



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS  
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

**SAMIR ARAUJO CASSEB**

**A SACRALIDADE DA NATUREZA NA RELIGIOSIDADE JUDAICO-CRISTÃ:  
CONTRIBUIÇÕES PARA UMA ÉTICA AMBIENTAL A PARTIR DA  
HERMENÊUTICA BÍBLICA**

BELÉM  
2013

SAMIR ARAUJO CASSEB

**A SACRALIDADE DA NATUREZA NA RELIGIOSIDADE JUDAICO-CRISTÃ:  
CONTRIBUIÇÕES PARA UMA ÉTICA AMBIENTAL A PARTIR DA  
HERMENÊUTICA BÍBLICA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará.

Área de concentração: Sociologia

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Kátia Marly Leite Mendonça

BELÉM

2013

SAMIR ARAUJO CASSEB

**A SACRALIDADE DA NATUREZA NA RELIGIOSIDADE JUDAICO-CRISTÃ:  
CONTRIBUIÇÕES PARA UMA ÉTICA AMBIENTAL A PARTIR DA  
HERMENÊUTICA BÍBLICA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará.

Área de concentração: Sociologia

Data de aprovação: 25/04/2013

Conceito:

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>a</sup> Kátia Marly Leite Mendonça - Orientadora  
Doutora em Ciência Política  
Universidade de São Paulo

---

Prof. Raymundo Heraldo Maués - Examinador Interno  
Doutor em Antropologia Social  
Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional

---

Prof<sup>a</sup> Maria Dolores Lima da Silva - Examinador Externo  
Doutora em Ciência Política  
Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro

---

Prof<sup>a</sup> Denise Machado Cardoso - Examinador Suplente  
Doutora em Desenvolvimento Socioambiental  
Universidade Federal do Pará

Para Deus,  
que me concedeu a vida e colocou boas pessoas em meu caminho  
ao longo dos últimos sete anos.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida e por me guiar de forma tranquila e serena.

À minha mãe, Suely Maria das Graças dos Reis Araujo, uma batalhadora e mulher digna.

Ao meu pai, Pedro Fonseca Casseb (*in memoriam*), grande amigo, que sempre está comigo.

À minha orientadora, Kátia Mendonça, pela amizade e oportunidade que me deu em crescer na vida, não só intelectualmente e profissionalmente, mas como ser humano.

Aos professores, Heraldo Maués, Maria Dolores e Samuel Sá, pela generosa e ímpar contribuição que deram à minha pesquisa.

Aos meus amigos do Peregrinos, Jorgiely Neiva, Mônica Lizardo, Valber Brito, Douglas Oliveira, Hélio Neto pela sincera amizade e, especialmente, Jorge Oscar, se não fosse ele, não tinha concluído esta dissertação.

Aos amigos Gemerson e Suzana que entre papos e copos, também me ajudaram a terminar este trabalho.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), pelo financiamento dessa pesquisa através de bolsa.

Está escrito: “E ser-me-eis homens santos”.

O Rabi de Kotzk interpretava:

- Ser-me-eis humanamente santos.

*A Santidade* – Rabi Menahem Mendel de Kotzk

## RESUMO

CASSEB, Samir Araujo. **A sacralidade da natureza na religiosidade judaico-cristã: contribuições para uma ética ambiental a partir da hermenêutica bíblica.** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Belém: Universidade Federal do Pará, 2013. 210p.

Estudo sobre temas da ética ambiental de cunho judaico-cristão presentes em algumas passagens bíblicas. A pesquisa se desenvolveu pelo aporte hermenêutico, visto que lidamos com textos que abordam ideias e o imaginário sobre Deus(es), homem e natureza presente desde a Grécia Antiga até a contemporaneidade. Em um primeiro momento, nos detemos nas concepções de natureza forjadas pelos pré-socráticos, por teólogos da Idade Média e pensadores do Renascimento e da Modernidade, estabelecendo um contraponto entre as distintas visões sobre o mundo natural àquelas épocas. Em seguida, abordamos nas novas concepções de natureza elaboradas nas ciências e no ambientalismo dos séculos XVIII, XIX e XX. Em um terceiro momento, destacamos as correntes da ética ambiental, em especial, as referentes ao Judaísmo e ao Cristianismo. Por fim, identificamos na Bíblia Sagrada algumas passagens que se remetem à natureza, interpretando-as a partir das éticas ambientais de orientação judaico-cristã.

Palavras-chave: Sacralidade. Natureza. Ética. Judaísmo. Cristianismo.

## ABSTRACT

CASSEB, Samir Araujo. **The sacredness of nature in the judeo-christian religiosity: contributions to environmental ethics from biblical hermeneutics.** Dissertation (Master's degree in Social Sciences). Belém: Universidade Federal do Pará, 2013. 210p.

Study on issues of environmental ethics of Judeo-Christian slant present in some biblical passages. The survey was developed by hermeneutic contribution, since we deal with texts that discuss ideas and imagery about God (s), man and nature present from ancient Greece to contemporary times. At first, we pause in conceptions of nature wrought by pre-Socratic philosophers, theologians in the Middle Ages and the Renaissance thinkers and Modernity, establishing a counterpoint between the different views about the natural world to those times. Then we approach the new conceptions of nature developed in the sciences and in environmentalism from the eighteenth, nineteenth and twentieth centuries. In a third step we highlight the chains of environmental ethics, in particular those relating to Judaism and Christianity. Finally, we identified a few passages in the Bible that refer to nature, interpreting them from environmental ethics of Judeo-Christian orientation.

Keywords: Sacredness. Nature.Ethics.Judaism.Christianity.

## LISTA DE ABREVIATURAS

ASP - African Special Project

CB - Convenção sobre a Diversidade Biológica

CITES - Convenção sobre Comércio Internacional de Espécies de Flora e Fauna Selvagens

CMC - Convenção sobre Mudanças Climáticas

CNUMAD - Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento

CPT - Convenção sobre Poluição Transfronteiriça de Longo Alcance

CTR - Controle de Movimentos Transfronteiriços de Resíduos Perigosos e seu Depósito

CV - Convenção de Viena para a Proteção da Camada de Ozônio em Perigo de Extinção

FAO - Food and Agriculture Organization

FIBONGs - Fórum Internacional das ONGs e Movimentos Sociais

IPCC - Intergovernmental Panel on Climate Change

ITC - International Technical Conference on the Protection of Nature

IUCN - International Union for Conservation of Nature Resources

IUPN - International Union for the Protection of Nature

NU - Nações Unidas

OMC - Organização Mundial do Comércio

ONU - Organização das Nações Unidas

PNUMA - Programa de Meio Ambiente das Nações Unidas

UNEP - United Nations Environmental Programme

UNESCO - United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

UNSCCUR - Conferência Científica da ONU Sobre a Conservação e Utilização de Recursos

WWF - World Wildlife Fund

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	11
1.1 Os primeiros passos e vivências no desenvolvimento da pesquisa .....	11
1.2 Do projeto de pesquisa à dissertação .....	13
<b>2 DEUSES, HOMENS E NATUREZA NA TRAJETÓRIA DO PENSAMENTO OCIDENTAL: DA GRÉCIA ANTIGA À MODERNIDADE</b> .....	20
2.1 A racionalidade substitutiva da mitologia grega arcaica: as epopeias de Homero e Hesíodo .....	20
2.2 Os Pré-Socráticos e a primeira filosofia: a da natureza/alma das coisas – a <i>physis</i> ..	24
2.3 Sócrates, Platão e Aristóteles: filosofias da <i>polis</i> , da alma e da razão .....	40
2.4 Idade Média: o homem como o centro da criação divina – o antropocentrismo religioso .....	52
2.5 Renascimento, Modernidade e a Revolução Científica: o universo-máquina e o evolucionismo da natureza e das sociedades .....	62
<b>3 O AMBIENTALISMO: CRÍTICA À MODERNIDADE E A CONSTRUÇÃO DE NOVOS PARADIGMAS DE SER E SABER CONTEMPORÂNEOS</b> .....	82
3.1 O ambientalismo, a filosofia e a ciência contemporânea: contestação do mecanicismo pela defesa do paradigma holista .....	82
3.2 O início do movimento ambientalista: da Grã-Bretanha oitocentista e suas (ex)colônias ao ambientalismo internacional da ONU .....	110
3.3 O Novo Ambientalismo: a inserção da sociedade civil nas agências ambientais ....	122
<b>4 ÉTICA AMBIENTAL: RELIGIÃO, CIÊNCIA E JUSTIÇA</b> .....	142
4.1 Éticas antropocêntricas, biocêntricas e teocêntricas .....	142
4.2 Judaísmo: responsabilidade pela Criação e o misticismo da cabala e do hassidismo	152
4.3 Cristianismo: cuidado com a vida e reverência pela criação .....	160
<b>5 A NATUREZA NA BÍBLIA SAGRADA</b> .....	176
5.1 A Bíblia Sagrada: “Uma carta que o Senhor Onipotente quis, por bondade, dirigir à sua criatura” (Papa Gregório Magno) .....	176
5.2 Inspirações para uma ética ambiental .....	178
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	196
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	199
<b>APÊNDICE: ABREVIATURAS DOS LIVROS BÍBLICOS</b> .....	206

# 1 INTRODUÇÃO

## 1.1 Os primeiros passos e vivências no desenvolvimento da pesquisa

No ano de 2006, ingressamos como aluno nos Cursos de Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e Graduação em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA), concluídos em 2010 e 2009 respectivamente. Já em 2007, fomos selecionados a integrar, como voluntário, o Projeto de Extensão Universitária *Peregrinos da Paz*, vinculado à Faculdade de Ciências Sociais (FCS) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da UFPA. Esse projeto, sob coordenação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Kátia Mendonça, através de cursos e oficinas para alunos e professores da rede pública de ensino do Estado do Pará, vem sendo desenvolvido desde o ano de 2006 com o objetivo de estimular uma cultura de paz e de não violência através de uma educação para o caráter baseada em valores cristãos, quais sejam: Diálogo, Paz, Misericórdia, Fé, Esperança, Caridade, Reverência pela Criação e Humildade<sup>1</sup>.

Em meio a estas atividades, em 2008 o *Peregrinos da Paz* foi convidado a ministrar um mini curso para gestores, técnicos pedagógicos e professores da rede municipal de ensino do Município de Tailândia-PA, tendo como tema “Falando de Paz entre os Homens e a Natureza”, visto que o referido município possuía um dos maiores índices de violência, desmatamento e queimadas do Brasil<sup>2</sup>. Nessa oportunidade, pudemos relacionar os valores supracitados à temática ambiental na perspectiva de que os participantes do mini curso pudessem refletir sobre a atual situação de degradação da natureza (global e local) a partir de uma proposta de mudança de olhar e de comportamento em relação ao meio ambiente, contando que essa perspectiva ética pudesse chegar às escolas onde estes profissionais atuavam junto ao alunado e destes para seus familiares.

Em especial, o planejamento e a execução do referido mini curso, além da participação em outras atividades do *Peregrinos*, foram fundamentais para despertar em nós o interesse em estudar as relações entre ética ambiental e valores religiosos, em particular os

---

<sup>1</sup> Desde o ano de 2011 o Projeto *Peregrinos da Paz* atua junto ao Programa Novos Talentos, promovido pela CAPES em parceria com o PPGCS da UFPA através do Curso Ética para o Diálogo, onde professores da educação básica de escolas da rede pública de ensino do Estado do Pará tem uma formação voltada para a discussão da ética e de valores em sala de aula através de temas como Filosofias para a Paz, Arte e Meio Ambiente. Vide [www.peregrinosdapaz.ufpa.br](http://www.peregrinosdapaz.ufpa.br).

<sup>2</sup> O município de Tailândia ainda estava sob as consequências da *Operação Arco de Fogo*, deflagrada em 25/02/2008 e coordenada pela Polícia Federal com apoio do IBAMA e da Força Nacional nos Estados do Pará, Rondônia e Mato Grosso. Ainda em operação, tem por objetivo maior fiscalizar e combater a derrubada de florestas patrocinada por madeireiras clandestinas. Vide [www.senado.gov.br/comissoes](http://www.senado.gov.br/comissoes).

valores judaico-cristãos, pois este foi um dos temas abordados no referido evento<sup>3</sup>. Desta forma, em um primeiro momento, no trabalho de conclusão de curso da graduação em Ciências Sociais, esboçamos um flerte com a temática do ambientalismo articulado a uma ética religiosa através de monografia baseada na obra do filósofo Martin Buber<sup>4</sup>.

Em termos acadêmicos, nosso estudo é uma produção desenvolvida no Grupo de Pesquisa *Violência e Diálogo: Investigações em Torno do Campo da Sociologia da Ética-Fase II - Em Torno da Memória da Bondade, da Misericórdia, do Amor, do Perdão e do Diálogo*, coordenado pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Kátia Mendonça e vinculado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). O referido grupo de pesquisa tem por objetivo a análise da dimensão ética da não violência, da solidariedade e da paz nos processos sociais a partir das questões suscitadas pelas concepções de diálogo, do bem, da alteridade, do perdão, da misericórdia e da justiça nas obras de Martin Buber, Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur e Karol Wojtyła, tal como elas se construíram e das dimensões e significados que sofreram no decorrer de suas trajetórias intelectuais.

Os resultados parciais de nossa pesquisa tiveram aplicação direta na sociedade paraense como conteúdo ministrado por nós no mini curso *Ética, Sociedade e Meio Ambiente* através do *Programa Novos Talentos/Curso Ética para o Diálogo*, financiado pela CAPES em parceria com a UFPA, nos anos de 2011 e 2012. Também escrevemos artigos sobre o tema desenvolvido nesta dissertação que serão publicados em um livro de dois volumes intitulado *Valores para a Paz*, financiado pelo *Programa Novos Talentos - CAPES*. O livro será destinado gratuitamente às escolas dos educadores que participaram do curso supracitado.

Esperamos que a nossa pesquisa alcance as escolas da rede pública e privada de ensino na intenção de colaborar para uma educação ambiental e ética pautada na reflexão sobre os problemas ambientais que urgem em nosso cotidiano, para então buscarmos contrapropostas de educadores e alunos, tornando-os multiplicadores no sentido de uma mudança nas relações entre os homens, a natureza e todas as formas de vida presentes em nosso planeta.

---

<sup>3</sup> Citemos outras três vivências importantes na construção de nossa pesquisa: primeiro, o nosso ingresso no ano de 2000 no Curso de Graduação em Geologia da UFPA, onde pudemos ter contato com a categoria da natureza a partir da epistemologia das Ciências Naturais e da Terra; segundo, as aulas da disciplina Sociologia e Meio Ambiente, componente da grade curricular do Curso de Ciências Sociais, onde tivemos a oportunidade de ler textos que subsidiaram em grande parte toda a trajetória desta pesquisa; terceiro, nossa formação no Curso de Ciências da Religião na UEPA.

<sup>4</sup>Entitulada *Comunidade, Diálogo e Solidariedade nos Contos Hassídicos em Martin Buber*.

## 1.2 Do projeto de pesquisa à dissertação

Como aluno da turma de 2011 do PPGCS/UFPA, nosso primeiro trabalho foi realizar um levantamento bibliográfico de estudos sobre meio ambiente e religião. Após a seleção da bibliografia, de maneira geral, analisamos os textos utilizados nesta dissertação a partir da estrutura da narrativa:

Primeiramente, delinea-se a situação inicial (“como tudo começou”); então, selecionam-se os eventos relevantes à narrativa, a partir de todas as inúmeras experiências, apresentando-os como uma progressão coerente de eventos (“como as coisas avançaram”); e, por fim, apresenta-se a situação no final do desenvolvimento (“o que aconteceu”) (HERMANS, 1995, apud FLICK, 2004, p. 109).

Como nosso trabalho consiste na compreensão da relação entre homens, Deus(es) e natureza em períodos de nossa história e na interpretação bíblica à luz do ambientalismo, nos aproximamos das narrativas a partir da perspectiva hermenêutica, já que esta orientação metodológica “[...] é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos” (RICOEUR, 1990, p. 17). Além disso, para Ricoeur (1978, p. 18) a hermenêutica é um sistema de interpretação que recupera o sentido da referência no texto: “Por hermenêutica entendemos a teoria das regras que governam uma exegese, quer dizer, a interpretação de um determinado texto ou conjunto de sinais susceptíveis de serem considerados como textos”.

Comentando a hermenêutica bíblica em Ricoeur, Palmer (1969) concorda que o filósofo francês, contrário à postura iconoclasta, defende que a hermenêutica tem relação com textos e narrativas simbólicas, contendo múltiplos significados, revelando os mais profundos além dos manifestos:

Devido a estas duas abordagens antitéticas da actual interpretação dos símbolos. Ricoeur defende que não pode haver regras universais para a exegese, apenas teorias separadas e opostas, relativas às regras de interpretação. A desmitologização trata o símbolo ou o texto como uma abertura para uma realidade sagrada; os desmistificadores tratam os mesmos símbolos (ou seja, os textos bíblicos) como uma falsa realidade que deve ser destruída (PALMER, 1969, p. 53).

Consideramos, também, a hermenêutica em Gadamer (1998), pois este filósofo sustenta que a compreensão tem como objetivo nos tornar conscientes de algumas coisas que ao produtor original das obras podem ter ficado inconscientes:

É, em última análise, um comportamento divinatório, um transferir-se para dentro da constituição completa do escritor, um conceber o “decurso interno” da feitura da obra, uma reformulação do ato criador. A compreensão é, pois, uma re-produção referida à produção original, um reconhecer do concebido, uma pós-construção, que parte do momento vivo da concepção, da “decisão germinal” como ponto de organização da produção (GADAMER, 1998, p. 292).

Ademais, Gadamer (1998) define a hermenêutica não apenas como um procedimento metodológico, com efeito, assevera que a hermenêutica é em essência ontológica, ou seja: a compreensão hermenêutica faz parte do processo existencial do ser; consiste em uma fenomenologia da compreensão existencial; denota uma filosofia do conhecimento histórico através do conceito de “consciência historicamente operativa”, atuando por meio da tradição transmitida através do texto relacionada a questões epistemológicas e ontológicas.

Seguindo na construção de nossa metodologia, definimos os conceitos pertinentes à problemática do ambientalismo relacionado às religiões. Na verdade, em um primeiro momento, sentimos a necessidade de esclarecer alguns conceitos que parecem sinônimos ou, que pela sua semelhança à primeira vista, podem causar alguma dificuldade de compreensão.

Sobre os conceitos de ambientalismo e ecologismo, seguimos a postura adotada por Joan Alier (2011) que não os distingue, já que ambos foram uma reação aos paradigmas econômicos e científicos constituídos na modernidade, ressaltando que nem todos os ambientalistas se opõem ao crescimento econômico e que seus usos variam: “[...] na Colômbia o ambientalismo é mais radical que o ecologismo; no Chile ou na Espanha, ocorre o contrário” (ALIER, 2011, p, 21). Decidimos utilizar o termo ambientalismo.

Outra questão a elucidar é entre religião e religiosidade. Aqui procedemos uma distinção entre estes conceitos a partir das definições de Ivan Manoel (s/d, p. 2): “Por religião entendo o conjunto de doutrinas e práticas institucionalizadas, cujo objeto e objetivo é fazer a ponte de ligação entre o sagrado e o profano, o caminho de reaproximação entre criatura e criador, o Homem e Deus.” Já por religiosidade o autor assim a define:

A religiosidade, na sua condição de característica exclusivamente humana, revela um atributo humano de busca do sagrado, sem especificar o que seja esse sagrado, tanto como fuga, quanto como explicação para o real vivido, ou ainda mesmo para negociações e entendimentos com a ou as (sic) divindades na procura de resoluções de problemas cotidianos. Esse atributo humano não está referido a nenhuma religião específica, [...]. Por essa razão, as práticas da religiosidade, muitas vezes entendidas como bruxaria, feitiçaria, “espiritismo”, nada mais são do que manifestações não institucionalizadas da religiosidade e exatamente por isso são sincréticas, livres e além de qualquer ortodoxia dominante (MANOEL, s/d, p. 2).

Para Jorge (1998), tanto as religiões institucionalizadas como os fenômenos da religiosidade, conceituados por Ivan Manoel, instituem reconhecimento, dependência e

veneração em relação ao sagrado. Neste sentido, a definição de sagrado mais pertinente aos conceitos esboçados acima nos parece ser a elaborada por Otto (2011), pois este autor define o sagrado como uma categoria *a priori* (no sentido kantiano), incorporando suas manifestações racionais e irracionais, sendo a primeira manifestação, muitas vezes, abordada como circunscrita às religiões e a segunda à religiosidade, no entanto, Otto (2011), a nosso ver acertadamente, não faz esta distinção:

Concluimos, portanto, que tanto os elementos racionais quanto os irracionais da complexa categoria que é o “sagrado” são elementos *a priori*, os racionais na mesma medida que os irracionais. A religião não entra em vassalagem nem com o *telos* nem com o *etos* [teologia e moral], tampouco vive de postulados; também o que ela tem de irracional tem suas próprias raízes independentes nas ocultas profundezas do próprio espírito (OTTO, 2011, p. 173).

Concordando com Otto (2011), mas analisando a sacralidade em sua totalidade, Eliade (1992) considera que o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”, opondo-se assim ao profano:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, urna pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano” (ELIADE, 1992, p. 13).

Buscando uma caracterização da relação entre o homem e o sagrado, tomamos como modelo a filosofia do diálogo de Buber (2001) já que este filósofo entende que a existência se define a partir de uma dualidade perante o outro, sendo este outro o próprio homem, a natureza e os seres espirituais. Buber (2001) define que o homem perante o mundo pode ter duas atitudes: as palavras princípio Eu-Tu e Eu-Isso:

O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir. As palavras-princípio não são vocábulos isolados mas pares de vocábulos. Uma palavra-princípio é o par Eu-Tu. A outra é o par Eu-Isso no qual, sem que seja alterada a palavra-princípio, pode-se substituir Isso por Ele ou Ela. Deste modo, o Eu do homem é também duplo. Pois, o Eu da palavra-princípio Eu-Tu é diferente

daquele da palavra-princípio Eu Isso. [...] Aquele que diz Tu não tem coisa alguma por objeto. Pois, onde há uma coisa há também outra coisa; cada Isso é limitado por outro Isso; o Isso só existe na medida em que é limitado por outro Isso. Na medida em que se profere o Tu, coisa alguma existe. O Tu não se confina a nada. Quem diz Tu não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação (BUBER, 2001, p. 53-54).

A relação a que Buber (2001; 2007) se refere é a dialógica, ele esclarece ainda que o diálogo é também uma forma de se conhecer o outro, seja outro homem, a natureza ou Deus:

Chamemos esta forma de perceber de *tomada de conhecimento íntimo*. Aquilo de que tomo conhecimento íntimo não precisa ser, de forma alguma, um homem; pode ser um animal, uma planta, uma pedra. Nenhuma espécie de fenômeno, nenhuma espécie de acontecimento é fundamentalmente excluído do rol das coisas através das quais algo me é dito todas as vezes. Nada pode se recusar a servir de recipiente à palavra. Os limites de possibilidades do dialógico são os limites de possibilidades da tomada de conhecimentos íntimos (BUBER, 2007, p. 43).

Por esta característica de conhecimento íntimo do homem com o que se apresenta a ele no evento de uma relação dialógica, alguns estudiosos do pensamento buberiano consideram um viés místico em sua filosofia do diálogo. Concordando com este posicionamento, procuramos uma definição de experiência mística condizente aos conceitos de sagrado e de diálogo expostos aqui. Encontramo-la em Vaz (2000 p. 15):

[...]. Como primeira aproximação, podemos dizer que a experiência mística tem lugar no terreno desse encontro com o Outro absoluto, cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações-limite da existência, e diante do qual acontece a experiência do Sagrado. No entanto, a experiência mística apresenta-se dentro da esfera do Sagrado caracterizada pela certeza de uma anulação da distância entre o sujeito e o objeto imposta pela manifestação do Outro absoluto como *tremendum* (para usar a terminologia de R. Otto); ela é experiência do Outro absoluto como *fasciniosum*, mas *fascinium* aqui é apelo a uma forma de união na qual prevalece o aspecto participativo e frutivo, tendendo dinamicamente a uma quase-identidade com o Absoluto e transformando radicalmente a existência daquele que vê implicado nessa experiência.

Identificando traços da experiência mística nas leituras preliminares que fizemos sobre o ambientalismo, ratificamos a observação que Bastide (2006) faz sobre o misticismo no sentido de considerá-lo algo não necessariamente religioso, mais ainda sim, capaz de tornar íntimos os entes envolvidos em uma relação que no caso de nossa dissertação diz respeito ao homem e a natureza:

No sentido próprio do termo, o misticismo é uma transformação da personalidade, que se esvazia de seu ser próprio, de seus instintos, de suas tendências distintas, para de certa forma sair de si mesma e comungar com o objeto de sua adoração. Essa experiência vivida pode igualmente se traduzir em termos intelectuais: se todo

conhecimento supõe uma relação entre um sujeito e um objeto, o sujeito conhecedor e o objeto conhecido, o misticismo irá eliminar o primeiro desses dois termos; o sujeito que contempla se identifica plena e inteiramente com a coisa contemplada. Mas então esse fenômeno já não aparece *a priori* como um fenômeno essencialmente religioso. Pois não é só com os deuses que podemos, mediante um longo esforço de êxtase e oração, nos identificar. E iremos nos deparar com essa disposição para sair de dentro de nós mesmos, para nos comunicar misticamente com aquilo que nos cerca em quase todas as manifestações da atividade humana. [...] (BASTIDE, 2006, p. 14).

Após a definição da metodologia, construímos nosso referencial teórico a partir do que foi proposto como problema de pesquisa para, em seguida, com as respostas aos objetivos de nosso estudo, redigir os capítulos da dissertação.

Primeiramente, buscamos compreender o surgimento e o desenvolvimento do ambientalismo ou ecologismo. Em nossas leituras, ficou claro que os paradigmas de relacionamento entre os homens e a natureza atrelam-se ao pensamento hegemônico de cada época e que sempre houve contestações às formas dominantes de interpretação sobre o mundo natural em cada período de nossa história – que no caso desta dissertação compreende a Grécia Antiga pré-socrática até a contemporaneidade (primeiras décadas do século XXI).

Neste sentido, Jaeger (1995) descreve a cultura e a natureza mítico-mágica, portanto sagrada, da civilização Grega da Antiguidade; Thomas (2010), ao analisar documentos, obras literárias e pinturas da Idade Média, constata que até o século XVI os homens justificavam a dominação da natureza sobre o argumento de ser a máxima obra do Deus judaico-cristão-muçulmano, já a partir do século XVII o mesmo cristianismo e a emergente ciência começam a reverter esse quadro, aproximando o homem do mundo natural; Araujo (2003) discorre sobre as teorias da Modernidade que apartaram o homem de Deus e da natureza e a tentativa de reconciliação através da mudança de paradigmas científicos ocorrida no final do século XIX; McCormick (1992) explica o surgimento do ambientalismo no século XVIII e o seu desenvolvimento nos séculos seguintes; Leis (2004) verifica a relação entre religião e ambientalismo na contemporaneidade; e Inglehart (2012) observa a mudança de valores nas sociedades pós-industriais em um contexto onde, por exemplo, afloram novos modos de se relacionar com o sagrado e com o meio ambiente de forma mútua.

Posteriormente, realizamos uma busca sobre referências bibliográficas que abordavam a relação entre religião e ambientalismo, em especial, os trabalhos que discutiam natureza, meio ambiente e vida no Cristianismo e no Judaísmo.

Com estas leituras inferimos que as religiões contribuem com o ambientalismo ao indicarem mudanças na forma de relacionamento dos homens com o mundo natural, acrescentando a retomada de uma visão de natureza como criação divina ou como

manifestação de Deus(es) ou, ainda, sendo o(s) próprio(s) Deus(es). Neste âmbito, Maçaneiro (2011) conclui que o Criacionismo elaborado por diversas tradições religiosas – aqui abordaremos o Judaísmo e o Cristianismo – trouxe ao ambientalismo uma cosmovisão baseada em valores éticos. Sendo assim, foi necessário um estudo sobre as correntes da ética ambiental que para Junges (2010) estão divididas em duas tendências: antropocêntricas e biocêntricas.

Em particular sobre a representação judaico-cristã de natureza, percebemos uma ambiguidade. Com efeito, só a partir da segunda metade do século XX é que no Cristianismo e no Judaísmo ganharam destaque interpretações bíblicas condizentes ao ambientalismo. Do Judaísmo, o filósofo judeu Hans Jonas (2006) incorporou o princípio de responsabilidade pela criação em sua ética; Martin Buber (2001), a partir da tradição místico-pietista do hassidismo, relacionou a natureza ao lado dos homens e de Deus em sua filosofia do diálogo. No cristianismo, o santo medieval Francisco de Assis foi retomado pelo ambientalismo contemporâneo; o padre jesuíta Teilhard de Chardin (s/d) construiu uma integração entre ciência/teologia e criação/evolução; o médico e missionário protestante na África, Albert Schweitzer (1995) elaborou uma ética da reverência pela vida; Jürgen Moltmann (2012) concebeu uma ética da esperança fundamentada na presença do Deus Trino na Criação; e Leonardo Boff (2008) concatenou ecologia com espiritualidade em seu princípio de compaixão e cuidado com a vida na Terra.

Após estas análises teóricas, admitindo que uma interpretação contemporânea dos livros da Bíblia pode contribuir para a ética ambiental, investigamos em quais passagens bíblicas podemos identificar temas atinentes ao ambientalismo – utilizamos a Bíblia de Jerusalém. Posteriormente, redigimos os capítulos de nossa dissertação.

No primeiro capítulo intitulado *Deuses, homens e natureza na trajetória do pensamento ocidental: da Grécia Antiga à Modernidade*, estabelecemos um contraponto entre as ideias sobre o mundo natural presentes em filósofos e cientistas no período compreendido entre os pré-socráticos e a contemporaneidade. Na Grécia pré-socrática, a ideia de *physis* manteve a percepção de que Deuses, homens, natureza e cosmos estavam integrados, percepção esta que começou a declinar com as filosofias de Sócrates, Platão e Aristóteles. Na Idade Média com Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, o antropocentrismo e a dicotomia entre homem e natureza consolidou-se mesmo havendo reações contrárias ao pleno domínio do mundo natural. Com o advento do Renascimento, do Iluminismo e da Modernidade, o paradigma newtoniano-cartesiano estabeleceu o cálculo como instrumento maior da razão humana, descartando a possibilidade de se apreender coisas imensuráveis como Deus, por

exemplo. Ainda assim, houve pensadores que se opuseram a este paradigma mecanicista, influenciando as ciências do século XIX e XX de perspectivas relativista e holista.

No segundo capítulo, *O ambientalismo: crítica à Modernidade e a construção de novos paradigmas de ser e saber contemporâneos*, fizemos uma revisão histórica do ambientalismo, destacando as principais conferências sobre a problemática ambiental, pontuando que a Conferência de Estocolmo, realizada em 1972, foi o marco para o ambientalismo contemporâneo, e ainda, a realização em julho de 1992 da Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD/Rio-92), onde houve significativa participação da sociedade civil, com destaque para os segmentos religiosos na redação da *Carta da Terra*, um documento de apelo à justiça social e à proteção da vida em nosso planeta.

No terceiro capítulo denominado *Ética ambiental: religião, ciência e justiça*, descrevemos aspectos místicos e éticos da sacralidade da natureza nas tradições religiosas do Judaísmo e do Cristianismo.

Por fim, no quarto capítulo, *A natureza na Bíblia Sagrada*, identificamos algumas referências aos astros, elementos da natureza, animais e plantas em versículos da Bíblia católica, procurando identificar a atitude dialógica na relação entre os homens e o mundo natural.

## 2 DEUSES, HOMENS E NATUREZA NA TRAJETÓRIA DO PENSAMENTO OCIDENTAL: DA GRÉCIA ANTIGA À MODERNIDADE

*Quando a natureza prevalece sobre a cultura, obterás um selvagem;  
quando a cultura prevalece sobre a natureza, obterás um pedante.  
Quando a natureza e a cultura estão em equilíbrio, obténs um cavalheiro.  
(Confúcio)*

### 2.1 A racionalidade substitutiva da mitologia grega arcaica: as epopéias de Homero e Hesíodo

O imaginário da sociedade grega arcaica era povoado por uma religiosidade mítica cheia de deuses reconhecidos nas forças da natureza, na condução do destino dos homens e nos demais aspectos que cercavam a existência deste povo como demonstrado na sua produção cultural: “Não é sem hesitação que o investigador aborda o problema do mito grego. Em nenhuma outra parte vemos, como na Grécia, o mito inspirar e guiar não só a poesia épica, a tragédia e a comédia, mas também as artes plásticas” (ELIADE, 1972, p. 105). Porém, o mesmo Eliade (1972) adverte que Homero e Hesíodo submeteram o mito a uma “corrosiva” análise racionalista.

De acordo com Jaeger (1995), as investidas intelectuais de Homero e Hesíodo, antes da influência da cultura persa, fundamentaram o processo de constituição da cultura grega da Antiguidade. Nesse contexto, o autor afirma que a literatura homérica e hesiódica, mais precisamente as epopeias, tiveram função central na formação do homem grego, processo definido como *Paidéia*<sup>5</sup>. Porém Jaeger (1995) observa que não é fácil identificar nestes autores os marcos de um pensamento racional diferenciado do mítico, ainda assim, admite que eles infiltraram o pensamento racional na mitologia grega arcaica, sem, no entanto, negá-las por completo.

No mesmo sentido de Jaeger (1995), Araújo (2003) diz que a modificação que Homero auffer às narrativas míticas, bem como Hesíodo fará posteriormente, é a imputação de um caráter mais lógico-racionalista na explicação das ações divinas e humanas e de suas

---

<sup>5</sup> Jaeger (1995) define *Paideia* como o processo peculiar de educação dos gregos antigos que os destacaram de outras civilizações do ponto de vista da sua constituição física e espiritual, o que viria a influenciar outros povos do ocidente. A formação grega baseava-se em três valores: *areté* (virtude), honra e heroísmo.

consequências no mundo, buscando um encadeamento mais formal dos eventos e, dessa forma, considera que nesta racionalização germe do que viria a ser a Filosofia:

[...]. Em Homero, todavia, o discurso sobre o herói articula *mythos* e *logos*, sem desqualificação do primeiro. Há, em seus poemas, uma viva tensão entre uma ordem mágica e absoluta (ainda apaziguada pelo ritual) e certa noção rudimentar de razão. Esta não é, como será mais tarde, um modo de construção do saber, mas já expressa a transformação de um *logos* associado à palavra em uma idéia de sentido dado pelo conjunto narrativo. Nos fundamentos da poesia homérica, está presente uma conexão íntima entre o que seria propriamente humano e o universal. Nada do que diz respeito ao homem é escamoteado; no entanto, é observado através da lente desse universal que governa o mundo [...] (ARAUJO, 2003, p. 49).

Apesar disto, Souza (1996) destaca que nas epopeias homéricas (a luta entre gregos e troianos na *Ilíada* e as aventuras de Ulisses ou Odisseu, na *Odisséia*) ainda é possível identificar a intervenção benéfica e maléfica dos deuses no decurso das ações dos homens. Com efeito, segundo Souza (1996), uma mudança realizada pelo poeta grego, desta vez considerada como uma ruptura em relação ao obscuro imaginário mítico arcaico, é a representação das qualidades divinas através de características antropomórficas relacionadas à razão, fato este que para o referido autor foi desencadeado pela inteligibilidade que a racionalidade especulativa trazia ao homem grego, contrapondo-se às especulações míticas e que, doravante, também resplandecera no Olimpo:

[...] Mesmo quando representam forças da natureza os deuses homéricos revestem-se de forma humana; esse antropomorfismo atribui-lhes aspecto familiar e até certo ponto inteligível, afastando os terrores relativos a forças obscuras e incontroláveis. Sobrepondo-se a arcaicas formas de religiosidade, Homero exclui do Olimpo, mundo dos deuses, as formas monstruosas, da mesma maneira que exclui do culto as práticas mágicas. Esses aspectos primitivos, quando excepcionalmente despontam, servem justamente para comprovar o trabalho realizado pelas epopeias homéricas no sentido de soterrar concepções sombrias e aterrorizadoras, substituindo-as pela visão de um divino luminoso e acessível, de contornos definidos porque feito à imagem do homem (SOUZA, 1996, p. 9).

O antropomorfismo dos deuses gregos conferiu-lhes a forma exterior bem como os sentimentos e as paixões dos mortais, por conseguinte, o Universo passível da intervenção divina ficou suscetível ao comportamento passional e arbitrário das divindades e como estas poderiam se fazer representar no mundo natural, os seus diversos tipos de humor poderiam se manifestar através das forças da natureza<sup>6</sup>. Ademais, Souza (1996) indica que o antropomorfismo engendrou a ideia de um universo ordenado, hierarquizado, unificado e

---

<sup>6</sup> Cabe ressaltar que na Grécia Antiga a natureza e os deuses eram vistos como integrados e sem dualidades; os deuses não eram sobrenaturais (SOUZA, 1996).

neutro tal como era a organização familiar dos mortais na *polis* sob os auspícios do patriarcado, ou seja, assim como os homens governavam as instituições na terra de forma racional, Zeus, soberano, assim regia o Olimpo.

Por sua vez, seguindo a mesma perspectiva da poesia homérica, Hesíodo, em sua obra *Teogonia*, também faz uma releitura dos mitos gregos, elaborando uma ordenação racional do mundo na sua cosmogonia. Segundo Souza (1996), Hesíodo concebe a criação do mundo como sendo fundamentada nas tensões entre Caos (o Vazio) e Cosmo (a Terra e o Céu), afirmando Eros (o Amor) como a força matriz e motriz do todo (o Cosmo)<sup>7</sup>:

O drama teogônico tem início, em Hesíodo, com a apresentação das entidades primordiais: adotando implicitamente o postulado de que tudo tem origem, Hesíodo mostra que primeiro teve origem o Caos — abismo sem fundo — e, em seguida, a Terra e o Amor (Eros), "criador de toda vida". De Caos sairá a sombra, sob a forma de um par: Erebo e Noite. Da sombra sai, por sua vez, a luz sob a forma de outro par: Éter e Luz do Dia, ambos filhos da Noite. Terra dará nascimento ao céu, depois às montanhas e ao mar. Segue-se a apresentação dos filhos da luz, dos filhos da sombra e da descendência da Terra — até o momento do nascimento de Zeus, que triunfará sobre seu pai, Cronos. Começará então a era dos olímpicos. A *Teogonia* de Hesíodo enumera três gerações de deuses: a de Céu, a de Cronos e a de Zeus [...] (SOUZA, 1996, p. 14-15).

Nas obras *Teogonia* e *Titanomaquia*, Hesíodo desenvolve a concepção homérica racional/causal do devir que agora é determinado por acontecimentos lógicos, regidos por leis e não mais exclusivamente pela vontade aleatória dos deuses como prescrito pela religião arcaica. Com efeito, segundo Jaeger (1995), assim como os fenômenos naturais, a própria especulação humana era considerada por Hesíodo como uma forma de manifestação divina, pois o exercício intelectual detinha a capacidade de criação (revelação) de algo novo, o que era visto como um atributo divino compartilhado com os homens:

[...] Na *Titanomaquia* e na doutrina das grandes dinastias dos deuses entra em ação a ideia teológica que Hesíodo tem de arquitetar uma evolução do mundo, cheia de sentido, na qual, além das forças telúricas e atmosféricas, intervenham poderes de caráter moral. O pensamento da *Teogonia* não se contenta em pôr em interação os deuses reconhecidos e venerados nos cultos nem se atém aos conceitos tradicionais da religião em vigor. Pelo contrário, põe os dados da religião, no sentido mais amplo do culto, da tradição mítica e da vida interior, a serviço de uma concepção sistemática da origem do mundo e da vida humana, elaborada pela imaginação e pela inteligência. Julga assim toda força ativa como uma força divina, o que é próprio de tal grau de desenvolvimento espiritual. [...] (JAEGER, 1995, p. 94).

<sup>7</sup> Assim como Homero, Hesíodo também não se prendeu à tensão sagrado/profano expressa na mitologia e religião antigas optando por pensar a realidade através do par *mythos/logos*. Não obstante, este último escreveu sua obra para os camponeses e não para a aristocracia como fez Homero, por isso, no discurso hesiódico há uma exaltação do trabalho como virtude maior, procurando articulá-lo com a questão da justiça realizada através da transmissão da verdade no intuito de se valorizar a classe camponesa (JAEGER, 1995; SOUZA, 1996; ARAÚJO, 2003).

Dessa forma, a sucessão lógica e encadeada do nascimento dos deuses é o modelo para a compreensão da origem e do devir do Cosmo e dos homens. A *Teogonia* de Hesíodo, assim, abriu definitivamente os caminhos para o estabelecimento do pensamento sistemático da filosofia no imaginário grego em detrimento da narrativa mítica.

Nessa conjuntura, partindo de uma unidade de acontecimentos lógicos e sucessivos do universo, os gregos intuíram a existência de uma ordem permanente que estabelece todos os acontecimentos e mudanças no mundo natural e na vida humana e, como consequência, criaram a filosofia com o intuito de descobrir a “lei” que rege e age sobre as coisas do mundo e sobre a vida dos homens. Essa ideia de um encadeamento lógico que se manifesta em uma conexão viva entre os deuses, os fenômenos naturais e os homens, suscitou a concepção de Natureza entre os gregos antigos<sup>8</sup> (JAEGER, 1995).

Diferente do que compreendemos hoje, a natureza para aqueles não se restringia ao mundo físico, era entendida como o que é imanente no Todo; era um conceito que justificava a ideia de um universo unificado, integrado, harmônico e, nas palavras de Jaeger (1995), orgânico:

[...] Os Gregos tiveram o senso inato do que significa “natureza”. O conceito de natureza, elaborado por eles em primeira mão, tem indubitável origem na sua constituição espiritual. Muito antes de o espírito grego ter delineado essa ideia, eles já consideravam as coisas do mundo numa perspectiva tal que nenhuma delas lhe aparecia como parte isolada do resto, mas sempre como um todo ordenado em conexão viva, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido. Chamamos orgânica a esta concepção, porque nela todas as partes são consideradas membros de um todo. A tendência do espírito grego para a clara apreensão das leis do real, tendência patente em todas as esferas da vida – pensamento, linguagem, ação e todas as formas de arte –, radica-se nesta concepção do ser como estrutura natural, amadurecida, originária e orgânica (JAEGER, 1995, p. 10-11).

Jaeger (1995) assevera que os primeiros temas da filosofia grega não eram relativos ao homem, mas à Natureza, pois os problemas que cercavam a vida dos gregos na *polis* exigiam soluções práticas. Já em relação à natureza, exigia-se um conhecimento elucidativo baseado em teorias. Dessa forma, preocupados com o Cosmo e com a origem e o devir das coisas, surgem, sucedendo as epopeias homéricas e hesiódicas, os primeiros filósofos pré-socráticos influenciados pelos jônicos e pela Escola de Mileto. No centro do pensamento destes primeiros filósofos, baseado na concepção orgânica de Natureza, encontra-se um

---

<sup>8</sup> Mesmo tendo confiança na filosofia, na razão que poderia até mesmo descobrir a “lei” fundamental de todas as coisas, o homem grego da antiguidade acreditava que diante da força divina não tinha como resistir aos desígnios, no máximo, o homem poderia ser um co-autor inconsciente do seu destino (JAEGER, 1995).

conceito fundamental para a compreensão do mundo natural, não só na Antiguidade como também para o ambientalismo contemporâneo tributário da tradição pré-socrática: a *physis*.

