta antropologia é cristã, antropologia que compreende a natureza humana como decaída de sua autêntica e verdadeira vocação filial Divina em virtude do pecado – e, que, portanto, ao agir acaba resultando em obras más – recuperada somente através da Redenção em Cristo. A relação com Deus, com o próximo e com a terra é o que São João Paulo II chamará de *ethos do dom*, em sua *Teologia do Corpo*. Vejamos em que consiste, de maneira brevíssima, este *ethos do dom*.

São João Paulo II nos apresenta em sua *Teologia do Corpo* a *história pré-teológica do humano*. Esta consiste em experiências existenciais – ou como chama São João Paulo II: *primordiais experiências* – do humano que se realizam antes da decaída do mesmo no pecado – e que por isso mesmo fazem referência ao *Princípio* de sua existência – e que de certa forma perduram e se ressignificam com a Redenção em Cristo. Estas experiências são: *Solidão Original*, *Nudez Original* e *Unidade Original*. Partamos para a análise do humano antes da decaída no pecado.

O humano, enquanto ser que participa do destino comum dos outros seres – vivos e não vivos – deste planeta a

qual chamamos Terra, percebe-se como um *indivíduo* a partir da tomada de consciência impulsionada por sua *corporeidade*. Dirá João Paulo II: “O homem, assim formado, pertence ao mundo visível, **é corpo** entre corpos” (SÃO JOÃO PAULO II, 2014, p. 40, grifo nosso). A partir da consciência de si, ocasionada por sua dimensão corpórea, o humano percebe-se como diferente dos outros seres, tem subjetividade, isto quer dizer, pensa sua diferença a nível ontológico e ôntico. Isto só é possível porque o humano experimenta uma solidão a nível existencial, uma *Solidão Original*, dirá São João Paulo II. E mais do que isso, reconhece princípios de organização da realidade que não dependem exclusivamente de sua natureza subjetiva, como os ciclos da natureza, a força gravitacional etc. Há princípios que excedem sua ação e vontade, mas que podem ser compreensíveis, são princípios metafísicos. A partir da percepção destes princípios, pode o humano reconhecer um Criador.

Nesse contexto, São João Paulo II evoca a criação antropológica de Gênesis 1, 26-27: “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, como nossa semelhança’ [...]. Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, à imagem de Deus ele os criou, homem e mulher os criou”. Este *façamos*, segundo São João Paulo II, é um *recolher-se* em si mesmo da Trindade. Trindade que é relacionalidade pura, pura comunhão, Amor. Amor que transborda, e que por não conter-se em si mesmo, *transcende*, e se expressa na Criação. O humano espelha este *recolher-se* em si mesmo da Trindade no momento de sua tomada de consciência, na busca por sua identidade, na constituição de sua subjetividade que *transcende* o físico, mas ao mesmo tempo reconhece e experimenta a existência de uma instância maior do que sua subjetividade, e que dela retira sua própria natureza de ser-existir. O humano *transcendendo* o físico, reconhecendo que sua existência está ancorada em uma instância superior,

não enxerga-se mais apenas como corpo submetido exclusivamente – *constrangido* é o termo que São João Paulo usa – às leis da natureza, mas como *pessoa*, com subjetividade e identidade próprias distintas das outros seres e uma certa liberdade ante as leis da natureza a que os outros seres estão subjugados^[4]. O humano que se experimenta não apenas como corpo, mas como *pessoa*, graças à transcendência, descobre um dom preciosíssimo de sua humanidade: a liberdade, que é expressa no conceito de *esponsabilidade*.

A *esponsabilidade* é a descoberta e tomada de consciência da liberdade, proporcionada pela *transcendência*, que posiciona o humano em relação a si mesmo, aos outros seres não-humanos e ao próprio Deus de maneira harmônica. Este posicionar harmônico do humano em relação a estas instâncias é o que São João Paulo II chamará de *Nudez Original*. Situação existencial em que o humano experimenta a *Felicidade Original* de sentir-se integrado ao cosmos, relacionando-se intimamente consigo mesmo, com a natureza, com o próximo e com Aquele de quem recebe sua efetiva existência. A *esponsabilidade*, segundo São João Paulo II (2014, p. 80), possibilita ao humano: “[...] a perspectiva de sua história terrena, na qual ele não se há de subtrair nunca a este indispensável ‘tema’ da própria existência”.