## 2.2 Os pré-socráticos e a primeira filosofia: a da natureza/alma das coisas – a *physis*

Eis os filósofos pré-socráticos: Tales, Anaximandro, Anaxímenes (ambos de Mileto); Xenófanes de Cólofon; Heráclito de Éfeso; Pitágoras de Samos; Alcmeão de Cróton; Parmênides e Zenão (de Eléia); Melisso de Lamos; Empédocles de Agrigento; Filolau de Cróton; Arquitas de Torento; Anaxágoras de Clazomena; Diógenes de Apolônia e Leucipo e Demócrito (de Abdera). Não há dúvida de que um dos temas recorrentes para estes pensadores foi a reflexão sobre as relações interpessoais na *polis* grega. No entanto, para os pré-socráticos a compreensão da realidade e do todo prescindia do conhecimento sobre a *physis* (BORNHEIM, 1998):

Pensando a *physis*, o filósofo pré-socrático pensa o ser e a partir da *physis* pode então aceder a uma compreensão da totalidade do real: do cosmos, dos deuses e das coisas particulares, do homem e da verdade, do movimento e da mudança, do animado e do inanimado, do comportamento humano e da sabedoria, da política e da justiça (BORNHEIM, 1998, p. 14).

A *physis*, no sentido grego, não se iguala em sua definição à ciência Física, tal como a conhecemos hoje, e tão pouco se restringe aos fenômenos do mundo material e da natureza. De acordo com Bornheim (1998), em sua complexidade, a *physis* designa o que é primário, fundamental e persistente; é a fonte originária de todas as coisas, aquilo a partir do qual se desenvolvem e pelo qual se renova constantemente o seu desenvolvimento. Sendo assim, este autor define a *physis* sob três aspectos:

1) A palavra *physis* indica aquilo que por si brota, se abre, emerge, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto. Trata-se, pois, de um conceito que nada tem de estático, que se caracteriza por uma dinamicidade profunda, genética. [...] Neste sentido, a *physis* encontra em si mesma a sua gênese; ela é *arké*, princípio de tudo aquilo que vem a ser. O pôr-se no manifesto encontra na *physis* a força que leva a ser manifesto. [...] 2) Em nossos dias, a natureza se contrapõe ao psíquico, ao anímico, ao espiritual, qualquer seja o sentido que se empreste a estas palavras. Mas para os gregos, mesmo depois do período pré-socrático, o psíquico também pertence à *physis*. [...] Esta ideia de alma, de forças misteriosas que habitam a *physis*, transforma a esta em algo de inteligente, empresta-lhe certa espiritualidade, afastando-a do sem-sentido, anárquico e caótico. [...] À *physis* pertence, portanto, um princípio inteligente, que é reconhecido através de suas manifestações e ao qual se emprestam os mais variados nomes: Espírito, Pensamento, Inteligência, Logos, etc. 3) A *physis* compreende a totalidade de tudo o

que é. Ela pode ser apreendida em tudo o que acontece: na aurora, no crescimento das plantas, no nascimento de animais e homens. [...]. À *physis* pertencem o céu e a terra, a pedra e a planta, o animal e o homem, o acontecer humano como obra do homem e dos deuses, e, sobretudo, pertencem à *physis* os próprios deuses. Devido a esta amplitude e radicalidade, a palavra *physis* designa outra coisa que o nosso conceito de natureza. [...] (BORNHEIM, 1998, p. 12-14).

Destarte, a ideia de *physis* era ponto comum entre os gregos pré-socráticos, bastava agora definir qual o elemento primordial. Interessante observar que todos os pré-socráticos não estabelecem um conceito abstrato ou metafísico para determinar o elemento de essência, buscaram-no na natureza.

Tales de Mileto (624-547 a.C.) é considerado por Aristóteles como o primeiro filósofo. Sua doutrina, imbuída no conceito de *physis*, tem como mote a afirmativa de que a água é o elemento primordial de todas as coisas e que a terra flutua sobre a água. A ele é atribuída a emblemática frase: “Todas as coisas estão cheias de deuses” (não por coincidência, lema do ambientalismo baseado nas ideias pré-socráticas).

Considerando que a terra repousa e flutua sobre a água, tal como se move um navio, Tales afirma que os tremores seriam, então, decorrência do movimento de flutuação da terra sobre a água. De acordo com Souza (1996), a ideia da água como elemento fundamental para Tales vem de sua observação das aparências sensíveis em relação a todas as formas de vida: aquilo que é quente necessita de umidade para viver, o que é morto seca, todos os germes são úmidos e todo alimento é cheio de suco, portanto à água associa-se a ideia de vida por ser o princípio da natureza úmida que mantém todas as coisas.

Tales descreve o cosmos como um conjunto integrado no qual se contrapõem qualidades opostas entendidas como realidades em si (“frio”, “quente”, “leve”, “pesado”). Para o filósofo de Mileto, o universo não possui uma alma móvel misturada no todo, identificada, por exemplo, no ímã que pela sua alma atrairia o ferro; a alma, então, seria um princípio divino responsável por um universo dotado de animação, de matéria viva, por isso a sentença “todas as coisas estão cheias de deuses”. Em suma, nas palavras de Tales: “A inteligência do cosmos é o deus; porque o universo é animado e cheio de deuses; o úmido elementar está penetrado do poder divino, que o põe em movimento” (SOUZA, 1996). Portanto, a água para Tales de Mileto não era a simples molécula de H<sub>2</sub>O que conhecemos hoje, ela era o elemento por onde Deus em sua onisciência gerava e mantinha a vida. A ciência contemporânea apenas ratificou o que Tales já supunha e que está em nosso imaginário: “Água, fonte da vida” (lema da “Campanha da Fraternidade” de 2004).

Anaximandro de Mileto (610-547 a.C.), discípulo e sucessor de Tales, considera que a *arké* (origem, princípio) de todas as coisas é o *apeiron* (ilimitado) eterno, imortal e indissolúvel; há uma unidade primordial da qual nascem todas as coisas e para a qual retornam todas as coisas (SOUZA, 1996).<sup>9</sup>

Para Anaximandro, os estados da natureza seriam regidos pelos opostos que pagam entre si as injustiças cometidas, seria a lei do equilíbrio universal garantida pelo processo de compensação dos excessos (o frio no inverno compensa os excessos do calor no verão). Assim sendo, a origem do real não poderia ser um elemento em particular (como a água para Tales), pois todas as coisas são limitadas e o limitado não pode ser a origem das coisas, portanto, deve haver um princípio ilimitado que lhes seja anterior e que permita compreender tudo o que é limitado:

Do ilimitado surgem inúmeros mundos, e estabelece-se a multiplicidade; a gênese das coisas a partir do ilimitado é explicada através da separação dos contrários (como quente e frio, seco e úmido) em consequência do movimento eterno; ciclicamente, o que está separado volta a integrar-se à unidade primordial, restabelecendo-se a justiça. Com a doutrina do ilimitado, Anaximandro pretende corrigir Tales, embora a água continue a desempenhar um papel importante em sua doutrina. Assim, afirma que a água cobria no início toda a Terra, que os seres vivos surgiam do mar e que o homem deriva dos peixes (BORNHEIM, 1998, p. 24).

Na cosmogonia de Anaximandro, a força criadora do principio eterno quando separou o calor do frio deu origem a Terra, ao sol, à lua e às estrelas, estando o sol situado acima de tudo, em segundo lugar a lua e mais abaixo as estrelas fixas e os planetas; todos estes astros estariam em repouso. Quanto aos animais, estes teriam nascido do úmido, circunvoltos por uma casca espinhosa e com o progredir do tempo subiram ao seco, rompendo-se a casca, mudaram de forma de vida. Semelhante aos animais, assim também aconteceu com o homem que, ao contrário das outras espécies, precisa de um período maior de lactação e, sendo assim, teria se desenvolvido no interior de peixes, após terem sido nutridos e adquirindo capacidade de protegerem-se, os homens foram expelidos e arrojados a terra. Sobre a alma dos animais, Anaximandro preconizava que a natureza dela seria semelhante ao vento (SOUZA, 1996).

O último representante da Escola de Mileto, Anaxímenes (585-525 a.C.), considera o ar infinito (*pneuma apeiron*), sendo este o elemento originante e ilimitado de todas as coisas, o elemento vivo que constitui as coisas existentes, as que foram e as que serão, alma e

---

<sup>9</sup>Semelhante à posterior doutrina das almas de Platão e a algumas escatologias religiosas, como no budismo onde ao atingir a iluminação, a alma se liberta do ciclo de reencarnações.

cosmos, através de condensação ou rarefação. Para Anaxímenes, o fogo é ar rarefeito e pela sua condensação progressiva forma-se o vento, as nuvens, a água, a terra, a pedra, os homens e até mesmo os deuses e as coisas divinas (SOUZA, 1996).

Diferentemente de Tales e Anaximandro, na cosmogonia de Anaxímenes a Terra completamente plana foi formada pela condensação do ar e sobre ele flutua. Com a rarefação da unidade da Terra surgiu o fogo que se elevava constituindo as estrelas fixas no céu. Este filósofo admite a existência de outros corpos semelhantes à Terra, localizados na região das estrelas girando em torno destas, afirmando que o céu é a circunvolução mais afastada de nosso planeta (SOUZA, 1996).

Já para Xenófanes de Cólofon (580-460 a.C.), o elemento primordial é a terra. Embora tenha refletido sobre cosmologia, Xenófanes destacou-se por sua teologia mais próxima das atuais religiões monoteístas do que da teologia homérica, criticada em suas sátiras: “Combate acirradamente a concepção antropomórfica dos deuses, e defende um Deus único, distinto do homem, não-gerado, eterno, imóvel, puro pensamento e que age através de seu pensamento. [...]” (BORNHEIM, 1998, p. 30).

Em sua teologia, Xenófanes entende o mundo (o Todo) como uma unidade não engendrada, eterna, incorruptível, imóvel, de forma esférica e limitada. A unidade do Todo é Deus e sua natureza (forma e pensamento) não se compara em nada com a dos mortais, pois a divindade todo inteiro vê, todo inteiro ouve, não respira, é todo espírito, sabedoria e eterno. Afirma a existência de um único Deus porque a divindade é a mais forte de todas as coisas e, sendo assim, não pode haver mais de um deus, pois por conta deste atributo da força maior, um deus não pode dominar os outros. Segundo Souza (1996), Xenófanes foi o primeiro a declarar a contingência de todas as coisas e a definir a alma como um sopro.

De acordo com Bornheim (1998), há controvérsias entre historiadores se Xenófanes seria o autor de um poema intitulado *Da Natureza* ou *Sobre a Natureza*, que contém sua ideia da criação e da natureza das coisas:

23 – Um único Deus, o maior entre deuses e homens, nem na figura, nem no pensamento semelhante aos mortais. 24 – Todo inteiro vê, todo inteiro entende, todo inteiro ouve. 25 – E sem esforço move tudo com a força do seu pensamento. 26 – Permanece sempre imóvel no mesmo lugar; e não lhe convém mover-se de um lugar para outro. 27 – Pois tudo sai da terra e tudo volta à terra. 28 – Este limite superior da terra é o que vemos aos nossos pés, de encontro ao ar; o inferior, porém, estende-se ao infinito. 29 – Tudo o que nasce e cresce é terra e água. 30 – O mar é fonte de água, fonte do vento. Pois nem das nuvens (surgiria a força do sopro do vento) sem o mar imenso; nem o curso das águas, nem as chuvas celestes; no mar imenso nascem as nuvens, os ventos e os rios. 31 – O Sol balançando-se sobre a Terra e esquentando-a. 32 – O que chamam de Íris, não é mais do que uma nuvem segundo sua natureza, púrpura, escarlate e verde-amarela. 33 – Nascemos todos da terra e da

água. 34 – Pois homem algum viu e não haverá quem possa ver a verdade acerca dos deuses e de todas as coisas das quais eu falo; pois mesmo se alguém conseguisse expressar-se com toda exatidão possível, ele próprio não se aperceberia disto. A opinião reina em tudo. 35 – Considerai todas estas coisas como meras opiniões, tendo aparência de verdade (...). 36 – Tudo que se manifestou à vista dos mortais (...). 37 – E em certas cavernas goteja a água (...). 38 – Se Deus não tivesse feito o dourado mel, os homens julgariam os figos muito mais doces (do que são) (fragmentos apud, BORNHEIM, 1998, p. 33-34).

Heráclito de Éfeso (535-475 a.C.), o “Obscuro” (assim como Deus para ele O é: “O senhor, cujo oráculo está em Delfos, não fala nem esconde: ele indica”), em sua cosmogonia sustenta a unidade fundamental de todas as coisas: tudo está em movimento e essa condição advém dos contrários, sendo o elemento fogo o gerador desse processo cósmico:

Eis como expões suas teorias em cada parte de seu livro. O fogo é um elemento e tudo se faz pelas transformações do fogo, quer por rarefação, quer por condensação. Contudo, nada explica com suficiente clareza: assim diz que tudo se faz pela oposição dos contrários, e que o todo flui como um rio. O Universo, segundo ele, é limitado, e há só um cosmos, nascido do fogo e que voltará ao fogo após certos períodos, eternamente. É o destino que assim quer (BORNHEIM, 1998, p. 44).

Em suas obras, Heráclito não poupa críticas aos seus antecessores de Mileto e a Xenófanés, nem mesmo Homero escapa de suas censuras. No entanto, como estes, admite a unidade do cosmo fundamentada num processo de tensões opostas: “Tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia”. “Correlações: completo e incompleto, concorde e discorde, harmonia e desarmonia, e de todas as coisas, um, e de um, todas as coisas” (fragmentos 8 e 10, apud BORNHEIM, 1998, p. 36). Neste sentido, seria um erro querer extinguir a discórdia entre os deuses e os homens, tal como desejara Homero, já que é da tensão dos contrários que nasce a harmonia<sup>10</sup>.

Outra ideia marcante no pensamento de Heráclito é o caráter mutável das coisas: “(O Sol é) novo todos os dias”. “Para as almas, morrer é transformar-se em água; para a água, morrer é transformar-se em terra. Da terra, contudo, forma-se a água, e da água a alma”. “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. Dispersa-se e reúne-se; avança e se retira” (fragmentos 6, 36, 91 apud BORNHEIM, 1998, p. 6, 38, 41). A mutabilidade tem o logos-fogo como princípio:

Este mundo, igual para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez; sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a medida”. “As transformações do fogo: primeiro o mar; e a metade do mar é terra, a outra metade um vento quente. A terra dilui-se em mar, e esta recebe a

<sup>10</sup> Princípio que os cientistas pós-modernos denominaram por “teoria do caos”, guardada a especificidade de suas teorias em relação à filosofia heracliana.

sua medida segundo a mesma lei, tal como era antes de se tornar terra [...]. Pois tudo o fogo, aproximando-se, julgará (e condenará) (Fragmentos 30, 31, 66 apud BORNHEIM, 1998, p. 38, 40).

Relacionado ao fogo, o *Logos* no pensamento deste filósofo é compreendido como inteligência divina que governa o real e a sabedoria humana: “A Razão (*Logos*) consistiria precisamente na unidade profunda que as oposições aparentes ocultam e sugerem: os contrários, em todos os níveis da realidade, seriam aspectos inerentes a essa unidade” (SOUZA, 1996, p. 30). Em contraste, o conhecimento sensível é enganador e deve ser superado pela razão.

Souza (1996) e Bornheim (1998) consideram os escritos de Heráclito carregados de pessimismo, sobretudo quando ele se refere à vida dos homens. Em certos fragmentos, o nascimento é descrito como um castigo aos mortais, nesse sentido, em algumas de suas considerações sobre Deus, o filósofo de Éfeso ilustra essa débil condição dos humanos e, ratificando, expõe o caráter harmônico dos opostos na essência divina:

Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, abundância e fome. Mas toma formas variadas, assim como o fogo, quando misturado com essências, toma o nome segundo o perfume de cada uma delas [...]. O espírito do homem não tem conhecimentos, mas o divino tem. O homem é infantil frente à divindade, assim como a criança frente ao homem [...]. O mais sábio dos homens, comparado a Deus, parecer-se-á a um símio, em sabedoria, beleza e todo o resto [...]. Para Deus tudo é belo e bom e justo; os homens, contudo, julgam umas coisas injustas e outras justas (fragmentos 67, 78, 79, 83, 102 apud BORNHEIM, 1998, p. 40, 41, 42).

Em relação à natureza, Heráclito, além de ver nela a manifestação do *Logos* através do fogo e dos contrários (“O frio torna-se quente, o quente frio, o úmido seco e o seco úmido”), confere-lhe atributos divinos e, portanto, misteriosos: “O relâmpago [“arma de Zeus”] governa o universo”. “A natureza ama esconder-se”. “A mais bela harmonia cósmica é semelhante a um monte de coisas atiradas” (fragmentos 64, 123, 124 apud BORNHEIM, 1998, p. 40, 43).

A alma em Heráclito seria uma centelha de substância estelar e imortal que depois de sua separação do corpo voltaria à alma universal – o homogêneo. Todo este movimento da alma é circunscrito ao inevitável destino das coisas e, na verdade, para ele tudo obedece ao destino e participamos do governo do todo universal graças à nossa conexão com o *Logos* divino (SOUZA, 1996).

Pitágoras de Samos (571-496 a.C.)<sup>11</sup>, por seu turno, desenvolveu um pensamento mais religioso do que propriamente filosófico, defendendo a ideia de transmigração das almas<sup>12</sup> aliada a uma forma de vida ascética e, ainda, afirmou que a identidade fundamental entre todos os seres é a natureza divina presente em tudo, o que é identificado como a causa da harmonia do cosmo (SOUZA, 1996, p. 22):

[...] o pitagorismo pressupunha uma identidade fundamental, de natureza divina, entre todos os seres; essa similitude profunda entre os vários existentes era sentida pelo homem sob a forma de um "acordo com a natureza", que, sobretudo depois do pitagórico Filolau, será qualificada como uma "harmonia", garantida pela presença do divino em tudo. Natural que, dentro de tal concepção, o mal seja sempre entendido como desarmonia.

Souza (1996) considera que Pitágoras, através de sua doutrina religiosa, introduziu na Grécia quatro crenças sobre a alma: 1) a alma é imortal; 2) transmigra de uma a outra espécie animal; 3) dentro de certos períodos, o que já aconteceu uma vez, torna a acontecer, e nada é absolutamente novo; 4) é necessário julgar que todos os seres animados estão unidos por laços de parentesco<sup>13</sup>. Para ilustrar estes quatro pontos, conta-se que Pitágoras ao ver um pequeno cão ser castigado, compadeceu-se dele: “Para de bater. Pois é a alma de um amigo meu, que reconheci ao ouvir os seus gemidos”<sup>14</sup> (BORNHEIM, 1998, p. 48). Ademais, para este pensador a alma seria composta da poeira do ar e de seus movimentos (SOUZA, 1996).

Bornheim (1998) adverte que Pitágoras não deixou obra escrita, sendo assim, há dúvidas quanto à veracidade do que a ele é atribuído, contudo, considera-se como autoria dele um famoso teorema (o “Teorema de Pitágoras”) além de duas outras teorias matemáticas até hoje em voga:

1) A ideia de que o Número é o primeiro princípio; o número e suas relações ou “harmonias” são os elementos de todas as coisas; o estudo do Número reflete-se também no comportamento humano. 2) A forma dualista da teoria dos opostos, de tão largas consequências para todo o pensamento pré-socrático, também pode ser atribuída a Pitágoras. 3) A descoberta de verdades de ordem matemática, sobretudo do famoso teorema que lhe é atribuído. (BORNHEIM, 1998, p. 47-48).

---

<sup>11</sup> Não existem fragmentos de Pitágoras.

<sup>12</sup> Outra ideia incorporada por Platão.

<sup>13</sup> Estes quatro pontos estão contidos na ideia do ciclo de reencarnações (*karma*) da religião hindu (KÜNG, 2004).

<sup>14</sup> Aqui temos a noção do sofrimento dos animais que é o principal argumento dos ambientalistas ligados à proteção e defesa dos direitos dos animais.

Assim, na cosmologia pitagórica, a harmonia do universo é baseada nos elementos numéricos e não nos quatro elementos da natureza, embora admita que o fogo ocupe o lugar central do universo e que a Terra move-se em torno deste elemento, ocorrendo assim o dia e a noite. Em resumo, para Pitágoras todas as concordâncias encontradas nos números se manifestam na harmonia das partes que constituem o universo, inclusive na música e na alma (SOUZA, 1996).

Alcmeão de Cróton (século VI a.C.) foi discípulo de Pitágoras; dele não se tem muitos registros. Em relação ao conhecimento das coisas invisíveis e das mortais, Alcmeão afirma que só os deuses têm um conhecimento certo, aos homens, só especular é permitido. Outra característica dos mortais é que eles se distinguem dos demais seres por serem os únicos que compreendem, os outros seres apenas percebem sem compreender (SOUZA, 1996). Em relação à alma, Alcmeão considera-a imortal e em eterno movimento devido à sua semelhança com o ser imortal (divindade), por conseguinte, todos os seres divinos (sol, lua, estrelas e todo o céu) também se movem em eterno movimento. Assim como Pitágoras, este filósofo também considera uma série de pares correspondentes, afirmando que a multiplicidade das coisas humanas pode ser reduzida a pares:

1) finito e infinito, 2) ímpar e par, 3) unidade e multiplicidade, 4) à direita e à esquerda, 5) macho e fêmea, 6) repouso e movimento, 7) reto e curvo, 8) luz e obscuridade, 9) bem e mal, 10) quadrado e retângulo. Assim, categorias biológicas (macho/fêmea), oposições cosmológicas (à direita/à esquerda — relativas ao movimento das "estrelas fixas" e ao dos "astros errantes"), éticas (bem/mal) etc., seriam, na verdade, variações da oposição fundamental, que determinaria a própria existência das unidades numéricas: a oposição do limite (*feras*) e do ilimitado (*ápeiron*) (SOUZA, 1996, p. 23).

Outro pré-socrático, Parmênides de Eléia (510-470 a.C.), concentra sua filosofia na antítese entre a verdade e a opinião – conta que a distinção entre ambas foi-lhe revelada por uma deusa. O caminho da certeza que conduz à verdade, exclusivamente por meio da razão, é pensar o ser, já a opinião é o não-ser:

E agora vou falar; e tu, escuta as minhas palavras e guarda-as bem, pois vou dizer-te dos únicos caminhos de investigação concebíveis. O primeiro (diz) que (o ser) é e que o não-ser não é; este é o caminho da convicção, pois conduz à verdade. O segundo, que não é, é, e que o não-ser é necessário; esta via, digo-te, é imperscrutável; pois não podes conhecer aquilo que não é – isto é impossível –, nem expressá-lo em palavra. Pois pensar e ser é o mesmo (Fragmentos 2, 3 apud BORNHEIM, 1998, p. 54-55).

Em outras palavras, para o eleático a única coisa eterna é o ser que em sua essência é eterno, único, imóvel e ilimitado, portanto, as mudanças são ilusórias. É por conta dessas

características que afirma o ser como a via da verdade pura, portanto, a única via a ser buscada pela filosofia<sup>15</sup> (SOUZA, 1996).

Em relação à cosmologia, Parmênides foi o primeiro a demonstrar a esfericidade da Terra explicando que ela se posicionava no centro do mundo em um universo imutável. Para ele, o elemento criador é o fogo e o elemento terra a matéria de onde nascem os homens que trazem em si o calor e o frio, componentes de todas as coisas. O espírito e a alma seriam uma única e a mesma coisa. Já Deus seria o imóvel, o limitado e o esferoide, ele determina tudo por necessidade, justiça e providência, conseqüentemente tudo é fatalidade (SOUZA, 1996).

Zenão de Eléia (490-430 a.C.), discípulo e defensor da doutrina de Parmênides, é considerado por Aristóteles como o fundador da dialética. Em sua filosofia, procurava provar a impossibilidade da multiplicidade das coisas, baseado no argumento de que nenhuma das coisas é uma unidade e de que a multiplicidade é uma soma das unidades: “Se existem muitas coisas, então deverão existir, necessariamente, tantas quantas existem, nem mais, nem menos. E se existem tantas quantas são, deverão ser limitadas em número” (fragmento 3 apud BORNHEIM, 1998, p. 61). Preocupou-se, também, em negar o movimento como causado por um único agente: “O móvel não se move nem no espaço no qual se encontra, nem naquele no qual não se encontra” (fragmento 4 apud BORNHEIM, 1998, p. 61). Com estas ideias, Zenão buscou derrubar o monismo<sup>16</sup> corporalista reinante em algumas filosofias cosmogônicas de sua época (SOUZA, 1996).

Melisso de Samos (485-425 a.C.), também seguidor da filosofia de Parmênides, divergiu de seu mestre em uma questão: dizia que o cosmo, à semelhança de Deus, é ilimitado: “[...] O um e o todo é Deus; o um é eterno e ilimitado. [...] o universo é ilimitado, imóvel, imutável, semelhante a si mesmo, uno e pleno. O movimento não existe, não é mais do que aparência. Dos deuses [...] não se deve dar explicação definitiva. Pois não se os pode conhecer” (fragmento 7 apud SOUZA, 1996, p.178).

Empédocles de Agrigento (490-430 a.C.) escreveu os poemas: *Sobre a Natureza* e *Purificações*. No primeiro apresenta sua cosmogonia e no segundo descreve sua concepção religiosa de influência órfico-pitagórica<sup>17</sup>. Em *Sobre a Natureza*, Empédocles altera a

---

<sup>15</sup> Os primórdios da ontologia ...

<sup>16</sup> Doutrina filosófica que admite um único gênero de substância (ABBAGNANO, 2007).

<sup>17</sup> Orfismo: Seita filosófico-religiosa bastante difundida na Grécia a partir do séc. VI a.C. e que se julgava fundada por Orfeu. Segundo a crença fundamental dessa seita, a vida terrena era uma simples preparação para uma vida mais elevada, que podia ser merecida por meio de cerimônias e de ritos purificadores, que constituíam o arcabouço secreto da seita. (ABBAGNANO, 2007).

concepção de verdade proclamada pela escola de Parmênides, iniciativa fundamental para a constituição da Filosofia tal qual a conhecemos hoje:

Empédocles altera essa concepção de verdade, declarando em seu poema que pretende apresentar "apenas o que pode alcançar a compreensão de um mortal". Para ele, a *aletheia* não é mais a revelação de uma verdade absoluta, porém uma verdade proporcional à "medida humana". Isso significa que a evidência procurada não é a do intelecto puro: é a exigência de clareza racional, porém aplicada aos dados fornecidos pelos sentidos. Desaparece a monarquia da razão, o conhecimento se democratiza: todos os recursos de apreensão da realidade são igualmente legítimos e devem ter sua parte na constituição da verdade. [...]. Resultado dessa democratização do processo gnosiológico é também a natureza do logos de Empédocles: não mais o solitário e pessimista discurso heraclítico, mas discurso dirigido a um ouvinte, a uma outra consciência: "Escuta, pois, Pausânias ..." – assim começa o poema *Sobre a Natureza*. Abre-se o caminho para o socrático diálogo, filho posterior da democracia (SOUZA, 1996, p. 34).

Realizando a conciliação entre razão e sentidos, Empédocles substitui a cosmogonia monista corporalista pelo pluralismo, afirmando que há quatro elementos originais que compõem a formação de todos os entes: fogo, terra, água e ar. "Ouve primeiro das quatro raízes de todas as coisas: Zeus brilhante, Hera vivificante, e Aidoneus e Nestis, que deixa correr de suas lágrimas fonte terrena" (fragmento 6 apud SOUZA, 1996, p. 191). Estas quatro raízes são regidas pela isonomia, ou seja, são "iguais", nenhuma é mais importante, nenhuma é mais primitiva, todas são eternas e imutáveis. Considera ainda não haver mudança substancial, pois as raízes permanecem idênticas a si mesmas, sendo que a diversidade de coisas resultantes delas advém de sua mistura em diferentes proporções. Destarte, a defesa do pluralismo e a associação dos elementos de forma isonômica, tal como se relacionavam as divindades entre si, fez com que Empédocles concluísse que as forças da natureza eram a personificação dos deuses<sup>18</sup> (SOUZA, 1996).

Para este pré-socrático, as quatro raízes e todo o processo do real são determinados pelas forças do Amor (*Philia*) e do Ódio (*Neikos*) que regem ciclicamente o cosmos. A primeira força seria de atração entre os dessemelhantes (as raízes) ("Afrodite, que uniu [os elementos] com os laços do Amor."), enquanto a segunda afasta as raízes. Entre Amor e Ódio há o princípio de igualdade que resulta no processo cíclico oscilante entre um estado de máxima junção (obra do Amor) e de máxima separação das raízes (obra do Ódio). Dessa forma, o processo cosmogônico repete-se indefinidamente em uma constante tensão, entre o Um e o Múltiplo (doutrina do eterno retorno). Esta alternância se manifesta em quatro fases:

---

<sup>18</sup> Ideia presente no imaginário religioso de povos de origem indígena e aborígine. Esta concepção, acolhida pelo ambientalismo, foi trazida à contemporaneidade, sobretudo pelo movimento religioso conhecido como Nova Era (MAGNANI, 2000).

Da alternância da supremacia ora do Amor, ora do Ódio, surgem as quatro fases que Empédocles descreve em *Sobre a Natureza*: a primeira, pleno domínio do Amor, determina a existência de um todo homogêneo e contínuo, à semelhança do ser de Parmênides, e formado pela completa fusão das raízes; na segunda, devido à atuação crescente do Ódio, as raízes, já em parte distanciadas, constituem um todo onde se defrontam forças antagônicas e equivalentes; a terceira fase é a do domínio pleno do Ódio, que estabelece quatro províncias perfeitamente distintas – a da água, a do ar, a da terra e a do fogo; na quarta fase o Amor vai reconquistando a supremacia que perdera e o conjunto volta a ser uma unidade em tensão [...]. A constituição do universo sendo toda ela regida pelo princípio de isonomia, também o organismo humano estaria sustentado pelo equilíbrio entre os opostos. [...]. Mas Empédocles vai além: para ele a igualdade democrática era o princípio que dirigia todo o cosmo, desde sua gênese. Por isso, o principal papel do filósofo seria o de lutar por democratizar a polis, integrando-a na lei universal (SOUZA, 1996, p. 36).

Empédocles dizia que o aparecimento de animais e plantas também se deu em quatro fases análogas à alternância do Amor e do Ódio citadas acima:

Empédocles ensina que os animais e as plantas, em suas primeiras aparições, não surgiram completos; surgiram primeiro como partes separadas umas das outras. Em um segundo estágio, cresceram e uniram-se às partes, formando as figuras mais diversas. Em um terceiro, as dos corpos como totalidades. Em um quarto, não mais pela mistura dos elementos como terra e água, mas pela geração: em uns como consequência da rica alimentação, em outros pela atração da bela figura das mulheres ao matrimônio (doxografia 16 apud BORNHEIM, 1998, p. 84).

Outra ideia deste filósofo sobre os entes vivos (assim como para Parmênides e Demócrito) – muito apreciada pelo ambientalismo contemporâneo – é a afirmativa de que todos os seres (homens, animais e plantas) são dotados de razão, pois afirmava que inteligência e alma são uma e a mesma coisa e, como todo ser vivo tem alma, logo, não haveria ser vivo privado de razão (BORNHEIM, 1998).

Filolau de Cróton, influenciado por Pitágoras e influência direta para Platão, concebe a natureza como ordenada por elementos ilimitados e limitados, assim é a totalidade do cosmo e todas as coisas existentes nele. No centro do cosmo estaria o fogo, em segundo lugar a antiterra e em terceiro a Terra habitada. Diferentemente de outros pré-socráticos, Filolau defendeu que a Terra possui um movimento de rotação oblíquo em torno do fogo, assim aconteceria também como Sol e com a Lua. Ele teria sido o primeiro a postular a ideia de movimento desses astros (SOUZA, 1996).

Para Filolau o um (unidade) é o princípio de tudo e a harmonia é a unidade do misturado e a concordância das discordâncias; sob este mesmo princípio, a alma também seria harmônica:

As relações entre a natureza e a harmonia são as seguintes: a essência das coisas, que é eterna, e a própria natureza, admitem, não o conhecimento humano e sim o divino. E o nosso conhecimento das coisas seria totalmente impossível, se não existissem suas essências, das quais formou-se o cosmos, seja das limitadas, seja das ilimitadas. Como, contudo, estes (dois) princípios não são iguais nem aparentados, teria sido impossível formar com eles um cosmos, sem a ocorrência da harmonia, donde quer que tenha esta surgido. O igual e aparentado não exige a harmonia, mas o que não é igual nem aparentado, e desigualmente ordenado, necessita ser unido por tal harmonia que possa ser contido num cosmos (Fragmento 6 apud BORNHEIM, 1998, p. 86).

Seguindo os ideais matemáticos de Pitágoras, Filolau vê nos números a essência do claro entendimento sobre as coisas:

Devem-se julgar as obras e a essência do número pela potência do número dez (que está na década). Pois ela é grande, completa tudo e causa tudo, princípio e guia da vida divina e celeste, como também da humana. [...]. Pois a natureza do número dá conhecimento, é guia e mestre para cada um, em tudo o que lhe é duvidoso e desconhecido. [...]. Podes ver a natureza e a potência do número desenvolver a sua força, não só nas coisas demoníacas e divinas, mas também em toda a parte, em todas as ações e palavras humanas, bem como no domínio da técnica e da música [...] (fragmento 11 apud BORNHEIM, 1998, p. 86).

Ele assevera a existência de quatro princípios nos seres dotados de razão: cérebro, coração, umbigo e órgão geradores. A cabeça (o cérebro) é o princípio do entendimento, indica o princípio do homem; o coração é o princípio da alma e dos animais; o umbigo, princípio do enraizamento e do crescimento do embrião, relacionado às plantas; os órgãos geradores, princípio da seminação e criação são correspondentes a todos, pois tudo floresce e cresce das sementes (SOUZA, 1996).

Arquitas de Tarento, contemporâneo de Platão, por sua vez, ocupou-se da Matemática e da Música. Preconizava que a aritmética e a geometria (sendo a primeira mais importante que a segunda) eram os caminhos para o correto conhecimento da natureza do todo e das coisas particulares, pois apreendem as duas formas primeiras e irmanadas dos seres: número e grandeza<sup>19</sup> (SOUZA, 1996).

Anaxágoras de Clazomena (500-428 a.C.) dedicou sua filosofia à explicação da natureza do múltiplo: em cada coisa há uma porção de cada coisa. Assim sendo, o universo constitui-se a partir de um todo originário – homeomerias – no qual todas as coisas estavam juntas, sendo indistintas devido a sua pequenez:

Todas as coisas estavam juntas, ilimitadas em número e pequenez; pois o pequeno era ilimitado. E enquanto todas as coisas estavam juntas, nenhuma delas podia ser reconhecida devido a sua pequenez. Pois o ar e o éter prevaleciam sobre todas as

---

<sup>19</sup> Newton (principalmente) e Descartes expandirão esta concepção a posteriores...

coisas, ambos ilimitados. Pois, no conjunto de todas as coisas, estas são as maiores, tanto em quantidade como em grandeza (Fragmento 1 apud BORNHEIM, 1998, p. 93).

Nesse sistema, a separação dos opostos e seu movimento se dão pela interferência mecânica do Espírito (*nous*): a inteligência que ordenou o universo como causa eficiente, não deixando condição alguma para a existência de um espaço vazio. O Espírito é impassível e sem mistura, pois sendo princípio do movimento, só pode mover se não for movido, só pode dominar se for sem mistura<sup>20</sup>. Anaxágoras também acredita que o Espírito habita tanto os seres vivos como também a natureza sendo o autor do cosmo e de toda a ordem (SOUZA, 1996).

Para este filósofo, os seres se distinguem em animados e inanimados – os primeiros assim o são porque possuem *Nous*, já os últimos não a possuem. Comparando o homem aos outros seres animados (todos possuidores da *Nous*), conclui que os humanos são superiores aos outros seres por sua constituição física diferenciada que lhe conferiu um maior grau de inteligência:

Dentre os seres animados, animais e vegetais, o homem se destaca como o mais sábio. Mas sua forma de conhecer não pode depender do *Nous*, que, sempre idêntico a si mesmo, é o mesmo em todos os seres animados. A posição de Anaxágoras diante do problema do conhecimento revela então grande originalidade: os graus de inteligência manifestados pelos seres animados dependem não do *Nous* presente neles, mas da estrutura do corpo a que o *Nous* está ligado sem se misturar (SOUZA, 1996, p. 38-39).

Assim, de todos os pré-socráticos, Anaxágoras é quem coloca o homem em uma condição privilegiada em relação aos outros entes vivos por conta de sua razão; este também é um preceito que irá ressoar na futura filosofia dos atenienses.

Já Diógenes de Apolônia (499–428 a.C.) se detém em explicar a multiplicidade através do elemento ar, que sendo imóvel e eterno, é a substância primordial do universo do qual nasce a forma de cada outra coisa por condensação, rarefação ou mudança de estado; o ar gera os mundos ilimitados e um vazio ilimitado. Para Diógenes, a Terra é esférica e situada no centro do mundo, tomou sua massa do círculo de calor que a cerca e sua solidez do frio. A alma de todos os seres vivos, o pensamento e os sentidos, bem como a própria vida, são também originários no ar, considerado como Deus que atinge tudo, dispõe de tudo e está em tudo (SOUZA, 1996).

---

<sup>20</sup> Este tema do movimento das coisas ligado a um agente primeiro desenvolvido por Anaxágoras, guardada suas diferenças, é o mote da filosofia aristotélica sobre o cosmo.

Leucipo de Abdera (490-420 a.C.) escreveu um livro intitulado *A Grande Ordem do Mundo*, onde cria a teoria do átomo (desenvolvida posteriormente por Demócrito) acreditando em uma ação (movimento) eterna, sendo a alma das coisas feita de fogo:

[...]. Pensava que todas as coisas são ilimitadas, e que se transformam umas nas outras; o todo seria vazio e ocupado por corpos; os mundos se formariam quando estes corpos entrassem no vazio, misturando-se uns aos outros; do seu movimento e de sua aglomeração nasceria a natureza dos astros; o Sol se moveria em um círculo maior em volta da Lua; a Terra teria sido levada ao centro por um movimento de rotação, sendo semelhante a um tambor. Foi o primeiro a afirmar os átomos como princípio de todas as coisas [...]. Assim como há um nascimento do mundo, há também um desenvolvimento, um perecimento e uma ruína [...]. Leucipo e Demócrito dizem que os átomos se movem chocando-se mutuamente e rechaçando-se uns aos outros [...] (DIÓGENES apud BORNHEIM, 1998, p. 103-104).

A teoria atomista de Leucipo desbancou a teoria monista que vinha sendo pressuposto das diversas cosmogonias e cosmologias gregas:

Leucipo e Demócrito teriam concluído que exatamente porque o movimento existe (como mostram os sentidos), o não-ser (corpóreo) existe. Afirma-se, assim, pela primeira vez, a existência do vazio. E nesse vazio é que se moveriam os átomos, partículas corpóreas, insecáveis (indivisíveis fisicamente, embora divisíveis matematicamente). Os átomos apresentavam ainda outras características: seriam plenos (sem vazio interno); em número infinito; invisíveis (devido à pequenez); móveis por si mesmos; sem nenhuma distinção qualitativa; apenas distintos por atributos geométricos [...]. Todo o universo estaria, portanto, constituído por dois princípios: o contínuo incorpóreo e infinito (o vazio), e o descontínuo corpóreo (os átomos) [...]. A movimentação dos átomos no vazio faria com que os maiores ficassem mais expostos aos impactos dos demais; além disso, sendo dotados das mais diversas formas, eles não apenas se chocariam como também poderiam se engatar, produzindo agrupamentos. A continuação dos impactos poderia então ocasionar o aparecimento, em vários pontos, de vórtices ou turbilhões, à semelhança de redemoinhos, nos quais os corpos maiores (átomos ou agrupamentos de átomos) tenderiam para o centro. Seria esse o começo de um universo. Outros poderiam ser produzidos — sucessiva ou simultaneamente, sempre devido a causas mecânicas<sup>21</sup> (SOUZA, 1996, p. 39-40).

Para Leucipo, a percepção e o pensamento constituem modificações do corpo que acontecem em consequência de imagens que nos vem de fora. Assim sendo, a visão decorreria da penetração de pequenas imagens (SOUZA, 1996).

Demócrito de Abdera (460-370 a.C.) deu prosseguimento à filosofia de seu mestre, Leucipo. A realidade, então, seria composta de átomos e de vazio; a combinação de átomos infinitos em número e imperceptivelmente pequenos explica a formação de todos os fenômenos, a percepção e o conhecimento (SOUZA, 1996).

---

<sup>21</sup> Aqui se encontram os princípios, muitos comprovados, da teoria atômica vigente hoje.

Segundo este filósofo, do fogo restante no alto teriam surgido os deuses – Deus é representado como o espírito no fogo esférico. A alma também seria fogo e esta é que põe o corpo em movimento, pereceria e desapareceria com o corpo e tem dupla qualidade: “A alma é dupla; tem uma parte racional, instalada no peito, e outra irracional, distribuída em toda a substância do corpo” (doxografia 23 apud BORNHEIM, 1998, p. 127).

Para Demócrito, os deuses dão aos homens todos os bens, nunca os males, no entanto, o homem desvia-se do caminho correto em decorrência da cegueira de seu espírito e da sua loucura; considerando o homem como um microcosmo, ele afirma que a boa qualidade dos animais se mostra na força, enquanto nos homens as boas qualidades se mostram na excelência do caráter (SOUZA, 1996). Mais uma significativa distinção entre homens e animais, já que só os humanos teriam qualidades relacionadas ao caráter, portanto, humanos que teriam na força seus maiores atributos seriam tal como os animais.

Imersos na ideia de *physis* e afirmando que ela está presente em um Todo composto de deuses, homens e natureza (BORNHEIM, 1998), o universo de Homero, Hesíodo e dos pré-socráticos resplandecia como uma hierofania, já que o sagrado se manifestava nos elementos da natureza e nas forças que regiam o cosmo, ou seja, as leis divinas que regiam o mundo natural não se distinguiam das coisas humanas, por isso é que ao se referirem à *physis* e aos elementos primordiais, mesmo sob um sistema racionalista, os pré-socráticos não deixam de definir Deus, homem e natureza (cada um ao seu modo), pois a *physis* dava a eles a percepção de um universo integrado<sup>22</sup>. De fato, por essa característica no pensamento desses primeiros filósofos, podemos considerar que eles viviam em um mundo sacralizado, em um mundo que condizia com o imaginário das sociedades pré-modernas (como era a Grécia Antiga), tal como o define Mircea Eliade (1992, p. 13–14):

O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os “primitivos”, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo real. (Não se deve esperar encontrar nas línguas arcaicas essa terminologia dos filósofos – real-irreal etc. –, mas encontra-se a coisa). É, portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente ser, participar da realidade, saturar-se de poder.

---

<sup>22</sup> “Os pensadores pré-socráticos, interrogando-se sobre a natureza dos deuses e o valor dos mitos, fundaram a crítica racionalista da religião. Assim, por exemplo, para Parmênides (nascido por volta de 520) e Empédocles (c. 495-435), os deuses eram a personificação das forças da Natureza” (ELIADE, 1992, p. 6).

No mundo pré-socrático, a *physis* é o poder, é a chave para se compreender a realidade por excelência, é aquilo de sagrado que satura o ser, é o perene e o eficaz que edifica a realidade ao qual se referiu Eliade (1992). Dessa forma, não é à toa que uma visão ambientalista que busque retomar a concepção orgânica (JAEGER, 1995) que integra Deus, homem e natureza no cosmo tenha nos pré-socráticos o seu fundamento.

Unger (1991) – uma das pioneiras do ambientalismo brasileiro – sob influência da filosofia pré-socrática, afirma que a crise ecológica em que vivemos, na verdade, é uma crise total dos valores da sociedade ocidental decorrente de uma sociedade fragmentada e de uma civilização que dissociou corpo e espírito, luz e mistério, ser humano e cosmo. Assim sendo, defende que uma das saídas para a crise contemporânea seria a retomada da noção de totalidade presente no imaginário da Grécia pré-socrática:

[...] Na busca sempre crescente de estabelecer um controle sobre os próprios ritmos da vida, perdemos uma dimensão essencial da experiência humana: aquela que o pensador grego Heráclito (sec. VI a.C.) expressou quando disse: “A morada do homem é o extraordinário”. Resgatar esta experiência se dá na medida de nossa possibilidade de re-encantar o mundo, o que na verdade significa re-encantar o nosso olhar. Para isso somos chamados a uma mudança de consciência, um repensar de quem somos e de qual o nosso lugar no Todo (UNGER, 1991, p. 15).