Assim, temos o primeiro estágio da imagem e semelhança do humano com Deus. Isto é de importância vital para que compreendamos as proposições que a *Laudato Si* expressa nas suas linhas sobre a *Ecologia Integral* sem perdermos de vista o fundamento cristão da mesma, e sem perdermos de vista também as consequências da perda do sentido da es-

[4] Não podemos compreender esta liberdade em relação às leis da natureza em sentido absoluto, mas uma liberdade relativa no que se refere aos atos que dependem exclusivamente das ações que têm como princípio e fim o existir humano – mentir ou não mentir está sob espectro de decisão do humano, não morrer não está.

ponsabilidade ocasionadas pelo pecado que já podem ser intuídas. Estamos diante de uma antropologia teológica. Para tanto, Papa Francisco dirá:

Nesta linha é preciso reconhecer que o **nosso corpo nos põe em relação com o meio ambiente e com os outros seres vivos**. A aceitação do próprio corpo como **dom** de Deus é necessária para aceitar e colher o mundo inteiro como **dom** Deus e aceitar o mundo inteiro como dom do Pai e casa comum, pelo contrário uma lógica de domínio sobre o próprio corpo transforma-se numa lógica, **por vezes subsútil, de domínio sobre a criação**. [...]. Também é necessário ter apreço pelo próprio corpo na sua masculinidade e feminilidade para se poder se reconhecer a si no encontro com o outro que é diferente (LS - §155, grifo nosso).

Outro aspecto fundamental para compreendermos a antropologia cristã que fundamenta a Ecologia Integral de Papa Francisco, que se apresenta neste excerto – já ressaltada na análise que São João Paulo II efetua da passagem de Gênesis 1, 26-27, citada acima, em *Teologia do Corpo* –, é a questão da masculinidade e da feminilidade, a questão atual entre gênero e sexualidade. Obviamente não pretendemos uma discussão mais especializada sobre o tema^[5] exibindo seus meandros científicos e políticos – por conta da temática que propomos como objeto principal de nossa discussão: antropologia cristã e Ecologia Integral; bem como o tempo para tal empreitada –, mas queremos exibir o núcleo primordial que dirige e fundamenta a antropologia cristã: a *communio personarum* (comunhão de pessoas).

^[5] A Santa Sé, por meio da Congregação para a Educação Católica, emitiu um documento sobre sua posição oficial em relação ao tema: *Homem e mulher os criou. Para uma via de diálogo sobre a questão de gênero na educação*.

A *communio personarum* é a expressão mais fidedigna da criação do humano feito à imagem e semelhança de Deus. O motivo: a *comunhão de pessoas* que há na Trindade que exhibe o aspecto primordial da mesma: a *relacionalidade* – necessário recordar que o humano é um ser em relação. Lembremo-nos também que um dos princípios da *Ecologia Integral* proposta por Francisco é a relacionalidade: “[...] tudo está intimamente relacionado” (LS - §137).

Se a Trindade é pura relacionalidade, podemos ver esta relação espelhada no humano o que São João Paulo II chama de *Unidade Original*. O humano que se percebe diferente em relação aos seres que não são humanos, e que percebe um *princípio* que constitui sua existência enquanto tal e que não depende exclusivamente de sua natureza subjetiva nem corpórea, experimenta a *Solidão Original* na sua agudeza. Este humano é tanto o homem quanto a mulher. Ambos procuram relacionar-se, mas a natureza que se constitui pelos reinos animal (aqui entendido apenas como o conjunto dos seres vivos de caráter não humano), vegetal e mineral, exhibe o espectro dos seres que não são constituídos como *pessoa*, logo não proporcionará ao humano um melhor arranjo do que o humano-masculino para o humano-feminino. A razão já nos foi exposta: o caráter de *ser pessoa*.