Esta autora retoma o filósofo Heráclito de Éfeso e seu argumento de que a tensão entre os contrários é que gera a harmonia; bem distante do que apregoa a dicotomia científica constituída na modernidade. Neste sentido, Unger (1991) sustenta a visão mítica pré-socrática de mundo, ratificando que a *physis* contém em si um mito de criação que pode levar a percepção da natureza enquanto uma hierofania, já que a *physis* é uma “coisa presente” em Deus e em toda a sua criação, dessa forma, a natureza fala do sagrado e narra o mistério já que (nas palavras de Heráclito), “O ser se diz de muitas maneiras” / “A Natureza ama esconder-se”:

O pensamento pré-socrático é o rio que flui a partir da nascente. É filho do mistério, mas não é o próprio mistério. Em outras palavras, é um pensamento que se constitui e se desdobra na tensão entre a dimensão do mito e a linguagem do conceito. O pensamento dos pré-socráticos indica que a ruptura desta tensão não se instala como parte constitutiva do pensamento conceitual (e é possível discernir neste “parricídio fundador”, segundo o qual o Logos se constituiria na vitória contra o mito, um “ponto de vista” que é simultaneamente fruto desta ruptura e sua legitimação), mas quando este toma o (des)caminho que pretende abolir o paradoxo, banir o mistério, dissociar o contraditório (UNGER, 1991, p. 30).

Para diagnosticar a crise da civilização contemporânea, Unger (1991) também recorre ao conceito de *hybris* (transgressão), dizendo que esta é a marca de nossa sociedade e

que uma de suas manifestações seria a exploração desenfreada dos recursos naturais. Sendo assim, no pensamento desta autora a antiga prescrição grega de que o homem deveria conter seus ímpetos, buscando uma justa medida, relaciona-se aos apelos de uma nova ética que inspire o homem a não comparar com Deus através do domínio da natureza, no mais, ele deveria reconhecer-se enquanto criatura sagrada assim como o é todo cosmo. Portanto, para Unger (1991) este tipo de postura seria uma tentativa de se chegar a uma medida justa que leve ao desenvolvimento não só material, mas, também, espiritual da humanidade, sem, no entanto, agredir a natureza, pois esta não é um objeto, mas uma parte inalienável do ser humano enquanto parte de um Todo sacralizado:

Quando o ser humano experimenta sua humanidade enquanto cosmopolita: habitante do Cosmos, parte integrante de um Todo que o transcende e com o qual está em relação, a experiência da unidade fundamental de todas as coisas não se dissocia da experiência do sagrado, pois o Cosmos é um Epifania, manifestação de um mistério em si irredutível. Por isso, as leis cósmicas são leis divinas, elas mesmas expressão do sagrado, e a sabedoria consiste em viver em consonância com estas leis e com esta experiência do Todo (UNGER, 1991, p. 54).

Ademais, para Unger (1991) a crise ecológica é de ordem ontológica, visto que uma postura de harmonia com a natureza requer outra visão de ser humano, um homem não mais separado e senhor da natureza, mas como apenas um fio da grande tessitura cósmica sagrada que irá levar a uma nova ética de cordialidade e respeito com a Terra e para com seus habitantes. Aludindo ao místico medieval Mestre Eckhart (1260-1328), Unger (1991) diz que somos os “advérbios de Deus”. Para a autora, reencantar o mundo significa reencantar o nosso olhar, pois o mundo natural permanece com seus encantos e seus valores independentemente do que possam pensar os seres humanos.

Mas a *physis* pré-socrática perderia seu *status quo* na Grécia Antiga, pois a razão humana com sua capacidade de apreensão lógica começara a refutar conceitos que de certa forma ainda estavam arraigados ao imaginário mítico-religioso, dessa forma, a filosofia ocidental deu seus primeiros passos na distinção/ruptura entre o homem e o mundo natural.

## **2.2 Sócrates, Platão e Aristóteles: filosofias da *polis*, da alma e da razão**

Antes de comentarmos a visão de natureza e de Deus contida nas reflexões dos três maiores filósofos da Grécia Antiga, é interessante abordarmos o pensamento de um contemporâneo de Sócrates, Tucídides (460-395 a.C.), pois, de acordo com Araujo (2003), este historiador causou grande influência na *polis* grega por sistematizar as explicações sobre

o cosmo e sobre os homens, instituindo uma ruptura com o pensamento dos pré-socráticos eminentemente vinculado à noção de *physis*.

Segundo Araujo (2003), a visão de Tucídides sobre a *práxis* do homem em seu meio e sobre o mundo das coisas é fortemente vinculada à vertente laica emergente na sociedade grega dos séculos VI e V a.C.<sup>23</sup>. Construiu seu pensamento a partir de noções apreendidas em processos de observação-generalização-abstração sistematicamente organizadas, tendo como referencia uma noção de causalidade, buscando a identificação das causas verdadeiras dos fatos e dos eventos, diferenciando-as, assim, das razões imediatas, aparentes e transcendentais:

É, no entanto, com um ateniense de formação sofística, contemporâneo de Sócrates, Tucídides, que o olhar laico e racional sobre os eventos sociais torna-se objetivo. Em sua análise, estão ausentes quaisquer resquícios de explicações fundadas em sentidos transcendentais, como as ainda existentes em Heródoto; é no próprio homem, em sua dupla essencialidade física e social, que busca a compreensão dos acontecimentos. [...] Nega, até mesmo, a importância do passado dos povos gregos como elemento de reflexão e, ainda mais absolutamente, como elemento de determinação sobre o presente [...] (ARAUJO, 2003, p. 52).

Sócrates (470-399 a.C.) dá prosseguimento ao pensamento lógico-causal de Tucídides, destacando em sua filosofia as qualidades do homem em relação aos outros seres vivos, com foco nas potencialidades da racionalidade humana. Segundo Araujo (2003), Sócrates inicialmente elabora suas reflexões a partir de uma crítica à *doxa* (opinião) e ao relativismo dos sofistas, principais influências na educação ateniense da época, ainda acusava-os de usar os seus conhecimentos para obter prestígio e riqueza.

De acordo com José Pessanha (2004), a discordância de Sócrates em relação aos sofistas é de que eles não se preocupavam em desvendar o segredo dos astros ou da origem do universo, negando a possibilidade de se desvendar a natureza (*physis*) das coisas. Dessa forma, a preocupação dos sofistas dirigia-se ao plano humano dos valores morais e políticos. Para estes pensadores, todo conhecimento tem fundamento a partir das impressões sensíveis, portanto, nenhuma afirmativa poderia pretender validade absoluta, só valendo relativamente às experiências e às circunstâncias em que tem origem. Por conseguinte, ao afirmar a impossibilidade de se relevar o conhecimento sobre a natureza das coisas, os sofistas passam a não considerar a *physis* (ou a alma das coisas) como algo absoluto e universal, principalmente

---

<sup>23</sup> Tucídides foi um general ateniense que participou da Guerra do Peloponeso travada entre Esparta e Atenas no século V a.C. Ele descreveu esse evento na obra *História da Guerra do Peloponeso*, com a preocupação de ser imparcial procurando explicar as causas deste confronto narrando-o da forma mais real possível (JAEGER, 1995).

em relação aos valores humanos que agora eram vistos como sendo convencionais, circunstanciais, relativos e dessacralizados.

Sócrates, por seu turno, defende que é possível sim se chegar ao absoluto e ao universal das coisas. Para tanto, define o “Conhece-te a ti mesmo” como a forma de conhecimento que deveria ser praticada e valorizada. Neste cerne, a razão e a alma são estabelecidas como os aspectos peculiares que caracterizam a natureza humana e, por conseguinte, deveriam ser os objetos de ocupação da razão, já que o conhecimento da alma e as potencialidades da razão corroborariam para o conhecimento de si (ARAÚJO, 2003). Destarte, Durant (1996) observa que em comum com o pensamento sofista, a filosofia socrática deslocou o eixo das investigações sobre o conhecimento da *physis* para os mais altos predicados do homem: razão e alma – empreendimento fundamental para a ruptura da coexistência orgânica entre Deuses, homens e natureza:

Tinha havido filósofos antes dele, é claro: homens fortes como Tales e Heráclito, homens sutis como Parmênides e Zenon de Eléia, videntes como Pitágoras e Empédocles. Na maior parte, porém, eles tinham sido filósofos físicos; haviam procurado a *physis* ou natureza das coisas externas, as leis e os componentes do mundo material e mensurável. Isso é muito bom, disse Sócrates; mas existe matéria infinitamente mais digna para os filósofos do que todas essas árvores e pedras e, mesmo, todas essas estrelas: existe a mente do homem. O que é o homem, e o que ele pode a vir se tornar? Por isso, saiu a sondar a alma humana, desvendando suposições e questionando convicções absolutas. [...] (DURANT, 1996, p. 33).

E assim, estava aberto o caminho para o famigerado antropocentrismo e, conseqüentemente, foi estabelecida a qualidade universal, absoluta e restrita aos homens que os distinguiu dos outros seres viventes: a ideia de uma alma atrelada à razão e ao caráter:

[...] É a partir de Sócrates – ou pelo menos é na literatura referente a ele e que se seguiu à sua morte – que surge a concepção de alma como sede da consciência normal e do caráter, a alma que no cotidiano de cada um é aquela realidade interior que se manifesta mediante palavras e ações, podendo ter conhecimento ou ignorância, bondade ou maldade. E que, por isso, deveria ser o objeto principal de preocupação e dos cuidados do homem. [...]. Bom é, assim, o homem autoconstruído a partir de seu próprio centro e que age de acordo com as exigências de sua alma-consciência: seu oráculo interior finalmente decifrado (PESSANHA, 2004, p. 30).

Além da ruptura com o pensamento hegemônico dos pré-socráticos e dos sofistas, as ideias de Sócrates sobre Deus, também destoaram do código teológico e moral de sua época. Segundo Durant (1996), ele não tentou restaurar a crença politeísta antiga dos atenienses, pelo contrário, entendia a crença nos deuses antigos como uma orientação perdida, um progresso

para trás; para ele existia um só Deus, por isso acusaram-no de perverter a mente dos jovens, de ser ateu e de propagar o ateísmo em Atenas, o que o levou a ser condenado à morte<sup>24</sup>.

Contudo, a filosofia de Sócrates não morreu com ele; seu pensamento estabeleceu o homem como ser social e político por excelência, dotado de alma e razão (os fundamentos de sua especificidade). Este ideário se desdobrou nos campos ético, psíquico e na totalidade (cosmo) em que o homem se insere, como consequência deste paradigma, a ligação espiritual ou em essência do homem com os elementos, forças, seres e deuses da natureza ficou cada vez mais depreciada (GONÇALVES, 1989).

Gonçalves (1989) considera que no percurso de afirmação da filosofia de Sócrates, é com seus sucessores, Platão e Aristóteles, que começa a construção de certo desprezo pelos animais e pelas plantas em favor de um privilegiamento do homem e da ideia, o que resulta na mudança do conceito de *physis*. Com efeito, afirmar-se-á uma visão de natureza desumanizada ou não-humana com o passar do tempo.

Nesse âmbito, Platão (427-347 a.C.) inova com sua filosofia em relação ao saber das coisas. De acordo com Araujo (2003), para este filósofo ateniense a noção de ideia como centro do saber necessita de um método de pesquisa de índole matemática, ou seja, baseando-se na geometria, deve-se colocar um princípio e aceitar como verdadeiro o que está de acordo com ele, rejeitando o que lhe é contrário, o que resulta em hipóteses das quais se extrai consequências lógicas. Dessa forma, o fundamento do saber para Platão consiste em verificar o que está em consonância com o princípio proposto, construindo um jogo de hipóteses interligadas que formulam uma afirmação de verdade simplória e dogmática sem espaço para relativismos:

[...] Sua versão da doutrina das ideias é um corte abrupto em relação ao pensamento e ao método cognitivo dominantes. Nessa formulação, as ideias são entidades absolutas que servem de modelo à realidade sensível. A investigação sobre a essência das coisas, assim, muda radicalmente de sentido: não se trata mais da busca de um princípio originário [como a *physis*], mas de uma ascensão ao mundo incorpóreo, incorruptível e intemporal das ideias. A cosmogonia formulada por Platão no *Timeu* tem por substrato esse modo do conhecer e por objeto a relação inteligível/sensível. Trata, em outros termos, da visão do mundo e do homem em particular. É a partir deste último que o todo é investigado; no entanto, a estrutura lógica do texto indica exatamente que, fazendo um contraponto dialético, é somente desde o conhecimento da totalidade que esse homem – corpo, indivíduo, *polis* – pode ser desvendado (ARAUJO, 2003, p. 67).

---

<sup>24</sup> Sócrates foi condenado à morte por meio da ingestão de veneno (cicuta), bebido em seu cárcere na frente de seus amigos (dentre eles, Platão): “Mas eis a hora de partir: eu para a morte, vós para a vida. Quem de nós segue o melhor rumo ninguém o sabe, exceto os deuses” (PESSANHA, 2004).

Essas ideias ou formas constituintes das causas inteligíveis dos objetos físicos são incorpóreas, invisíveis, reais, eternas, sempre idênticas a si mesmas e não perecíveis, sendo, portanto, qualificadas por Platão como “divinas”, pois Deus carregaria consigo esses atributos (ARAUJO, 2003).

Para Platão, perfeitas e imutáveis as ideias são modelos e paradigmas das quais as coisas materiais são apenas cópias imperfeitas (simulacros) e transitórias – noção de *mimeses* –, assim a razão da inteligibilidade não pode estar na matéria, já que esta sofre a corrosão do tempo (ARAUJO, 2003). Esta visão do mundo das ideias é o fundamento da concepção platônica sobre as origens do universo, da alma e do homem:

[...] É preciso que se admita um conhecimento das ideias incorpóreas que antecede ao conhecimento fornecido pelos sentidos, que só alcançam o corpóreo. Em *Mênon*, Platão expõe a doutrina de que o intelecto pode apreender as ideias porque também ele é, como as ideias, incorpóreo. A alma humana, antes do nascimento – antes de prender-se ao cárcere do corpo –, teria contemplado as ideias enquanto seguia o cortejo dos deuses. Encarnada, perde a possibilidade de contato direto com os arquétipos incorpóreos, mas diante de suas cópias – os objetos sensíveis – pode ir gradativamente recuperando o conhecimento das ideias. Conhecer seria então, lembrar, reconhecer (PESSANHA, 2000, p. 20).

Assim sendo, na obra *Timeu*, Platão descreve sua cosmogonia:

Reflectindo, (30b) [o demiurgo] descobriu que, a partir do que é visível por natureza, de forma alguma faria um todo privado de intelecto que fosse mais belo do que um todo com intelecto, e que seria impossível que o intelecto se gerasse em algum lugar fora da alma. Por meio deste raciocínio, fabricou o mundo, estabelecendo o intelecto na alma e a alma no corpo, realizando deste modo a mais bela e excelente obra por natureza. Assim, de acordo com um discurso verossímil, é necessário dizer que este mundo, que é, na verdade, um ser - vivo (30c) dotado de alma e de intelecto, foi gerado pela providência do deus. Dito isto, devemos agora ocupar-nos do que se deu a seguir: à semelhança de qual dos seres - vivos constituiu o mundo aquele que o constituiu. Assumamos que não foi à semelhança de qualquer um daqueles seres- vivos que por natureza formam uma espécie particular – pois nada do que se assemelha ao que é incompleto pode tornar - se belo –, mas estabeleçamos que o universo se assemelha o mais possível àquele ser - vivo de que os outros são parte, quer individualmente, quer como classe. De facto, esse ser- vivo compreende em si mesmo e encerra todos os seres - vivos dotados de intelecto, tal como este (30d) mundo nos compreende a nós e a todas as outras criaturas visíveis. Assim, por querer assemelhá-lo ao mais belo de entre os seres dotados de pensamento, ao mais perfeito de todos (31a), o deus constituiu um ser- vivo único que contivesse em si mesmo todos os seres - vivos que se lhe assemelhassem por natureza. Então, será correcto declarar que há um único céu ou será mais correcto dizer que há vários ou até infinitos? Há um único, já que foi fabricado pelo demiurgo de acordo com o arquétipo. É que aquele que abrange todos os seres - vivos dotados de intelecto não pode, de modo algum, vir em segundo lugar, a seguir a outro. Caso contrário, deveria haver um outro ser- vivo que abrangesse aqueles dois, do qual esses dois seriam uma parte, e seria mais correcto dizer que o mundo não se assemelharia a esses dois, mas sim àquele que os abrangia. Portanto, (31b) foi para que se assemelhasse ao ser - vivo absoluto pela sua unidade, que aquele que fez o mundo não fez dois nem uma infinidade de mundos; deste modo, o céu foi gerado como unigénito – assim é e assim continuará a ser (PLATÃO, 2011, p. 98).

Em suma, antes da criação do universo, havia o caos; por organização imposta pelo demiurgo, os quatro elementos (fogo, terra, ar e água) que estavam em agitação, foram ordenados a partir das ideias e dos números, derivando as obras da natureza e também as imagens dessas obras. O mundo refletiria o sentido do Belo, é vivo, único, é um sistema fechado, esférico e dotado de movimento circular, dissolúvel apenas pelo que o uniu. A gênese do mundo sensível, do movimento, do tempo e dos astros, é ato voluntário deste poderoso demiurgo, limitado e incapaz de criar o mundo como imagem perfeita do absoluto (ARAUJO, 2003).

Em *Timeu*, Platão admitiu a existência de um Deus Supremo organizador do mundo e criador da alma, assim como de todas as outras coisas. Já na obra *Político*, considera a onipotência divina identificada com o tempo: “[o demiurgo] pensou em construir uma imagem móvel da eternidade e, quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número, que é aquilo a que chamamos tempo” (PLATÃO, 1991, p. 368).

Segundo Araujo (2003), a cosmogonia platônica expressa a ideia de que Deus ora comanda a rotação do mundo, ora o deixa entregue às suas próprias forças, que lhe imprimem movimento inverso. A primeira situação significaria o caminho para um mundo à semelhança absoluta do divino, que se reverte sempre quando as forças imanentes dominam o processo tornando-o perecível.

Na gênese platônica, o movimento também é criação do demiurgo, é anterior ao tempo, é a origem do tempo, correspondendo à criação do céu. Neste sentido, os astros são os instrumentos de medida – apresentam-se como “expressões do tempo” – que em seus movimentos constituem os dias, os meses e os anos. Fazendo alusão ao seu mestre Sócrates, Platão ainda considera que o amor é a causa do movimento na natureza, que o amor pertence à alma, e, assim, Platão ratifica a presença das ideias nas coisas sensíveis (ARAUJO, 2003).

Já o elemento matemático se identifica nas partículas elementares que são perceptíveis pela sua resolução em figuras planas de duas espécies: as que devem engendrar o cubo (a terra) e as que podem engendrar sólidos de face triangular (a água, o ar e o fogo). Estas figuras não parecem ter dimensões determinadas e, assim sendo, não haveria, pois, elementos últimos (ARAUJO, 2003).

Na obra *Fédon*, Platão expõe suas ideias em relação à alma. Afirma que ela está contida em toda a criação e é formada a partir da mistura harmônica entre a substância indivisível (o mesmo), entre a substância divisível que se exprime nos corpos (o outro) e uma

intermediária composta pelas duas primeiras, ou seja, seria formada pela substância eterna e divina ao lado da matéria. Também seria preexistente em relação ao corpo, pois é incorruptível e imortal e, assim sendo, por ocasião da morte, voltaria ao seio da divindade (ou ao mundo das ideias, pois é a ele que a alma pertence) (ARAUJO, 2003).

Platão considerou ainda a propriedade da transmigração da alma de um corpo para outro após a morte, segundo Araujo (2003), na filosofia platônica não há geração de um elemento a partir de outro. Os viventes do mundo têm criação particular e intermediada pelos deuses, possuem um corpo perecível habitado por almas imortais que retornam eternamente aos corpos; este ciclo da alma e o ciclo do cotidiano são idênticos à circunvolução dos astros. O filósofo afirmava que toda a criação é destinada ao processo nascimento/degradação/morte: a morte seria a natureza do mundo. Quanto às funções da alma, seriam três: a cognitiva, em relação tanto ao sensível quanto à ascese reveladora da essência e das ideias (mais virtuosa, princípio da sabedoria e localizada na cabeça); a da vontade, em relação às ações do cotidiano (ligada à força e localizada no peito); e em relação aos desejos e necessidades básicas (menos virtuosa e localizada no ventre, ligada à moderação) (ARAUJO, 2003).

Por seu turno, um aluno de Platão, Aristóteles (384-322 a.C.), nascido em Estagira, contesta a filosofia platônica em relação às formas de saber. Para este filósofo, o conhecimento não viria por meio da ascese a uma ideia absoluta, desde sempre existente, mas através de uma imersão reveladora no âmago das próprias coisas ao se especificar o objeto contemplado, portanto, de acordo com Araujo (2003), Aristóteles privilegia o mundo físico ao invés da ideia. Sob esta perspectiva, o estagirista afirma que nenhum desenvolvimento no mundo pode ser definido pelo livre acontecer: “[...] a natureza é a fonte ou causa do movimento ou do repouso naquilo que pertence primariamente, em virtude de si mesma, e não em virtude de um atributo concomitante” (ARISTÓTELES apud ARAUJO, 2003, p. 71).

Esta ênfase no mundo sensível incidiu na forma com que Aristóteles percebia a relação entre os deuses, os homens e o mundo natural:

O ponto de partida aristotélico privilegia a diversidade, incorporando das filosofias originárias a ideia da convivência, todavia não simbiótica, entre deuses, homens e coisas. Contraopondo-se a Platão, Aristóteles faz do sensível seu objeto por excelência; sua escola torna-se um centro de investigações empíricas, inclusive com forte acento biologista. O que se mostra, porém, como radical ruptura com o modo mítico de representação tem limites definidos: passível de razão é somente o mundo sublunar; para além dele, reinam a *perfeição* e a *inteligência* absolutas. Mas isso não importa num Deus criador; o mundo é eterno e tende para a paz do repouso das coisas nos seus “lugares naturais”. O novo é sempre transformação do existente por necessidade, em processo imbuído de sentido teleológico, que se cumpre por meio de sistema casual complexo. [...] (ARAUJO, 2003, p. 72).

Na *Metafísica*, Aristóteles compila seus estudos sobre a *physis* sob uma concepção distinta da dos pré-socráticos, mais para algo propriamente físico do que espiritual. Nesta obra, o mundo é apresentado como dividido em dois campos: o espaço sideral e o sublunar (temporal), sendo a Terra o centro de todo o sistema. Nesta mesma obra, sua meteorologia define que nosso planeta possui um clima cíclico, num processo em que o Sol está sempre evaporando o mar, transformando o oceano em rocha, enquanto a umidade que se elevou transforma-se em nuvens e cai sob a forma de chuva renovando rios e mares<sup>25</sup>. Essa concepção cíclica seria para Aristóteles o modelo de transformação tanto da história de nosso mundo quanto da história das civilizações (DURANT, 1996).

Em relação ao movimento do cosmo, haveria como princípio uma ação encadeada e hierarquizada dos vários motores: o mais atualizado movimentando o menos atualizado. Ademais, Aristóteles definiu ou o que propicia o movimento gerador mais atualizado: seria o primeiro motor:

Percorrendo a série determinante no sentido do efeito para a causa, indica a existência de um *primeiro motor*, que não pode ser movido por outra coisa se não por si mesmo. É um ente de ligação entre o mundo sublunar e o celeste; situa-se na esfera do mundo, é eterno, único, incorpóreo e imóvel. O fato de o incorpóreo e imóvel ser causa de movimento nos corpos não deixa de ser paradoxal se os ativermos à dinâmica sublunar. Aristóteles, não obstante, ensaia uma resposta na *Metafísica*, descrevendo a ação causal do primeiro motor como de natureza “amorosa”, ou como “fruo do desejo”, argumentando que esse motor primordial não age, portanto, por meios físicos. [...]. O céu, como corpo divino, tem o círculo como forma, e como movimento natural, o circular. Assim, em contraponto ao mundo sublunar, o celeste contém corpos imutáveis que se movem circular e eternamente ao redor da Terra [centro] (ARAÚJO, 2003, p. 78-79).

Dessa forma, a ação do primeiro motor define o princípio do movimento que tem o Sol como gerador através de seu ciclo de afastamento/aproximação. Assim sendo, a operação causal no mundo sublunar (constituído pelos quatro elementos: água, ar, terra e fogo e que se caracterizaria por movimentos retilíneos e descontínuos) é vista como originária numa ação física: o movimento solar que, no entanto, não nega a ação do primeiro motor, pois o mundo sublunar seria a conexão entre a determinação do primeiro motor e a força física do Sol gerador. Ademais, cada elemento da região sublunar teria seu lugar natural que só seria abandonado sob a ação de um agente executor de um “movimento violento” que termina ao cessar da interferência daquele motor (DURANT, 1996).

---

<sup>25</sup> São as concepções, obviamente mais desenvolvidas, de “ciclo das rochas” e “ciclo das águas” adotadas hoje pelas Geociências.

Definido os fundamentos de sua cosmogonia, Aristóteles identifica o primeiro motor como sendo Deus: um ser incorpóreo, indivisível, sem espaço, assexuado, sem paixão, sem alteração, perfeito e eterno:

Deus não cria o mundo, mas o movimenta; e o movimenta não como uma força mecânica, mas como o motivo total de todas as ações do mundo; “Deus movimenta o mundo tal como o objeto adorador movimenta o amante”. Ele é a causa final da natureza, e o impulso e propósito das coisas, a forma do mundo; o princípio da vida deste mundo, a soma de seus processos e poderes vitais, a meta inerente de seu crescimento, a estimulante entelúquia do todo. Ele é pura energia [...] (DURANT, 1996, p. 87).

Sobre as propriedades da matéria, Aristóteles contesta a ideia (pré-socrática) de que os contrários são os primeiros princípios que a formam, afirmando que os opostos são atributos que carecem de certa substância para sua manifestação, sendo que estas substâncias não podem ser qualquer dos elementos primordiais, mas algo intermediário, pois a matéria constituinte das coisas é diferenciada. Valendo-se de um substrato único formado pelo excesso ou pelo defeito das qualidades dos contrários, conseqüentemente, visto que a existência dos objetos é devir constante, Aristóteles pressupõe a forma e o substrato como fundamento da mudança (ARAUJO, 2003).

Após discorrer sobre a formação da matéria, Aristóteles (2004) define a natureza e o ser a partir de quatro princípios: potência, ato, movimento e repouso. Para ele o ser não é apenas o que já existe, em ato, ser é também o que se pode ser – a virtualidade, a potência –, portanto, por este encadeamento lógico do devir, infere que uma substância apresenta, num dado momento, certas características e noutra ocasião manifesta características diferentes, assim, a passagem da potência ao ato é que constitui o movimento e deste ao repouso, sendo o movimento a categoria central de sua análise da formação e do devir da matéria. Nas palavras de Araujo (2003, p. 73-74):

[...]. Para ele, a natureza é óbvia, não cabendo demonstrações de sua existência. Não obstante, procura especificá-la a partir da identificação de duas vertentes nas visões, então comuns sobre o tema: as das associações de natureza com matéria constituinte e com forma. [...]. Esmiuchando essa caracterização de natureza, Aristóteles procura esclarecer os fundamentos que a configuram. Inicialmente, procede à análise do movimento, identificando os seguintes termos concernentes: “lugar”, “vazio”, “contínuo”, “infinito” e “tempo”. [...] Em continuidade, Aristóteles nomeia os tipos de movimento possíveis: “alteração”, “crescimento/diminuição”, “geração”, “destruição” e “locomoção”. [...] O movimento, desse modo especificado, é, então, o único tipo de mudança suposto efetivo para a totalidade cósmica, haja vista ser esta entendida como sem começo nem fim.

Detalhando o princípio de movimento, Aristóteles (2004) afirma que cada substância e espécie biológica, de forma fixa, se atualizam a partir de seus respectivos limites e potências; opondo-se à noção de uma transformação contínua por um único fluxo que interliga as várias espécies num mesmo processo evolutivo, ou seja, ele não aceita a concepção evolucionista. Por conseguinte, estabelece que a causa formal está ligada intimamente à final, é a finalidade que determina o que os seres (naturais ou artefeitos) são ou vêm a ser. Assim sendo, as formas dos seres naturais seriam imutáveis e incriadas, mas sempre inerentes aos indivíduos, conseqüentemente, a atualização da potência de um ser somente ocorre devido à atuação de um ser já em ato, funcionando como um motor daquela atualização. Com efeito, a noção biológica de espécies fixas coaduna com a noção de um universo físico constituído por uma hierarquia inalterável, segundo a qual cada ser ocupa, definitivamente, um lugar que lhe seria destinado pela Natureza, do qual se afasta provisoriamente em decorrência de movimentos violentos (HENRIQUES, 2006).

Não obstante, Durant (1996) observa que Aristóteles, mesmo afirmando a presença dos princípios do movimento nos mundos sublunar e supralunar de forma concomitante, ainda estabelece uma diferença entre estas duas dimensões. No mundo supralunar existiria uma quinta essência, um quinto elemento primordial além dos elementos terra, água, fogo e ar (de movimentos retilíneos): o éter, um elemento material, de movimento circular, mais leve e perfeito que os outros quatro, que preencheria todos os pontos vazios do espaço e que compunha a matéria do universo e, assim sendo, o vazio não existiria.

De acordo com Henriques (2006), no pensamento aristotélico a mesma hierarquia do cosmos e da biologia seria o modelo de organização da *polis*, pois a natureza do homem de conotação hierárquica como a do cosmos projetaria a vida em comunidade a exemplo da organização dos astros. Dessa forma, Henriques (2006) avalia que a defesa da escravidão por parte de Aristóteles teve como modelo a hierarquia do cosmos e a da biologia, visto que o estagirista considerava que a diferença entre seres humanos era de espécie (assim como a diferença entre os animais) e não de grau e nem de gênero já que todos os seres humanos seriam iguais em natureza por causa da razão. Fundamentalmente, pois, a diferença entre os seres humanos – no topo os homens adultos e nas camadas inferiores escravos, mulheres e crianças – é que estes últimos, por características de suas espécies, estariam mais afastados das virtudes éticas.

Isto posto, para Durant (1996), Aristóteles criou as bases da biologia tal qual a conhecemos hoje (mesmo cometendo vários equívocos que à época eram impossíveis de

serem esclarecidos), sobretudo por construir uma hierarquia entre os seres vivos (homens, animais e plantas) a partir de suas reflexões em seu estimado jardim zoológico:

[...] O mundo animal é analisado com amplitude e considerado por Aristóteles como um espaço intermediário entre a física e a psicologia. Os seres orgânicos apresentam aspectos diversos, mas todos são constituídos de matéria (o corpo) e de forma (o princípio do movimento). Os animais são mais perfeitos do que as plantas e de constituição mais complexa. A anatomia aristotélica ressalta a importância da distribuição da matéria nas funções orgânicas. O correlacionamento entre os estados psíquicos e os processos fisiológicos só se verifica nos seres mais desenvolvidos. Os animais superiores são dotados de matéria, forma, movimento, sensibilidade e potencialidade receptiva. Enquanto as plantas possuem apenas propriedades nutritivas, os animais são também dotados de propriedades sensitivas e motoras. O homem ocupa o vértice da pirâmide, aliando a todas essas propriedades uma potencialidade receptiva em grau elevado (HENRIQUES, 2006, p. 288).

Por mais contraditório que possa parecer, Aristóteles, para quem a natureza tinha um caráter funcionalista em um todo hierarquizado:

A imagem desenhada por Aristóteles do mundo natural é, então, um retrato graduado de seres que vão desde as “simples coisas”, passando pelas plantas, os animais inferiores e superiores até chegar aos seres humanos, cada um com a forma específica que constitui sua essência e desempenha um papel crucial na explicação de seu comportamento. Apesar de sua variedade e complexidade, a ordem natural é exatamente isso, uma *ordem* – um todo interligado e inteligível, cuja “excelência”, nas palavras de Aristóteles, lembra a de um exército “organizado”, cujos membros individuais, seus soldados, executam suas funções apropriadas (COOPER, 2004, p. 24).

Embora Platão e Aristóteles não fossem ateístas, as concepções platônica de um mundo das ideias e aristotélica de um mundo sublunar apreensível e supralunar inteligível, atrelaram o conhecimento à realidade manifesta no mundo material, embora a metafísica seja tema recorrente nas obras destes filósofos, e circunscrevem ainda mais a compreensão sob o primado da razão, colocando assim, Deus no seu “devido lugar” – o mundo das ideias e o mundo supralunar, pelo fato de que à sua grandiosidade não nos é permitido alcançar. Neste sentido, entendemos que estes filósofos engendram a ruptura do diálogo entre os homens e Deus, em termos buberianos:

[...] O homem não nega um Deus transcendente, apenas o exclui. Ele não conhece mais o incognoscível, não tem mais necessidade de dizer que o conhece; em lugar dele conhece a alma, ou melhor, o *self*. Pois o que “a consciência moderna” abomina não é um Deus, para o homem da consciência moderna a única coisa que importa é não se encontrar mais em uma relação de fé com ele (BUBER, 2007, p. 84).

O que Buber (2007) descreve acima, consideramos que seja uma das heranças deixadas por Sócrates, Platão e Aristóteles ao mundo moderno, uma racionalidade exacerbada que dificulta, quando não impede, o diálogo com Deus, portanto, também com uma natureza sacralizada.

Contudo, como veremos adiante, estes dois filósofos foram incorporados à teologia cristã da Idade Média e, particularmente, a filosofia aristotélica, por mais contraditório que possa parecer, tornou-se referência para o ambientalismo devido à afirmação de que a natureza tem um caráter funcionalista em um todo hierarquizado, ou melhor, ordenado:

A imagem desenhada por Aristóteles do mundo natural é, então, um retrato graduado de seres que vão desde as “simples coisas”, passando pelas plantas, os animais inferiores e superiores até chegar aos seres humanos, cada um com a forma específica que constitui sua essência e desempenha um papel crucial na explicação de seu comportamento. Apesar de sua variedade e complexidade, a ordem natural é exatamente isso, uma *ordem* – um todo interligado e inteligível, cuja “excelência”, nas palavras de Aristóteles, lembra a de um exército “organizado”, cujos membros individuais, seus soldados, executam suas funções apropriadas (COOPER, 2004, p. 24).

Segundo Cooper (2004), o ambientalismo contemporâneo, principalmente os “ecologistas radicais”<sup>26</sup>, incorporou em seus discursos a percepção aristotélica de um mundo natural como um todo integrado e contínuo sem “quebras nítidas”, especialmente entre a vida humana e a não-humana. Outro conceito aristotélico caro aos ambientalistas é a noção de “fim” ou da “finalidade para a qual” cada criatura se desenvolve – contrário aos pressupostos mecanicistas –, e ainda a ideia de que o “fim” de um ser é “um bem” para ele: “Aristóteles sugere enfaticamente que evitar que uma coisa floresça é cometer um erro” (COOPER, 2004, p. 25). Portanto, qualquer avilte à natureza é impedir que ela realize a sua potencialidade imanente.

Como dito anteriormente, as filosofias platônica e aristotélica ressoaram na Idade Média que, de acordo com Gonçalves (1989) e Araujo (2003), articuladas com os dogmas cristãos, converteram-se em mais um passo rumo às mudanças no relacionamento entre Deus, homem e natureza.

---

<sup>26</sup> Os “ecologistas radicais” assim são denominados por considerarem um estreito vínculo entre os homens e os outros seres vivos. Os homens não seriam, portanto, superiores, sendo apenas uma espécie, como todas as outras, que compõe a diversidade da vida em nosso planeta. Os “radicais” estão alocados na vertente biocêntrica do ambientalismo (ARAUJO, 2003).

## 2.4 Idade Média: o homem como o centro da criação divina – o antropocentrismo religioso

De acordo com Araujo (2003), na filosofia medieval percebe-se certa contestação das ideias platônicas e aristotélicas. Na verdade, como o pensamento na Idade Média baseava-se nos dogmas cristãos da Igreja Católica, a filosofia da Grécia Antiga foi apropriada aos procedimentos cognitivos cristãos: primeiro Platão por Santo Agostinho e depois Aristóteles por São Tomás de Aquino.

Para Araujo (2003), uma primeira mudança na concepção sobre o processo de conhecimento das coisas que irá incidir sobre a visão que os homens tinham da natureza na Idade Média é em relação ao tempo. Santo Agostinho (354-430) concebeu o tempo como contínuo e linear, destinado e intencional, diferentemente dos gregos que o consideravam cíclico. O tempo na visão agostiniana seria um não-ser ou tendendo a não-ser, daí indagar-se se seria possível afirmar sua existência. Com efeito, no pensamento agostiniano esta concepção judaico-cristã de tempo linear e determinado é também a noção de devir dos homens e do mundo natural:

[...] A noção de história aí engendrada tem uma essência de caráter universal, em virtude de sua unidade e determinação teleológica, a partir de Deus. Essa substância expressa-se como o conflito alegórico entre *Civitas Dei* e *Civitas Terrena*, conflito este que, no fim dos tempos, levará inexoravelmente à vitória da primeira, ao reinado eterno com Deus; já *Civitas Terrena* está predestinada ao suplício infinito. [...]. Os cidadãos da *Civitas Dei* (cuja existência em si é apenas celeste) encontram-se na *Civitas Terrena* em peregrinação a uma meta transcendente, a um fim que é salvação. Isso instituiu um duplo sentido de progresso ao devir dos homens comuns: progresso no sentido de caminhar para o fim predeterminado e no sentido de evoluir da sociedade do mal para o reino do bem (ARAUJO, 2003, p. 87-88).

Outra concepção diferenciada é sobre a obra de Deus. No pensamento grego, Deus criara apenas a ordem, transformando em cosmo o caos originário (como feito pelo demiurgo de Platão); já na filosofia cristã de Santo Agostinho, Deus, por sua própria essência trina e como princípio de seu amor infinito, é criador de todos os seres a partir de nada além dele. Deus não somente deu forma à matéria, ele é o criador de todas as formas e de todas as matérias. Para Santo Agostinho (1980), o mundo criado seria a manifestação da sabedoria e da bondade de Deus, portanto, é uma obra perfeita (e não imperfeita como apregoara Platão).

Em relação à racionalidade humana, segundo Araujo (2003), na antropologia agostiniana não há contradição entre razão e fé. Neste sentido, para alcançar a salvação da alma o homem dependeria tanto do conhecimento sobre o mundo material quanto da graça de

Deus. Assim sendo, assegurando-se a especificidade da razão agora conjugada com sua fé, na obra de Santo Agostinho, o homem mantém-se em posição privilegiada em relação às outras criaturas, tornando-se figura ímpar e central no cosmo sob a primazia de possuir uma alma de natureza harmoniosa que, por sua vez, leva-o ao Bem. Sendo assim, Pessanha (1987) conclui que sob a influência platônica, a grande preocupação da filosofia agostiniana é a salvação da alma humana.

Destacamos ainda que a possibilidade da existência de uma alma nos animais e nas plantas não é tratada com relevância por Santo Agostinho; a natureza no pensamento deste teólogo ganha destaque apenas quando relacionada à marcha do homem rumo ao paraíso: o homem, degredado do Jardim do Éden, tem que trabalhar junto à natureza para seu provimento, esse é o seu destino (ARAUJO, 2003).

Dando prosseguimento à concepção cristã de homem e de natureza, Araujo (2003) comenta que no século XIII houve uma mudança de postura no pensamento medieval a partir das obras de São Tomás de Aquino (1225-1274), sob a influência da filosofia aristotélica:

[...] Trata-se, agora, não mais de compreender o todo e suas partes como imagens do divino, a partir da própria divindade e por meio das razões da alma, mas de buscar a lógica das coisas-em-si e, dela, compreender e afirmar Deus. [...] O voltar-se para o sensível não exime o tomismo de procurar provar a existência de Deus. Ao contrário, é por meio dessa prova que a própria noção de Deus aí se configura. [...] Deus, então, é demonstrado como razão-limite da série causal determinante de qualquer objeto ou fenômeno (na suposição da impossibilidade de séries infinitas), ou, ainda, como razão necessária, não-contingente, da série de seres contingentes (ARAUJO, 2003, p. 132-134).

Esta perspectiva de conhecimento foi desenvolvida por São Tomás de Aquino (1996), baseada na afirmativa de que a existência da natureza do sensível estava vinculada a Deus e, neste sentido, o teólogo afirmava que a ação divina é causa primeira do sentido de transformação do mundo (semelhante ao primeiro motor aristotélico), contudo, não age diretamente em nenhum nexos interno de transformação.

Concatenando a filosofia aristotélica ao cristianismo, Santo Tomás (1996) define Deus como a fonte da capacidade de pensamento, considerando que o “intelecto agente” aristotélico, explicitamente externo, só pode originar-se no divino que o incute no ser humano compondo uma unidade inseparável como o “intelecto paciente”. Esta faculdade da razão humana, entre outros atributos, distingue o homem dos outros animais, pois as outras espécies possuiriam somente o instinto.

Outra mudança no pensamento teológico medieval cristão é que enquanto Santo Agostinho enfatizava a alma, Tomás de Aquino (1996), por sua vez, preocupa-se com a razão

envolta em predicados cristãos, é claro, enquanto parte no caminho da conquista da liberdade humana:

[...] Com efeito, a inteligência não age nem tende ao seu objeto sem discernimento, como ocorre com os seres inanimados. Por outra parte, o discernimento da inteligência não provém do instinto, conforme acontece nos animais, mas da própria apreensão, pois a inteligência conhece a meta, bem como o que conduz à mesma, e a relação entre uma e outra coisa. É por esta razão que a própria inteligência pode ser causa do seu discernimento, mercê do qual pode desejar e fazer algo com vistas a um fim. Denominamos livre aquilo que é causa de si mesmo. Portanto, a inteligência deseja e opera com discernimento livre, o que vale dizer que está dotada de livre-arbítrio [...] (SÃO TOMAS DE AQUINO, 1996, p. 175).

Sobre a questão tratada acima, Araujo (2003) afirma que o pensamento tomista, ao longo do século XIII e no século XIV, expressou uma transformação crucial no processo cognitivo relacionado ao conhecimento do todo, pois o tomismo incorporara elementos laicos ao cristianismo e ainda deslocou o ponto focal da alma (como em Platão e Santo Agostinho) para o mundo das coisas (tal como em Aristóteles), tomando este último mundo como o caminho para o conhecimento de Deus. Consequentemente, a concepção de natureza e sua investigação no intuito de se chegar ao conhecimento sobre Deus e atestar sua existência precisaria estar ligada ao principal compêndio de onde deriva toda a tradição cristã: a Bíblia.

Sobre a hierarquia das criaturas, Tomás de Aquino (1996) concebe os anjos como estando no ápice, pois de acordo com o texto bíblico eles seriam puros espíritos, no patamar descendente estariam os homens, dotados de duplo compromisso, a alma e corpo; um detalhe é que nesta hierarquia não há menção alguma sobre plantas e animais.

De maneira geral, para Mattos (1996) o tomismo mantém o homem como referência central do universo, mas diferentemente do platonismo e do pensamento agostiniano que vêem na alma a singularidade humana, considera que o homem, ainda que duplo de graça e natureza, é essencialmente um animal racional, cuja ação cognitiva envolve sua totalidade (corpo e alma). Com efeito, Mattos (1996) observa que esta ênfase na racionalidade humana promulgada por São Tomás de Aquino na Idade Média tornou-se o paradigma filosófico para se lograr o pleno conhecimento do divino e para provar a sua existência, ressoando ainda em épocas posteriores à partida do Doutor da Igreja.

Sobre as consequências desse paradigma, Keith Thomas (2010) afirma que com o desenvolvimento das ideias agostiniana e tomista e suas concepções de homem e natureza, ao longo dos séculos XIII, XIV, XV e XVI, baseado no destaque do homem frente às outras criaturas, ora por sua alma, ora por sua capacidade de raciocínio, o antropocentrismo medieval se estabeleceu radicalmente, sobretudo quando teólogos judeus, católicos e

protestantes interpretaram a natureza como desígnio divino a ser dominada pelo homem e, dessa forma, consolidaram o dualismo entre homem e natureza justificado em passagens bíblicas:

[...] O Jardim do Éden, afirmavam, era um paraíso preparado para o homem, no qual Deus conferiu a Adão o domínio sobre todas as coisas vivas (*Gênesis*, I, 28). No princípio, homem e bestas conviveram pacificamente. Os homens provavelmente não eram carnívoros e os animais eram mansos. Mas com o pecado e a Queda a relação se modificou. Ao rebelar-se contra Deus, o homem perdeu o direito de exercer um domínio fácil e incontestado sobre as outras espécies. A terra degenerou [...] (*Gênesis*, III, 18). Apareceram pulgas, mosquitos e outras pestes odiosas. Vários animais livraram-se da canga, passando a ser ferozes, guerreando uns com os outros e atacando o homem. Até mesmo os animais domésticos deveriam agora ser forçados à submissão. Então, após o Dilúvio, Deus renovou a autoridade do homem sobre a criação animal. [...] Doravante, os homens seriam carnívoros e os animais poderiam ser abatidos e comidos legitimamente guardando-se apenas restrições de dieta vigentes. Nesta Lei do Antigo Testamento o domínio do homem sobre a natureza se fundou. O advento de Cristo reforçou-a, sendo visto por alguns comentadores como uma confirmação dos direitos humanos sobre o mundo natural; [...] O predomínio humano tinha, portanto, lugar central no plano divino. O homem era o fim de todas as obras de Deus [...] (THOMAS, 2010, p. 22-23).

De acordo com Thomas (2010), apoiados nessa interpretação do *Genesis*, os homens da Idade Média acreditavam que todo animal, bem como os vegetais e os minerais, estavam, por Providência Divina, destinados a servir algum propósito humano, se não prático, pelo menos moral ou estético, tendo por única função estender a vida humana. Ademais, mesmo após a Reforma Protestante, a ênfase na dominação do mundo natural pelo homem como predestinação ainda foi mantida.

Contudo, no século XVIII, o poderio humano sobre os animais foi atenuado. Na verdade, o que se fez foi uma classificação do que era moralmente correto em relação aos animais e, assim, a caça de algumas espécies foi condenada, mas a domesticação foi vista como algo necessário:

Foi no final do século XVII e início do XVIII que tais debates sobre a perfeição dos desígnios do Criador atingiram sua forma mais engenhosa e extravagante. No século que se seguiu à Reforma, em contraste, a tendência dos teólogos foi colocar grande ênfase no pecado original. Passou-se a enfatizar o estado miserável e decadente do mundo natural, e os obstáculos que Deus tinha posto no caminho do homem; raramente se sustentava que tudo era como idealmente devia ser. Entretanto, a partir de meados do século XVII, houve uma crescente disposição a colocar em segundo plano o pecado original para destacar não a decadência da natureza, mas seu desígnio benévolo. Tudo foi feito para melhor; não havia desarmonias reais entre a necessidade do homem e a das criaturas a ele subordinadas; os conflitos de interesse não passavam de aparência. No século XVIII, insistia-se amplamente em que a

domesticação era *benéfica* para os animais; ela os civilizava e aumentava seu número. [...] (THOMAS, 2010, p. 26)<sup>27</sup>.

Ao considerar que o homem era a forma de vida superior entre todas as outras, o homem medieval europeu não tardou em fazer a mesma comparação em relação aos próprios seres humanos, tendo como medida de superioridade o “avançado estágio” da civilização e da cultura dos homens europeus (atrelado ao distanciamento da natureza) em relação aos costumes “bárbaros” de outros povos. Dessa forma, caracterizavam-se negros, índios, amarelos (asiáticos) e até mesmo algumas etnias europeias (irlandeses, por exemplo) como seres humanos inferiores, pois para os europeus das metrópoles, estes povos tinham comportamento semelhante aos dos animais. Assim também eram vistas as mulheres, as crianças, os bebês, os camponeses, os escravos, os pobres, os mendigos e os loucos. No mundo civilizado, o homem branco, adulto e rico era o ideal de ser humano perfeito: “Uma vez percebidas como bestas, as pessoas eram passíveis de serem tratadas como tais. A ética da dominação humana removia os animais da esfera de preocupação do homem. Mas também legitimava os maus-tratos àqueles que supostamente viviam uma condição animal” (THOMAS, 2010, p. 60).

Assim, a benfeitoria domesticação dos animais seria da mesma forma necessária aos bárbaros. Com a associação da natureza ou estado de natureza à barbárie, de acordo com Wolff (2004), o projeto de civilização definiu que a barbárie estava situada no interior, mais precisamente no “sujeito” ou *self*, desta forma, tudo o que se relacionasse com a natureza – homens e Deuses – foi considerado alvo de investidas do Eu esclarecido contra a barbárie do selvagem. Nesse contexto, era necessário, de forma racional, civilizar os homens, sobretudo em seus costumes, para definitivamente afastá-los de qualquer resquício de natureza que pudesse persistir no sujeito, afinal só ascenderia à civilização – à condição humana de ser – quem se despojasse da natureza:

[...] “civilização” designa tudo aquilo, que nos costumes, em especial nas relações com outros homens e outras sociedades, parece humano, realmente humano – o que pressupõe respeito pelo outro, assistência, cooperação, compaixão, conciliação e pacificação das relações –, em oposição ao que se supõe natural ou bestial, a violência vista como primitiva ou arcaica, a uma luta impiedosa pela vida. Os

---

<sup>27</sup> Thomas (2010) chama atenção de que essa interpretação teológica do direito do homem sobre as demais criaturas se disseminou na Europa no bojo do desenvolvimento do capitalismo industrial, com efeito, a dominação humana sobre a natureza como sendo um desígnio de Deus justificava a acentuada exploração de animais e de recursos naturais, como as florestas, por exemplo, necessárias para o desenvolvimento das fábricas e indústrias dos séculos XVI e XVII. Nesse contexto, o autor observa que o desenvolvimento do capitalismo estava atrelado ao imaginário da construção de uma “civilização humana”, o que significava também que “civilização” era uma expressão virtualmente sinônima de conquista da natureza.

bárbaros são descritos como bichos do mato, dotados de uma brutalidade feroz, cega e selvagem, sem motivo razoável e, sobretudo, sem limite racional [...] Desse ponto de vista, a oposição entre civilização/barbárie parece comparável à oposição cultura/natureza. [...] O bárbaro é então, evidentemente, simplesmente, aquele que está *sem* civilização ou *fora* da civilização (WOLFF, 2004, p. 25).

Além da associação com a barbárie, os traços animais também foram comparados com o Mal. No imaginário do homem medieval, por exemplo, o símbolo do Anti-Cristo é uma Besta, e o diabo costuma até hoje ser retratado como combinação de homem e animal: “Quando as pessoas viam o que pensavam ser os espíritos malignos, geralmente apareciam sob aspecto de algum bicho” (THOMAS, 2010, p. 43-44).

Além do mais, outra ideia que colaborou no jugo da natureza foi a condenação à veneração do mundo natural que o judaísmo já trazia antes do cristianismo. De acordo com Heschel (apud HAZAN, 2008), a adoração dos seres naturais é considerada idolatria, um abominável pecado:

Heschel nos conduz passo a passo para o entendimento a respeito de nossa relação com o mundo e como experimentamos uma sensação de temor e necessidade de adorar. Reconhecendo essa necessidade questionamos qual objeto é merecedor de nossa adoração. Com isso nos comovemos com o mistério da natureza, que é dotada de poder e de beleza, como os gregos que atribuíam santidade às forças elementares da natureza, sendo adeptos de uma religião imanentista [...]. Segundo o autor, o encanto da natureza é tal que pode se constituir numa ameaça para nossa compreensão espiritual; há um risco mortal de ser encantado por seu poder. Essa advertência tem fundamento na *Bíblia* e o homem religioso sabe que a natureza não o pode salvar, pois é surda aos nossos gritos e indiferente aos nossos valores. Suas leis, para o profeta, não conhecem compaixão nem clemência. Elas são inexoráveis, implacáveis, desumanas. Assim, Heschel mais uma vez demonstra, em suas explicações, o quanto para o judaísmo consiste a adoração à natureza um absurdo, assim como se faz desnecessários estarmos alienados dela (HAZAN, 2008, p. 91).

Portanto, nos termos descritos acima, a religião judaica não aceitara que o homem na busca pelo sagrado admitisse que sua religiosidade pudesse ser contemplada pela veneração à natureza, ou ainda, buscasse sua integração com deus(es) através de experiências místicas através do mundo natural.

Nesse contexto, Thomas (2010) examina que nos séculos XVII e XVIII operou-se uma mudança de percepção sobre o mundo natural, tendo nas pesquisas científicas o seu grande incentivo:

Os séculos XVII e XVIII presenciaram uma ruptura fundamental com os pressupostos do passado. Ao invés de perceber a natureza em termos basicamente de suas analogias e semelhanças com o homem, os naturalistas começaram a tentar estudá-la em si própria. De forma alguma foram indiferentes aos usos humanos da natureza, mas não faziam deles o centro de suas percepções. Uma taxonomia neutra

e alegadamente objetiva substituiu os métodos de classificação mais antropocêntricos. Os cientistas descartaram a crença de que os fenômenos naturais deviam ser entendidos em termos de seu significado humano, bem como atacaram o erro vulgar segundo o qual as aves, animais e plantas podiam reagir simpaticamente ao comportamento do homem. A convicção de que animais e vegetais tinham um sentido religioso ou simbólico permaneceu artigo de fé para muitos camponeses da era vitoriana, mas perdeu o apoio dos intelectuais; as pessoas cultas passavam agora a acreditar que o mundo da natureza tinha existência própria e independente, e assim devia ser percebido [...]. Doravante, a investigação sistemática da natureza seria conduzida a partir do axioma de que plantas e animais devem ser estudados enquanto tais, independentemente de sua utilidade ou significado para o homem [...] (THOMAS, 2010, p. 127).

Além dos fatores cientificistas descritos por Thomas, Pauli (1997) comenta que essas novas percepções sobre a natureza se constituíram com o Romantismo europeu, um movimento estético ideológico surgido no final do século XVII que ganhou profundidade no século XVIII, com desdobramentos no século seguinte, que teve como uma de suas características uma interpretação monista sobre o mundo natural. Em relação aos aspectos do pensamento religioso relacionado à natureza no Romantismo, Pauli (1997, p. 174) destaca a filosofia idealista objetiva do alemão Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854):

Concebeu a natureza monisticamente, como uma totalidade viva. Não há coisas mortas e que o espírito venha habitar, como quer o dualismo. A natureza se basta e se explica a si mesma. Ela é o “espírito adormecido”. Por efeito da evolução, a natureza emerge como consciência de si mesma no homem.

Prosseguindo com sua análise sócio-histórica, Thomas (2010) inclui ainda que a mudança nas relações entre homens e animais no século XVII foram resultados da convivência doméstica entre ambos. Os animais não eram criados por razões sentimentais, mas para ajudar os homens no trabalho, o que não impediu, por exemplo, de os donos de vacas, porcos, cavalos e galinhas nomearem-nos com epítetos carinhosos (como nome de flores – “margarida” – e qualidades humanas – “valente”, “mimosa”) e os adornar com fitas e sinetes. Nesta relação de proximidade, o fato de os proprietários falarem com seus animais, e até com insetos como as abelhas, contrariava a ideia de que esses seres eram incapazes de entender as atitudes humanas. Nesta conjuntura, Thomas (2010) cita duas nuances: este privilégio de afeição pelos animais não era estendido a todas as espécies, havia animais especiais – os domésticos; as pesquisas científicas a posteriores influenciaram o imaginário religioso, fazendo com que fossem feitas novas interpretações das escrituras sagradas sobre a relação entre os homens e a natureza.

Neste sentido, Thomas (2010) atesta que eram comuns gravuras com membros da família real, da nobreza e da aristocracia ao lado de seus cavalos, cães, gatos e cisnes, bem

como o apreço por parte destas classes por atividades que envolviam àquelas espécies, tais como a caça, equitação e o adestramento.

No decorrer do século XVII e XVIII, outros animais foram incorporados como mascotes, tais como pássaros exóticos, camundongos, tartarugas, macacos e insetos (THOMAS, 2010). De acordo com o mesmo autor, por conta da crescente afeição aos animais, diminuiu o consumo de carnes, havendo até mesmo algumas leis que proibiam a alimentação à base da carne animal. Essas restrições muito se deram pela aceitação de que os animais poderiam ser racionais, sensíveis e compreensivos e até mesmo mais virtuosos que os próprios seres humanos:

O ataque à ortodoxia convencional teve origem em duas direções diferentes. Havia os que diziam que os homens não eram moralmente melhores que os animais, sendo talvez piores; e havia quem dizia que os animais eram intelectualmente quase iguais aos homens. Na primeira categoria estavam os céticos e os libertinos, os quais, como os filósofos cínicos da antiguidade, depreciavam o orgulho humano, insistindo em que os homens eram bestiais em suas inclinações e capazes de vícios com os quais os bichos jamais sonharam. Era um lugar-comum humanista que a própria capacidade da razão e do livre-arbítrio capacitava o homem a descer as profundezas morais infinitamente maiores do que poderiam os seres brutos; o assim chamado instinto animal era muito menos falível que a razão. Inúmeros comentadores salientaram que os bichos não se embebedam nem contam mentiras, não são sádicos nem guerreiam no seio da própria espécie (THOMAS, 2010, p. 173).

Nesse contexto, cresciam os adeptos das interpretações bíblicas que igualavam humanos e não-humanos em certos aspectos, como no caso da morte, baseando-se em algumas passagens como, por exemplo, no livro do Eclesiastes (3:19): “uma é a morte dos homens, e dos brutos, e de uns e outros é igual a condição: do mesmo modo que morre o homem, assim morrem também os brutos: todos respiram da mesma sorte, e o homem não tem nada demais do que o bruto”. Segundo Thomas (2010), a igualdade entre os homens e os animais quanto à mortalidade abriu espaço para a defesa de que o domínio dos homens sobre a natureza não era mais justificável, pois, diante da igualdade da fugacidade de ambos sobre a terra, a superioridade do homem só se revelaria com a Ressurreição. Nestas discussões sobre o pós-morte, ganhava força também a ideia de que os animais possuíam alma:

Era convicção geral que todos os animais tinham instintos religiosos. Os autores clássicos achavam que as aves possuíam “uma certa religião cerimonial” e que os elefantes adoravam a Lua. Tais tradições foram facilmente cristianizadas. O Salmo 148 declarava que todas as criaturas louvavam o Senhor, mesmo os “animais e o gado; os seres rastejantes e as aves do céu”. “Apareçam o homem e o animal diante d’Ele e louvem juntos o Seu nome”. [...] Embora rejeitada por todos os teólogos ortodoxos, a noção fora acolhida por certos hereges medievais e recuperada por alguns neoplatônicos renascentistas. Ao postular o movimento da alma universal do

mundo para o interior de toda espécie de criação animada, ela sugeria que mesmo os animais tinham dentro de si a chama divina (THOMAS, 2010, p. 195-196).

Os próprios teólogos defendiam uma vida após a morte para animais e plantas; Cristo teria vindo para salvar todos os seres vivos da maldição da mortalidade, sendo restaurados na perfeição que gozavam antes da Queda. Todas as espécies, menos as daninhas, estariam representadas no Paraíso: “No capítulo VIII, versículo 21, da *Epístola aos Romanos*, são Paulo prometia que ‘também a criatura será liberta da sujeição à corrupção, para participar da liberdade da glória dos filhos de Deus’” (THOMAS, 2010, p. 197). A devoção aos animais chegou a tal ponto que houve até mesmo o curioso caso de um cão que foi cultuado como santo:

O único cão a tornar-se santo foi um galgo francês, morto injustamente após salvar uma criança de uma cobra na diocese de Lyon; no século XVIII a gente comum o conhecia como são Guinefort, e curas milagrosas de crianças doentes foram realizadas em seu túmulo até que os dominicanos suprimissem o culto. Nas tumbas medievais, o cão de caça aparece deitado ao pé do dono como símbolo de fidelidade (THOMAS, 2010, p. 151).

Assim sendo, a crueldade contra animais foi fortemente combatida por parte dos religiosos que inclusive por meio de leis, como a proibição de touradas no final do século XVII em algumas partes da Inglaterra, diziam que a crueldade com os animais levaria à crueldade contra os próprios seres humanos e que essa advertência já fora prescrita no Antigo Testamento (Êxodo, Deuteronômio, Provérbios)<sup>28</sup>.

De acordo com Thomas (2010), no século XVII já não era raro a aceitação de que no Antigo Testamento as passagens referentes ao domínio do homem sobre as outras criaturas significavam que os humanos deveriam ter responsabilidade pelo que lhe foi confiado por Deus. Portanto, os animais e plantas deveriam ser tratados com respeito e empregados somente para propósitos visados pelo criador: “O governo do homem, dizia um teólogo de meados do século XVII, era ‘subordinado e intermediário, e não, absolutamente, para fazer o que lhe aprouvesse com as criaturas de Deus’” (THOMAS, 2010, p. 219). A partir de então, por exemplo, os animais empregados no trabalho deveriam ser tratados como todo e qualquer outro trabalhador, porque os animais e plantas eram dignos de amor. Assim, cuidar dos outros seres vivos virou uma obrigação religiosa para o homem; a crueldade contra os animais era

---

<sup>28</sup> Neste âmbito, outra interpretação foi dada a doutrinas das almas de Santo Agostinho. Mesmo mantendo o viés antropocêntrico, alguns religiosos afirmavam que o santo prescrevera o cuidado com os animais para em última instância não prejudicar a vida do homem (THOMAS, 2010).

uma blasfêmia contra a Criação, como apregoavam teólogos setecentistas: “Ama a Deus, ama às Suas criaturas”.

Thomas (2010) afirma que no século XVIII as novas sensibilidades para com animais e plantas estavam consolidadas e bem mais difundidas não só no imaginário judaico-cristão como também na sociedade europeia de maneira geral, tanto do meio rural quanto do meio urbano, era moralmente recomendado que os homens cultivassem os valores cristãos de passividade, piedade, benevolência, caridade e misericórdia com todas as formas de vida, já que estes valores estariam intrínsecos no homem devido a sua natureza divina.

Com efeito, a compaixão com a criação divina sempre esteve presente na religiosidade judaico-cristã, embora não tenha sido predominante na Idade Média:

[...]. A verdade é que tais sensibilidades supostamente “modernas” estavam longe de serem desconhecidas na Inglaterra medieval. É possível descontar, como não representativas, as numerosas vidas de santos celtas que os mostram vivendo com criaturas selvagens em termos de igualdade e afeição. Mas é mais difícil desconsiderar todas as lendas sobre homens santos medievais que, tal como são Neot, salvavam veados e lebres dos caçadores ou, tal como o santo nortúmbrio do século XII, Godric de Finchale, saíam de casa descalços para resgatar do frio criaturas que tiritavam, e libertar pássaros de armadilhas. O rei Henrique VI não suportava ver animais chacinados por caçadores; e, sempre que a mística quatrocentista Margery Kempe via um homem bater num cavalo, tinha visões de Cristo sendo surrado (THOMAS, 2010, p. 215).

Em meio às interpretações bíblicas medievais contra e a favor da natureza, ganharam destaque teorias que explicavam o universo a partir do viés matemático vendo-o como uma máquina, concebendo, assim, o universo, a natureza e os próprios homens como objetos de uma racionalidade instrumental que a tudo poderia conhecer e dominar (ARAÚJO, 2003).

Nesta conjuntura, segundo Gonçalves (1989), na Idade Média tardia estabeleceram-se dois paradigmas de dominação do mundo natural: o matematismo como forma verdadeira de explicação das coisas do universo, buscando as bases de tradução das regras de medida e de variações através da linguagem matemática (verificações lógicas puras/ênfase quantitativa), já que Deus tudo pode e sua obra, por sua perfeição, não pode implicar em contradições; e o antropocentrismo que estabelece o homem, ser supremo por sua razão, imagem e semelhança divina como medida de todas as coisas.

Para Gonçalves (1989), foi na Idade Média que a oposição homem-natureza e espírito-matéria adquiriu maior dimensão, dotando o homem de maior privilégio entre os seres da criação divina. Este autor descreve uma prática que atesta como no mundo medievo, mesmo dominado pela cristandade, a sacralidade da natureza começara a ser desprovida de significado e sentido:

[...] Foi na Idade Média, por exemplo, que teve início a prática de dissecação de cadáveres no Ocidente europeu. Esse fato é de uma importância muito grande e se constituiu numa decorrência lógica de uma Filosofia que separa corpo e alma. Se a alma não habita mais o corpo depois de morto, este, como objeto, pode ser dissecado anatomicamente. Afinal, aquilo que o anima (do grego *ánima*, alma) não está mais presente. O corpo, matéria, objeto pode então ser dissecado, esquartejado, dividido. O sujeito, o que faz viver, foi para os céus ou para os infernos e o corpo pode, então, virar objeto... O método experimental já estava em prática nos mosteiros e universidades católicas muito antes de Galileu (GONÇALVES, 1989, p. 32-33).

Isto posto, bastava resolver um “problema” que se contrapunha ao primado de que a natureza e os homens movem-se em seu devir por meio de leis intrínsecas e capazes de serem elucidáveis pela matemática: esse “problema” chamava-se Deus. Com efeito, mesmo entre teólogos judeus e cristãos, teve início a progressiva negação de Deus, não como o Criador, mas como a causa dos fenômenos humanos e das forças da natureza<sup>29</sup>. Assim, a vontade ou os desígnios de Deus foram postos em xeque pela explicação matemática dos fenômenos naturais e sociais, sustentada na emergente racionalidade instrumental científica do período renascentista.

## **2.5 Renascimento, Modernidade e a Revolução Científica: o universo-máquina e o evolucionismo da natureza e das sociedades**

Um dos herdeiros do tomismo e pioneiro do Renascimento foi o cardeal Nicolau de Cusa (1401-464) que aprofundara a discussão tomista, afirmando o ato cognitivo como um ato de vontade, portanto, independente de ação externa ainda que considere o sensível como *locus* de revelação divina, já que o absoluto é considerado por ele como presente na pluralidade em uma radicalização infinita. Segundo Araujo (2003), este cardeal foi o primeiro, baseado em uma objetivação empírica, a rejeitar a visão aristotélica de um cosmo qualitativo, hierarquizado, com um centro físico (geocentrismo) e finito. Consequentemente, a Terra também não seria imóvel e o homem não seria o centro da criação; visão que altera a concepção de finitude/infinidade do cosmo:

[...] Para ele existe “uma *machina mundi* cujo centro, por assim dizer, está em toda parte, cuja circunferência não está em parte alguma, pois Deus é sua circunferência e centro e está em toda parte e em parte alguma”. Outro aspecto marcante e controverso do pensamento de Nicolau de Cusa é a suposição de um Universo

---

<sup>29</sup> Como destacado por Buber (2007).

totalmente habitado, até mesmo por seres mais perfeitos – mais espirituais – que os humanos. Ora, esse ponto de vista e o não-geocentrismo configuram a descentralização do homem na totalidade, o que, se retoma a ideia de homem apenas como parcela não-singular do todo, dominante nas construções cósmicas, e antecipa hipóteses do saber moderno, esboça, igualmente, forte contraposição ao Cosmo cristianizado medieval, em que o homem é visto como imagem divina. Essas considerações têm ainda maior consistência ao se verificar que, para esse pensador cristão, a corrupção entende-se à totalidade, enterrando a visão física dos “dois mundos”, para sustentá-la metafisicamente. [...] a unidade do todo é assegurada por uma estrutura ontológica única. De fato, essa unidade exprime por todo o lado da mesma maneira temporal, isto é, instável e mutável, a perfeição imutável e eterna do Criador (ARAUJO, 2003, p. 143).

Nicolau de Cusa, ao considerar que as coisas dos sentidos aparecem resumidas e representadas pela categoria de quantidade, sem a qual não seriam apreensíveis para o conceito, provoca desdobramentos radicais colaborando na apreensão matemática da natureza implementada posteriormente pela ciência moderna (ARAUJO, 2003).

Essa perspectiva quantitativa ganha força entre meados do século XV e final do XVI com as obras de Leonardo da Vinci (1452–1519) que elaborou seus trabalhos com feições de ordem prática a partir de uma engenharia de contornos geométricos, influenciada pela exaltação da superioridade da observação direta ante a teoria e ao conhecimento livresco. Para Araujo (2003), esta forma de apreensão da realidade implicará em uma autonomia maior da natureza em relação a uma força externa divina, asseverando que os mecanismos reguladores das forças naturais estariam como que intrínsecos no mundo natural, ideia próxima de um animismo:

A Natureza toma [...] o lugar de Deus, porque ela própria possui uma alma, realiza intenções constantes, vela pelo homem como uma Providência. O maravilhoso cristão acha-se substituído por um maravilhoso mágico [...]. O céu já não é o Céu cristão, mas não está vazio: os astros reencontraram a sua divindade. O Renascimento divinizou de novo a natureza: para a ciência, ela é a mágica autônoma, em nada depende de Deus, e possui segredos da sua ordem, da sua vida, da sua alma; em moral, ela retém em si mesma o amor, a admiração, a confiança, a adoração enfim que, outrora, visavam ignorá-la. O naturalismo do Renascimento polariza absolutamente a vida espiritual do homem; por ele consente ela em milagres, para ele se torna Providência, junto dele envia, na qualidade de mensageiros, os astros e os gênios tutelares (LENOBLE apud ARAUJO, 2003, p. 147).

Seguindo esta linha de raciocínio, é Nicolau Copérnico (1473-1543) que definitivamente solapa a ideia grega de cosmo (marcada pela visão qualitativa aristotélica com foco na questão ontológica) erigindo a concepção de universo da modernidade firmada pelo viés matemático com uma ruptura epistemológica entre o mundo dos homens e o mundo natural, buscando uma descrição funcional de ambos (ARAUJO, 2003).

Copérnico herdara de Ptolomeu (90-168) a representação do Céu e da Terra como esféricos e o pressuposto de que os astros movem-se em uma harmonia de cunho geométrico. Copérnico também abandonou a ideia geocêntrica (teológica de que a Terra é o centro do universo), revolucionando a astronomia ao afirmar o heliocentrismo, ou seja, o Sol como o centro do universo. No universo de Copérnico – concebido como um sistema fechado, imóvel e esférico – o Sol (imagem de Deus no mundo) é o centro; no outro extremo a esfera das estrelas fixas, movendo-se de forma circular e uniforme em órbitas esféricas materiais (ARAUJO, 2003).

Essa filosofia da natureza distancia-se cada vez mais do aristotelismo, nesse contexto, alguns pensadores, tais como Júlio César Escalígero (1484-1558); Jerônimo Cardano (1501-1576), Bernardino Telésio (1509-1588), Patrizzi (1529-1597) e Tommaso Campanella (1568-1639) conceberam o espaço como entidade espiritual singular e premissa de todas as coisas materiais e dos atributos dos corpos (luz, calor, etc.), dotado de consciência, de impulso nato de conservação e de duração eterna (ARAUJO, 2003). O espaço é assim, portanto, concebido “em Deus” numa operação conceitual permitida e determinada pela ideia de infinito.

Nesta mesma época, Michel de Montaigne (1533-1592), um dos principais expoentes da filosofia dos libertinos franceses, e seus adeptos defendiam a ideia de que os animais, os vegetais e os minerais tinham uma forma característica de razão, ou seja, uma capacidade de raciocinar e sentir não como a dos seres humanos, mas suficiente para sentir e compreender os comportamentos humanos, por exemplo, consideravam que assim como os homens se divertiam brincando com os animais, os animais da mesma forma se divertiam brincando com os humanos. Dessa forma, o desprezo e arrogância humana diante de outros seres da natureza não tinham justificativa plausível, por isso este filósofo foi retomado pelo ambientalismo. Montaigne, assim, apregoava que a única “superioridade” do homem sobre as demais espécies era em função de sua anatomia (MOSS, 2004).

Segundo Moss (2004), o eixo das críticas desse filósofo é a sua oposição ao antropocentrismo exacerbado, Montaigne asseverava que os conhecimentos produzidos sobre o mundo natural seriam incoerentes e contraditórios e que o homem é uma criatura frágil, apesar de sua capacidade de raciocínio sobre a qual se funda a presunçosa crença de poder governar o restante da criação:

[...] O objetivo de Montaigne não é mostrar como os homens devem entender a natureza e sentir-se bem nela, mas afligir o homem, mostrar que sua reivindicação de superioridade sobre os animais é constantemente solapada pelos contra-exemplos.

No seu ensaio sobre a crueldade, ele afirmou que a humildade perante o restante da criação é uma atitude a um só tempo cristã e humana apropriada, mas vai de encontro ao cerne de certa atitude teológica que coloca o homem e sua alma imortal em nível superior ao de todas as outras criaturas vivas e também identifica o “bestial” com o degenerado e moralmente corrupto (MOSS, 2004, p. 45).

Este filósofo francês também afirmava que a natureza influenciava diretamente em determinados comportamentos, como por exemplo, os efeitos de diferentes climas que engendram aspectos peculiares em determinadas culturas. De maneira geral, o pensamento “ambientalista” de Montaigne pode ser considerado sob três aspectos: “sua reação às atitudes típicas de sua classe social [a crueldade da caça, por exemplo]; suas reflexões sobre a ‘natureza’; e o lugar dos animais na sua visão cética das pretensões humanas de superioridade na ordem natural” (MOSS, 2004, p. 43).

Para Moss (2004), o pensamento de Montaigne pode ser denominado de pré-científico, já que ele vê o meio natural como um conjunto de formas móveis (ao contrário da natureza-máquina da modernidade) e como um espaço de deleite para o ser humano em conjunto com as outras criaturas, não somente um objeto de investigação científica, pois é necessário perceber que os animais têm seu modo de comunicação e por não terem as atitudes sórdidas dos humanos dão uma lição de bom comportamento à humanidade, assim como foi tematizado nas fábulas de La Fontaine que tanto influenciaram Montaigne e seus seguidores.

Embora tenha havido apelos como o de Montaigne, o próximo importante passo na consolidação da visão renascentista de espaço infinito, onde a parte pode multiplicar-se sem limites naquilo que não tem fim, é efetuado por Giordano Bruno (1548-1600):

A visão de natureza em Giordano Bruno fundamenta-se, então, na compreensão do extenso como sendo, num extremo, unidade finita; no outro, infinitude. A concepção de totalidade universal decorrente, assim sendo, não comporta centro nem periferia ou outro atributo diferencial qualitativo. Qualquer centralidade astronômica é encarada como relativa ao observador e circunscrita a seu âmbito de percepção. Ademais, não havendo qualquer razão para supor o Universo restrito ao que é tangível, Bruno imagina também a multiplicidade infinita de sistemas planetários semelhantes ao conhecido pelo homem (ARAUJO, 2003, p. 155).

A defesa da multiplicidade de sistemas singulares e a referência a Deus e ao Universo como o “todo infinito” foi contrária à concepção de Deus como “o totalmente infinito” instituída pela Igreja Católica – esta querela foi um dos motivos para o julgamento e condenação de Bruno à morte pela Inquisição. Mesmo com a condenação de Bruno, um contemporâneo seu, William Gilbert (1544-1603), deu prosseguimento às ideias do primeiro, opondo-se ao universo qualitativo de Aristóteles. De acordo com Araujo (2003), a herança

intelectual de Giordano Bruno e o prosseguimento de seu pensamento com Gilbert foram decisivos para a eclosão, no século XVII, de uma ontologia física nos conspícuos trabalhos de Johannes Kepler (1571-1630).

O sistema de pensamento kepleriano supõe a mensurabilidade como fundamento. Dessa forma, conceitos como o “infinito”, por exemplo, são descartados nesse sistema, pois transcende a qualquer numeração ou medida. A visão geométrica e finita de universo formulada por Kepler foi fundamentada na crença de uma harmonia universal que era a imagem de Deus: “O mundo é a imagem de Deus, que simboliza a Trindade e cuja estrutura está conforme com uma ordem e com uma harmonia matemáticas. [...] no universo infinito, portanto perfeitamente uniforme” (KOYRÉ apud ARAUJO, 2003, p. 159):

[Kepler] considera a noção de infinito incompatível com a ideia de estrutura harmônica da totalidade, fundamento essencial de seu pensamento, em virtude de ver, nessa modalidade de arranjo das coisas, a manifestação da imagem de Deus. A concepção do fundamento harmônico – como estrutura lógica das coisas e das relações entre elas, do espaço e do tempo – objetiva-se como ordenamento configurado por estruturas e regras geométricas [...] (ARAUJO, 2003, p. 161).

Para Kepler a apropriação intelectual das coisas realiza-se através de um olhar que previamente prepara a mente para receber a informação empírica, utilizando a matemática como instrumento. Assim, não há sentido em a mente humana investigar as razões do divino já que esta não se manifesta no sensível, sendo, portanto, imensurável. Por conseguinte, a natureza, sendo esta apreendida pelo sensível, é vista como fazendo parte da harmonia e magnitude do universo, podendo ser explicitada pela “geometria de quantidades” onde o conceito de *força* é o elemento-chave para sua compreensão. Sob este prisma, a natureza é vista como um conjunto de relações harmônicas (matemáticas puras) entre quantidades de matéria especificadas pela ideia de massa e, assim, admitindo esta harmonia a mente humana deve investigar a lei que propicia o nexo funcional entre as magnitudes variáveis (ARAUJO, 2003).

Araujo (2003) considera que essa visão da natureza é distinta de qualquer outra anteriormente forjada, pois em Kepler a ideia de “almas planetárias”, que seriam responsáveis pela energia que move e sustenta o mundo sensível, é abandonada pela noção astronômica de “força natural” tornando antagônicas as noções de alma e força, e não há indagação sobre o porquê da existência dessa energia, pois a explicação física constituída é exclusivamente uma relação entre corpos. Kepler, assim, desconstruiu a noção orgânica de natureza dos pré-socráticos que, em certa medida, ressoou em Platão e Aristóteles e que, de alguma forma, foi

incorporada ao cristianismo medieval por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, contrapondo-se, também, à noção anímica de natureza presente em Giordano Bruno e seus seguidores. Estava aberto, portanto, o caminho para a concepção de natureza-máquina levada a cabo a partir da segunda metade do século XVI, apresentando o Criador como cada vez mais alheio a tudo o que se passava no mundo natural.

Assim, Galileu Galilei (1564-1642), considerado um dos pais da ciência moderna, contemporâneo e correspondente de Kepler, solidificou a radical consonância entre natureza e matemática através do saber descritivo, estabelecendo os fundamentos da Revolução Científica. Através da utilização do telescópio, Galileu inaugura a fase instrumental da investigação científica com suas inusitadas descobertas, defendendo a ideia de um espaço geometrizado:

Em outros termos, a unidade traduz-se efetivamente na desqualificação, no processo de conhecimento das coisas, de qualquer consideração de valor, perfeição, harmonia, significação e desígnio; trata-se, pois, da introjeção da lógica e da codificação matemática pura, como instrumentos cognitivos, no campo real da imprecisão – também, agora, estendido aos céus, antes imagem da perfeição e exatidão. Galileu, como já indicado, radicaliza essa possibilidade, considerando pressuposta a consonância entre a matemática, a estrutura e a legalidade mundanas. Aciona, então, uma dupla operação: a conformação matemática da natureza e, ao mesmo tempo, da ciência. A matemática (geometria) passa a ser a linguagem da natureza. [...] elimina da natureza o atributo de qualidade, o que traz, como corolários, a supressão dos sentidos como fonte primeira do conhecimento em nome da primazia do experimento, o modo deliberado e concebido teoricamente de interrogar a natureza, dentro da linguagem que lhe é peculiar (a matemática). [...] Funções matemáticas, por conseguinte, conferem significados unos à natureza em si e à sua consoante representação (ARAUJO, 2003, p. 165-166).

Inspirado nas ideias de Galileu, um dos impecáveis representantes deste espírito racionalista é o inglês Francis Bacon (1561-1626):

Meu elogio será dedicado à própria mente. A mente é o homem, e o conhecimento é a mente; um homem é apenas aquilo que ele sabe. [...] Não são os prazeres das afeições maiores do que os prazeres dos sentidos, e não são os prazeres do intelecto maiores do que os prazeres das afeições? [...] Existirá, então, felicidade igual à possibilidade da mente do homem elevar-se acima da confusão das coisas de onde ele possa ter uma atenção especial para com a ordem da natureza e o erro dos homens? Existirá apenas uma ideia de deleite, e não de descoberta? De contentamento e não de benéfico? Será que não devemos perceber tanto a riqueza do armazém da natureza quanto a beleza de sua loja? Será estéril a verdade? Não poderemos, através dela, produzir efeitos dignos e dotar a vida do homem com uma infinidade de coisas úteis? (BACON apud DURANT, 1996, p. 122).

Convencido do poder inestimável que o progresso da ciência traria ao homem, o político e filósofo inglês acreditava que o domínio da natureza seria o princípio da realização

das grandes obras humanas. Para tanto, era preciso conhecer as leis do mundo natural através da ciência (DURANT, 1996).

Talvez, o maior expoente desse período de nossa história, já que é considerado o precursor do Modernismo, tenha sido o filósofo francês René Descartes (1596-1650), contemporâneo de Kepler e Galileu, que deu continuidade à quantificação do mundo iniciada por seus antecessores, porém retomou a questão ontológica, ou melhor, a trouxe para o reino da geometria já que vinculava a harmonia matemática constituidora do mundo a Deus, negando o vazio e considerando a não-limitação do mundo:

[...] O pensamento de Descartes trilha assumidamente esse caminho, rompendo com o caráter descritivo-funcional que domina o modo cognitivo de então, utilizando-se de rigorosa fundamentação ontológica. O filósofo parte da ideia de consonância entre os modos do pensamento – do saber – e as modalidades das coisas – da natureza –, considerando que ambos possuem essência matemática; todavia, busca confirmação de seu argumento primordial em Deus, elaborando uma metafísica como pressuposto da física. A divindade assim situada atua como salvaguarda da racionalização. Esse caminho de reflexão leva descartes a elaborar também uma teoria sobre a gênese, tema abandonado (e maldito), haja vista a explicação cristã. Não há aí a dessacralização do poder divino como atribuído pela Igreja, mas matização do processo. [...]. Em sentido geral, Descartes constrói uma filosofia da natureza e, ao mesmo tempo, a traduz em teoria científica voltada para um conhecer/dominar. [...] Parte da determinação da própria natureza do sujeito do conhecimento (o homem), afirmando intuitivamente seu caráter racional – *cogito, ergo sum*; em seguida, demonstra a existência de Deus, tratando posteriormente da origem e do funcionamento do Universo, da Terra como planeta, das coisas particulares aí existentes, do homem e da distinção entre alma e corpo. A teoria do conhecimento que Descartes elabora nessa (e para essa) trajetória supõe um método único, não diferenciado por campo temático [...] (ARAUJO, 2003, p. 169).

Segundo Araujo (2003), o princípio do conhecimento para Descartes ancora-se no conceito de extensão, fundamento pelo qual seria possível estabelecer toda e qualquer relação por uma formulação matemática. Nestes termos, o filósofo francês opera a espacialização do sensível de modo que as especificações das coisas só possam ser expressas como objetos do conhecimento mediante relações e funções de extensão. Nesta visão mecanicista do mundo, a natureza é destituída de finalidade: “Constitui-se em conjunto de elementos materiais, de tamanhos diversos, em movimento regulado por leis (matemáticas, universais) inculcadas na matéria por Deus, que também garante sua imutabilidade e operação” (ARAUJO, 2003, p. 170).

Baseado na onipresença e na onipotência de Deus, Descartes defende a existência de uma partícula elementar indivisível – o átomo –, pois a afirmação da indivisibilidade de uma minúscula partícula se contraporía à onipotência divina, já que Deus poderia dividi-la quando bem quisesse. Assevera ainda que a gênese e o devir das coisas é iniciativa de Deus, mas crê

que a divindade não interfere na ordem estabelecida: Ele criou a matéria e as organizou através de leis. Considera que o divino se manifesta no mundo apenas pela alma humana – a própria imagem divina no mundo material –, sendo assim, não haveria a necessidade de se buscar explicação para o ato criador, pois este é expressão da razão divina que é imperscrutável (ARAÚJO, 2003).

A ênfase cartesiana na matéria e na sua apreensão pela matemática influenciará (por muito tempo) a visão da natureza como um simples objeto a ser decifrado e, por conseguinte, dominado e explorado, portanto, não tendo nenhum valor teleológico, moral ou espiritual. A natureza sob a filosofia de Descartes é definitivamente separada do que constitui o ser humano em sua essência, nas palavras de Gonçalves (1989, p. 33):

Dois aspectos da filosofia cartesiana aqui expressos vão marcar a modernidade: 1º) o caráter pragmático que o conhecimento adquire – “conhecimentos que sejam muito úteis à vida em vês dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas”. Dessa forma, o conhecimento cartesiano vê a natureza como um recurso, ou seja, como nos ensina o *Dicionário* do Aurélio, um meio para se atingir um fim, e 2º) o antropocentrismo, isto é, o homem passa a ser visto como o centro do mundo; o sujeito em oposição ao objeto, à natureza. O homem, instrumentalizado pelo método científico, pode penetrar os mistérios da natureza e, assim, torna-se “senhor e possuidor da natureza”. À imagem e semelhança de Deus, tudo pode, isto é, é todopoderoso [...].

Mas outro filósofo, um judeu holandês, Baruch Spinoza (1632-1677), se opôs explicitamente à visão predominantemente matemática do mundo. Segundo Durant (1996), o pensamento de Spinoza sobre a natureza está intrinsecamente ligado a sua concepção de Deus; estando exposto na sua obra *Ética*, demonstrando assim que sua metafísica panteísta sobre o mundo natural indica uma forma de estar no mundo em harmonia com a natureza<sup>30</sup>.

Nesta referida obra, a filosofia da natureza de Spinoza aparece sistematizada em três conceitos principais: substância, atributo e modo. A substância seria a realidade subjacente, eterna e invariável que está por trás do modo que seria qualquer coisa ou evento individual, qualquer forma ou formato que a realidade assuma transitoriamente. O atributo seria a vida (mente) e o corpo, através dos quais perceberíamos o funcionamento da substância ou de Deus. À substância, Spinoza identifica a própria estrutura da existência subjacente a todos os eventos e coisas, constituindo, assim, a essência do mundo e, por conseguinte, afirma que a substância está na natureza e em Deus (DURANT, 1996).

---

<sup>30</sup> Este relação de imanência entre Deus e a natureza, entre outros temas, rendeu a Spinoza sua excomunhão da comunidade judaica em 1656 (DURANT, 1996).

Spinoza concebe a natureza sob duplo aspecto: como processo ativo e vital, denominado *natura naturans* – natureza criando, o *élanvital* e a evolução criativa –; e como o produto passivo desse processo, *natura naturata* – natureza criada, o material e o conteúdo da natureza, por exemplo, os bosques, ventos, águas, montanhas, campos e miríades de formas externas. Segundo Durant (1996), esse duplo aspecto da natureza no pensamento spinoziano se expressa como dicotomias coincidentes e sinônimas. Assim sendo, Deus não é a natureza e vice-versa, também não é exterior a ela. Na verdade, Deus e natureza se atrelam pelo princípio da imanência, como se vê em trecho de uma epístola do filósofo:

Tenho uma concepção de Deus e da natureza totalmente diferente da que costumam ter os cristãos mais recentes, pois afirmo que Deus é a causa imanente, e não externa, de todas as coisas. Eu digo: Tudo está em Deus; tudo vive e se movimenta em Deus. E isso eu afirmo com o apóstolo Paulo e, talvez, com todos os filósofos da antiguidade, embora de maneira diversa da deles. Posso, até, arriscar-me a dizer que a minha concepção é a mesma que a dos hebreus de antigamente, se isso puder ser inferido de certas tradições, por muitíssimo alteradas ou falsificadas que possam ter sido. Contudo, estão totalmente enganados aqueles que dizem que meu propósito [...] é mostrar que Deus e a natureza, esta entendida por eles como uma certa massa de matéria corpórea, são uma e a mesma coisa. Eu não tive essa intenção (SPINOZA apud DURANT, 1996, p. 174).