Cada humano, segundo São João Paulo II, configurando-se em *pessoa*, porque é atingido pela experiência da *Solidão Original*, experimenta uma necessidade de comunhão, um dar-se, um comunicar-se próprio. Para isto ocorrer é necessária uma compreensão mais genuína do que seja *ser pessoa*. A compreensão mais genuína de *ser pessoa* é quando o humano experimenta sua liberdade interior, o *dom desinteressado de si mesmo*, e sente a necessidade de comunhão. Como se lhe faltasse a alegria de comunicar-se com outro ser que pudesse entender e experimentar o gozo da mesma

situação existencial de ser *pessoa*. Comunicar a grandeza da experiência contemplativa e existencial de reconhecer sua humanidade, suas potencialidades físicas e intelectuais, bem como a admiração e relação com seu Criador. Esta comunicação se expressará eficazmente e eficientemente no *matrimônio*. Estado em que o humano masculino e o humano feminino expressam a comunicação através de seus corpos, e experimentam a efetiva participação no ato criador gerando uma nova vida. Assim, tanto homem como mulher experimentam a profundidade do significado e a efetividade de ser *pessoa* exercendo a paternidade e a maternidade.

Essa compreensão e experiência genuína de sua constituição enquanto *pessoa* é o que possibilita este dar-se e comunicar-se da *communio personarum* entre homem e mulher, que rompe e ao mesmo tempo reafirma a *Solidão Original*, fazendo com que ambos transcendam em relação Àquele que lhes deu a existência, e transcendam um ao outro. Assim, o humano pode experimentar a *Felicidade Original* de sentir-se integrado de maneira harmônica ao cosmos, ao próximo e ao seu Criador. A este estado – *primordial experiência* – São João Paulo II designou de *Nudez Original*, estado que é fundamentado e atestado neste trecho de Gênesis 2,25: “Ora, os dois estavam nus, o homem e sua mulher e não se envergonhavam”. Não envergonhar-se – no sentido de não estar em conflito com nenhuma instância do existir humano – é o atestado da relação harmônica que é exibida no *ethos do dom*. Ambos, homem e mulher, só poderão experimentar isto efetivamente se de fato espelharem a imagem e semelhança de Deus Uno e Trino.

Assim, podemos contemplar a *história pré-teológica* do humano – homem e mulher – em que a harmonia entre as três dimensões do existir, a saber, Deus-próximo-terra (o *ethos do dom*) não está ferida pelo pecado. Temos diante de

nós o *integrum* do humano e não apenas seu *compositum*. Algumas escolas e correntes filosóficas do Ocidente se afastaram da Revelação em busca de uma suposta filosofia genuína, expressa na laicização do pensamento, não atenta para esta compreensão mais plena, integral do humano, decidindo-se por singularizar algumas faculdades e potencialidades humanas (*compositum*): razão, vontade, liberdade, desejo, história, ciência, arte.

Entretanto, o que nos importa no momento é exhibir o aspecto de uma situação existencial que envolve o humano e que o impossibilita a vivência efetiva do *ethos do dom*: a sua decaída da *Nudez Original*, o pecado. O pecado, que é o rompimento desta harmonia do *ethos do dom*, faz com que o humano inaugure uma outra dinâmica para sua existência: a morte (*mysterium mortis*) e o sofrimento.

São João Paulo II contrapõe então a *Nudez Original* à *vergonha*. A vergonha exibida pelo trecho de Gn 2,25, resalta a liberdade interior que o humano goza em seu estado de *Felicidade Original*, mas também a mesma vergonha será índice de corrupção, de quebra da harmonia que se instalará no *ethos do dom* oriunda do pecado.