Para Spinoza, a natureza é regulada por uma ordem fixa e imutável em uma cadeia de eventos naturais sob leis universais as quais seriam decretos divinos – Deus é a cadeia ou processo causal, é subjacente a todas as coisas, é a lei e estrutura do mundo (DURANT, 1996). O funcionamento mecânico das leis invariáveis é um determinismo, não um desígnio e, assim sendo, a natureza não poderia ser apreendida somente a partir da matéria e do corpo, como na proposta filosófica de Descartes, mas, também, há de se considerar outro “atributo”: Deus, já que a natureza não pode ser espelho da ordenação mental humana porque o Criador está acima de nossa vã pequenez:

Sempre, então, que qualquer coisa na natureza nos parecer ridícula, absurda ou nociva será porque temos apenas um conhecimento parcial das coisas e ignoramos, em geral, a ordem e a coerência da natureza como um todo, e porque queremos que tudo seja arranjado de acordo com os ditames de nossa própria razão; embora, na verdade, o que a nossa razão considere mau não seja mau no que se refere à ordem e às leis da natureza universal, mas só no que se refere às leis de nossa natureza tomadas em separado [...] (SPINOZA apud DURANT, 1996, p. 175).

Porém, o sistema cartesiano, não sem objeções como as de Spinoza, terá grande influência no desenvolvimento das ciências na modernidade. Um exemplo de sua repercussão é a concepção de natureza imersa no absoluto, reduzida a leis de massa, de extensão e de tempo elaborada por Isaac Newton (1642-1727). Para Araujo (2003), Newton consolida a

descrição funcional da natureza para a apropriação e o domínio dela sem maiores preocupações com o deslindamento das essências nem dos porquês destas. Assim, o pensamento newtoniano estabeleceu o prognóstico preciso, a visão instrumental e o linguajar matemático como os paradigmas para a apreensão da realidade empírica.

Newton configura a natureza como uma unidade bipolar de movimento e repouso; desta concepção surgem as leis newtonianas matematicamente relacionadas entre si: A) a lei da gravitação universal ou lei da inércia, considerando tempo e espaço como absolutos; B) as três leis da mecânica clássica: a variação do movimento com seu agente causal – a força; a mudança do movimento é proporcional à força motriz impressa e se faz segundo a linha reta pela qual se imprime essa força; a uma ação sempre se opõe uma reação igual, ou seja, as ações de dois corpos um sobre o outro sempre são iguais e se dirigem a partes contrárias (ARAUJO, 2003).

Embora Newton não tenha por foco a dimensão ontológica da natureza, e sim sua descrição funcional-matemática, o pai da física moderna admite a existência de agentes não-materiais e de forças não-mecânicas responsáveis pela coesão da matéria. Em oposição ao cartesianismo, incute à natureza o duplo caráter da materialidade e da imaterialidade, o que desdobra na afirmação de que o espaço é transcendente ao sensível. Dessa forma, os atributos de absoluto e infinito do espaço têm uma conotação teológica, sendo tomados à semelhança do “sensório divino”, como metáfora da percepção direta das coisas por Deus em sua infinita onipresença:

O deslocamento do tempo absoluto em relação à matéria impõe a ideia de sua transcendência perante o Universo. Newton não foge a essa consideração, mas assume de modo cauteloso, certamente em decorrência das implicações religiosas que contém. Descreve uma gênese em que a legalidade que supõe para as coisas não opera por necessidade. O ato é pura determinação divina, ainda que o ser supremo possa utilizar essas leis como instrumentos: “Onde estão à disposição causas naturais, Deus usa-as como instrumento do próprio trabalho; mas, sozinhas, não as julgo suficientes para a criação”. Em oposição à gênese cartesiana – na qual a ação divina restringe-se à criação da matéria caoticamente movimentada de leis da natureza, e ao “piparote” que determina a ação dessas leis sobre a matéria –, o processo descrito por Newton envolve a ação divina até o completo funcionamento do Universo em sua forma final, ou seja, é um Deus diretamente, não uma natureza, que configura um Universo como é conhecido. [...]. Assim, o tempo e o espaço relativos, atributos da matéria ordenada e em movimento, são entidades que têm por referente o período da criação ao fim do mundo. Mas, “sutilmente”, restam o tempo e o espaço absolutos, transcendendo à existência do Universo, mas não exteriores a Deus. [...] (ARAUJO, 2003, p. 185).

A natureza e o universo newtoniano estruturado e movido como mecanismo não prescindiria de um Deus criador, pois é configurado dentro de uma legalidade matemática que atua por meio de agentes materiais e imateriais desde sua criação (ARAUJO, 2003).

Parece contraditório que Descartes e Newton, crentes em Deus, reservem a Ele um papel coadjuvante no devir do universo, mas, com efeito, acreditar que Deus possa interferir nas forças da natureza e no destino dos homens é aceitar que Ele pode mudar as leis que eles estavam arduamente “decifrando” pela razão e definindo “de uma vez por todas” com a matemática, não obstante, onde há leis decifradas (ou decifráveis) não pode haver mistérios e milagres. Sendo assim, uma categoria que nos parece definir bem a condição destes dois pensadores, bem como de outros cientistas que acreditam em Deus e mais ainda na razão, é a de “deísta”, assim definida por Francis Collins (s/d, p. 59): “[...] que enxerga Deus como o criador do universo que foi perambular em outro lugar para desempenhar outras atividades, não há motivos para considerar eventos naturais como milagres do que para o materialista convicto”.

Ademais, sob os mesmos aspectos da crítica spinoziana ao racionalismo mecanicista, o filósofo e matemático alemão Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) não tardou em refutar a Newton. De acordo com Araujo (2003), Leibniz, curiosamente acusado de ateísmo, empreende uma crítica teológica às leis newtonianas, pois não concordava com os fundamentos materialistas constitutivo do Universo-Mecanismo, contrapôs-se afirmando as mônadas como o veículo da determinação teleológica de um Universo-Organismo subordinado a uma harmonia preestabelecida por Deus:

[...]. Estão em jogo fundamentos de tradição filosófico-teológica, sustentados ainda por Leibniz e já rompidos nas teorizações de Newton. Este não associa mais tempo e espaço à gênese, mas à existência de Deus; em outros termos, identifica a eternidade e a imensidão divinas ao tempo ilimitado e ao infinito espacial, respectivamente. [...] O Deus leibniziano é razão pura, agindo necessariamente segundo o “princípio da razão suficiente”. Desse modo, só poderia ter criado o “melhor dos mundos”, que não necessita de assistência divina permanente, como supõe Newton. Essa hipótese de um Deus-Providência nega que a ação da divindade resulte na perfeição absoluta; nega a plenitude de seu poder. Pelo mesmo “princípio”, esse Deus não comporta, em sua criação, absolutos espaciais e temporais, nem átomos e nem vazio [...] (ARAUJO, 2003, p. 190-191).

Sob a mesma perspectiva, Giambattista Vico (1668-1744), contemporâneo de Newton, opunha-se diretamente ao cartesianismo. Em seu pensamento, o devir da natureza e dos homens transita entre as visões teológica e filosófica que, segundo Araujo (2003), num aparente paradoxo, não opõe a providência divina à liberdade preconizada pelo Iluminismo de seu tempo:

[...] afirma a especificidade do acontecer humano – como permanente transformação das relações dos homens entre si e destes com o mundo físico, relações que se cristalizam como padrões culturais – e, ao mesmo tempo, nega a redutibilidade desse acontecer a um modelo mecânico. Concebe sobre esses fundamentos uma noção cíclica e contínua de história. [...] O desenrolar dos eventos sociais, em si, é aí pensado como resultado do jogo constante entre ordem e transgressão, o que se objetiva como sucessão de fases evolutivas – as fases divina, heróica e humana –, ao fim da qual novo ciclo inicia-se, renovando a humanidade. [...] as transformações do mundo físico e das sociedades, constituindo âmbitos específicos não-isomórficos, são ambas supostas como se contivessem uma “natureza” [suposição de uma lógica imanente]. Essa essência legal e a própria concretização dos eventos, todavia, não estão apostas exclusivamente à esfera dos homens, mas constrangidas pela providência divina e salvaguardadas da ordem pela religião, no que toca a seu valor moral [...] (ARAUJO, 2003, p. 90-91).

Por sua vez, seguindo o pensamento “deísta” de Newton, Georges Buffon (1707-1788), sem negar Deus, afirma que a natureza não é constituída por nenhum projeto previamente determinado, ou seja, ela não tem um caráter teleológico, o que pressupõe uma ruptura com a suposição de harmonia como fundamento atribuído a *priori* pela divindade. Sendo assim, ao invés de acreditar em devir para as coisas, Buffon fala em uma adaptação ao ambiente determinada pelas interrelações de condições objetivas do próprio meio. Nestes termos, a natureza assume o caráter de potência viva que engloba e anima a totalidade e cada coisa como parte do poder divino manifestado. Segundo Araujo (2003), começa com Buffon a formulação das primeiras teorias das ciências biológicas (à época conhecida por naturalismo) de caráter evolucionista. O barão D’Holbach (1723-1789) também segue as ideias de adaptabilidade ao ambiente suscitadas por Buffon; para o barão, a natureza desenvolve-se por necessidade e seguindo princípios causais deterministas tendo um caráter “vivo” e, sendo assim, um mecanismo avesso a qualquer intervenção divina (ARAUJO, 2003).

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), contemporâneo de Buffon, mas diferentemente dele, contribuiu para a diminuição da distância entre homens e animais. Para este filósofo a faculdade humana da linguagem, que nos diferencia dos outros animais, não seria um atributo inato, considera que os seres humanos desenvolveram a capacidade de se comunicar em línguas devido a séculos de evolução social, ou seja, a linguagem e o conhecimento seriam artificialmente gerados, conservados e legados às gerações futuras apenas por vivermos em sociedade. Com efeito, em seu estado “natural” os homens viveriam de forma semelhante a grandes símios, sem roupa, casas ou linguagem e, assim sendo, os homens nasceriam com as mesmas características de qualquer outro animal, sendo mais próximos dos símios (THOMAS, 2010).

Rousseau também afirmava que os animais eram portadores de uma sensibilidade, devendo ser levada em consideração pelos humanos. Nesse sentido, os homens não deveriam

tratar mal os animais que, pela sua sensibilidade, teriam uma condição moral intrínseca (THOMAS, 2010).

Destarte, a contundente crítica de Rousseau se dirigiu à cultura da civilização europeia que em sua opinião estava corrompida pelo progresso da arte e da ciência e, conseqüentemente, apartada da vida em natureza: “Ele afirma que a espécie humana declinou da inocência de sua condição original e que as civilizações mais decantadas são decadentes sob o peso de seu próprio progresso cultural” (MACDONALD, 2004, p. 65). Em decorrência desta teoria, defendia que o modelo exemplar de homem, em justa medida entre a indolência do estado primitivo e o petulante *ethos* da civilização, é o bom selvagem, ou seja, um homem que conjugue (e não separe) a sua natureza com o mundo natural:

Rousseau é geralmente incluído na grande corrente do projeto iluminista, mas, embora tenha contribuído com os *philosophes* na tentativa de eliminar os preconceitos religiosos, foi seu mais duro crítico ao rejeitar a noção elitista de que a razão humana deveria controlar nossas paixões. Ele rejeitou a promoção baconiana e cartesiana da dominação pelos humanos sobre a ordem natural e exploração por eles das preciosas dádivas da criação de Deus. Rousseau afirmou apaixonadamente a bondade natural da pessoa comum e defendeu a ideia da expressão do “eu” coletivo e do autogoverno popular. [...] (MACDONALD, 2004, p. 69).

Assim como Descartes e Newton, David Hume (1711-1776), contemporâneo de Rousseau, é um pensador de destaque na afirmação da ciência pelo domínio da natureza no século XVIII. Por meio de sua filosofia cética estabelece uma contundente crítica à metafísica clássica, assumindo uma concepção empirista da origem do conhecimento. Dessa forma, argumenta que não poderia haver qualquer interferência lógica na afirmação da causalidade, mas simples crença baseada em experiência repetitiva, uma vez que a mente não capta absolutamente nada além de diferenciadas impressões de eventos no tempo, portanto, o ordenamento suposto pelo homem às coisas corresponde apenas à sua necessidade interior:

Toda essa questão posta-se frontalmente contra a metafísica tradicional, afirmadora do Universo ordenado por Deus, e onde este ser – como causa final, primordial – tem uma de suas provas fundamentada na aplicação “suficiente” (infinita) da sucessão causal. [...] O problema desse tipo de pensamento [metafísica], argumenta ele, é a assunção, como expressão da realidade, de conceitos que têm por referência as impressões sensíveis, portanto conceitos destituídos de significado. Assim, toda a crença metafísica é privada de valor racional, tal como todo o conhecimento científico, apesar de este possuir valor prático. [...] (ARAUJO, 2003, p. 195).

A crítica à metafísica tradicional operada por Hume é expandida por Immanuel Kant (1724-1808). No entanto, o filósofo de Königsberg, ao questionar se a noção de causa refere-se a uma verdade interna independente da experiência ou se é construída a partir dela,

contestando Hume, afirma que os conceitos referidos são estabelecidos *a priori* de qualquer experiência, sendo objetivos em relação à própria experiência, ademais intui que todas as experiências devem estar subsumidas em “princípios *a priori* de uma experiência possível” antes da submissão a juízos. Para Kant (1996), esses princípios puros são condições necessárias ordenadoras dos fenômenos, são limites acima dos quais não existem outros da conexão das representações na consciência – esta é a base cognitiva para o conceito de natureza em Kant:

A concepção kantiana de natureza envolve dois significados que se entrelaçam: o primeiro refere-se à “existência das coisas enquanto esta é determinada segundo leis universais”; o outro diz respeito ao caráter material da existência, sendo aqui a natureza considerada como “a totalidade de todos os objetos da experiência”. [...] As leis gerais da natureza – às quais está subsumida, como visto, toda e qualquer percepção – são classificadas por Kant em estruturais (aquelas determinadas matematicamente) e dinâmicas [...] (ARAUJO, 2003, p. 196 – 197).

Segundo Chauí (1996), a natureza na filosofia kantiana tem duplo sentido: fenomênico e numênico. Dessa forma, ele rompe com a visão estritamente mecanicista da natureza, pois não considera tempo e espaço como valores absolutos, mas categorias apriorísticas e, portanto, independentes da experiência sensível, ou seja, o sujeito cognoscente possui o espaço e o tempo como inerentes à sua sensibilidade. Com esta peculiaridade, para Chauí (1996) o homem assume um papel central na teleologia antropocêntrica kantiana: o homem é concebido como “último fim” e “senhor” da natureza, mas não no sentido de que os humanos sejam privilegiados entre os viventes, mas enquanto único ser terreno capaz de entendimento.

Com Hume, o debate filosófico circunscreve-se às definições sobre a inteligibilidade humana, e com Kant, este cerco é ainda mais aprofundado. Embora problematizem Deus e a natureza, a influência destes filósofos no século XIX será preponderantemente em torno das discussões sobre a razão humana, discussões que se desdobraram num debate ontológico tendo a própria razão como ponto de partida. Aqui nos parece estar “a pá de cal” sobre a visão orgânica (JAEGER, 1995) de cosmo.

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), poeta dramaturgo, romancista, artista, crítico, advogado, servidor público, estadista e cientista – no âmbito da repercussão positiva da filosofia kantiana – teve sua genialidade reconhecida em todas essas áreas. No que compete à natureza, Goethe descrevia o mundo natural a partir de uma visão holística e

espiritualizada próxima de um neopaganismo helênico, evidenciando sua veneração apaixonada, referindo-se, por vezes, a ela como “Deus-Natureza<sup>31</sup>” (RIORDAN, 2004).

Devido sua convicção holística, Goethe não concordava com a separação entre sujeito e objeto perpetrada pela ciência, desta forma, natureza e ser humano não poderiam ser compreendidos distintamente como se faz no método científico; antecipando Heisenberg, acreditava que, devido ao entrelaçamento entre humanidade e natureza, o próprio ato de observar afeta o observado, enquanto o observado é capaz de alterar profundamente o observador (RIORDAN, 2004, p. 72-73):

[...] Os processos fundamentais da natureza, as polaridades de ligação e separação, da inspiração e expiração, como os via, estão refletidos no espírito humano; o seu holismo não admitiria outra verdade. O corolário é que deve existir uma dimensão ética da relação entre natureza e humanidade; a natureza exige respeito, até mesmo veneração. a natureza, tal como observada pelo cientista, está imbuída de valores. Aqui está grande parte da atração exercida por Goethe sobre o moderno movimento verde. Escrevendo em uma era em que os seres humanos ainda não tinham a capacidade de modificar a natureza de maneira completa e pós-industrial (embora viessem deixando sua marca no planeta ao longo de mil anos), Goethe ainda assim reconhecia que a natureza interna e a externa são indistinguíveis [...]. Uma dimensão adicional da atração da visão goethiana da natureza que vale para os verdes modernos é a sua insistência em que a natureza só pode ser adequadamente entendida por meio do *Ahnung*, ou intuição. Isso não significa uma rejeição da ciência; mas significa uma rejeição do método científico convencional; e de fato uma compreensão do Goethe cientista é fundamental para que se entenda o seu pensamento em termos ecológicos.

As descobertas de Goethe no campo das ciências da natureza (como o osso intermaxilar nos seres humanos que é a mesma estrutura que suporta os dentes caninos nos outros animais) levaram-no a considerar que mesmo os seres humanos, sendo “o coroamento da natureza”, claramente distintos dos animais (princípio teológico), de fato, haveria relações mais estreitas entre os homens e as outras criaturas, fazendo-o afirmar que os seres humanos seriam uma parte da natureza igual a qualquer outra (RIORDAN, 2004).

Na mesma época do desenvolvimento das obras de Kant e da crítica de Goethe ao cientificismo, explicações sobre a natureza do ponto de vista da termodinâmica ganhavam destaque na Europa. Jean Baptiste Joseph Fourier (1768-1830), Sâid Carnot (1796-1832), James Prescott Joule (1818-1889), Rudolf Clausius (1822-1888), William Thomson (1824-1907), Hermann Helmholtz (1821-1894), Ludwig Boltzmann (1844-1906) e Jules Henri Poincaré (1854-1912) são exemplos de pensadores que viam o mundo natural através da mecânica do calor. Estes cientistas, guardadas as especificidades de cada um, de maneira

---

<sup>31</sup> Goethe, assim como Schelling, é considerado um dos grandes pensadores do ambientalismo forjado no Romantismo (PAULI, 1997).

geral ocuparam-se com as leis que poderiam demonstrar as transformações de âmbito macroscópico e microscópico nos sistemas termomecânicos decorrentes da variação de pressão, volume, temperatura, quantidade de calor e composição química (ARAUJO, 2003).

Paralelo ao desenvolvimento e consolidação da termodinâmica na segunda metade do século XIX, mais precisamente em 1859, uma obra iria revolucionar o modelo de natureza newtoniana vigente até então, dando ênfase aos aspectos biológicos: *A origem das espécies*, de Charles Darwin (1809-1882), que trazia a ideia de seleção natural como fundamento da evolução dos seres vivos (ARAUJO, 2003). Para o naturalista inglês Darwin (2002), em linhas gerais, a seleção natural conduz ao aperfeiçoamento de cada criatura em relação às condições orgânicas e inorgânicas de sua existência. Na referida obra, Darwin define “natureza” de duas formas, uma primeira dando ênfase no conjunto de leis: “[...] é difícil evitar personificar a palavra natureza; mas por natureza entendo apenas a ação conjunta e o produto de muitas leis naturais; e por leis, a sequência de eventos tal como asseverada por nós” (DARWIN, 2002, p. 63). E a outra se referindo à seleção natural:

Natureza, se me for permitido personificar a natural preservação ou sobrevivência do mais apto, não se importa nada com as aparências, a menos que sejam úteis a qualquer ser. Ela pode agir sobre cada órgão interno, sobre cada sombra de diferença constitucional, sobre a inteira maquinaria da vida. O homem seleciona apenas para seu próprio bem; a natureza, apenas para o bem do ser de que cuida (DARWIN, 2002, p. 65).

A visão de uma natureza evolutiva marcada por leis trazida por Darwin seria tão contundente no século XIX que influenciou até mesmo as teorias sociais. Foi o caso de Auguste Comte (1798-1857) e o seu *Curso de Filosofia Positiva* alicerçado na “Lei das Três Etapas”: as sociedades evoluiriam em termos de conhecimento para a civilização, saindo da etapa teológica passando pela metafísica e, finalmente, chegando até a etapa científica (COMTE, 1996).

O evolucionismo influenciou também a Herbert Spencer (1820-1903) em seu “darwinismo social”. Spencer, de filosofia realista, resoluta e de senso prático, em sua obra *Filosofia Sintética*, concluiu que a biologia tinha por princípio a evolução da vida; a psicologia, a evolução da mente; a sociologia, a evolução da sociedade; e a ética, a evolução dos princípios morais (DURANT, 1996).

No campo da biologia, Spencer define a vida como uma contínua adaptação de relações internas e relações externas, chegando à consciência como ápice desse

aperfeiçoamento do sistema nervoso e mental. No primeiro volume da obra *Sociologia*, este entusiasta de Darwin compara a evolução da sociedade com a evolução de um organismo:

Um organismo social é como um organismo individual nas seguintes características: ele cresce; enquanto cresce, torna-se mais complexo; enquanto se torna mais complexo, suas partes adquirem uma dependência mútua cada vez maior; sua vida é imensa em duração, comparada com a vida das unidades que o compõem; [...] em ambos os casos há uma crescente integração acompanhada por uma crescente heterogeneidade (SPENCER apud DURANT, 1996, p. 351).

Em relação à ética, o evolucionista inglês destituiu a religião como referência para um comportamento adequado, colocando em seu lugar a biologia: “As supostas sanções sobrenaturais da conduta certa não deixam, se rejeitadas, um vazio. Há sanções naturais não menos invalidantes, e cobrindo um campo muito mais amplo. [...] a aceitação da doutrina da evolução orgânica determina certas concepções éticas” (SPENCER apud DURANT, 1996, p. 357).

Assim, nos primórdios da Sociologia, no pensamento Comte, uma relação integrada entre homem e natureza foi caracterizada como um sinal de atraso, pois este tipo de relação estaria mais condizente com povos que viviam mais perto de um mundo anímico e religioso do que de uma realidade ordenada cientificamente. Com Spencer, a evolução darwiniana foi mantida, portanto, havia leis de evolução e seleção natural que regiam as criaturas, sendo que o acme da evolução social seria uma sociedade firmada na ordem e no progresso moralmente constituído em bases biológicas e não metafísicas e/ou religiosas.

Após a sociologia de Spencer, a teoria social moderna, surgida no final do século XIX, sob as críticas e diagnósticos das sociedades industriais elaborados por Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920), apesar de terem se contraposto à sociologia positivista de Comte e Spencer, mas, ainda assim, incorporando aspectos do Positivismo com Marx e Durkheim. Segundo Cristiano Lenzi (2005), não avançou significativamente na compreensão das relações entre o homem e o meio ambiente no bojo do capitalismo industrial, sobretudo em relação aos impactos negativos que a exploração dos recursos naturais estava provocando nos centros urbanos. De maneira geral, Lenzi considera que os denominados “três clássicos da Sociologia” se detiveram no que para eles era eminentemente humano e social, ou seja, objeto por excelência das ciências sociais; à natureza não competia um estudo aprofundado por parte deles, pois as leis que regem o mundo natural seriam exclusividade das ciências biológica e da natureza.

Dessa forma, Lenzi (2005) constata que para Marx a natureza tende a ser valorizada na medida em que passa a estar inserida nas relações de trabalho, uma vez que é o trabalho o processo a originar o valor de todas as coisas. Sendo assim, a teoria do valor-trabalho supõe a infinitude dos recursos naturais e a natureza como um objeto desprovido de valor. A crítica de Lenzi (2005) a Marx vem no sentido de que a ênfase dada às forças produtivas em sua capacidade de modelar a história em grande parte fez o filósofo alemão desconsiderar as coerções ambientais. Ademais, as crises do processo de acumulação em Marx são sempre crises econômicas e sociais, não crises que advêm dos possíveis limites que o meio ambiente poderia colocar para o sistema econômico.

Já em Durkheim, Lenzi (2005) conclui que para o francês o ambiente material (natureza) exerce influência de coerção na medida em que incorpora a dimensão subjetiva associada aos fatos sociais, já que estes seriam explicados apenas pelo social e não por qualquer qualidade física intrínseca que poderia ser atribuída a eles. Assim, na sociologia durkheimiana as coisas materiais representavam apenas mais um meio indireto de se chegar à subjetividade humana e das coerções associadas a esta mesma subjetividade. Portanto seria nas ideias e ações contidas nos artefatos, mais do que em suas propriedades físicas, que a coerção se faria presente, o que segundo Lenzi (2005) é um equívoco, pois, a “facticidade” do mundo social é em certos aspectos básicos um fenômeno muito diferente da “generosidade” da natureza. Seguindo este raciocínio, o autor advoga que coerções materiais e sociais devem ser vistas como apresentando características distintas.

Em relação a Weber, Lenzi (2005) considera que ele abre uma perspectiva de investigação das relações entre seres humanos e animais quando indica que muitos animais “compreendem” ordens, raiva, amor, agressividade e não reagem instintivamente e mecanicamente, mas de modo consciente significativo e com base em experiências prévias. Weber ainda indica que humanos e animais se colocam em relação com o outro, isto implica que animais não-humanos são parte constitutiva das sociedades humanas e, dessa forma, o reconhecimento da dimensão social dos animais é também crucial para examinar a sua posição moral e, portanto, sua condição enquanto objetos passíveis de consideração moral pelos próprios humanos.

Para Gonçalves (1989), assim como o universo-máquina das Ciências Exatas, no princípio das Ciências Sociais, a sociedade era vista como toda ordenada, semelhante a uma fábrica. Tal como no evolucionismo das Ciências Biológicas, a evolução das sociedades passa a ser concebida como um processo natural, inexorável e independente da vontade dos homens. Há uma ordem natural das coisas que é uma evolução lenta, gradual e segura e, assim sendo,

manter a ordem (natural das coisas) seria necessária ao progresso. Em suma, de acordo com Gonçalves (1989), a sociologia clássica não conseguiu se desvencilhar por completo do paradigma mecanicista de Newton e nem do paradigma evolucionista de Darwin:

Desde Isaac Newton que o universo foi cientificamente concebido como um sistema. Todavia, não tinha evolução, sempre repetia o mesmo movimento, tal como um relógio que marca o tempo dos outros seres, mas não o seu próprio tempo. No século XIX, com Charles Darwin, verifica-se que há evolução da natureza e o homem deixa de ser uma criação divina, passando a ter uma ascendência menos nobre: os primatas. No entanto, em todo lugar, os cientistas andavam em busca daquela unidade elementar indivisível: o átomo, o organismo – ou a molécula – o indivíduo. [...] No século XX, cada vez mais, a ideia e *sistema* começa a ganhar consistência. [...] Com E. Durkheim e, sobretudo, com o antropólogo Malinowski surge de modo explícito a ideia de *sistema social*. Os urbanistas, os sociólogos e geógrafos urbanos da Escola de Chicago – Burgess, por exemplo – começam a ver a cidade como um *sistema* já na década de 1920 (GONÇALVES, 1989, p. 58-59).

A negligência na abordagem das relações entre o homem e natureza pela emergente Sociologia no século XIX mostra a culminância do projeto renascentista e iluminista de se apreender o mundo através do raciocínio lógico que estabeleceria o desvendamento de leis matemáticas e evolutivas a que homens e a natureza, objetos científicos desassociados um do outro, estavam sujeitas. Destarte, em relação a todo o percurso das ideias delineado neste capítulo, Gonçalves (1989) considera que a ciência moderna em todas as suas áreas se configurou em torno de três eixos: 1) a oposição homem e natureza; 2) a oposição sujeito e objeto; 3) o paradigma atomístico-individualista.

No afã de se descobrir as leis que regem o mundo, a ciência, a técnica e o capitalismo tiveram, concomitantemente, um avanço extraordinário, marcando a modernidade como um período de afastamento das narrativas míticas e das especulações filosóficas da Grécia Antiga e até mesmo da negação, em certo ponto, da teologia cristã medieval:

Com a instituição do capitalismo essa tendência será levada às últimas consequências. O Iluminismo, no século XVIII [...] toma a natureza no sentido do concreto, do tangível, do palpável. Para compreender o mundo é necessário partir do próprio mundo e não de dogmas religiosos ou que estão além do mundo, quer dizer, metafísicos. A Revolução Industrial evidencia a força dessas ideias ou, como preferem alguns, a Revolução Industrial é a base dessas ideias. O século XIX será o triunfo desse mundo pragmático, com a ciência e a técnica adquirindo, como nunca, um significado central na vida dos homens. A natureza, cada vez mais um objeto a ser possuído e dominado, é agora subdividida em física, química, biologia. O homem em economia, sociologia, antropologia, história, psicologia, etc. Qualquer tentativa de pensar o homem e a natureza de uma forma orgânica e integrada torna-se agora mais difícil, porque a divisão não se dá somente enquanto pensamento. [...] A ideia de uma natureza objetiva e exterior ao homem, o que pressupõe uma ideia de homem não-natural e fora da natureza, cristaliza-se com a civilização industrial inaugurada pelo capitalismo [...] (GONÇALVES, 1989, p. 34 – 35).

Mas, ao mesmo tempo em que se obliterava a ideia de *physis* dos pré-socráticos, se consolidava o antropocentrismo na Idade Média e se estabelecia o universo-máquina e as leis de evolução dos seres vivos, algumas mobilizações demonstravam que alguns grupos se contrapunham ao pensamento hegemônico que apartava Deus dos homens e da natureza e à fragmentação do conhecimento.

### 3 O AMBIENTALISMO: CRÍTICA À MODERNIDADE E A CONSTRUÇÃO DE NOVOS PARADIGMAS DE SER E SABER CONTEMPORÂNEOS

*No começo pensei que estivesse lutando para salvar seringueiras, depois pensei que estava lutando para salvar a Floresta Amazônica. Agora, percebo que estou lutando pela humanidade.*  
(Chico Mendes)

#### 3.1 O ambientalismo, a filosofia e a ciência contemporânea: contestação do mecanicismo pela defesa do paradigma holista

Sobre a relação entre (novos) conhecimento(s) e ambientalismo, Larrère e Larrère (1997) esclarecem que a metamorfose da ciência contemporânea, na verdade, dura há uma boa centena de anos e se operou por partes com elementos de várias matrizes de conhecimento (como vimos no capítulo anterior), mas só obteve repercussão a partir da segunda metade do século XX.

No campo da História, já no fim do século XIX, uma crítica à hegemônica visão de devir da sociedade estabelecida na modernidade é articulada por Friedrich Nietzsche (1844-1900)<sup>32</sup>. Segundo Araujo (2003), este filósofo alemão, inicialmente, não nega a validade do conhecimento histórico, no entanto, em sua versão “anti-histórica”, considera que o “excesso” de um conhecimento historicista sobre o homem e o mundo, denominado por ele como “doença da história”, tende a sufocar a possibilidade de emergência do novo, isto é, da emergência de um futuro que não seja mais que reiteração do que sempre foi. Neste âmbito, Nietzsche considera a natureza histórica do homem como o fator que o diferencia dos outros animais, ou seja, o homem, ao contrário dos animais que vivem quase que completamente absortos no presente, tem memória que o deixa atrelado ao passado, por conseguinte, qualquer ação exige certa liberdade, só proporcionada pelo esquecimento. Portanto, para este filósofo o

---

<sup>32</sup> O historicismo a que Nietzsche e os outros historiadores e filósofos elencados neste tópico criticaram foram principalmente as teorias formuladas por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) – identificadas posteriormente em Auguste Comte (1798-1857) (positivismo) e em Karl Marx (1881-1883) (materialismo histórico) – então predominantes no século XVIII. Para Hegel, o saber histórico assenta-se sobre a ideia de um devir real como marcha inexorável, progressista, predestinada e regida por ordenamentos passíveis de conhecimento; um sentido consciente ancorado em relações que articulam totalidades tomadas como blocos uns e simples entre momentos passados, presentes e futuros (ARAUJO, 2003).

acontecer humano deve se dar em um contexto próprio que intercale convenientemente recordação do passado e abandono:

Nietzsche tem em conta que três características existentes no ser humano determinam, respectivamente, as formas específicas através das quais o saber histórico configura-se: o caráter ativo e ambicioso implica uma história de tipo *monumental*; a dimensão conservacionista e veneradora determina a de tipo *tradicionalista*; a necessidade de liberdade inspira a história *crítica*. A primeira forma tem por fundamento a ideia de que, se a grandeza foi possível em momentos passados, também o será em momentos futuros. [...] O saber histórico tradicionalista, por sua vez, atribui sentido ao presente e ao futuro a partir de valores originários, buscando, por conseguinte, preservá-los [...]. A forma crítica, enfim, inverte a tradicionalista. No interesse da vida presente, submete o passado a um juízo severo. As três formas de gnose histórica oferecem créditos ao homem, e este, enquanto indivíduo ou nação, tem necessidade delas; necessidade que não é fruto da pura avidez de conhecimento, mas sim emergente da vida exigente e prospectiva (ARAUJO, 2003, p. 229-230).

Para Nietzsche, um intuito vivo de construção do futuro requer homens que se posicionem contra as determinações dos fatos acontecidos e de seus encadeamentos legalmente supostos. Assim, livres do historicismo cientificista/determinista erigido na modernidade – livres desta “doença da história” – os homens podem recorrer ao passado sem perda do elã vital que possibilita o futuro, sob o triplo ponto de vista antes mencionado: monumental, tradicionalista e crítico (ARAUJO, 2003).

Esta perspectiva de Nietzsche colabora com o discurso ambientalista de que a história “natural” do homem e, conseqüentemente, o progresso da humanidade, através da dominação da natureza não é algo determinado; os homens podem, sim, construir sua história, buscando outros meios de se relacionar com o mundo natural, com efeito, modos de produção em maior harmonia com a finitude dos recursos naturais e com respeito aos valores intrínsecos do mundo natural. Seria esta tentativa de construir uma história do ponto de vista crítico-nietzschiano que o ambientalismo estaria fazendo agora, ou seja, submetendo um passado de dicotomia entre cultura e natureza a um severo juízo para que no futuro a humanidade possa se (re)conciliar com o mundo natural.

Outro alemão, Walter Benjamin (1892-1940), define o saber histórico moderno como progressista e burguês. Para este filósofo, o historicismo da modernidade teria como fundamento a ideia de tempo linear e qualitativamente uniforme. Por seu turno, o tempo histórico teria que ser analisado como uma justaposição de momentos qualitativamente distintos, não-totalizados e composto de transformações não-lineares (ARAUJO, 2003, p. 238):

O modo de saber sobre os homens, assim constituído, não se objetiva então em *uma* determinada história; ao contrário, objetiva-se em múltiplas construções elaboradas legitimamente por distintos sujeitos no tempo e no espaço, cada uma delas articulando como série descontínua um conjunto de eventos instituídos como originais, pela intuição estética exercitada em cada presente. [...] a articulação indicada não tem, entretanto, compromisso necessário com qualquer ideia de destino ou, mesmo de caminho comum. [...] permite a liberdade interpretativa em considerar o devir como caminho de reconstituição da verdade primordial ou como coleção de fragmentos destituídos de sentido comum [...].

A proposta que Benjamin faz para uma nova forma de se contar a História está arraigada ao materialismo histórico servido da teologia judaica. O materialismo histórico e a teologia se relacionam a partir da reflexão e da imagem da felicidade que atribuímos no curso de nossa existência, totalmente marcada pela época vivida – o passado – e ligada à imagem da salvação e, por conseguinte, à imagem da redenção messiânica. Assim, Benjamin (1994) vê no advento do passado, obscurecido nas vozes caladas por meio da história dos vitoriosos, o princípio de uma história da redenção:

[...] a imagem da felicidade está indissolavelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso (BENJAMIN, 1994, p. 223).

O tempo passado vivido no presente através da rememoração é o “tempo de agora” (*Jetztzeit*) constituído sob uma “experiência” (*Erfahrung*). O conhecimento do passado em Benjamin (1994) não significa conhecê-lo como ele de fato foi constituído, tal como na historiografia burguesa – uma “imagem eterna do passado” –, a apropriação do passado significa estar atento e perceber sua reminiscência, fixar uma imagem dele como ela se apresenta ao sujeito histórico. Neste sentido, o cenário das transformações (mesmo as mais imperceptíveis) a serem observadas pelo historiador materialista encontra-se no âmbito da luta de classes e, dessa forma, a verdade não escapará, o que vai permitir aos oprimidos erigir um verdadeiro estado de exceção.

Nestes termos, os oprimidos de amanhã podem ser encarados como os ambientalistas de hoje. Sob a perspectiva política redentora de Benjamin (1994), podemos considerar que os pensadores da Idade Média e dos séculos posteriores que defendiam a natureza e seus predicados estéticos e espirituais, forma também os oprimidos do passado, dos quais o

ambientalismo contemporâneo incorporou suas “reminiscências”. Nesse contexto, uma sociedade sustentável seria o estado de exceção benjaminiano.

Outro filósofo alemão que dá nova interpretação sobre o devir dos homens é Martin Heidegger (1889-1976). De acordo com Araujo (2003), a preocupação permanente do pensamento heideggeriano é com o ser, ou seja, com a problemática ontológica pensada através de uma analítica existencial do ser-presente. Neste contexto, Heidegger buscara apreender o sentido e a verdade do ser a partir do ente que imagina capaz de permitir esse desvendamento – o *Dasein* (“ser-presente”, “ser-aí”), por conseguinte, a historicidade é compreendida como expressão da dimensão ontológico-existencial e não simplesmente ôntica:

O caráter finito da temporalidade é o que não só livra o ser-presente das possibilidades acidentais e provisórias, mas depura os inúmeros possíveis, colocando-o na simplicidade de seu “destino”. Esse destino, entretanto, jamais se cumpre de forma individualizada. Como o *Dasein* só existe como ser-no-mundo, com os outros, seu acontecer é necessariamente conjunto, determinando-se como “destino coletivo”. É este que, como acontecer da comunidade, do povo, constitui o pleno e próprio fazer-se histórico do ser presente (ARAUJO, 2003, p. 250).

De acordo com Simon James (2004), Heidegger após seu lastimável envolvimento com o nazismo ficou insatisfeito e desiludido com o projeto filosófico exposto em *Ser e Tempo*, bem como com o *Reich*. Após esta fase, ele se interessou pela possibilidade de recuperar um “morar” autêntico e não tecnológico em harmonia com a natureza, afirmando a ideia de que o antropocentrismo ou “humanismo” da tradição filosófica ocidental (o fundamento da filosofia heideggeriana, reconhecido pelo próprio filósofo) lançou as raízes de nosso afastamento “tecnológico” da natureza. Assim sendo, articulando uma visão de certo ponto idílica de natureza com o princípio de que o Ser é essencialmente histórico – no sentido de que coisas diferentes se revelam em épocas históricas diferentes e a diferentes culturas – Heidegger influenciou o ambientalismo contemporâneo através do conceito de “morada” que define o homem não como o senhor dos seres, mas apenas como o pastor do Ser:

[...] Heidegger oferece uma série de mediações “poéticas” sobre a natureza de uma forma de vida saudável e não tecnológica a que dá o nome de “morar”. Ao descrever essa forma de vida, ele desenvolve um relato quase mítico de um mundo quádruplo de “terra, céu, mortais e deuses”. Morar, diz ele, envolve uma forma de ser que permite às coisas se revelarem de um modo tal que passam a unir, ou “reunir”, essas quatro dimensões [...] a experiência do morador de Heidegger combina com a percepção do todo com uma apreciação do valor intrínseco das coisas individuais. [...] Heidegger afirma que morar “poeticamente” assim permite ao morador retornar ao ambiente como o meio em que vive como ser do mundo (JAMES, 2004, p. 194-195).

Seguindo o percurso de contestação do historicismo moderno, as discussões sobre uma nova epistemologia do tempo histórico se expandiram com os trabalhos desenvolvidos pelos historiadores vinculados à Escola dos Annales, tal como Lucien Febvre (1878-1956), um dos precursores de uma nova concepção de História que se opunha ao Positivismo por meio da “história problema”, onde o tempo é uma dialética de aproximação e distanciamento do tempo passado, reconstruído pelo olhar do presente sob o exercício da crítica. Outro destaque dos Annales é Marc Bloch (1886-1944) que, por sua vez, privilegia a dimensão estrutural, enfatizando a problemática da permanência de estruturas históricas que ensejam uma mudança apenas em longo prazo (ARAUJO, 2003).

Seguindo e refinando as teorias dos historiadores supracitados, Fernand Braudel (1902-1985) concebe o saber histórico como uma trama sem ponderações previamente fixadas entre evento e estrutura. Com efeito, Braudel não crê nos determinismos de um só fator e nem nas explicações baseadas com exclusividade nos modos econômicos, nos impulsos demográficos, nas tensões sociais, nos progressos técnicos etc., ao contrário, para ele o saber histórico é construído nas tramas de temporalidades, pelo jogo entre durações diversas e jamais pela justaposição imiscível de tempo e espaço rígidos como queria Hegel (ARAUJO, 2003). Pensando no “jogo entre durações diversas” de Braudel, talvez, o ambientalismo no cenário político internacional de hoje venha perdendo no jogo de forças entre a sociedade de consumo e o desenvolvimento sustentável.

Na área das ciências exatas, concomitante às críticas ao historicismo moderno, também se operou um questionamento sobre os paradigmas da Revolução Científica – tais críticas viriam a influenciar diretamente a concepção de natureza em todas as áreas do conhecimento, sobretudo a partir do final do século XX, principalmente com o desenvolvimento da teoria quântica (ARAUJO, 2003, p. 305):

Na visão de mundo que emerge com a Revolução Científica, as ideias de espaço e tempo conjunam-se inexoravelmente, para especificar a situação de determinado objeto levado em conta. Na dinâmica que rege o Universo-Mecânico, acordados e referencial, as forças atuantes e uma configuração qualquer do processo – posição e velocidade –, a trajetória e as posições do objeto enfocado, no passado e no futuro, tornam-se perfeitamente esclarecidas. A teoria quântica, no entanto, abandonando a universalidade suposta para os princípios da mecânica clássica e trabalhando a especificidade da esfera dos objetos com massa de ordem de grandeza infinitesimal, ainda que sem fugir ao rigor matemático, subverte esse princípio de exatidão absoluta ou, talvez seja mais correto afirmar, qualifica o saber sobre um evento de outra maneira [...].

Nesse contexto, vários trabalhos nas áreas da física, da química e da físico-química trouxeram mais do que novas teorias. Efetivamente, construíram novas perspectivas sobre as

leis da natureza e inspiraram novas formas de relacionamento com o mundo natural no bojo do movimento ambientalista. Max Planck (1858-1947), por exemplo, na sua teoria quântica estabeleceu que as emissões eletromagnéticas não se dão como fluxos contínuos, mas através de pacotes finitos de energia – os *quanta* – cuja quantidade “E” é determinada pelo produto de uma constante universal “h”, com a frequência de emissão “n” ( $E=h \times n$ ). De acordo com Araujo (2003), com esta teoria de Planck a física contemporânea estabeleceu que o comportamento das partículas no mundo microscópico é diferente do comportamento no macroscópico, ou seja, significa que as leis universais da física moderna que modelaram o imaginário sobre o “funcionamento” da natureza foram contestadas – o Universo moderno começava a ruir.