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 Iahweh Deus, entre as árvores do jardim. Iahweh Deus chamou o homem: “Onde estás?”. Disse ele: “Ouvi teu passo no jardim”. Respondeu o homem: **“Tive medo porque estou nu e me escondi”** (Gn 3, 8-10, grifo nosso).

Assim, o humano que experimentava um estado de *Inocência Original* expresso no *ethos do dom*, que significava experimentar, vivenciar de maneira harmônica as três ins-

tâncias do existir humano – Deus-próximo-terra –, tem sua natureza, sua identidade modificada: passa de um estado de natureza íntegra (*status naturae integrae*) para um estado de natureza corrompida (*status naturae lapsae*). Obviamente isto desregulará o *ethos do dom*, mas não o extinguirá. Graças à Redenção em Cristo, o humano tem a possibilidade de recuperação deste *ethos*.

As consequências desta desregulação do *ethos do dom* podem ser percebidas nas formas equivocadas do humano viver as três instâncias de seu existir. A relação com Deus é turvada pela negação da transcendência, ou quando muito *vive-se de maneira espiritualizada*, uma forma de *transcendência* do imanente: exalta-se a arte, a ciência, as capacidades espirituais – o *Geist* – do humano, mas não se chega ao reconhecimento último destas capacidades: Deus. A terra poderá ser exaltada ou desprezada. Essas duas possibilidades partem da mesma premissa: a compreensão equivocada da natureza no plano existencial humano e divino. A primeira, de exaltação, faz com que coloquemos a terra – seres vivos e não-vivos que a compõe – com uma importância semelhante à de um deus. Exemplo disto é a deturpação da expressão usada por São Francisco de Assis para se referir à terra, *mãe terra*, que num primeiro momento significa o reconhecimento da terra como criação de Deus, e posteriormente será usada para exibir a terra como um ser que deve ser endeusado por suas capacidades e atividades de *criação*, geração da vida (*panteísmo*). Por outro lado, existe a compreensão de que a terra seria apenas um reservatório ilimitado de recursos disponíveis para a necessidade humana. Esta concepção traz males perceptíveis a natureza. A última instância do existir humano que é a vivência com o próximo também terá graves prejuízos: violência física, objetificação do outro, desprezo pela liberdade dentre outros males.

Contudo, é necessário notar que o eco das *primordiais experiências* da *Solidão Original*, da *Unidade Original* e da *Nudez Original* acompanham o humano mesmo em seu estado de decaída, mas somente terão a mesma eficácia e eficiência de harmonização das três instâncias do existir humano se o mesmo converter-se de seu pecado, voltar o *coração* a Deus novamente. O humano, assim convertido, será *re-criado*. *Re-criado* em Cristo. Ou seja, o *ethos do dom* é restaurado e recuperado o seu sentido graças à conversão em Cristo. Em Cristo, o ser humano, dirá São João Paulo II, reconhece e vive a sua origem de filho de Deus mais efetivamente, ou seja, volta ao seu *Princípio*. Em Cristo, a *esponsabilidade* é re-descoberta, re-posta no coração humano, re-conquistada a harmonia da existência mais plena (integral) do *ethos do dom*. O humano é redimido (*status naturae redemptae*). Uma vez redimido, o humano poderá ter suas relações com Deus, com a terra, e com o próximo restauradas.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Interessante ressaltar a lucidez desta antropologia que, à luz da Revelação Cristã, exhibe aspectos existenciais empíricos e metafísicos. Conceitos teológicos que reverberam na existência factual humana, sem exaurir a natureza metafísica dos mesmos, colocando o humano em sua unidade e integralidade: corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade sob o enfoque mais primordial de sua existência terrena: a relação com Deus, com a terra e com o próximo.