Nos anos 1920, Arthur Holly Compton (1892-1962) quebrou um paradigma da teoria clássica ao atestar que algumas radiações dispersas por intermédio da interação com um elétron, ou outra partícula carregada, poderiam ter comprimento de onda maior do que a radiação original – essa constatação ficou conhecida como “efeito Compton” que posteriormente influenciou Werner Heisenberg (1901-1976) que em 1927 concebeu o “revolucionário” princípio de incerteza: princípio de incerteza de Heisenberg (ARAUJO, 2003, p. 306):

[...] que indica, para os eventos de microdimensões, a impossibilidade da aferição simultânea precisa dos parâmetros de posição e momento ou, em outros termos, indica a proporcionalidade inversa entre as incertezas de observação desses parâmetros: quanto mais se aprimora uma das medidas, a outra alarga sua faixa de erro. [...] o âmago da problemática situa-se no plano das formas essenciais da troca de informações entre o objeto quântico e o observador (homem) não-quântico.

O princípio de incerteza de Heisenberg foi a base do questionamento elaborado por Niels Born (1885-1962) sobre a própria percepção da realidade. Para este cientista dinamarquês, baseado em seus experimentos quânticos, os fenômenos não constituem algo em si, alheio a um sujeito que recorta e define o objeto, com efeito, o sujeito interfere no conhecimento dos eventos e dos fenômenos expressos pelo objeto (ARAUJO, 2003) – um golpe sem precedentes que desconsertou os defensores da máxima científica da dualidade entre sujeito e objeto.

Prosseguindo com novas descobertas no campo da física e na conseqüente construção de novos olhares sobre as leis da natureza, Paul Dirac (1902-1984) descreveu matematicamente o comportamento das partículas elementares presentes no espaço. Desta teoria, resultou a ideia de “vazio-cheio”, ou seja, o espaço seria absolutamente pleno de elétrons, ocupando todos os estados de energia negativa possíveis, não exercendo nenhum

efeito sobre o mundo das energias positivas. Esta teoria da “ausência no vazio” abriu espaço para a posterior teoria da “antimatéria” e da teoria elaborada por Richard Feynman (1918-1988) que defendeu a ideia de duas setas do tempo opostas geradas pela condição dos elétrons, ora parados, ora se movimentando quando “bombardeados” por outros elétrons, ou seja, não haveria então um tempo regulado por uma causa constante (ARAUJO, 2003).

Segundo Araujo (2003), todas as teorias esboçadas anteriormente colocaram ao mundo contemporâneo a visão de um universo “estranho” e “não-conhecido” se comparado com as teorias clássicas; um universo não mais absoluto ou fixo, mas cheio de incertezas e instabilidades que pareciam ser as verdadeiras “leis”, averiguadas a partir dos mesmos instrumentos lógicos que solidificaram um universo rígido até o século XIX. Neste cenário intelectual, a contestação definitiva do universo clássico ocorreu ao longo da segunda metade do século XX com as teorias da relatividade que tem em Albert Einstein (1879-1955) o precursor de uma revolução teórico-conceitual sobre espaço-tempo, influenciando, assim, a ciência contemporânea como um todo e o imaginário sobre o universo:

A velocidade da luz introduz uma constante universal no dispositivo da mecânica. Por mais considerável que seja (300.000 km/s), essa velocidade máxima não é infinita. Um mesmo sinal não pode ser recebido simultaneamente por dois observadores situados a distâncias diferentes de sua origem. O facto de dois acontecimentos serem observados simultaneamente não significa que sejam contemporâneos, se se situarem a distâncias diferentes de quem os observa. Todo o fenómeno depende do sistema de referencia que permite fixar as suas coordenadas no espaço e no tempo. A teoria de Einstein afasta-se do “demônio” de Laplace, que abarcava com um só olhar o universo e o conjunto dos seus átomos. [...] Einstein, contudo, mantém a ambição de uma descrição completa do universo (LARRÈRE; LARRÈRE, 1997, p. 125).

As teorias da relatividade elaboradas por Einstein romperam com ideia de espaço absoluto quando demonstraram que dois eventos observados como simultâneos em um sistema de coordenadas estacionário podem não mais ser vistos como tal quando observados de um sistema em movimento uniforme em relação ao anterior:

Não é necessário mais nada para compreender a devastação que essas ideias causaram nas concepções, à época, hegemônicas, de espaço e tempo absolutos. A um observador estacionário, objetos que se deslocam em velocidades maiores aparecem contraídos na direção do movimento; por sua vez, o tempo que vige nesse objeto mais rápido “passa” mais devagar, cada unidade temporal como se “dilata”. Os caracteres de relatividade e multiplicidade, desde então, impregnam os significados da espacialidade e da temporalidade imaginados para os acontecimentos. Valores de distâncias, volumes e durações tornaram-se destituídos de sentido se não amarrados relativisticamente à situação do sujeito do conhecimento. Em termos de rigor teórico, os mais caros conceitos do saber, emergidos na Revolução Científica, haviam sido radicalmente questionados (ARAUJO, 2003, p. 316).

Já a lei universal sobre a conservação de energias térmicas e mecânicas – expressa pela fórmula  $E=mc$  – construída por Einstein, mostrou que o princípio até então aceito de conservação de massa é inadequado se considerado enquanto absoluto, uma vez que o valor desse parâmetro medido por determinado sujeito estacionário é dependente da velocidade relativa ao objeto, assim sendo, partindo desta lei, Edwin Hubble (1889-1953) constatou o movimento expansivo do Universo:

[...] Hubble, estudando os espectros das irradiações luminosas de galáxias distantes, verificou a quase que absoluta característica de desvio ao vermelho, indicando o afastamento em relação à Terra. Além disso, estabeleceu certa associação entre o grau de desvio cromático e a distância da galáxia, inferindo então que, quanto maior essa distância, maior a velocidade de afastamento, o que significa, em outros termos, a conclusão apontada<sup>33</sup> (ARAUJO, 2003, p. 323).

Por conseguinte, os estudos de Aleksandr Friedmann (1888-1925) e atualmente as teorias de Roger Penrose (1931–) e de Stephen Hawking (1942–) ousaram na tentativa de explicar o espaço-tempo do início da formação do Universo. Para estes cientistas que admitiam a expansão do Universo e, conseqüentemente, sua curvatura infinita, seria possível detectar uma situação primordial em regiões do tempo-espaço conhecidas como “buracos negros”, onde haveria um campo gravitacional tão forte que originou uma expansão primeira, conhecida por *Big Bang*. Desta teoria derivam duas conclusões possíveis: ou o Universo tem existência desde sempre ou originou-se em uma singularidade passada, início do próprio tempo. Ademais, de acordo com Araujo (2003), estas teorias tornaram equivocadas as concepções de Universo construídas na modernidade e, ainda, colocaram a explosão de elementos atômicos elementares como o Princípio, contestando a primazia do “Verbo” divino.

O processo de constituição de um novo paradigma nas ciências exatas delineado acima ressoou nas ciências biológicas. Neste sentido, as ideias de Ludwig Eduard Boltzmann (1844-1906), físico de formação, tiveram destaque. Antes mesmo da teoria da relatividade, a

---

<sup>33</sup>Não por coincidência que nas décadas posteriores à descoberta de Hubble (1960, 1970 ...), que mostrara a imensurável “vizinhança” da Terra, cresceu o número de pessoas que acreditavam na existência de vida fora do nosso planeta, impulsionando a popularização da ciência astronomia e da astrologia, vide a criação de programas de televisão e revistas especializadas sobre o assunto. Cresceu, também, a ufologia – o estudo sobre seres extraterrestres e Objetos Voadores não Identificados (OVNIs). Um famoso caso no Estado do Pará que ilustra este fato é o do “Aparelho Chupa-Chupa”, um suposto extraterrestre que teria abduzido alguns moradores do município de Colares, uma ilha no nordeste paraense, na década de 1970, caso este que teria sido, inclusive, investigado pela Força Aérea Brasileira na controversa “Operação Prato”. Segundo os moradores de Colares, o “Chupa-Chupa” rondava os céus da ilha em um disco-voador e à noite abduzia as pessoas e introduzia um “aparelho” nelas para retirar sangue. Ainda hoje em Colares as pessoas afirmam e existência deste caso, tanto que é comum de se encontrar nas ruas do município várias casas adornadas com pinturas e esculturas do maroto E.T. e seu OVNI (vide o documentário “Chupa-Chupa: A História que veio do Céu” (2006) de Roger Elarrat).

explicação boltzmanniana das evoluções termodinâmicas afirma que o princípio válido ao todo e a cada parte é o sentido inexorável de crescimento da desordem no âmbito das moléculas, estabelecendo aos viventes um sentido de devir marcado pelo crescimento da ordem. Esta teoria trouxe à biologia a ideia de complexidade dos sistemas de vida que se desdobrou na afirmação de que em cada parte há o mesmo caráter do todo sem a possibilidade de simplificações, pois a organização complexa é vista como configurada por lógicas de controle e retroalimentação e irreduzível aos aspectos de variação e redundância. Isto implica dizer que na natureza “ordem” e “desordem” relacionam-se um ao outro em um evento correlato onde os contrários são necessariamente complementares e enredados entre si, em outras palavras, de maneira geral, o caos gera a ordem (ARAUJO, 2003).

Refinando a concepção de Boltzmann, Jacques Monod (1910-1976) e, posteriormente, Francis Jacob (1920–) relacionam ordem e desordem em um processo de interação que origina a evolução dos organismos. A ordem está relacionada aos seres viventes e a desordem ao resto da natureza. Dessa forma, a ordem dos seres viventes se manifesta e se repassa por sua inscrição no ADN (ácido desoxirribonucleico) que determina a estrutura das macromoléculas, mas não é imune às perturbações acidentais de ordem microscópica que podem ocasionar modificações discretas no programa inscrito no ácido. Assim sendo, a natureza tem a possibilidade de modificar as estruturas das interações morfogenéticas internas dos seres vivos (inscritas no ADN) através de alterações acidentais decorrentes do acaso. De acordo com Araujo (2003), esta é mais uma contundente contestação à visão rígida de natureza construída na modernidade:

A ideia de natureza para Jacques Monod, assim sendo, comporta em si, no que concerne aos viventes, a duplicidade indissociável e univocamente relacionada entre ordem e desordem. O sentido de complexidade da natureza, visto desse modo, assenta-se, em primeiro lugar, no abandono da exclusiva associação da ideia de natureza com a de ordenamento, e na requalificação do finalismo. A consideração do acaso, como constituinte determinante da evolução regrada dos viventes, catapultou essa categoria a um plano epistemológico de mesmo nível que o ocupado pela categoria de necessidade. Saber sobre as coisas, desde então, não pode prescindir do espírito aberto à surpresa, ao inesperado, que, além de tudo, a própria intromissão quântica do olhar perscrutador também produz (ARAUJO, 2003, p. 331).

Já no campo da biologia macroscópica e em relação aos ecossistemas, ou melhor, a respeito de uma visão global da Terra como ecossistema integrado, Eduard Suess (1831-1914), geólogo austríaco, cunhou o termo “biosfera”, mas foi Wladimir Vernadsky (1863-1945), mineralogista russo, quem definiu a categoria de Biosfera como uma compreensão da vida terrestre concebida como totalidade, inaugurando assim a ecologia global holista:

Nela define a biosfera como a região única da casca terrestre, ocupada pela vida, que não é um fenômeno exterior ou acidental na superfície terrestre. A vida está ligada por um laço estreito à estrutura da própria crosta e faz parte de seu mecanismo. A vida e toda matéria vivente podem ser concebidas como um conjunto indivisível no mecanismo da biosfera. A propriedade da vida é sua ubiquidade (está em toda a Terra), sua prodigiosa capacidade de ocupar qualquer espaço livre. Essa difusão e multiplicação da vida são manifestações terrestres da energia geoquímica da vida na biosfera [...] Mas a vida como um todo multiplica-se nas dimensões finitas do planeta e nos limites impostos por sua constituição e seu ambiente (JUNGES, 2010, p. 40-41).

Vernadsky define a biosfera como um mecanismo cósmico harmonioso, constituída de três grupos de elementos: a matéria vivente que é o conjunto das espécies vivas; a matéria biógena que compreende os combustíveis fósseis, a turfa dos pântanos e o húmus proveniente da matéria viva; e a matéria bioinerte que são a água, as rochas e a parte baixa da atmosfera – todas indissociáveis da história da vida (JUNGES, 2010).

Dando prosseguimento às teorias de Vernadsky e de outros como Lynn Margulis (1938-2011), esposa de Carl Sagan (1934-1996), que se deteve sobre as mesmas conclusões do primeiro, James Lovelock (1999–), institui um conceito ainda mais amplo e controverso que o de biosfera: “a hipótese de Gaia” – Pela hipótese de Gaia, a Terra é entendida como uma gigantesca máquina termodinâmica:

A hipótese de Lovelock é uma proposta original de uma autorregulação da Terra e da vida que ela carrega. O conjunto da Terra e da vida forma um sistema que tem a faculdade de manter a superfície terrestre num estado propício para a prossecução da vida na Terra. Lovelock afirma que a Terra é um ser vivente [...]. Como climatologista, Lovelock chegou a essa teoria a partir de seus estudos científicos sobre os diferentes climas da Terra. A afirmação central é que a própria vida contribui para conservar as condições para a vida na Terra. Ela interage constantemente com o meio ambiente físico-químico, formando com ele um ser vivente. Gaia é uma entidade complexa, compreendendo a biosfera terrestre, os oceanos e as terras [...]. A preservação das condições relativamente constantes para um controle ativo da vida pode ser descrita pelo termo homeostasia (JUNGES, 2010, p. 44).

Na opinião de Junges (2010), a hipótese de Gaia, sob forte oposição de muitos membros da comunidade científica e sob forte apoio dos ambientalistas, introduziu no século XX um diferenciado conceito sobre o planeta Terra, baseado em quatro afirmativas: 1) a vida é um fenômeno planetário; 2) não pode existir uma ocupação parcial de um planeta por organismos vivos; 3) a visão de Darwin é modificada, porque é necessário acrescentar que o organismo afeta seu ambiente; 4) tomando as espécies e seu ambiente físico num conjunto único, podemos construir modelos ecológicos que são matematicamente estáveis.

Em meio às implosões das teorias da ciência moderna nos séculos XIX e XX esboçadas acima, Giuliani (1998) destaca que nas décadas de 1970 e 1980 começaram a ser forjados dois ramos das ciências que nasceriam sob influência das teorias da relatividade e do acaso na evolução da vida, ou seja, sob a construção de um olhar sobre o mundo natural que não se fixasse em modelos rígidos e isolados de explicações – essas ciências, de caráter interdisciplinar, eram a Ecologia e a Sociologia Ambiental.

Não obstante, Larrère e Larrère (1997) chamam a atenção de que uma primeira noção de ecologia fora elaborada em meados do século XIX pelo darwinista Ernst Haeckel (1834-1919). Em linhas gerais, este naturalista alemão definiu ecologia como a ciência da economia, dos hábitos, do modo de vida, das relações vitais externas dos organismos ou o estudo dos sistemas e das interações entre espécies. Por sua vez, Larrère e Larrère definem a ecologia como o estudo interdisciplinar sobre as formas de organização do ser vivo e suas relações sobre os processos da *natura naturans*, ou ainda, como um estudo científico dos processos que regulamentam a distribuição e a abundância de seres vivos e as interações entre eles, em troca, intercedendo no transporte e na transformação de energia e matéria na biosfera.

Larrère e Larrère (1997) ainda observam que a ecologia nasceu com um caráter holístico, trazendo no seu bojo a proposta de que o todo é superior à soma das suas partes. Destarte, considerando essa característica da ecologia, os autores concluem que a perspectiva holista suscitou uma nova concepção de natureza, assentada em três pontos:

1 – Já não é possível conceber a exterioridade do homem e da natureza. Os homens e suas aptidões, as sociedades e duas actividades, a própria humanidade, estão em continuidade com a natureza. As sociedades (incluindo as mais desenvolvidas) estão situadas numa natureza que elas transformam e de que dependem: habitam-na. A humanidade está agarrada à natureza muito mais do que dela se separou: certamente que irredutível à natureza (emergência do facto social ou “desvio humano”), encontra-se em interacção com ela. 2 – Essa natureza é-nos tanto menos exterior quanto ela compreende as nossas obras técnicas. Não só estas últimas são objectos híbridos que põem em acção processos naturais, mas, ainda por cima, todos os produtos que fabricamos, todos os subprodutos que rejeitamos, têm um destino natural que não dominamos. Aos elementos abióticos, à infinita diversidade dos organismos que coabitam (mais ou menos facilmente) conosco, a natureza associa as nossas obras: as que nos escapam, como as paisagens que ajudamos a ordenar. 3 – Se a modernidade concebe a natureza como um sistema em equilíbrio, ou mesmo como um conjunto harmonioso, uma tal concepção *equilibrista* já não é defensável. Não se trata de negar a existência de equilíbrios e de regularidades, mas de considerar que a natureza tem uma história: a da evolução. Uma história da qual saiu a humanidade, uma história que se prossegue, ao mesmo tempo autónoma e ligada à das sociedades humanas. Se a natureza tem uma história, é porque o equilíbrio não é a regra geral. É certo que existem na natureza mecanismos auto-reguladores, mas sabemos não só que Deus pode ter de “lançar os dados”, mas também que há processos “caóticos”, determinados e imprevisíveis (LARRÈRE; LARRÈRE, 1997, p. 176–178).

Desta forma, a grande contribuição que a ecologia contemporânea nos traz é a ideia de que o homem é também um “fator biótico”, ou seja, que ele está na natureza e é particularmente ativo, tanto para beneficiá-la quanto prejudicá-la (LARRÈRE; LARRÈRE, 1997).

As teorias da ecologia influenciaram a emergente sociologia do meio ambiente<sup>34</sup> de tal forma que, na segunda metade do século XX, muitos cientistas sociais admitiam que o fato social não interrompe nem os processos naturais necessários à vida, nem os mobilizados pela técnica; admitia-se que os fatos sociais, eles próprios se inscreviam na natureza (LARRÈRE; LARRÈRE, 1997; GIULIANI, 1998). Esta mudança de concepção na relação entre o homem e a natureza no âmbito das ciências sociais levou os sociólogos a uma releitura das percepções sobre o meio ambiente em Marx, Durkheimer, para então se construir os alicerces da sociologia ambiental (ALEDO; DOMÍNGUEZ, s/d).

Analisando as possíveis contribuições dos clássicos da sociologia na mudança de paradigmas científicos empreendida no século XX rumo à perspectiva holista entre sociedade e natureza, Aledo e Domínguez (s/d) comentam que para Marx e Friedrich Engels (1820-1895) o modo de produção capitalista não aliena só o trabalhador de seu trabalho, mas o próprio homem da natureza. Contudo, ainda assim, consideram que estes alemães não discorreram sobre a configuração de uma sociedade onde o homem estaria alijado do mundo natural. Apesar disso, os autores encontram nas obras do jovem Marx e de Engels alguns pontos que podem contribuir para as teorias sociais contemporâneas sobre o meio ambiente:

Así, señala que en Marx se encuentra: a) una visión dialéctica de las relaciones entre sociedad y naturaleza; b) una visión de los logros humanos que enfatiza la relación con la naturaleza; y c) un análisis del capitalismo que critica la alienación de los seres humanos de la naturaleza. También Pardo señala que Marx reconoce la interdependencia entre seres humanos y naturaleza, en el sentido de que los hombres dependen de la naturaleza para su existencia. En esas lecturas del joven Marx aparece el concepto de "humanización de la naturaleza" que, de acuerdo con Hanningan (1995), sugiere que los seres humanos desarrollarán una nueva comprensión y empatía con la naturaleza [...]. No obstante, es F. Engels quien más se acerca a lo que en la actualidad podría entenderse como un trabajo de sociología ambiental, cuando describió y denunció (1979) las penosas situaciones en las que vivían los obreros de las ciudades industriales de Inglaterra -especialmente de Manchester. Hasta el aire y la luz se convertía en en una mercancía con la que negociaban los propietarios de los cottages donde se hacían los obreros ingleses (ALEDO; DOMÍNGUEZ, s/d, p. 11-12).

---

<sup>34</sup> “Sociologia Ambiental” e “Sociologia do Meio Ambiente” serão utilizadas aqui de forma indistinta. Não encontramos na literatura por nós pesquisada qualquer distinção entre ambas que implicasse em um erro de definição das mesmas quando tomadas indistintamente.

Em relação a Durkeim, apesar de seu corolário metodológico que afirma a explicação dos fatos sociais apenas por outros fatos sociais, Aledo e Domínguez (s/d) afirmam que é possível refletir sobre o meio ambiente a partir da teoria sociológica construída pelo teórico francês:

[...] existen varios elementos teóricos en este autor que son útiles para el análisis de temas socioambientales. En este sentido, Dí ez Nicolás señala que "su morfología social, en cuanto que incluía el estudio del medio ambiente como base de la organización social, así como determinados fenómenos de población, constituyen un antecedente directo de la ecología humana". [...] En definitiva, y tal como afirman Redclift y Woodgate (1994), en las ideas durkheimianas aparece al mismo tiempo una concepción de la naturaleza como precondition para la existencia de la sociedad y al mismo tiempo como algo separado de lo social. No obstante, su énfasis en la autonomía explicativa de los factores sociales nos advierte de la exclusión de la variable ambiental en la comprensión global de la dinámica social (ALEDO; DOMÍNGUEZ, s/d, p. 11).

Já em relação a Weber, para Aledo e Domínguez (s/d) a partir de suas teorias políticas é possível realizar uma associação entre meio ambiente e a formação de determinadas estruturas de poder e de burocracia:

[...] Al igual que hace Weber, compara China y Europa en el medievo, aunque Jones enfatiza la importancia del contexto geofísico europeo para explicar la aparición de una clase precapitalista. La necesidad de grandes obras hidráulicas en China, consecuencia del régimen de lluvias monzónico, habría favorecido la aparición del "despotismo hidráulico" que conllevaría el desarrollo de una amplia burocracia imperial, la cual estranguló la posibilidad de surgimiento de una clase de propietarios agrícolas. En cambio, Jones señala que el clima europeo, más estable, y la configuración geográfica, que predispone a la aparición de pequeños estados independientes, limitaba la posibilidad de aparición de extensos estados con grandes burocracias, facilitando, por contra, el surgimiento de grandes propietarios que, con el tiempo, invertirían sus rentas agrícolas en el comercio y la industria, dando lugar posteriormente a una clase burguesa (ALEDO; DOMÍNGUEZ, s/d, p. 10).

Embora não quisessem propriamente construir uma sociologia do meio ambiente, Max Horkheimer (1895-1973) e Theodor Adorno (1903-1969), da reconhecida Escola de Frankfurt, construíram sólidas críticas sobre o projeto de modernidade assentado sobre o domínio da natureza pelo esclarecimento:

Hoje, apenas presumimos dominar a natureza, mas, de fato, estamos submetidos à sua necessidade; se contudo nos deixássemos guiar por ela na invenção, nós a comandaríamos na prática. Apesar de seu alheamento à matemática, Bacon capturou bem a mentalidade da ciência que se fez depois dele. O casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas que ele tem em mente é patriarcal: o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada. O saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20).

Sendo assim, Horkheimer (1983) observa que a essência da teoria elaborada pelos cientistas, no bojo do processo de esclarecimento, tem no manejo da natureza física os mesmos mecanismos de determinação econômicas e sociais, ou seja, a “enformação” do material em uma estrutura hierárquica e classificadora, que transforma natureza e sociedade em uma categoria coisificada, portanto, ideológica. Destarte, esta forma de análise (ideologia) do homem e da natureza parte do princípio de uma dualidade que deve ser entendida para ser dominada racionalmente, ou seja, o que é tido por natural no homem, que jamais desaparecerá, todavia deve ser controlado segundo o ideal de sociedade moderna e civilizada:

Na medida em que a necessidade não-dominada se opõe ao homem, é considerada por um lado, como reino da natureza, que não desaparecerá jamais apesar das muitas conquistas que ainda devem ser feitas, e, por outro, essa necessidade é considerada como impotência da sociedade passada e presente de lutar contra essa natureza, como uma organização consciente e adequada. Aqui estão subentendidas força e antiforça. Os dois momentos desse conceito da necessidade que estão reciprocamente relacionados, poder de natureza e impotência humana, baseiam-se no esforço vivido pelo próprio homem de se libertar da imposição da natureza e das formas da vida social transformadas em amarras, e de se libertar da ordem jurídica, política e cultural. Esses momentos fazem parte de uma aspiração efetiva a uma situação onde a vontade dos homens possui também um caráter necessário onde a necessidade da coisa se torna a necessidade de um acontecimento controlado racionalmente (HORKHEIMER, 1983, p. 146).

A abstração, instrumento do esclarecimento, transforma a natureza em objeto a ser liquidado para ser reproduzível, tal qual na lógica da indústria. Porém Adorno e Horkheimer (1985) asseveram que toda tentativa de romper as imposições da natureza, rompendo a própria natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições do mundo material. Segundo os frankfurtianos, podem-se expurgar os explicativos míticos da natureza, mas não destituí-la de sua condição imperativa.

Sob uma revisão das teorias clássicas da sociologia e os efeitos das críticas ao esclarecimento empreendidas pela Escola de Frankfurt, nas décadas de 1980 e 1990, a sociologia ambiental desenvolvia-se em caráter interdisciplinar principalmente através da escola sociológica norte-americana com os trabalhos pioneiros da Ecologia Humana praticada pela Escola de Chicago que partia da existência de paralelismos entre a dinâmica ecológica e a social. Os estudos de Robert E. Park (1864-1944) e Ernest Burgess (1886-1966) adaptaram conceitos da biologia ao arcabouço teórico da sociologia ambiental, assim resumidos por Aledo e Domínguez (s/d):

Concepto	Explicación
Lucha por la existencia	Principio regulador de la vida mediante el cual se controla el número de organismos vivos, su distribución y se mantiene un equilibrio en la naturaleza (DÍEZ NICOLÁS, 1983: 21).
Comunidad	El hábitat y sus habitantes. Características: 1) una población organizada territorialmente; 2) enraizada en mayor o menor medida en el suelo que ocupa; 3) cuyas unidades individuales viven en una relación de mutua interdependencia (DIEZ NICOLÁS, 1983) (PARDO, 1996).
Competición	Proceso a través del cual se establece un equilibrio entre los diferentes grupos que conviven en un mismo hábitat.
Dominación	Determina la distribución jerarquizada en el territorio de los diferentes individuos.
Sucesión	Secuencia de cambio desde un estado relativamente inestable a otro relativamente permanente o de clímax.

FONTE: ALEDO; DOMÍNGUEZ, s/d, p. 13.

A partir de então, este ramo das ciências sociais ganhou mais destaque e começou a ocupar espaço na sociedade e entre pesquisadores pelos estudos de Riley E. Dunlap e Wllian R. Catton Jr:

A discussão se iniciou no final dos anos 70 e início dos anos 80, período em que os sociólogos americanos Riley E. Dunlap e Wllian R. Catton Jr. propuseram a criação de uma Sociologia Ambiental. A proposta desses autores tinha como ponto de partida justamente uma crítica à ênfase da Sociologia no *social*, em detrimento do *natural*. Além disso, argumentaram também que a negligência sociológica dos fatores ecológicos teria sido bem recebida na área das Ciências Sociais, por representar uma mudança positiva: a crescente marginalização das explicações calcadas em fatores ambientais e a valorização de explicações de caráter especificamente sociocultural. Embora Catton e Dunlap não tenham pretendido promover um retorno ao reducionismo ambiental que impregnou o pensamento sociológico na virada dos séculos 19 e 20, colocaram em dúvida o sucesso que o paradigma cultural das Ciências Sociais teria alcançado (LENZI, 2006, p. 19).

Na iniciativa de promover a construção das bases teórico-metodológicas da sociologia ambiental, Catton e Dunlap elaboraram uma epistemologia diferenciada no campo social para se analisar a crise ambiental de nossa época – consoante com as críticas formuladas nas ciências exatas e biológicas. De acordo com Lenzi (2006), o foco dessa nova proposta é a mudança do paradigma de conhecimento social denominado “*Human Exceptionalism Paradigm*” (HEP) – antropocêntrico –, para o que chamaram de “*New Environmental Paradigm*” (NEP) – biocêntrico. Vejamos em um quadro comparativo no que consiste a mudança paradigmática proposta por Catton e Dunlap:

Pressupostos do <i>Human Exceptionalism Paradigm</i> –HEP	Pressupostos do <i>New Environmental Paradigm</i> –NEP
1. Seres humanos são únicos entre as criaturas da terra devido a sua cultura.	1. Seres humanos são apenas uma espécie entre muitas outras interdependentemente envolvidas na comunidade biótica que modela a nossa vida.
2. A cultura pode variar indefinidamente e pode mudar mais rapidamente que os traços biológicos.	2. Ligações intrincadas de causa e efeito e <i>feedback</i> na rede da natureza produzem consequências não intencionadas da ação humana intencional.
3. Muitas diferenças são socialmente induzidas antes do que congênitas, elas podem ser socialmente alteradas quando vistas como inconvenientes.	3. O mundo é finito, assim há limites físicos e biológicos potenciais constringendo o crescimento econômico, o progresso social e outros fenômenos societais.
4. A acumulação cultural significa que o progresso pode continuar sem limites, tornando todos os problemas solucionáveis.	

Fonte: LENZI, 2006, p. 27.

A partir das ideias contidas no NEP, os sociólogos norte-americanos propuseram linhas de investigações para o desenvolvimento de um *corpus* para a sociologia ambiental, quais foram: o uso recreativo das áreas naturais; problemas associados à utilização e sobreutilização dos recursos, assim como a análise da capacidade de resistência dos subsistemas natural e social; estudos sobre movimento ambiental, análise da opinião pública sobre o meio ambiente; análise da influência do entorno construído sobre as modificações feitas pela população urbana; respostas aos problemas ambientais que se dão desde o setor industrial e os governos; desastres e catástrofes naturais ou o que na atualidade se conhece como gestão de risco e gestão dos impactos sociais das grandes obras de infraestrutura (ALEDO; DOMÍNGUEZ, s/d).

Apesar de sua influencia na sociologia ambiental da década de 1990, Catton e Dunlap avaliaram que a tentativa empreendida por ambos para a mudança de paradigma fracassou. Chegaram a esta conclusão pelo fato de entenderem que não houve três pontos básicos no aprofundamento teórico e na promoção de políticas públicas em relação à questão ambiental, quais foram: a) Práticas sociais e mudança ambiental; b) Conhecimento e interpretações sobre o meio ambiente; c) Política ecológica. Após a constatação de que as prerrogativas de Catton e Dunlap não tenham vigorado (mas reconhecendo a importância deles), Lenzi (2006) considera que as teorias mais recorrentes na sociologia ambiental atualmente têm como ponto de partida as reflexões dos sociólogos Anthony Giddens e Ulrich Beck.

Diferentemente dos norte-americanos, Giddens e Beck não propõem uma mudança de paradigmas a termo, embora não a descarte, mas o que esses teóricos apontam são as consequências e riscos oriundos da degradação ambiental que caracterizam nossa sociedade contemporânea e a perspectiva futura de uma sobressalente piora na relação do homem com a

natureza, fato este que ameaça contumaz a vida e sobrevivência atual e futura em nosso planeta. Vejamos seus princípios gerais:

Vale a pena destacar três pontos básicos em relação ao trabalho de Anthony Giddens e Ulrich Beck. O primeiro deles refere-se à questão dos riscos ambientais. Giddens e Beck procuram salientar o aspecto global das ameaças que criamos ao meio ambiente e aos seres humanos. Essa questão é avaliada na obra dos autores a partir da discussão sobre o surgimento de riscos de grandes consequências e da mudança do “ambiente de risco” do contexto pré-moderno ao moderno. Em segundo lugar, na mesma linha do debate acerca das tarefas e dos objetivos de pesquisa da Sociologia Ambiental, tanto Giddens como Beck ressaltam nossa dependência em relação ao conhecimento científico no que diz respeito aos problemas ambientais. Em terceiro lugar, ambos procuram extrair as consequências políticas dessas mudanças e do próprio ambientalismo nas sociedades contemporâneas (LENZI, 2006, p. 50).

A leitura que Beck (1997) faz sobre os problemas socioambientais levam-no a conceber a sociedade contemporânea como uma “sociedade de risco” – uma definição tenebrosa, mas nem um pouco destoante do que vivemos hoje:

Qualquer um que conceba a modernização como um processo de inovação autônoma deve contar até mesmo com a obsolescência da sociedade industrial. O outro lado dessa obsolescência é a emergência da sociedade de risco. Este conceito designa uma fase no desenvolvimento da sociedade moderna, em que os riscos sociais, políticos, econômicos e individuais tendem cada vez mais a escapar das instituições para o controle e a proteção da sociedade industrial [...]. Nesse caso, as instituições da sociedade industrial tornam-se os produtores e legitimadores das ameaças que não conseguem controlar. O que acontece aqui é que alguns aspectos da sociedade industrial tornam-se *social e politicamente* problemáticos. Por um lado, a sociedade ainda toma decisões e realiza ações segundo o padrão da velha sociedade industrial, mas, por outro, as organizações de interesse, o sistema judicial e a política são obscurecidos por debates e conflitos que se originam do dinamismo da sociedade de risco (BECK, 1997, p. 15-16).

Neste percurso, Leff (1993), fazendo uma avaliação do desenvolvimento e da aplicação das teorias clássicas e contemporâneas da sociologia ao meio ambiente, conclui que a grande contribuição da teoria social para o ambientalismo é a percepção de que os processos de destruição ecológica mais devastadores, assim como os de degradação socioambiental (perda de fertilidade dos solos, marginalização social, desnutrição, pobreza e miséria extrema), têm sido o resultado de práticas inadequadas de uso do solo e dos recursos naturais relacionadas a padrões tecnológicos e a um modelo depredador de crescimento que maximiza as ganâncias econômicas a curto prazo, revertendo seus custos sobre os sistemas naturais e sociais. Leff (1993) avalia ainda que a sociologia ambiental contribui para esclarecer que as mudanças ambientais futuras dependem de um conjunto de processos sociais determinantes de

formas de apropriação da natureza e suas transformações tecnológicas através da participação social na gestão de seus recursos ambientais.

Em termos teóricos, Leff (1993) articula os princípios da sociologia com os da economia e com os da política ambiental através da concepção de “racionalidade ambiental sustentável”: a questão ambiental emerge como uma problemática social de desenvolvimento, pleiteando a necessidade de regular os processos de produção e consumo que, sujeitos à racionalidade econômica e a lógica de mercado, vem degradando o meio ambiente e a qualidade de vida. Assim sendo, faz-se necessária a constituição de novos valores e novas forças materiais para reorientar o processo de desenvolvimento, que possam construir uma racionalidade alternativa por meio da organização de políticas ambientais e estratégias produtivas, bem como pelo fomento de instrumentos tecnológicos e de normas jurídicas que traduzam os princípios éticos do ambientalismo em potenciais processos produtivos edificantes de uma nova ordem econômica mundial sobre bases de sustentabilidade e equidade. Para tanto, o economista defende os seguintes princípios:

1. Os direitos a um ambiente são e produtivo e de autogestão das comunidades autóctones sobre seus recursos ambientais para satisfazer suas necessidades e orientar suas aspirações desde diferentes valores culturais, contextos ecológicos e condições econômicas; 2. O valor da diversidade biológica, a heterogeneidade cultural e a pluralidade política, assim como a valorização do patrimônio de recursos naturais e culturais; 3. A conservação da base de recursos naturais e dos equilíbrios ecológicos do planeta como condição para um desenvolvimento sustentável e sustentado, que satisfaça as necessidades atuais das populações e preserve seu potencial para as gerações futuras; 4. A abertura para uma diversidade de estilos de desenvolvimento sustentável, fundados nas condições ecológicas e culturais de cada região e cada localidade; 5. A eliminação da pobreza e da miséria extrema, a satisfação das necessidades básicas e a elevação da qualidade de vida da população, através do melhoramento da qualidade ambiental, do potencial dos recursos naturais e práticas produtivas sustentáveis; 6. A prevenção de catástrofes naturais, da destruição dos recursos naturais e da contaminação ambiental; 7. A percepção da realidade em uma perspectiva global, completa e independente, que permita articular os diferentes processos que a constituem, entender a multicasualidade das mudanças socioambientais e apoiar um manejo sustentado dos recursos; 8. A distribuição da riqueza e do poder através da descentralização econômica e da gestão participativa e democrática dos recursos; 9. O fortalecimento da capacidade de autogestão das comunidades e a autodeterminação tecnológica dos povos, com a produção de tecnologias ecologicamente adequadas e culturalmente apropriáveis; 10. A valoração da qualidade de vida e de desenvolvimento das capacidades de todos os homens e mulheres, sobre os valores quantitativos da produção para o mercado e consumo (LEFF, 1993, p. 109-110).

Bruno Latour (2004), também vê na relação entre ecologia, ciência, economia e política o fundamento para um modelo pautado no desenvolvimento sustentável, mas, por seu turno, defende que ecologia enquanto ciência e política como gerência da *polis* não podem ser pensadas de forma autônoma, com efeito, o sociólogo francês assevera que, desde a Grécia Antiga, ecologia e política têm o mesmo fundamento – o coletivo, portanto, seria errôneo pensá-las de forma separadas, ou seja, uma enquanto ciência (ecologia) e a outra enquanto a

vida na *polis* (política) para assim, equivocadamente, concatená-las em uma ciência derivada desta união que seria a Ecologia Política:

Desde a invenção do termo, toda política é definida por sua relação com a natureza, de que cada traço, cada propriedade, cada função depende da vontade polêmica de limitar, de reformar, de fundar, de encurtar caminhos, de iluminar a via pública. Em consequência, não temos a escolha sobre o que fazer ou não fazer com a ecologia política, mas de fazê-lo sub-repticiamente, distinguindo *as questões da natureza e as questões da política*, ou *explicitamente*, tratando-as como uma só questão que se propõe a todos os *coletivos* (LATOURE, 2004, p. 11-12).

Neste sentido, Latour (2004) diz que a ecologia política não fracassou porque ainda nem começou e que a aparente derrota do movimento ambientalista contemporâneo não diz nada em relação à parca influência que o ambientalismo tem nas políticas de estado contemporâneas, pois o que falta é o esclarecimento de que fazer ecologia política não se sustenta sobre um termo dicotômico que reúne ciência ecológica e prática político-partidária, já que esta postura gera cisões do tipo “ecologista de direita” e “ecologista de esquerda”. Com efeito, Latour (2004) afirma que para o fomento de uma ecologia política seria necessário discutir os conceitos de *oikos*, *logos*, *physis* e *polis*, pois estes, sim, dariam uma compreensão mais apurada de que fazer política sempre esteve ligado à ecologia, não restritamente enquanto ciência, mas enquanto interferência em um meio ambiente integrado com o todo da vida social.

A Antropologia, sob resistência, também incorporou a variante ambiental no âmbito da interpretação das culturas:

É interessante notar que a Antropologia Ecológica tem sido e continua sendo visto com falta de objetividade científica e desconfiança pelos cientistas sociais brasileiros em nome de um reducionismo “materialista”; opinião facilmente criticável em nome do seu próprio reducionismo “ideacionista” [...]. Em suma, é notória a falta de informação e de formação em Antropologia Ecológica por parte da maioria dos pesquisadores dos problemas ambientais em nosso país [...] (VIERTLER, 2002, p. 1-12).

De acordo com Neves (2002), a partir da década de 1960 a investigação antropológica definiu-se em dois eixos principais: um primeiro dedicado ao estudo das bases materiais de sustentação das sociedades humanas e o reflexo dessas em outras dimensões socioculturais; e um segundo dedicado ao estudo da mente humana, de sua capacidade simbólica e de suas formas de representação. Segundo este autor, a antropologia ecológica floresceu sob o primeiro eixo, sem, contudo, desprezar o segundo.

Para Neves (2002), as bases conceituais e teóricas de formação do primeiro eixo possuem três influências: 1) Leslie White e Julian Steward com a restauração do pensamento evolutivo na antropologia; 2) o neoevolucionismo e o neoestruturalismo de Andrew Vayda e Roy Rappaport e a introdução do conceito de ecossistema nos estudos das sociedades humanas; 3) a quebra do conceito de equilíbrio homeostático. Dessa forma, esta emergente ciência no decorrer da década de 1970 foi identificada de forma genérica com o pensamento materialista (evolucionista), assumindo que as bases materiais das sociedades humanas influenciam, condicionam, ou até mesmo, determinam as outras dimensões do sistema sociocultural, por conseguinte, definiu-se que o objeto de análise dos materialistas seria o sistema sociocultural ou sociocomportamental, devendo ser estudado como um sistema adaptativo, sob um olhar evolucionista. Assim sendo, Neves (2002, p. 18) conceitua a antropologia ecológica da seguinte forma:

A Antropologia Ecológica pode ser definida como o estudo das relações entre dinâmica populacional, organização social e cultura das sociedades humanas e o meio ambiente nos quais elas estão inseridas. Assim definida, a Antropologia Ecológica é eminentemente um exame materialista das sociedades humanas, e como tal apresenta mais afinidades com as Ciências Biológicas e com outras escolas materialistas dentro das Ciências Sociais, como por exemplo, o Marxismo Estrutural, do que com outras escolas antropológicas.

Na década de 1980, os eventos e problemas ambientais tornaram-se as novas unidades de análise da antropologia ecológica e nesta conjuntura contestou-se a vertente neoestruturalista, pois nesta década os estudos da biologia colocaram em xeque o conceito de ecossistema como unidade funcional “supra-organísmica”. Dessa forma, os problemas ambientais reais encarados pelas sociedades e sobre como as pessoas respondem individual e coletivamente a eles, passariam a ser abordados a partir de duas opções metodológicas: a da contextualização progressiva defendida por Andrew Vayada e a da mudança cumulativa preconizada por Susan Lees e Daisy Bates (NEVES, 2002). A contextualização progressiva definia quatro princípios de investigação:

1. Prestar atenção ao maior número possível de riscos e problemas ambientais, além daqueles relacionados à utilização de energia.
2. Investigar possíveis relações entre características dos riscos ou eventos, tais como magnitude, duração, singularidade e propriedades das respostas das pessoas.
3. Abandonar uma visão centrada no equilíbrio e se perguntar, ao invés, sobre mudanças nas relações de homeostase.
4. Estudar não somente como os grupos respondem a riscos, mas também como indivíduos isolados o fazem (quem é afetado, quem responde, e como responde) (NEVES, 2002, p. 60-61).

Já a mudança cumulativa tem por princípio que a análise antropológica-ecológica deve partir de problemas reais enfrentados pela população e não a partir de um problema universal, pois cada população enfrenta fatores limitantes e riscos particulares para a manutenção de suas bases materiais e esses pontos devem ser descobertos, empiricamente, caso a caso (NEVES, 2002, p. 65):

Outra vantagem desses estudos é que eles remetem necessariamente o antropólogo-ecólogo à importância dos fatores históricos, aos sistemas econômicos regionais ou de larga escala, às fontes de desequilíbrio e à vulnerabilidade humana, mesmo quando estuda sociedades de pequena escala em algum canto remoto do mundo. Isto sem mencionar a necessidade de se identificar conflitos de interesses pessoais dentro de uma mesma sociedade.

Por seu turno, Waldman (2006) defende uma Antropologia Ambiental mais próxima da Antropologia Cultural e da Antropologia Social do que da Biologia, ou seja, mais afastada da Antropologia Ecológica de bases materialista descrita por Neves (2002):

[...] é difícil dispensar, a qualquer pretexto, questões como a da percepção. Salienta Maurice Merleau-Ponty que o advento da ordem humana se confunde com o advento da função simbólica, e esta apenas encontra o real adiantando-o primeiramente em nível do imaginário, vale dizer em valores socialmente construídos a respeito do real. As sociedades humanas, ao se alicerçarem em códigos culturais e em formas específicas de representação da realidade, imprimem ao meio que habitam, com base na sua percepção de mundo, toda sorte de informações (WALDMAN, 2006, p. 39).