A Antropologia Teológica de São João Paulo II, quando direciona seu foco de atenção ao humano enquanto corpo, e o significado mais primordial de ser corpo, a saber, seu princípio *esponsal*, que lhe possibilita a *transcendência* e o espelhamento da imagem de Deus mais plena na *comunhão*

de pessoas (communio personarum), nos coloca diante da realidade material de uma maneira mais consciente de nossa natureza filial divina e *transcendente*, o que nos proporciona análises mais profícuas e verdadeiras sobre nossa relação com o meio ambiente. Com esta antropologia podemos, por exemplo, contemplar aquela unidade original a que os pré-socráticos tinham em mente quando pensavam a relação *physis* (natureza) e *antropos* (humano), mas sem cair em um panteísmo, ou ainda em uma exaltação equivocada, despropositada do humano frente aos outros seres. O *ethos do dom* possibilita ao humano esta relação de amizade e cordialidade com a terra. O humano tem a plena consciência de que tanto ele como a terra têm uma dignidade específica, o que não faz um melhor do que outro, mas que ambos se complementam como criação de um mesmo Pai. Daí São Francisco exclamar *irmã terra*. Somente neste sentido poderíamos voltar nossas análises para uma *teologia indígena*.^[6]

O ponto a ser clarificado neste momento é o de nossa natureza *transcendente* – tão atacada pelos que defendem uma laicização do pensamento e todas as instâncias que por ele são investigadas – que sem dúvida nos coloca em um patamar acima dos demais seres, mas que por isso mesmo nos coloca como guardião da natureza, e não tão somente como *senhores*. A transcendência além de colocar o humano neste plano especial da Criação em relação aos outros seres – porque faz deste *pessoa* –, também faz-lhe recordar a dimensão Escatológica da realidade que se apresenta na *história da salvação*, iniciada com os irmãos mais velhos na fé (judeus) e

[6] Podemos também enriquecer nossa análise ao nos voltarmos para a relação que os primeiros israelitas mantinham com a natureza. Isto é brilhantemente exposto na obra de Daniel Hillel – professor emérito de estudos ambientais da Universidade de Massachusetts –, intitulada *The Natural History of the Bible: An Environmental Exploration of The Hebrew Scriptures*. Columbia University Press, 2007.

estendida até todos os humanos, *o novo Israel, através da Redenção em Cristo*.

Finalmente, gostaríamos de salientar o que é a *conversão ecológica* proposta pela *Laudato Si*. O termo *ecologia* que teve seu significado amplificado para designar todas as dimensões do existir humano que estão inter-relacionadas, que são exibidas no termo *Ecologia Integral* – e que estas dimensões do existir humano nós agora podemos visualizar como sendo a vida humana re-criada em Cristo – só pode ter o seu sentido retamente compreendido se nos for apresentado sobre o fundamento do *ethos do dom*. A *conversão ecológica* tem por fundamento a conversão em Cristo, que redescobre, reconquista a harmonia da existência mais plena (integral) vivida no *ethos do dom*.

REFERÊNCIAS

HATTAB, Hellen. From Mechanics to Mechanism: The Quaestiones Mechanicae and Descartes' Physics. In: *The Science of Nature in the Seventeenth Century*. Org. Peter R. Anstey & John A. Schuster. Springer, 2005.

HEIDEGGER. M. A sentença de Anaximandro. In: *Os Pré-Socráticos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores)

HILLEL, Daniel. *The Natural History of the Bible: An Environmental Exploration of the Hebrew Scriptures*. Columbia: University Press, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. Os filósofos antigos, os eleatas, Heráclito, Empédocles, são filósofos trágicos. In: *Os Pré-Socráticos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores)

SÃO JOÃO PAULO II, Papa. *Teologia do Corpo: O amor humano no plano divino*. São Paulo: Ecclesiae, 2014.

ZIMMERMAN, Michael E; ESBJORN-HARGENS, Sean. *Integral Ecology: Uniting Multiple Perspectives on the Natural World*. e- book. Shambhala Publications, 2009.

ZIMMERMAN. Michael E. *From Deep Ecology to Integral Ecology: A Retrospective Study*. *The Trumpeter: Journal of Ecosophy*, Vol. 30, n. 2, p. 247- 268, 2014.