Não obstante, Waldman (2006) em um ponto concorda com Neves (2002): a potencialidade das contribuições que a antropologia tem a oferecer não tem sido valorizada no que diz respeito ao temário ambiental, argumentando que:

[...] a capacitação da antropologia em identificar opções diversas das que regem o mundo moderno pode, de igual modo, prontificar-se para consolidar propostas alternativas aos desafios criados ao longo do processo de expansão da civilização ocidental, entre esses evidentemente os de ordem ambiental (WALDMAN, 2006, p. 32).

Este autor observa que desde o surgimento da antropologia enquanto ciência até os dias de hoje, a abordagem antropológica, às vezes de forma direta outras de forma indireta, sempre se deteve sobre dois conceitos intimamente ligados, um contrapondo-se ao outro: cultura e natureza. Com efeito, para Waldman (2006) a aproximação entre cultura e natureza no arcabouço teórico da antropologia é algo novo, pois esta ciência em seu percurso de afirmação apontava as contradições entre os dois conceitos:

[...] a antropologia cultural teve sua consolidação enormemente apoiada no paradigma da oposição entre cultura e natureza, granjeando-lhe indisputado respeito nos amplos segmentos de opinião, em níveis acadêmico e social no sentido mais abrangente. Seria, aliás, difícil conceber para a antropologia em empreendimento mais convidativo do que esse. Afinal, o antropólogo procura, antes de tudo, determinar em seu momento e de que maneira os humanos se afirmam como diferentes da natureza, fazendo o mundo cultural surgir (WALDMAN, 2006, p. 33).

Como contraponto ao exposto acima, Waldman (2006) – fazendo alusão ao antropólogo Georges Balandier – atesta que uma ideia cara à antropologia ambiental é a de que toda sociedade (tanto as pré-modernas quanto as contemporâneas) possui uma teoria de natureza que lhe é própria, que se expressa em suas configurações intelectuais e igualmente em complexos de símbolos, de instrumentos e de práticas, dessa forma, antropologicamente não seria possível admitir a existência de uma única “ecologia humana”, mas de múltiplas e distintas ecologias, cada uma gerada por uma experiência distinta de mundo, encarando por si mesma em seu próprio e único meio ambiente o modo de compreendê-lo<sup>35</sup>.

Prosseguindo em sua caracterização da antropologia ambiental, Waldman (2006), a partir de estudos etnográficos, analisa como o ambientalismo contemporâneo equivocadamente incorpora supostos valores de sociedades pré-modernas em sua filosofia. O autor defende que é problemático tomar as românticas alegorias de relação entre as sociedades tradicionais e a natureza (sua “sensibilidade ambiental”) como fundamento para o ambientalismo contemporâneo, pois nenhuma sociedade foi inocente com o meio ambiente e, também, não se deve afirmar atributos ecológicos às sociedades tradicionais se a própria ecologia e o imaginário ecologista são acontecimentos recentes. Sendo assim, princípios ecológicos no âmbito científico não dizem respeito ao *ethos* das sociedades tradicionais, já que o imaginário ecologista contemporâneo foi gestado em conjunturas muito diferentes das conjunturas das sociedades de outrora: “Nada mais falso e im procedente. Hoje, destrói-se o ambiente natural em escala e velocidade jamais vistas e, para completar, numa ferocidade igualmente jamais registrada nos tempos que nos precederam” (WALDMAN, 2006, p. 124).

Dessa forma, a antropologia ambiental (sociocultural), preconizada por Waldman (2006), propõe esclarecer e solucionar os problemas ambientais contemporâneos sem transpor vivências do passado para os dias de hoje:

---

<sup>35</sup> Um exemplo é o trabalho antropológico realizado junto às populações tradicionais da Amazônia (indígenas, ribeirinhos, seringueiros e castanheiros). Segundo o autor (2006), o trabalho dos antropólogos com esses grupos tem fortalecido a defesa do *modus vivendi* ambiental dessas comunidades, pois, destacando os elementos de sustentabilidade ecológica presentes nas sociedades tradicionais, esses grupos passam a incorporar uma marca ecológica positiva às suas identidades políticas, contribuindo desse modo para uma atuação que estrategicamente legítima novas e antigas reivindicações sociais.

No que também difere dos tempos dominados pela tradição, os problemas ecológicos do mundo moderno resultam não de vicissitudes naturais, mas sim reportam a uma humanidade socialmente organizada. Não há mais como corporificar em divindades portadoras do signo do caos, atocaiadas em esconderijos camuflados pela escuridão absoluta, a responsabilidade pelo dismantelamento do espaço habitado. Os deuses antigos – “bons ou maus, tanto faz” – foram deslocados da posição de mando, e esta, com o triunfo da visão laica de mundo, passou a ser exercida diretamente pelos humanos. Objetivamente gerado pela ação de sistemas de conhecimento criados pelo Ocidente, corporificou-se um perfil de risco derivado de uma perturbadora pauta de agressões ao ambiente natural, quase sempre sem solução à vista (WALDMAN, 2006, p. 127-128).

O antropólogo finaliza a discussão sobre a diferença entre o imaginário do mundo tradicional e o do mundo contemporâneo sobre a natureza através de uma categoria recorrente na antropologia: a *anima*. De acordo com Waldman (2006), a palavra *animal* se origina justamente de *anima*, do latim, que significa “alma”. Sendo assim, a etimologia revela que no passado os animais tinham uma clara inserção na ordem material e espiritual do universo e, já no mundo moderno, essa perspectiva se altera, substituindo-a pela pretensão de dominar a natureza, cujos reflexos são evidentes em um sem-número de variáveis culturais, como por exemplo, no plano linguístico, quando se chama de burro, cachorro, cavalo, vaca, galinha, piranha e veado a alguém na intenção de ofender e implicitamente não considerar a pessoa xingada como culta, civilizada ou boa, imputando-lhe uma condição de humanidade inferior.

Sobre o meio urbano, o autor descreve que a vida citadina marca o rompimento da vinculação do homem ao espaço e ao tempo natural da pré-modernidade para integrá-lo em um espaço cada vez mais distante da natureza e com o tempo ordenado pelo modelo da máquina-relógio. Para o autor, estas duas características de tempo e espaço urbano seriam o reflexo do imaginário de organização, eficiência e beleza do espaço coletivo forjado pela modernidade (WALDMAN, 2006, p. 210-211):

[...] independentemente dos fatores meramente demográficos, a cidade moderna – constituindo como vimos o suporte material de uma fruição temporal que subordinou por inteiro a totalidade dos demais espaços e tempos à sua vontade – deteria a primazia das preocupações relativamente ao futuro pertinente ao conjunto dos humanos. Consubstanciando-se por meio de um dinamismo desvitalizante da natureza, as concentrações urbanas terminaram se ressentindo das suas próprias implicações, ofertando em igual medida novas nuanças às reivindicações da ecologia. Ressalva o ecólogo Genebaldo Freire Dias que “as cidades estão doentes mais do que em qualquer outra época da história do ser humano”. Assim sendo, e sentenciando com brevidade, a crise ambiental da humanidade ou será resolvida no meio urbano ou terá nas cidades seu epitáfio em concreto, vidro e aço escovado[...]. Retomando uma sentença que justificaria tal pronunciamento, e proferida paralelamente a uma outra discussão, a cidade, constituindo a cristalização de uma temporalidade esterilizante, traduz, em seus desequilíbrios e desventuras, uma artificialização correspondida em igual medida pela artificialidade dos elementos

que compõem sua crise. Resgatando um entendimento subliminarmente colocado ao longo da nossa exposição, as cidades sugerem que o que está por ser enfrentado, mais do que uma crise propriamente ecológica, seria uma crise ambiental.

A respeito da relação direta entre cultura e ambientalismo na contemporaneidade, o antropólogo chama a atenção para o fato de que a solução para a crise ambiental de nossos dias perpassa pela mudança nos padrões de comportamento, portanto, as soluções incluem-se na dimensão cultural. Destarte, para Waldman (2006) alguns desses novos comportamentos se expressam em políticas públicas, tais como: coleta seletiva de lixo e de reciclagem; melhor utilização dos recursos hídricos; programas de conservação de energia; preservação dos recursos hídricos; perpetuação dos padrões alimentares; educação ambiental etc.

Reiterando que o conceito de meio ambiente enquanto espaço de vida dos humanos pressupõe dimensões históricas e culturais, constituindo-se, assim, em um espaço dinâmico da vida social, Waldman (2006) ratifica que estudar os vínculos existentes entre cultura e cidadania, expressões culturais e modo de vida, sentidos religiosos e territoriais, sociedade e meio ambiente é imprescindível para aqueles que se preocupam com a questão ambiental. Neste cerne, elenca oito contribuições estabelecidas pela antropologia ambiental contemporânea:

[...] consolidação da interface ambiental já presente nas populações tradicionais, entre as quais poderíamos recordar a menção às comunidades negras rurais, às nações indígenas, às populações camponesas e aos grupos extrativistas em geral; atuação com grupos urbanos, especialmente aqueles que compartilham a condição de excluídos do sistema econômico e ideológico dominante, contribuindo para a construção de perspectivas que entrelacem inclusão social e meio ambiente; participação, particularmente no que diz respeito à esfera socioambiental, em toda ordem de instituições e entidades voltadas para o resgate da cidadania pertinente ao diversificado leque de atores sociais, com interesse para a questão ambiental; inclusão de perspectivas de índole cultural na totalidade das temáticas ambientais urbanas contemporâneas, particularmente nas referentes aos recursos hídricos, aos resíduos sólidos e à matrizes energética, e isso privilegiando os trabalhos de índole comunitária e participativa; participação propositiva em programas de gestão ambiental e nos planos governamentais elaborados em todos os níveis, configurando aplicação concreta nas mais diversas escalas; construção de modelos operacionais a fim de implementar sistemas de gestão integrada relacionados com a questão ambiental, basicamente enquanto agente facilitador nonexo institucional que articula simultaneamente as ações sociais, o indivíduo e a esfera do Estado; intervenção na esfera educacional, particularmente no tocante à educação ambiental e às atuações congêneres; inserção, enfim, da temática cultural em toda sorte de discussões e intervenções vinculadas com a temática socioambiental (WALDMAN, 2006, p. 214–215).

O antropólogo Tim Ingold (2006), citando Maurice Godelier, traça uma distinção entre evolução e história. Para este autor, os seres humanos são os únicos, dentre os animais, que “produzem a sociedade para sobreviver”, ou seja, por intermédio de sua ação criadora

sobre o ambiente natural, os seres humanos provocam mudanças não somente nas suas relações com esse meio ambiente, mas também nas relações que eles têm entre eles e que são constitutivas da sociedade. Dessa forma, Ingold (2006) sustenta que é precisamente porque os humanos transformam a natureza é que eles têm uma história, ao contrário de outras espécies animais e vegetais que têm uma história resultante de um processo de evolução e de variação pela seleção natural e não uma história que elas teriam produzido por elas mesmas.

Neste sentido, Ingold (2006) considera que a História não é tanto um movimento no qual os seres humanos fabricam a sociedade, mas um movimento no qual os seres humano se fazem crescer, uns aos outros – um movimento de *autopoiese*:

Pensar a história dessa forma é dissolver de uma só vez a dicotomia entre sociedade e natureza, e reconhecer que os processos pelos quais as gerações e natureza, e reconhecer que os processos pelos quais as gerações humanas moldam as condições de vida de seus sucessores estão em continuidade com aqueles que ocorrem em todo o mundo orgânico. Assim, não há mais necessidade de se operar uma distinção radical entre o eixo da evolução e o eixo da história; e, da mesma forma, o ponto de origem imaginário formado pela interseção de ambos desaparece [...] (INGOLD, 2006, p. 21).

Na sua inovadora história humana, portanto, sobre a relação entre o homem e seu meio ambiente, Ingold (2006) contrapõe, ainda, duas formas de se perceber a atuação humana sobre a natureza. A primeira, tendo o agricultor como modelo, é a visão de que os humanos fazem crescer as coisas. A segunda é uma a ideia de que os homens fabricam objetos, como na prática do artesanato. Esta visão é típica da modernidade, pois supõe que a fabricação de objetos é uma aptidão da razão, portanto, vinculada ao que especialmente nos diferencia dos outros animais<sup>36</sup>. Ingold (2006) é partidário da primeira perspectiva de que para nós tem conotações holísticas e orgânicas, no sentido empregado por Jaeger (1995):

[...] Uma vez que o agricultor *fazia crescer* as plantas e não *fabricava* objetos, o agricultor não era percebido como agindo sobre a natureza; o agricultor era percebido como aquele que transformava, em alguma medida, a natureza em benefício dos seres humanos. Trabalhar a terra era, antes, adaptar algo a uma ordem suprema, ao mesmo tempo natural e organizada segundo regras divinas; nessa ordem suprema, as próprias finalidades da existência humana estavam englobadas. A simples ideia de transformar a natureza, mesmo que tecnicamente impossível, seria tomada como um ato de desprezo a essa ordem suprema (INGOLD, 2006, p. 27).

Assim, nos parece que o *fazer crescer*, tematizado por Ingold (2006), se liga ao sagrado, pois, nesse sentido, o trabalho na terra era a forma como o homem participava da ordem germinante que a divindade criara, portanto o *fazer crescer* carrega um tabu – algo

---

<sup>36</sup> A segunda vertente, a da produção, é vinculada por Ingold (2006) ao que ele denomina de “história ortodoxa”, como é, por exemplo, segundo este autor, o historicismo materialista histórico dialético.

comum na relação com o sagrado – que é o de não transpassar a ordem divina, manifesta nos limites que o “crescimento natural” das coisas tinha; bem diferente do que acontece hoje na *fabricação* profana onde o limite é a falta de recursos financeiros e/ou tecnológicos, nada tendo a ver com uma ordem sagrada, pois a única ordem é a de romper quaisquer limites que impeçam a fabricação das coisas que a razão concebe.

Ademais, Ingold (2006) é avesso ao dualismo social/ecológico na abordagem antropológica, portanto não concorda com a distinção entre o viés ecológico e o viés social na antropologia ambiental, pois para ele não há uma supremacia da razão sobre a evolução e nem a determinação da evolução sobre o organismo humano:

Com o tempo, todavia, essa abordagem se revelou cada vez menos satisfatória, por várias razões: devido aos dualismos que lhe são inerentes; ao seu apelo implícito a favor de uma noção essencialista da unidade do homem; e, enfim, porque ela desconecta as relações sociais da matriz do conjunto das relações dos homens com o meio ambiente. Ocorreu-me, finalmente, em um momento – como se fosse uma revelação – que os organismos *são* pessoas: “O ser humano não é então duas coisas, mas uma só, não um indivíduo, uma pessoa, mas, muito simplesmente, um organismo”. Disso, concluí que não é possível distinguir o processo pelo qual os seres humanos se encarregam dos atributos da pessoa ao longo de sua vida social do processo de desenvolvimento ontogênico do organismo humano no seu meio ambiente [...]. Dou-me conta de que defender minha concepção de organismo-pessoa demandará uma revisão radical d pensamento biológico contemporâneo [...] (INGOLD, 2006, p. 29).

Portanto, para Ingold (2006) a vida não evolui quando os genótipos mudam (como preconizado pela teoria ortodoxa), ela não é uma coisa simples, passiva e pré-programada. Pelo contrário, a vida orgânica é ativa e aberta, é o próprio processo no qual as formas são engendradas: “[...] é o desdobramento criador de um campo total de relações, no interior do qual os seres aparecem e tomam suas formas particulares, cada um em relação aos outros [...]. Segue daí que a especificação da forma de um organismo não pode ser independente do contexto de desenvolvimento dentro do qual ela passa a existir” (INGOLD, 2006, p. 30). Assim, para este autor, o homem não faz o meio ambiente, ele se incorpora a ele à natureza, fazendo crescer as sociedades e as pessoas, ou melhor, esse deveria ser paradigma da história humana.

No campo da Geografia, David Harvey (1935–) conclui que uma característica da condição pós-moderna em que hoje vivemos é a compressão de nossos mundos espacial e temporal, isso implica pensar a “aldeia global” de interdependências econômicas, em telecomunicações e ecológicas sem referências do passado e sem perspectivas concretas para o futuro, o que para esse geógrafo é a ruptura com padrões da modernidade. Nestas condições

atualmente viveríamos num momento em que os horizontes temporais se reduzem somente ao que existe no presente, o que Harvey (1998) denomina como “o mundo esquizofrênico”.

Para Vargas (2003), a geografia política contemporânea trouxe à tona a percepção de que as formas de utilização da natureza para fins biotecnológicos determinam uma nova visão de *locus* em relação ao mundo natural, pois o que está sob interesse já não é mais unicamente os recursos presentes no território, mas o material genético das células desses recursos:

[...]. Trata-se da incorporação do *locus geogenético* às redes tecnocientíficas e ao significado material e simbólico desta incorporação. Estas intervenções sobre a natureza implicam a conquista de uma das últimas fronteiras da materialidade, o material genético das células, que promete simultaneamente a conquista do futuro. O material genético serve como plataforma dessa conquista, na medida em que representa a possibilidade de se moldar a vida para a construção de um futuro que estará nas mãos de quem comandar essa arquitetura. A tecnociência ergue-se, assim, como uma fonte de poder no presente, que promete e garante o poder hegemônico no futuro [...] (VARGAS, 2003, p. 142).

Dessa forma, para Vargas (2003), ao se discutir os conceitos de natureza, meio ambiente e desenvolvimento sustentável, não se deve perder de vista que o patrimônio genético de várias espécies de plantas e animais hoje tem conotações de mercadoria potencialmente exploráveis, portanto quem detiver o conhecimento deste patrimônio, obterá grande parte do poder sobre os rumos do ambientalismo.

Sob o contexto da pós-modernidade, Edgar Morin (1921–) contribui para o debate ambientalista com sua interpretação da teoria da complexidade, que não se restringe somente ao mundo natural. Para Morin, a ideia de complexidade aponta para a suposição de que ordenamentos podem emergir exatamente do caos contínuo, por conseguinte este filósofo/sociólogo descarta a noção moderna de sistema como algo cristalizado. Na teoria da complexidade, a ideia de sistema se relaciona a um sistema de sistemas em que cada parte tem o mesmo caráter que o todo, ou seja, não há simplificação possível, assim a “ordem” e a “desordem” são necessariamente complementares entre si (MORIN apud ARAUJO, 2003, p. 327):

Onde se perdem as distinções e clarezas nas identidades e causalidades, onde as ordens e as incertezas perturbam os fenômenos, onde o sujeito-observador surpreende o seu próprio rosto no objeto de sua observação, onde as antinomias fazem divagar o curso do raciocínio.

Sob o pensamento sistêmico, o físico Fritjof Capra (1939–) entende a natureza como a consequência de um complexo padrão de organização articulado por interdependências, como se fossem teias:

A teoria dos sistemas vivos discutida aqui fornece um arcabouço conceitual para o elo entre comunidades ecológicas e comunidades humanas. Ambas são sistemas vivos que exibem os mesmos princípios básicos de organização. Trata-se de redes que são organizacionalmente fechadas, mas abertas aos fluxos de energia e de recursos; suas estruturas são determinadas por suas histórias de mudanças estruturais; são inteligentes devido às dimensões cognitivas inerentes aos processos da vida (CAPRA, 1997, p. 42).

Este conceito implica que todos os membros de uma comunidade ecológica estão interligados numa vasta e intrincada rede de relações – a teia da vida. Dessa forma, Capra (1997) defende que a natureza de todas as relações ecológicas é a dependência mútua. Assim as propriedades essenciais e a própria existência dos seres depende da relação de uns com os outros, portanto a natureza em si é complexa e holística.

Diante da emergência de se construir novos fundamentos em nossa civilização, sobretudo no que diz respeito à natureza, o filósofo Michel Serres (1930 –) fala em contrato natural:

Por mim, passarei a entender por contrato natural, em primeiro lugar, o reconhecimento, exatamente metafísico, por parte de cada coletividade, de que vive e trabalha no mesmo mundo global de todas as outras; [...]. Chamo metafísico e natural a este contrato, porque vai além das limitações vulgares das diversas especialidades locais e, e particular, da física [...]. Virtual e não assinado como os dois primeiros [o social e o científico], dado que parece aceitar-se que os grandes contratos fundamentais parecem tácitos, o contrato natural reconhece um equilíbrio entre a nossa força atual e as forças do mundo [...] (SERRES, 1994, p. 76).

A justificativa de Serres (1994) é que o contrato social que fundou a sociedade moderna do Ocidente, não abrange mais uma grande parcela de grupos do coletivo e, ainda, é limitado por não contemplar temas de urgência, como a questão ambiental, por exemplo.

Neste pequeno esboço sobre as principais teorias do século XX que se contrapuseram ao paradigma científico da Modernidade, a ideia de um universo caótico e que, portanto, só poderia ser apreendido por um paradigma holista, tornou-se a referência na construção dos novos saberes sobre o homem e a natureza<sup>37</sup>. Estas novas formas de saber impulsionarão uma revolução mundial que para John McCormick (1992) teve proporções tão grandes quanto a Revolução Científica, qual seja: a Revolução Ambiental.

---

<sup>37</sup> Embora não percebamos esta disposição, salvo alguns lampejos, em nossa vivência acadêmica.

### 3.2 O início do movimento ambientalista: da Grã-Bretanha oitocentista e suas (ex)colônias ao ambientalismo internacional da ONU

Consideramos que a preocupação com o meio ambiente na Inglaterra dos séculos XVIII e XIX tenha dois fatores: um de ordem prática e outro utópico. O de ordem prática é a situação caótica das cidades inglesas mergulhadas no industrialismo, descrita por Friedrich Engels (1820–1895). Como exemplo, este autor cita a situação de moradia dos trabalhadores em Manchester: “[...] que sujeira! Por toda parte a monte de escombros, de detritos e de imundices; em vez de valetas, poços estagnados e um cheiro que, por si só, impediria qualquer homem, pouco civilizado que fosse, de ali viver” (ENGELS, 2008, p. 68). Ademais, McCormick (1992) e Thomas (2010) contam que uma das piores consequências da poluição industrial sobre os núcleos urbanos ingleses do século XIX foram os efeitos do *smog*, uma mistura do nevoeiro do inverno e da fumaça das fábricas que provocou a morte de centenas de pessoas em decorrência de complicações circulatórias e respiratórias em longo prazo.

Além destes problemas, o surgimento do ambientalismo teve influência do imaginário (utópico) do Romantismo do século XVIII, visto nessa dissertação, por exemplo, nas ideias de Schelling e Goethe, neste sentido, McCormick (1992) descreve os efeitos do imaginário romântico em torno da natureza no início do ambientalismo no império britânico oitocentista. Assim, de acordo com McCormick (1992), o ambientalismo, quando de seu advento, constituiu-se em uma revolução de caráter universal nunca antes vista na história da humanidade, já que ultrapassara as divisões religiosas, nacionais e políticas para difundir-se em quase todos os países do mundo. Embora o seu surgimento seja impreciso, o autor sustenta que as bases do ambientalismo foram lançadas no final do século XIX (não por acaso) na Inglaterra, berço da Revolução Industrial, e depois chegou até suas (ex)colônias: Estados Unidos, África e Nova Zelândia:

A mudança mais ampla nas atitudes humanas começou com a era das descobertas científicas, quando os sinais de deterioração tornaram-se evidentes para mais pessoas, e não apenas para uns poucos observadores perspicazes da condição da natureza. As raízes de um "movimento" mais amplo podem ser discernidas pela primeira vez na segunda metade do século XIX. Os primeiros grupos protecionistas foram criados na Grã-Bretanha na década de 1860. Nos Estados Unidos, um movimento bipartido de preservacionistas de áreas virgens e de conservacionistas de recursos naturais começou a emergir na virada do século [...] (McCORMICK, 1992, p. 15).

Como exemplo do protagonismo inglês, citemos três medidas do governo britânico tomadas no século XIX a favor do emergente ambientalismo: em 1863, a Grã-Bretanha aprovou a primeira lei contra a poluição do ar no mundo e criou o primeiro órgão de controle da poluição; em 1865, foi fundado na Grã-Bretanha o primeiro grupo ambientalista privado do mundo, o *Commons, Foot-paths, and Open Spaces Preservation Society*; e em 1886, foi assinado o primeiro acordo internacional sobre meio ambiente sob a tutela dos britânicos (McCORMICK, 1992).

Além da crítica às nefastas consequências que o modo de vida industrial trouxera à cidade e ao campo britânico, outro fator determinante para o surgimento do ambientalismo naquele império foram as descobertas científicas. As teorias ambientalistas que surgiam no campo da história natural e que serviram de fundamento para a botânica e a zoologia modernas alertavam para as perigosas consequências da demasiada exploração dos recursos naturais. Ademais, como solução, esses estudos preconizavam a proteção da vida selvagem e a restauração de uma vida simples e humilde do homem em uma convivência harmônica e pacífica com a natureza, tal como apresentado na influente obra *The Natural History and Antiquities of Selborne*, de Gilbert White (1720–1793), editada em 1788, que mostrava a preocupação dos britânicos com a natureza em sua metrópole, exaltando o mundo natural como um lugar de contemplação mais do que para os próprios estudos científicos (McCORMICK, 1992).

A preocupação em torno da preservação da natureza, também tinha a pretensão de mudar alguns costumes do inglês civilizado, como a caça, por exemplo. Na verdade, não se pretendia extinguir a caça, mas acabar com a matança cruel e desenfreada de diversas espécies, principalmente nas colônias britânicas, em especial na África. Foi sob este apelo que, em 1824, foi fundada a *Society for the Protection of Animals*, reconhecida por carta real, em 1840, e que tinha por objetivo lutar pelo fim da crueldade contra os animais domésticos e selvagens. Esse espírito de compaixão pelos animais na Inglaterra Vitoriana foi ganhando mais adeptos e conquistou a simpatia de parcelas da população que se beneficiavam do abate dos animais. Um exemplo disso foi a fundação em 1867 da *East Riding Association for the Protection of the Sea Birds* que se opunha à caça de pássaros, visto que suas plumagens eram utilizadas na confecção de roupas e acessórios femininos. Curiosamente, esta associação era, majoritariamente, composta por mulheres (McCORMICK, 1992).

Além de repercutir na metrópole, as preocupações britânicas com o meio ambiente também se voltaram para as colônias: Índia, Austrália e África do Sul. Nessas terras, o foco do ambientalismo inicialmente foi a conservação e o manejo das florestas. Nesse sentido,

tentando modificar a mentalidade dos colonos de que as florestas eram obstáculo para o progresso, o governo britânico, na segunda metade do século XIX, começou a enviar para a Índia (e de lá para a África e desta para a Austrália) engenheiros florestais de formação alemã para cuidar não só das florestas, mas, também, para combater a caça de animais selvagens e de baleias e ainda impedir a propagação de espécies de plantas e animais exóticos no meio natural das colônias, já que as espécies exóticas estavam acabando com as espécies nativas, comprometendo assim todo o equilíbrio da natureza local (McCORMICK, 1992).

Ademais, a questão da preservação da vida selvagem na África ganhou uma atenção especial, pois a repressão e o combate à matança dos animais daquela região assumiram dimensões políticas internacionais:

Um assunto que talvez tivesse maior significado de longo prazo e maior importância pan-européia era a questão da vida selvagem africana. Os debates sobre caça e plumagem na Grã-Bretanha do século XIX atraíram a atenção de alguns naturalistas para os problemas das colônias. Os animais selvagens das colônias da África Oriental começavam a atrair safáris, com a caça tornando-se subitamente acessível pela criação dos protetorados alemão e britânico em 1885 e 1896, respectivamente [...]. A partir de 1895 o número de caçadores visitantes cresceu rapidamente, e o número de animais que se prestavam à caça diminuiu (McCORMICK, 1992, p. 35).

A questão ambiental na África do século XIX adentrou no século XX e tomou contornos especiais em decorrência da caçada aos elefantes para a extração do marfim, artigo bastante comercializado nas metrópoles europeias. Nesse contexto, em 1900 foi assinado o primeiro acordo ambiental do mundo na cidade de Londres: a Convenção para a Preservação de Animais, Pássaros e Peixes na África, tendo como países signatários a Grã-Bretanha (Inglaterra), França, Alemanha, Itália, Portugal e o Congo Belga (atual República Democrática do Congo) (McCORMICK, 1992; RIBEIRO, 2010).

No começo do século XX, o ambientalismo já extrapolara as fronteiras da Grã-Bretanha e atingira as demais potências europeias, como podemos perceber pela realização, em 1902, do segundo encontro internacional em torno do meio ambiente: a Convenção para a Proteção dos Pássaros Úteis à Agricultura, quando foi firmado um acordo entre 12 países europeus (excluindo-se curiosamente a Grã-Bretanha), protegendo de caçadores as espécies de pássaros que transportavam sementes, considerados como benéficos à agricultura (RIBEIRO, 2010).

Mas devido aos resultados insatisfatórios dos dois acordos anteriormente citados, em 1933, na cidade de Londres, por iniciativa da Grã-Bretanha, os países que mantinham colônias na África foram convocados para um novo encontro internacional denominado

Convenção para a Preservação da Fauna e da Flora em seu Estado Natural, no qual se procurou estabelecer mecanismos de preservação de ambientes naturais na forma de parques, tal como estava sendo desenvolvido pelo emergente ambientalismo nos Estados Unidos das primeiras décadas do século XX (RIBEIRO, 2010).

Em seu início, o ambientalismo nos Estados Unidos teve como foco a preservação das florestas, já que, principalmente no Oeste americano, as florestas, os povos e os animais estavam sendo dizimados para a produção de energia e expansão de terras agricultáveis, tal como ocorrera na Grã-Bretanha. Nessa conjuntura, no intuito de evitar os erros cometidos pelos ingleses, as primeiras investidas dos ambientalistas americanos – tais como Ralph Waldo Emerson (1803-1882), Henry David Thoreau (1817-1862) e George Perkins Marsh (1801-1882), foi em prol da criação de áreas de preservação da natureza ainda intocadas pelo homem, o que na prática foi a proposta da criação de parques ambientais (McCORMICK, 1992; RIBEIRO, 2010). Para Araujo (2003), todos esses três pensadores, de alguma forma, incorporaram em seus discursos certo panteísmo, um transcendentalismo subjetivo que em certos momentos assume uma conotação mística.

Em seus escritos, Emerson (s/d) se refere a um estágio de nossa história onde os homens “olhavam o rosto de Deus na natureza”, todavia, confiava nas novas ideias ambientalistas que brotavam no século XIX e, mais ainda, em Deus. Na definição de Emerson (s/d) sobre Natureza, expressa-se o imaginário panteísta dos precursores do ambientalismo norte-americano de vertente preservacionista:

Filosóficamente considerado, el universo se compone de la naturaleza y el alma. Por lo tanto, hablando con propiedad, todo lo que es distinto de nosotros, todo lo que la filosofía distingue como NO YO', o sea, la naturaleza y el arte, el resto de los hombres y mi propio cuerpo, debe ser clasificado bajo este rótulo: NATURALEZA. Al enumerar los valores de la naturaleza y obtener su sumatoria, utilizaré la palabra en ambos sentidos: en su sentido corriente y en el filosófico (EMERSON, s/d, p. 2).

Era comum Emerson (s/d) escrever sobre sua veneração pelos astros e elementos da natureza, observando a pequenez do homem diante das maravilhas que Deus havia criado. Prescrevia ainda que para se vivenciar esta contemplação, o verdadeiro amante da natureza não deveria olhar para ela com seus olhos de adulto, mas com o seu coração de criança. Neste cerne, o escritor americano exemplifica uma experiência mística junto ao mundo natural:

En el bosque, un hombre también se desprende de sus años, como una serpiente de su piel, y en cualquier etapa de su vida es siempre un niño. En los bosques esta la perpetua juventud. En esas plantaciones de Dios reinan la santidad y el decoro, lucen las galas y atavíos de un festival perenne, y el visitante no ve cómo podría

cansarse de todo ello ni en mil años. En el bosque retornamos a la razón y a la fe. Allí siento que nada habrá de acontecerme en la vida -ninguna desgracia, ninguna calamidad (que no dañe mi vista)- sin que la naturaleza pueda subsanarlo. De pie sobre la tierra desnuda, bañada mi frente por el aire leve y erguido hacia el espacio infinito, todo mezquino egoísmo se diluye. Me convierto en un globo ocular transparente; nada soy: lo veo todo; las corrientes del Ser Universal me circulan; soy una porción de Dios. El nombre de mi amigo más íntimo me suena entonces extraño y accidental; ser hermanos, ser conocidos, ser amo o ser sirviente es una minucia y una molestia. Soy el amante de una belleza incontenible e inmortal. En los lugares silvestres, encuentro algo más caro y próximo a mí que en las calles o poblados. En el paisaje tranquilo y, especialmente, en la lejana línea del horizonte, el hombre contempla algo tan hermoso como su propia naturaleza (EMERSON, s/d, p. 4).

Emerson afirmava que de todas as necessidades que o homem tem da natureza não há mais nobre do que o amor e a beleza que o homem desfruta em contato com o mundo natural. Todas essas sensações em torno da natureza se dariam através da linguagem espiritual por onde ela e o homem se harmonizavam: “1. Las palabras son signos de fenómenos naturales. 2. Fenómenos naturales particulares son símbolos de fenómenos espirituales particulares. 3. La naturaleza es el símbolo del espíritu” (EMERSON, s/d, p. 8).

Mesmo antes de a ética ser discutida com proeminência pelo ambientalismo, Emerson já via nas religiões as referências para uma postura ética diante da natureza:

[...] se hagan eco de los Diez Mandamientos. Por ello, la naturaleza es siempre aliada de la religión y presta sentimiento religioso todo su boato y sus riquezas. De este manantial han bebido profundamente profetas y sacerdotes, David, Isaías, Jesús. Este carácter ético penetra hasta tal punto los huesos y la médula de la naturaleza que parece ser el fin para el que fue creada (EMERSON, s/d, p. 13).

Para este “romântico”, uma mudança de postura viria pela redenção da alma em conciliação com uma natureza sacralizada. Thoreau, assim como Emerson (s/d), experimentou e indicava uma vida longe dos bens materiais, tanto que se retirou para uma cabana em um bosque, pois afirmava que na natureza selvagem está a preservação do mundo; ainda foi preso por se recusar a pagar impostos em protesto contra a guerra entre Estados Unidos e México pelo território do Texas, entre 1846 e 1848 (PIULATS, s/d). Além de sua vida em contato direto e permanente com a natureza, sua dieta à base de vegetais e seu amor pelos animais foram (e até hoje são) inspirações para o ambientalismo:

Thoreau empieza una amable y curiosa relación con el mundo animal. En los largos días de invierno son sus únicos compañeros. Es posiblemente el primer estadounidense, después de los indios aborígenes, que se acerca a los animales con otra actitud, la actitud del compañero y no del cazador. Tiene interesantes encuentros con las ardillas y los mapaches que se le comen las plantaciones de sus huertos, y en vez de matarlos, prepara una serie de trampas para castigarlos, tratándolos como si fueran casi humanos, pues tras reprimirlos los suelta (PIULATS, s/d, p. 40).

Em sua época, Thoreau foi considerado radical, inclusive pelos seus próprios amigos, porque defendia uma volta à natureza primitiva, ou seja, para uma natureza livre das investidas econômicas e científicas do mundo moderno. Afirmava ainda que o mundo natural para além do valor estético teria um valor em si mesmo, sendo o respeito a esses valores o fundamento da felicidade do ser humano e, assim sendo, só um contato profundo (místico) com a natureza levaria o homem a recuperar os valores morais perdidos nas sociedades industriais (PIULATS, s/d).

Por sua vez, o geógrafo Marsh é considerado o primeiro ambientalista militante da modernidade, devido à publicação de sua obra *Man and Nature*:

[A humanidade] há muito esqueceu que a terra lhe foi dada somente em usufruto e não para consumo, e menos ainda para desperdício despuorado; [a sociedade está] destruindo o chão, o revestimento e as estruturas de portas e janelas de nossa morada para obter combustível para aquecer nossos corpos e ferver nossa sopa, e o mundo não pode dar-se ao luxo de esperar até que o progresso lento e seguro das ciências exatas nos tenha ensinado uma economia melhor (MARSH apud McCORMICK, 1992, p. 29).

Como consequência dessas ideias, a partir de 1864, o governo norte-americano começou a criar “reservas naturais” para a utilização pública e com fins de lazer e recreação. A criação dos parques nacionais de Yellowstone e Yosemite é um exemplo disso, sendo que este último, criado em 1890, foi a primeira reserva instituída para a proteção de áreas virgens e que viria a ser o modelo para a criação de reservas ambientais ao longo dos séculos XIX e XX em todo o mundo (McCORMICK, 1992).

No início do século XX, com o prosseguimento dos apelos e políticas ambientais, nos Estados Unidos surgiram duas correntes do ambientalismo que iriam por muito tempo (e até mesmo hoje em dia) polarizar as discussões em torno de qual seria o melhor modelo de política ambiental a ser empregado pelos governos. Este acirrado debate foi estabelecido entre o preservacionista John Muir (1838–1914) e o conservacionista Gifford Pinchot (1865–1946):

Na virada do século, o ambientalismo americano se dividiu em dois campos: os preservacionistas e os conservacionistas. Os primeiros buscavam preservar as áreas virgens de qualquer uso que não fosse recreativo ou educacional, e os últimos explorar os recursos naturais do continente, mas de modo racional e sustentável. A visão dos primeiros era talvez filosoficamente mais próxima do ponto de vista do protecionismo britânico; os segundos se fundavam na tradição de uma ciência florestal racional da variedade alemã (McCORMICK, 1992, p. 30).

John Muir e seus adeptos defendiam a natureza baseados em argumentos mais no nível da emoção e da religião do que propriamente pela racionalidade instrumental, mas

também apresentaram propostas cientificamente abalizadas, contudo a preponderância espiritual era notável nas ideias de Muir – ele dizia que embora a glória de Deus se inscrevesse em todos os seus trabalhos, nas áreas de natureza virgem as letras eram maiúsculas. Embora Muir tenha conseguido expressivas conquistas – como a criação de reservas naturais<sup>38</sup> – foi Pinchot quem efetivou suas ideias em grande parte da sociedade americana, através de seu envolvimento com o governo federal norte-americano<sup>39</sup>.

Por seu turno, Pinchot e seus partidários defendiam a exploração sustentada de recursos, tais como solo, florestas e águas, estritamente vinculada a uma visão cientificista e desenvolvimentista e assim foi a política ambiental americana sob sua tutela. No período compreendido entre 1907 a 1909, no final do governo do presidente Theodore Roosevelt, Pinchot estabeleceu um ambientalismo utilitarista por meio de leis, decretos e criação de órgãos governamentais voltados para o planejamento e utilização eficiente dos recursos. Em contraste, a ética preservacionista de Muir, apesar de gozar da simpatia de Roosevelt, não conseguiu tanto prestígio nos gabinetes governamentais graças, também, a atuação de Pinchot para isolá-lo no cenário do ambientalismo americano (McCORMICK, 1992).

Já no posterior governo de Franklin Roosevelt, a partir de 1933, nem os adeptos de Muir e nem os de Pinchot conseguiram lograr influência política, pois a mentalidade da administração americana em relação à natureza já não era a mesma. Nessa época, a ideologia do governo norte-americano foi vinculada aos interesses conservacionistas de empresários ligados ao Partido Republicano, ou seja, à ideia de que nada poderia deter o progresso econômico do país, nem mesmo “pequenos e eventuais problemas ambientais”, pois era um sacrilégio promover medidas ambientais que “prejudicassem” o crescimento da América (McCORMICK, 1992).

A problemática ambiental, nessa época, também foi negligenciada devido à implementação do *New Deal* – programa político para a recuperação da economia norte-americana recém-saída da Grande Depressão – que era pautado na inserção das práticas da administração empresarial dentro do governo sob uma doutrina profissional e eficaz. Nesse contexto, os êxitos do ambientalismo americano na década de 1930 não foram os esperados

---

<sup>38</sup> Em 1892, John Muir e seus colaboradores fundaram o *Sierra Club*, em São Francisco, Califórnia; considerada a primeira organização não-governamental de proteção à natureza. O maior êxito deste clube foi sua atuação direta e imprescindível na criação do Parque Nacional de Yosemite (McCORMICK, 1992).

<sup>39</sup> Em 1896, Pinchot foi nomeado para o conselho da nova Comissão Nacional de Manejo Florestal, a partir de então, criou e presidiu várias secretarias e comissões governamentais e não-governamentais sobre políticas públicas ambientais nos Estados Unidos. (McCormick, 1992).

tanto pelos preservacionistas como por conservacionistas, já que o contexto político-econômico não foi favorável (McCORMICK, 1992).

Contudo, os debates sobre a preservação/conservação ambiental entraram em voga novamente na política americana em consequência de um dos maiores desastres ambientais da humanidade, ocorrido entre 1934 e 1937, o *Dust Bowl*. Durante esses três anos, por toda extensão do território americano, ocorreram mais de duzentas tempestades de poeira regionais, algumas eram densas o suficiente para encobrir o sol e criar redemoinhos de mais de 6 metros de altura. Houve erosões e escassez de alimentos, como o trigo, por exemplo. A culpa imediata foi atribuída ao vento e à seca de 1931–1934, porém estudos como os realizados pelo Comitê das Grandes Planícies, em 1936, logo mostraram que as causas foram originadas por mais de meio século de exploração agrícola da natureza, vinculada às necessidades econômicas imediatas, tais como: arar a terra com sulcos longos e retos, deixar campos sem a cobertura vegetal, opção pela monocultura e destruição do relvado nativo que era uma proteção natural vital contra o vento e a seca. As imagens desoladoras do *Dust Bowl* alertaram o mundo inteiro para os perigos cumulativos e imediatos da exploração econômica desenfreada dos recursos naturais (McCORMICK, 1992).

Após a trágica experiência do *Dust Bowl*, o ambientalismo europeu e o norte-americano chegaram à década de 1940 dando seus primeiros passos rumo a uma organização internacional, no entanto, com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, suas iniciativas foram estagnadas. Já no pós-guerra, com a mudança de valores e atitudes depois dos traumas do confronto, o debate pela preservação ambiental internacional ganhou novo fôlego principalmente com o protagonismo assumido pela Organização das Nações Unidas (ONU), ou simplesmente Nações Unidas (NU)<sup>40</sup> (McCORMICK, 1992; RIBEIRO, 2010).

Durante a segunda metade da década de 1940, o programa ambiental da ONU teve como prioridade o fornecimento de alimentos e a eliminação da fome, procurando reverter o mau gerenciamento dos recursos e promovendo medidas de retenção do crescimento populacional. Assim sendo, a agricultura ganhou destaque na agenda ambiental e a *Food and Agriculture Organization* (FAO), instituída em 1945, tornou-se o organismo de referência da ONU para o combate aos problemas ambientais. Segundo Ribeiro (2010), a FAO constituiu-se no embrião das discussões ambientais na ONU, objetivando a minimização de conflitos entre países ocasionados pela falta de alimentos ou pelo acesso precário aos recursos naturais.

---

<sup>40</sup> Fundada em 1945, após a Segunda Guerra Mundial, a ONU tem o objetivo de evitar o conflito entre os países através da paz, do diálogo e da justiça nas relações internacionais (Cf. [www.onu-brasil.org.br](http://www.onu-brasil.org.br)).

Através de suas políticas a FAO colocou o neo-malthusianismo<sup>41</sup> na agenda ambiental internacional:

A FAO enfatizava o desenvolvimento e a exploração de recursos naturais em apoio a suas metas de curto e longo prazo, a saber, fazer frente aos problemas de nutrição mundiais e melhorar a condição das populações rurais através do aprimoramento da eficiência na produção e distribuição de produtos agrícolas e alimentares, mas também reconhecia a importância da conservação. Um meio de atingir suas metas, conforme definido no Artigo I de sua constituição, era "a conservação dos recursos naturais e a adoção de métodos aperfeiçoados de produção agrícola". Aliada ao problema dos alimentos, havia a questão da restauração da indústria madeireira, um fim em função do qual a FAO promoveu a proteção e extensão da cobertura florestal para conter a erosão do solo, proteger os divisores de águas, controlar as cheias, agir como anteparos contra o vento e abrigar a vida selvagem (McCORMICK, 1992, p. 45-46).

Mesmo com uma ênfase nas ciências econômicas, os neo-malthusianos trouxeram à baila fundamentos das ciências exatas e biológicas, advertindo que o homem precisava reconhecer a necessidade de cooperar com a natureza, pautando-se em leis físicas e biológicas às quais o mundo natural está sujeito. Esta perspectiva foi incorporada a uma das primeiras e mais relevantes instituições internacionais de proteção à natureza – a *International Union for the Protection of Nature* (IUPN), criada em 1948 na cidade de Fontainebleau, França. A IUPN serviu de base para a política ambiental da *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (Unesco) fundada em 1946 e até a década de 1970 o principal órgão da ONU a tratar da questão ambiental<sup>42</sup> (McCORMICK, 1992; RIBEIRO, 2010).

Nessa época, o ambientalismo internacional com a IUPN preocupou-se com os problemas que a degradação ambiental traria ao futuro da espécie humana na Terra, circunscrevendo a natureza como recurso natural – diríamos que em uma visão antropocêntrica e desenvolvimentista por excelência (McCORMICK, 1992, p. 52):

Para os propósitos da IUPN, a natureza era definida como uma faceta importante da vida espiritual, seu desenvolvimento e exploração formavam a base da civilização humana, e a exaustão dos recursos naturais havia levado a uma depreciação dos níveis de vida humanos. Isso significava uma sobreposição de proteção e

---

<sup>41</sup> Thomas Robert Malthus (1766–1834) afirmava que o poder da população é infinitamente maior que o poder da terra de produzir subsistências para o homem, assim, alardeava que a população, quando incontrolada, aumenta numa razão geométrica; a subsistência cresce apenas numa razão aritmética. Os neo-malthusianos, além de reforçarem a mensagem de que a produção será superada pela reprodução, adaptaram das ideias de Malthus o controle populacional, defendendo fervorosamente o controle de natalidade, embora Malthus fosse rigidamente contrário a contracepção (CLARKE, 2004).

<sup>42</sup> Depois da criação da Unesco, a FAO continuou com grande relevância sobre as questões ambientais debatidas na ONU, concentrando-se nos fatores econômicos associados à degradação e a restauração ambiental. Já a Unesco tem uma abrangência maior, indo da educação à política, passando pelas artes, ciências e pela própria economia (RIBEIRO, 2010).

conservação. A constituição enfatizava que a destruição da natureza poderia ser revertida se as pessoas fossem "despertadas a tempo para uma consciência integral de sua dependência em relação aos recursos naturais exauríveis e [reconhecessem] a necessidade de sua proteção e restauração, assim como de sua administração sábia e bem-informada, a fim de que a paz, o progresso e a prosperidade futuras da humanidade pudessem ser asseguradas". Assim, a despeito do fato de que grande parte da discussão que cercava a formação da IUPN se tivesse concentrado na proteção da natureza, os princípios da IUPN referiam-se à conservação de recursos. As considerações estéticas foram minimizadas e a ética da conservação não foi sequer mencionada. A filosofia adotada pela IUPN via o homem como colocado firmemente no coração do sistema natural, com a conservação servindo diretamente a seus interesses e necessidades.

A partir de então, com a gerência da ONU, a tônica dominante entre os ambientalistas era de que as soluções para os problemas ambientais viriam através da ciência e da tecnologia e, assim, foi o espírito de realização da Conferência Científica da ONU sobre a Conservação e Utilização de Recursos (UNSCCUR), ocorrida em 1949 e organizada pela Unesco na cidade de Lake Success, Estados Unidos. McCormick (1992) pondera que, embora os resultados e conclusões desta conferência tenham sido em sua maioria precipitados, ela foi o primeiro marco importante na mobilização política do movimento ambientalista internacional no século XX, por reunir 49 países que efetivamente analisaram temas importantes, tais como: a crescente pressão sobre os recursos; a interdependência de recursos; análise das carências críticas de alimentos, florestas, animais e combustíveis; o desenvolvimento de novos recursos por meio de tecnologia aplicada; técnicas de recursos educacionais para países subdesenvolvidos; e o desenvolvimento integrado de bacias hidrográficas.

Concomitante à UNSCCUR, a IUPN realizou a *International Technical Conference on the Protection of Nature* (ITC) onde fora recomendada a assistência tecnológica e os estudos de ecologia humana para os países menos desenvolvidos. Após a realização da ITC, gradativamente a IUPN expandiu suas atividades para o eixo conservacionista dos recursos naturais, tanto que em 1956 mudou seu nome (com forte influência norte-americana) para *International Union for Conservation of Nature Resources* (IUCN) (McCORMICK, 1992).

Nessa mesma época, em 1955 foi realizada a Conferência de Paris, quando, pela primeira vez, em nível internacional decidiu-se pela proteção de um ambiente natural, qual fora: a Antártida. Como resultado dessa conferência, em 1º de dezembro de 1959, sob a liderança dos Estados Unidos, foi firmado o Tratado Antártico que passou a ser aplicado em 23 de junho de 1961 após ser ratificado pela África do Sul, Argentina, Austrália, Bélgica, Chile, Estados Unidos, França, Inglaterra, Japão, Noruega, Nova Zelândia e URSS, sendo esses países membros consultivos. Posteriormente, foram incorporados também como

membros consultivos: Alemanha Ocidental, Alemanha Oriental (na época o país se encontrava dividido), Brasil, China, Índia, Itália, Polônia e Uruguai. Depois foram aceitos como membros, mas não na condição de consultivos, os seguintes: Austrália, Bulgária, Coreia do Norte, Coreia do Sul, Cuba, Dinamarca, Equador, Espanha, Finlândia, Grécia, Holanda, Hungria, Nova Guiné, Papua, Peru, Romênia, Tchecoslováquia (hoje separadas em Eslováquia e República Tcheca) e Suécia. A partir do Tratado Antártico vigorou o intercâmbio científico entre as bases instaladas naquele continente (RIBEIRO, 2010).

Na segunda metade do século XX, os debates e esforços em torno da problemática ambiental avançavam em todo o mundo, mas para manter uma estrutura capaz de organizar conferências, pesquisas e assistência técnica era preciso uma grande quantidade de recursos. Assim sendo, em 1962 foi lançado o *World Wildlife Fund* (WWF) com o propósito de levantar fundos para financiar o orçamento da IUCN. Com o passar do tempo, o WWF começou a ganhar relativa autonomia e a atuar em parceria (não mais subordinado) com a IUCN (McCORMICK, 1992).

Na década de 1960, os organismos ambientais de alcance internacional (Unesco, FAO, IUCN e WWF) dedicaram grande parte de seus esforços para mitigar a degradação ambiental do continente africano. McCormick (1992) observa que para o ambientalismo, as conferências em torno dos problemas ambientais da África colocaram a necessidade de se rever a atuação das agências internacionais, pois tendo o caso africano como exemplo, o que elas determinavam não condizia mais com a situação das nações do período pós-colonial e, dessa forma, indicou-se que as soluções para os problemas ambientais de cada lugar deveriam estar consoantes com a realidade local.

A situação africana também trouxe a perspectiva de que além de se preservar o meio ambiente, criando reservas naturais e protegendo determinadas espécies, era preciso garantir o acesso aos recursos naturais de forma ampla e organizada, respeitando as peculiaridades de cada região na relação de seus habitantes com o meio ambiente – só assim os países menos desenvolvidos poderiam melhorar a qualidade do seu meio ambiente e da vida de seus habitantes. Sob essa perspectiva, em 1960, a IUCN lançou o *African Special Project* (ASP) numa tentativa de incentivar os novos líderes africanos a se identificarem publicamente com a conservação e de convencê-los das virtudes de viver da renda de seus recursos naturais e não do capital (McCORMICK, 1992).

De acordo com McCormick (1992) e Ribeiro (2010), nos anos 1960, concomitante aos trabalhos das agências internacionais, o ambientalismo ganhou força e uma nova configuração, passando das conferências para uma maior mobilização na sociedade civil,

incorporando críticas aos problemas sociais que transpassavam a temática ambiental que, de forma direta ou indireta, contribuíam para a degradação da natureza em escala global. Nesta conjuntura, o ambientalismo estava inserido em um movimento maior de contestação dos valores da sociedade capitalista ocidental – como pôde ser observado pela forte mobilização da sociedade americana contra a Guerra do Vietnã; o maio de 1968 na França; a insurreição dos movimentos de contracultura e os protestos contra o uso de tecnologia nuclear para fins energético e bélico. No ambientalismo, este cenário político-sócio-cultural de contestações redundou em um acontecimento singular, ao qual McCormick (1992, p. 61) chamou de Revolução Ambientalista ou Novo Ambientalismo:

Mesmo enquanto a IUCN e o WWF desenvolviam uma definição mais ampla e universalmente útil de conservação, todavia, o movimento de conservação já estava sendo rapidamente ultrapassado por um novo movimento, independente e muito mais ativista, preocupado com questões ambientais muito mais amplas. Em algum momento no final dos anos 50 e começo dos anos 60 as circunstâncias conspiraram para dar surgimento a um novo movimento de protesto, baseado nas preocupações com o estado do ambiente humano e com as atitudes humanas em relação à Terra. A natureza e os recursos naturais deixaram de ser a única preocupação; o novo movimento abrangia tudo, desde a superpopulação e a poluição aos custos da tecnologia e do crescimento econômico. O Novo Ambientalismo ia além do mundo natural; questionava a própria essência do capitalismo.

### **3.3 O Novo Ambientalismo: a inserção da sociedade civil nas agências ambientais**

McCormick (1992) elenca seis fatores que contribuíram para o advento da Revolução Ambientalista no começo da década de 1970: os efeitos da afluência, a era dos testes atômicos, o livro *Primavera Silenciosa*, uma série de desastres ambientais bastante divulgados, avanços nos conhecimentos científicos e a influência de outros movimentos sociais.

Assim, um dos primeiros destaques do Novo Ambientalismo foi a repercussão social do livro *Primavera Silenciosa* (*Silent Spring*), da bióloga norte-americana Rachel Carson. Lançado em 1962, este livro, um dos mais vendidos à época, trazia a constatação dos perigos para a vida humana decorrentes da utilização de pesticidas e inseticidas sintéticos. O livro de Carson causou tanta mobilização na opinião pública americana e, posteriormente, na opinião pública mundial, que o governo dos Estados Unidos foi impelido a criar um grupo consultivo presidencial sobre pesticidas (McCORMICK, 1992). De acordo com este autor, essa

mobilização em torno das pesquisas da bióloga mostrou como o novo ambientalismo era ativista e político. Ver, como exemplo disso, em abril de 1970, a participação de trezentos mil americanos no Dia da Terra, considerada, até então, a maior manifestação ambientalista da história, amplamente noticiada na imprensa em revistas de grande circulação como a *Times* e a *Life*. A visibilidade que teve o Dia da Terra fez com que as pessoas que estavam alheias aos problemas ambientais tomassem conhecimento da gravidade da poluição química e industrial. Sendo assim, McCormick (1992) considera que este evento foi o primeiro acontecimento pedagógico do ambientalismo internacional.

Nesse âmbito, os prognósticos do ambientalismo quanto ao futuro da humanidade eram alarmantes e pessimistas; os cientistas que se ocupavam da questão ambiental e que ganharam destaque nesse período foram chamados de “Os Profetas do Apocalipse” ou “Novos Jeremias”, suas pesquisas se voltavam para três questões: poluição, crescimento populacional e tecnologia. Eles alegavam que nenhuma dessas questões por si só explicava integralmente os problemas ambientais e, ainda, que a crise na exploração dos recursos naturais derivava do crescimento exponencial da economia capitalista, sendo assim, defendiam que havia limites claros para o desenvolvimento desse modo de produção. É óbvio que as ideias dos “profetas do apocalipse” não passaram ilesas às críticas, já que contestavam o crescimento do capitalismo a todo o custo. Assim, houve reação contrária por parte de cientistas e de industriais crédulos de que a humanidade poderia achar saídas viáveis para a crise ambiental baseadas no avanço da ciência e da tecnologia, possibilitando assim a manutenção do crescimento econômico e a exploração dos recursos naturais (McCORMICK, 1992).

Em meio a este embate e sob influência do Novo Ambientalismo, em 1968 foi realizada a Conferência Intergovernamental de Especialistas sobre as Bases Científicas para Uso e Conservação Racionais dos Recursos da Biosfera (Conferência da Biosfera) realizada em Paris, em setembro de 1968. Concentrando-se sobre os aspectos científicos da conservação da biosfera e na reversão dos impactos ambientais causados pelo homem, nessa conferência cinco pontos foram reunidos como prioritários após a discussão de vários relatórios nacionais, são eles:

- 1) Ainda que algumas mudanças no meio ambiente venham ocorrendo há décadas ou mais, as mesmas parecem ter atingido um patamar crítico.
- 2) Nos países industrializados isso estava "causando preocupação e exigência popular por correção".
- 3) Paralela a essa preocupação estava a compreensão de que os caminhos tradicionais de desenvolvimento e uso dos recursos naturais tinham que ser alterados, com o desenvolvimento descuidado sendo substituído pelo

desenvolvimento que reconhecesse que a biosfera era um sistema, o qual podia ser afetado em seu todo pelas atividades desenvolvidas em qualquer uma de suas partes. 4) Era necessário um novo enfoque interdisciplinar para o uso planejado dos recursos naturais; as ciências naturais e a tecnologia não podiam resolver sozinhas os problemas de administração de recursos - as ciências sociais também deveriam ser consideradas. 5) Era necessário um vasto montante de novas pesquisas nos países mais desenvolvidos e nos menos desenvolvidos; posto que não há solução universal para os problemas da biosfera, compreensão e técnicas teriam que ser adaptadas às áreas no interior dos países e às regiões formadas por dois ou mais países (McCORMICK, 1992, p. 98).

Como consequência da conferência supracitada, em 1971 no Irã, foi realizada a Convenção sobre Zonas Úmidas de Importância Internacional conhecida como Convenção de Ramsar, que teve como objetivo estabelecer medidas para a proteção dos ambientes em que vivem os pássaros ecologicamente dependentes das zonas úmidas. Os países signatários comprometeram-se em conservar tais ambientes e a explorá-los dentro de limites que não afetassem a reprodução das aves aquáticas (RIBEIRO, 2010).

No mesmo ano da Convenção de Ramsar foi realizada a Mesa Redonda de Especialistas em Desenvolvimento e Meio Ambiente, na cidade de Founex, Suíça. Esse evento teve importância singular, pois nele ficou decidido que as políticas ambientais deveriam ser diferenciadas para países ricos e países pobres e, também, foi onde começou a ser elaborado o conceito de desenvolvimento sustentável. Essas duas tópicas iriam influenciar diretamente o ambientalismo internacional nas décadas seguintes, principalmente porque foram ratificadas no evento que mudou os rumos do ambientalismo no mundo na década de 1970: a Conferência de Estocolmo (RIBEIRO, 2010).

Em julho de 1972, foi realizada outra conferência internacional para avaliar os problemas do meio ambiente global e, mais importante, sugerir ações efetivas para reverter os danos ambientais – o evento foi a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, realizada em Estocolmo. Esse encontro é considerado o marco do ambientalismo contemporâneo, pois, pela primeira vez, os problemas políticos, econômicos e sociais de encargo ambiental foram discutidos num fórum intergovernamental com a intenção de se realmente construir uma agenda de ações corretivas que seria incorporada aos planos de governo dos países signatários e fomentada na sociedade civil. Sob essa determinação, a Conferência de Estocolmo resultou diretamente na criação do Programa de Meio Ambiente das Nações Unidas (UNEP – *United Nations Environmental Programme*) (McCORMICK, 1992; RIBEIRO, 2010).

A conferência objetivava "criar no seio da ONU bases para uma consideração abrangente dos problemas do meio ambiente humano" e "fazer convergir a atenção de governos e opinião pública em vários países para a importância do problema" [...]. E marcou igualmente uma transição do Novo Ambientalismo emocional e ocasionalmente ingênuo dos anos 60 para a perspectiva mais racional, política e global dos anos 70. Acima de tudo, trouxe o debate entre os países menos desenvolvidos e mais desenvolvidos - com suas percepções diferenciadas das prioridades ambientais - para um fórum aberto e causou um deslocamento fundamental na direção do ambientalismo global (McCORMICK, 1992, p. 97).

Os principais problemas ambientais discutidos em Estocolmo foram: poluição atmosférica, chuva ácida, poluição da água e do solo provenientes da industrialização, a pressão que o crescimento demográfico produz sobre os recursos naturais da Terra e o fim das reservas de petróleo. Na ocasião, foram redigidos uma declaração, uma lista de princípios e um Plano de Ação, sendo imediatamente apoiados pelo secretário-geral da ONU<sup>43</sup> e recomendados aos chefes de estado na intenção de se resolver ou conter os problemas supracitados. Os eixos dessas ações deliberados na Conferência foram resumidos por McCormick (1992, p. 110) em cinco grupos principais:

1) Os recursos naturais deveriam ser resguardados e conservados, a capacidade da terra de produzir recursos renováveis deveria ser mantida e os recursos não renováveis deveriam ser compartilhados. 2) O desenvolvimento e a preocupação ambiental deveriam andar juntos e deveria ser dada toda a assistência e incentivo aos países menos desenvolvidos no sentido de promover uma administração ambiental racional. (Este grupo tinha o propósito de tranquilizar os países menos desenvolvidos.) 3) Cada país deveria estabelecer seus próprios padrões de administração ambiental e explorar recursos como desejasse, mas não deveria colocar em perigo outros países. Deveria existir cooperação internacional voltada para o melhoramento ambiental. 4) A poluição não deveria exceder a capacidade do meio ambiente de se recuperar e a poluição dos mares deveria ser evitada. 5) Ciência, tecnologia, educação e pesquisa deveriam ser utilizadas para promover a proteção ambiental.

McCormick (1992) comenta que, de maneira geral, Estocolmo deixou ao mundo três importantes consequências: 1) Em primeiro lugar, a conferência confirmou a tendência em direção a uma nova ênfase sobre o meio ambiente humano, o pensamento progrediu das metas limitadas de proteção da natureza e conservação dos recursos naturais para a visão mais abrangente da má utilização da biosfera por parte dos humanos, neste sentido, o Novo Ambientalismo evoluiu para termos que eram politicamente mais aceitáveis, encorajando mais governos nacionais a fazer do meio ambiente uma questão de política. 2) Em segundo lugar, a Conferência forçou um compromisso entre as diferentes percepções sobre o meio ambiente defendidas pelos países mais e menos desenvolvidos. 3) Por fim, a presença de

---

<sup>43</sup> O austríaco Kurt Waldheim, que ocupou o cargo de 1972 a 1981. (Vide [www.onu-brasil.org.br](http://www.onu-brasil.org.br)).

muitas ONGs na conferência e a importância que tiveram no evento, marcou o começo de um novo protagonismo para essas organizações na política dos governos e das instituições intergovernamentais voltadas ao meio ambiente.

Sobre as consequências de Estocolmo, Eduardo Viola (1987) faz coro com McCormick (1992) e considera que, a partir delas, a década de 1970 ficou marcada pelo despertar da consciência ecológica no mundo, com os problemas ambientais sendo discutidos globalmente, de forma inédita. Assim, para Viola (1987), a herança da Conferência para a sociedade civil foi o advento e a organização do movimento ecológico global contemporâneo:

A década de 70 marca o despertar da consciência ecológica no mundo: Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente em Estocolmo (1972); Relatório Meadows (1972) sobre os limites do crescimento e relatórios subsequentes (Tinbergen, Laszlo, Bariloche); surgimento do paradigma teórico da ecologia política; proliferação de movimentos sociais ecologistas no mundo noroccidental. Pela primeira vez, os problemas de degradação do meio ambiente provocados pelo crescimento econômico são percebidos como um problema global que supera amplamente diversas questões pontuais, que eram arroladas nas décadas de 50 e 60 pelas agências estatais de meio ambiente dos países do primeiro mundo (VIOLA, 1987, p. 68).

Também foi notório que a ONU se dispôs a incorporar outras formas de saber além da ciência e, ainda, começou uma preocupação com a formação de cidadãos ecologicamente consciente, daí não só a perspectiva de se combater os problemas ambientais através da ciência e da tecnologia, mas, também, por meio da educação e do resgate de valores éticos. Essas mudanças de princípios deveram-se, efetivamente, pela participação da sociedade civil em Estocolmo, como fruto das manifestações das décadas anteriores de 1950 e 1960 quando do surgimento do Novo Ambientalismo no contexto da contracultura.

Todavia, embora tenha havido a presença marcante de ONGs, de países periféricos como o Brasil e de representantes das vertentes preservacionista e radical do ambientalismo que propuseram o pacifismo e o abandono do estilo de vida capitalista, McCormick (1992) e Ribeiro (2010) avaliam que a influência predominante nas decisões acordadas na Conferência ficou por conta dos países do Primeiro Mundo, ou seja, dos países que não abriam mão do desenvolvimento industrial e do consumismo, mas, ainda assim, os autores concordam que as diversas representações da sociedade civil oponentes ao estilo de vida capitalista conseguiram demarcar seu espaço no ambientalismo internacional naquela ocasião.

O movimento ecológico da década de 1970 ainda configurou perspectivas ambientais diferentes nos chamados, à época, países do Primeiro Mundo (Norte) e nos países do Segundo e Terceiro Mundo (Sul). Em países como Alemanha Ocidental, Suíça, Bélgica, França,

Holanda, Grã-Bretanha e Estados Unidos, por exemplo, o movimento ambiental foi marcado pela política e pelo ativismo, também houve um crescimento na mobilização da sociedade para que os governos efetivassem medidas de proteção ambiental e, ainda, uma crescente eleição de políticos ligados aos partidos verdes no continente europeu nas décadas de 1970 e 1980 (VIOLA, 1987; McCORMICK, 1992).

Já no caso dos países da América Latina e da África, o meio ambiente foi atrelado às políticas de desenvolvimento com vista a que eles não repetissem os erros dos países do Norte, ou seja, não degradassem seus recursos naturais e não chegassem ao patamar de consumo dos países do Primeiro Mundo. Para o Terceiro Mundo, pensava-se em uma nova forma de desenvolvimento, com efeito um novo arranjo econômico não atrelado ao consumo desenfreado e à conseqüente exploração intensiva dos recursos naturais, mas que propiciasse uma estrutura econômica equilibrada, baseada em padrões sustentáveis e alternativos de desenvolvimento (VIOLA, 1987; McCORMICK, 1992).

Para McCormick (1992), o produto tangível de Estocolmo foi a criação do Programa de Meio Ambiente das Nações Unidas (PNUMA). Questionado de início, o PNUMA tinha por diretriz o Plano de Ação de Estocolmo e, para viabilizá-lo, foi fundamentado em três componentes funcionais: avaliação ambiental, administração ambiental e medidas de apoio. A avaliação ambiental global, conhecida por *Earthwatch*, consistia em uma rede patrocinada pela ONU, planejada para pesquisar, monitorar e avaliar as tendências e processos ambientais, fornecendo notificações precoces de riscos ambientais e determinando a situação de recursos naturais selecionados. A administração ambiental funcionava a partir das informações reunidas pelo *Earthwatch*, com o objetivo de desenvolver uma estrutura de planejamento abrangente que apoiasse a proteção ambiental através da elaboração de convenções internacionais e da implementação de medidas para assegurar a preservação da diversidade biológica e dos recursos genéticos e, ainda, a promoção de alguns objetivos específicos, tal como a moratória da caça comercial de baleias. Já as medidas de apoio incluíam educação, treinamento pessoal, informação pública e assistência financeira, como por exemplo, a iniciativa da criação, em 1975, de um Programa UNEP/UNESCO de Educação Ambiental.

Foi também marcante na década de 1970, a realização do Clube de Roma, em 1972. Organizado por um clube de economistas e cientistas sob a direção de Dennis Meadows e Jay Forrester. Esse grupo publicou um estudo intitulado *Limits to Growth* que indicava limites para o crescimento econômico dependente da exploração desenfreada dos recursos naturais finitos. Esse documento causou grande impacto científico e político na comunidade internacional, elevando o Clube de Roma a uma das instituições mais influentes perante aos

governos, partidos políticos e comunidades científicas de todo o mundo (McCORMICK, 1992; NEDEL, 2004):

O grupo que elaborou o documento levou em conta as implicações para o futuro do ecossistema mundial das cinco tendências fundamentais de interesse universal: a industrialização acelerada, o rápido crescimento da população, a grande amplitude da subnutrição, o esgotamento dos recursos naturais não-renováveis e a degradação do meio ambiente. A conclusão a que chegaram é que “o crescimento ilimitado, exponencial e, portanto, sempre mais rápido, da população e da produção industrial, logo se tornará impossível, em nosso planeta, que é um mundo finito (NEDEL, 2004, p. 130).

Sob o impacto do Clube de Roma (e sua perspectiva neo-malthusiana), na Assembleia Geral da ONU, realizada em 1974, foi elaborado um diagnóstico ambiental assim expresso por McCormick (1992, p. 154):

1) O desenvolvimento dos países menos desenvolvidos era governado pela disponibilidade de recursos naturais numa medida muito maior do que nos países mais desenvolvidos, onde as especializações, os recursos de capital e os recursos tecnológicos tinham mais influência. 2) A capacidade de lidar com a degradação ambiental era mais limitada nos países menos desenvolvidos, que tinham menos recursos tecnológicos e de capital, do que nos países mais desenvolvidos. Conseqüentemente a degradação ambiental poderia ter um impacto mais rápido e mais imediato sobre o desenvolvimento econômico. 3) Era preciso repensar os fundamentos das estratégias de planejamento e desenvolvimento para dar prioridade mais alta às estruturas sociais, à distribuição de renda mais equânime e às questões ambientais. No nível local deveria ser dada uma consideração muito maior às necessidades e condições locais antes de, por exemplo, usar técnicas, variedades de culturas, métodos agrícolas e outros conhecimentos que tivessem funcionado em outros lugares.

No Simpósio sobre Padrões de Uso de Recursos, Meio Ambiente e Estratégias de Desenvolvimento (“Founex II”), realizado em Cocoyoc, México, entre 8 e 12 de outubro de 1974, ganhou força a ideia (articulada pelos países do Segundo e Terceiro Mundos) de que era necessário compensar os países mais pobres para que estes pudessem viabilizar a proteção do meio ambiente concatenada à justiça social:

1) deveriam ser instituídas políticas dirigidas à satisfação das necessidades básicas dos mais pobres, capazes ao mesmo tempo de assegurar a conservação adequada dos recursos e proteção ao meio ambiente; 2) os governos e organizações internacionais deveriam promover a administração de recursos e do meio ambiente em escala global; 3) deveriam ser criados regimes internacionais fortes para a exploração das áreas livres globais, de modo a taxar essa exploração para que beneficiasse os países mais pobres; 4) eram necessárias novas prioridades nas pesquisas científica e tecnológica e no desenvolvimento; 5) as novas prioridades do desenvolvimento deveriam visar a restringir o consumo exagerado no Norte e incrementar a produção dos gêneros essenciais para os pobres (McCORMICK, 1992, p. 155).

Em 1975, foi realizada pela Unesco a primeira conferência sobre educação ambiental, nomeada Encontro de Belgrado, na qual a questão da ética ganhou relevância:

As desigualdades entre pobres e ricos, e entre países, estão crescendo, e há evidências de crescente deterioração do ambiente físico, numa escala mundial. Essas condições, embora causadas por um número relativamente pequeno de países, afetam toda a humanidade [...]. Nós necessitamos de uma nova ética global – uma ética que promova atitudes e comportamentos para indivíduos e sociedades, que sejam consoantes com o lugar da humanidade dentro da biosfera; que reconheça e responda com sensibilidade às complexas e dinâmicas relações entre a humanidade e a natureza, e entre os povos. Mudanças significativas devem ocorrer em todas as nações do mundo para assegurar o tipo de desenvolvimento racional que será orientado por essa ideia global – mudanças que serão direcionadas para uma distribuição equitativa dos recursos da Terra, e atender mais às necessidades dos povos (CARTA DE BELGRADO apud RIBEIRO, 2010, p. 69-70).

Para promover a ética global citada na Carta, em outro trecho desse mesmo documento, propõe-se a educação ambiental como o vetor para o surgimento do cidadão ecológico, apostando no protagonismo das gerações futuras:

[...] Governantes e planejadores podem ordenar mudanças, e novas abordagens de desenvolvimento podem melhorar as condições do mundo, mas tudo isso se constituirá em soluções de curto prazo se a juventude não receber um novo tipo de educação [...]. É dentro deste contexto que devem ser lançadas as fundações para um programa mundial de Educação Ambiental que possa tornar possível o desenvolvimento de novos conhecimentos e habilidades, valores e atitudes, visando a melhoria da qualidade ambiental e, efetivamente, a elevação da qualidade de vida para as gerações presentes e futuras (CARTA DE BELGRADO apud RIBEIRO, 2010, p. 70).

No mesmo ano de 1975 entrou em vigor a Convenção sobre Comércio Internacional de Espécies de Flora e Fauna Selvagens em Perigo de Extinção (CITES), realizada em Washington, Estados Unidos. A CITES elaborou uma lista com espécies da fauna e flora impedidas de serem comercializadas e sugeriu medidas especiais na manipulação de espécies em extinção. Com essas medidas, uma grande preocupação dos países ricos foi a comercialização ilegal de espécies que gerava lucros na casa dos US\$5 bilhões anuais. Por sua vez, os países periféricos se opuseram à maioria das diretrizes propostas no evento, já que grande parte das espécies contrabandeadas vinha desses países (RIBEIRO, 2010).

Ribeiro (2010) diz que um ponto negativo na realização dessa convenção foi a interferência dos países do Primeiro Mundo sobre a gerência do patrimônio natural dos países do Segundo e Terceiro Mundos, ademais os países ricos não manifestaram iniciativa em cooperar financeira e tecnicamente com as medidas propostas para as nações mais pobres. Apesar desse mal-estar político, Ribeiro (2010) avalia que a CITES vigorou com relativo

sucesso pelas décadas seguintes (1980–...), principalmente com o avanço da engenharia genética e da biotecnologia e seus diagnósticos sobre a importância de se preservar espécies exploradas comercialmente e até mesmo as potencialmente desconhecidas devido aos seus patrimônios genéticos que poderiam ser utilizados na área da medicina.

No ano de 1977, em Tbilisi, Geórgia, ocorreu a Primeira Conferência Intergovernamental em Educação Ambiental. Dez anos depois, em 1987 na cidade de Moscou, foi realizado o Congresso Internacional de Educação e Formação Ambientais, de onde saíram as estratégias para a Educação Ambiental na década de 1990, tais como: a interdisciplinaridade, a prática pedagógica envolvendo os estudantes em sua realidade e a compreensão das relações complexas entre o desenvolvimento socioeconômico e a melhoria do meio ambiente (RIBEIRO, 2010).

Chegando ao final da década de 1970, a comunidade ambiental sentiu a necessidade de se avaliar os resultados obtidos a partir do que foi proposto na Conferência de Estocolmo. Assim sendo, em 1982, na cidade de Nairóbi, sede do PNUMA, foi realizada a Conferência de Nairobi que trouxe resultados desanimadores. Nesse evento, ficou constatado que passados dez anos da Conferência de Estocolmo a situação do meio ambiente em nosso planeta tinha piorado. Com efeito, do que fora proposto pelo PNUMA, pouco se tornou realidade. Além dessa conclusão, Ribeiro (2010) avalia que a ratificação da ideia de que os pobres e seu estilo de vida eram os responsáveis pela devastação de ambientes naturais – referindo-se ao crescimento populacional nos países periféricos – gerou ainda mais desalento, sobretudo porque poucas críticas foram feitas ao estilo de vida consumista e às altas taxas de poluição industrial dos países ricos, estas sim, causas principais da degradação ambiental no mundo (RIBEIRO, 2010).

De acordo com Ribeiro (2010), as grandes críticas ao não cumprimento do Plano de Ação foram feitas pelas ONGs. As declarações das ONGs foram reunidas em um documento de tom severo denominado *Mensagem de Apoio à Vida* que continha duras manifestações contrárias aos governos dos países signatários e à própria ONU por sua inoperância. A seguir, alguns trechos desse manifesto:

[...] Nunca existiu um momento na história em que uma mudança de direção se faz tão presente quanto agora. Não podemos fechar nossos olhos diante da contínua degradação do meio ambiente. O atual processo de desenvolvimento, no Norte e no Sul, no Leste e no Oeste, em todas as partes, nos coloca diante dos mesmos perigos, que constituem a causa fundamental da degradação do meio ambiente [...]. No tempo em que os pobres não têm satisfeitas suas necessidades humanas de água potável, serviços sanitários, alimentos, combustível e moradia, as taxas de natalidade continuam sendo altas, favorecendo o crescimento da população [...]. A cultura

uniforme do alto consumo, que faz ricos a uns poucos e pobres a muitos, deve ser alterada para criar as condições políticas, econômicas tecnológicas e espirituais que estimulem a coexistência de uma multiplicidade de culturas e seu consequente crescimento. Os problemas do meio ambiente não se resolverão somente com medidas tecnológicas, ainda que sejam necessárias novas tecnologias ambiental e socialmente sensatas, assim como outras mudanças sociais e políticas relevantes [...]. A criação de uma alternativa representa um importante desafio intelectual e político: elaborar e articular um novo tipo de desenvolvimento. Não se pode seguir definido o desenvolvimento como um simples aumento do consumo e produção de bens materiais e serviços. Ele deve ser definido como um processo que permite aos indivíduos, comunidades e governos o resgate de seus direitos e de suas capacidades para decidir seu próprio futuro. A liberdade para escolher o estilo de vida pessoal de acordo com a cultura, os valores tradicionais e as necessidades sociais é essencial (MENSAGEM DE APOIO À VIDA apud RIBEIRO, 2010, p. 86-87).

Em meio ao cientificismo que vigorara nas conferências da ONU, a atuação das ONGs foi o único espaço onde as religiões tiveram alguma influência na elaboração de propostas para o ambientalismo internacional. Até o fim da década de 1970, poucas referências a respeito da proteção de territórios sagrados e sobre a importância das religiões para a preservação/conservação dos recursos naturais foi veiculada nas agências ambientais internacionais.

Já na década de 1980, em 1983 começou a vigorar a Convenção sobre Poluição Transfronteiriça de Longo Alcance (CPT), realizada em Genebra no ano de 1979. Essa iniciativa visava estabelecer metas de redução da poluição do ar provocada pela atividade industrial dos países desenvolvidos, aliás, problema este identificado por cientistas como Robert Smith e Svante Oden já na década de 1960. Esse tipo de poluição é o causador da chuva ácida e da consequente contaminação de solos e reservas de água, principalmente nos países menos desenvolvidos. Sobre esse problema, houve muito desentendimento quanto aos percentuais de redução na emissão de metais pesados por parte de países industrializados, tais como: Canadá, Estados Unidos, Dinamarca, China e Japão. Não obstante, em 1991, reunidos em Genebra, os participantes da CPT decidiram que seus membros deveriam reduzir em 30% as emissões de compostos orgânicos até o final de 1999, meta que não foi cumprida já que à redução de poluentes na atmosfera atrela-se uma redução da produção e a substituição do maquinário industrial convencional por máquinas menos poluentes, o que requereria maiores investimentos por parte dos governantes e empresários dos países desenvolvidos para se cumprir as metas estabelecidas pela CPT (RIBEIRO, 2010).

As discussões sobre a poluição atmosférica se prolongaram até a Convenção de Viena para a Proteção da Camada de Ozônio (CV), realizada em 1985, que resultou no Protocolo de Montreal sobre Substâncias que Destroem a Camada de Ozônio (PM), assinado em 1987. Segundo estimativas do PNUMA divulgadas em 1997, dez anos depois da

assinatura do Protocolo de Montreal, obtiveram-se resultados positivos, pois foi verificada uma efetiva redução na emissão de substâncias que destroem a camada de ozônio (O<sub>3</sub>). Em grande parte, os bons resultados foram em consequência da adaptação das indústrias em produzir equipamentos com pouca e até mesmo nenhuma emissão de CFC (clorofluorocarboneto – antigamente utilizado como aerossóis e gases para refrigeração); o PNUMA verificou uma redução de mais de 60% nas emissões desse poluente. Atualmente, na maioria dos países, como no Brasil, por exemplo, o uso de CFC foi banido (RIBEIRO, 2010).

Em março de 1989, foi convocada a Convenção da Basileia (Suíça) sobre o Controle de Movimentos Transfronteiriços de Resíduos Perigosos e seu Depósito (CTR). Esse encontro foi motivado pela ocorrência de vários acidentes envolvendo a contaminação química, principalmente nos países periféricos que durante toda a Guerra Fria importaram resíduos tóxicos dos países ricos recebendo dinheiro em troca. Dessa convenção resultou a publicação de normas e princípios para o gerenciamento ambiental seguro dos resíduos, que ficou conhecida como Normas do Cairo, contudo, esse documento não foi o suficiente para inibir o fluxo de resíduos perigosos, embora, a partir dele, a fiscalização e as punições sobre o transporte de resíduos tóxicos tenham aumentado em todo o mundo (RIBEIRO, 2010).

Nessa época, a Guerra Fria chegava ao fim, mas Eduardo Viola (1987) atesta que as ideologias políticas antagonistas desse período continuaram a orientar setores do movimento ambientalista que do ponto de vista político-econômico dividiu-se em quatro grandes vertentes: A) Ecologistas fundamentalistas: acreditam não haver uma possibilidade de transformação global na sociedade, pois, achavam ser irreversível a lógica predatória-exterminista do mundo contemporâneo; B) Ecologistas realistas: apostam na possibilidade de transformação da sociedade a partir da produção em pequena propriedade privada e na propriedade cooperativa com auto-gestão do sistema produtivo e ênfase no Estado de nível local como alocador de recursos; C) Ecocapitalistas: favoráveis ao mercado como alocador de recursos desde que regulados por um Estado que opera como um guardião ecológico da sociedade; D) Eco-socialistas: propõem a ruptura com a sociedade capitalista tendo como referencial normativo a estatização ampla do sistema produtivo com uma ecologização progressiva do capitalismo rumo a um socialismo real. De acordo com Viola (1987), a vertente que prevaleceu com o fim da Guerra Fria e advento do neoliberalismo foi a ecocapitalista.

Nessa conjuntura, em 1989, na Assembleia Geral da ONU<sup>44</sup>, surgiu uma proposta para a realização de uma conferência que deveria ocorrer em 1992, onde seria discutido o problema ambiental de maior preocupação à época: o desenvolvimento aliado à conservação do meio ambiente. Nessa oportunidade, o Brasil apresentou candidatura para sediar o evento e, de acordo com Ribeiro (2010), com os problemas ambientais que ocorriam em nosso país, foram incontestáveis os argumentos para a aceitação do Brasil como sede da futura conferência:

O Brasil apresentou-se como pretendente a sediar a Conferência e foi escolhido como país sede em 1989. Dentre as razões que determinaram a escolha do país estão a devastação da Amazônia e o assassinato do líder sindical e ambientalista Chico Mendes, em 1988. Esses dois fatos, aliados às manifestações dos grupos ambientalistas que denunciaram os dois episódios, sensibilizaram os delegados presentes à Assembleia Geral da ONU de 1989. Assim, a escolha do Brasil representaria uma forma de pressão velada à diminuição das queimas e pela prisão e julgamento dos mandantes da morte do líder sindical (RIBEIRO, 2010, p. 107).

Assim sendo, em 1992, no Rio de Janeiro foi realizada a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (CNUMAD), conhecida como Rio-92. Os eixos de discussão neste encontro foram a segurança ambiental global e o desenvolvimento sustentável<sup>45</sup>:

O primeiro deles nos faz refletir sobre a necessidade de manter as condições da reprodução da vida humana na Terra, posto que ainda não se tem notícias da existência de outro planeta com condições naturais semelhantes ao que habitamos, não deixando outra alternativa senão aqui vivermos. Em síntese, a Terra ainda é a morada da espécie humana – ao menos por enquanto. Já o segundo, procura regular o uso dos recursos naturais por meio do emprego de técnicas de manejo ambiental, de combate ao desperdício e à poluição. Se fossemos empregar uma expressão também para este conceito, diríamos que ele define que as ações humanas dirigidas para a produção de coisas necessárias à reprodução da vida devem evitar a destruição do planeta (RIBEIRO, 2010, p. 109).

Embora as discussões sobre sustentabilidade tenham avançado com a Rio-92, Scotto, Carvalho e Guimarães (2008) ponderam que ainda hoje não há consenso sobre o conceito de desenvolvimento sustentável e suas aplicações, sobretudo porque uma agenda global de sustentabilidade, de acordo com as diretrizes da ONU, requer a conciliação entre crescimento

<sup>44</sup> Neste evento, a ONU adotou a Convenção Internacional sobre os Direitos da Criança. (Vide [www.unicef.org](http://www.unicef.org)).

<sup>45</sup> Durante as décadas de 1960 e 1970, um progresso econômico menos agressivo ao meio ambiente já havia sido discutido, todavia, não se relacionava diretamente ao conceito de “desenvolvimento sustentável”, falava-se em “ecodesenvolvimento”. Na verdade, o conceito de “desenvolvimento sustentável” foi definido pela ONU em 1983 no documento *Nosso Futuro Comum*, resultante da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMMAD) (SCOTTO; CARVALHO; GUIMARÃES, 2008).

econômico, superação da pobreza e preservação do meio ambiente, o que interfere diretamente na governança de países em condições sociais e políticas diferenciadas.

Por sua vez, Rattner (1999) considera que depois da Rio-92 o conceito de sustentabilidade evoluiu pelo consenso de que este modelo de desenvolvimento requer um afastamento da fragmentação do conhecimento, ou seja, necessita de uma construção interdisciplinar (aspectos econômicos, sociais, culturais, políticos, tecnológicos e ecológicos). Por este caráter, em termos de mudança social, o desenvolvimento sustentável implica em democracia política, equidade social, eficiência econômica, diversidade cultural, proteção e conservação do meio ambiente. Levando em conta estes aspectos, Hattner (1999) conclui que o conceito de sustentabilidade é, portanto, uma síntese de caráter humanista.

Consoante as ideias de Hattner (1999), para Chaves e Rodrigues (2006), a sustentabilidade é constituída por cinco dimensões:

- a. “Sustentabilidade social”, aspecto que deve ter como base o estabelecimento de uma proposta de desenvolvimento que assegure um crescimento estável, com distribuição equitativa de renda, garantindo o direito de melhora de vida das grandes massas da população.
- b. “Sustentabilidade econômica”, possível a partir de um fluxo constante de inversões públicas e privadas, além do manejo e alocação eficiente dos recursos naturais.
- c. “Sustentabilidade ecológica”, através da expansão da capacidade de utilização dos recursos naturais disponíveis no planeta terra, com menor nível de impacto ao meio ambiente. Impondo-se, ainda, a necessidade de redução do volume de substâncias poluentes, a partir da adoção de políticas de conversão de energia e de recursos, entre outras medidas.
- d. “Sustentabilidade geográfica”, uma vez que a maioria dos problemas ambientais tem sua origem na distribuição espacial desequilibrada dos assentamentos humanos e das atividades econômicas. [...]
- e. “Sustentabilidade cultural”, esta se apresenta de forma mais complexa para efetivação, uma vez que exigiria pensar o processo de modernização de forma endógena, trabalhando as mudanças de forma sintonizada com a questão cultural vivida em cada contexto específico (CHAVES; RODRIGUES, 2006, p. 105).

A caracterização de desenvolvimento sustentável elaborada por Hattner (1999) e Rodrigues (2006) demonstra o holismo científico forjado nos séculos XIX e XX (visto no tópico anterior). Nesse contexto, ao nosso olhar, a construção do conceito de desenvolvimento sustentável é uma tentativa de se fazer conhecimento sob um padrão antagônico ao da Modernidade, ou seja, de se fazer um conhecimento que englobe as várias áreas do saber sob um determinado tema. No entanto, esta iniciativa, ainda assim, é centrada por excelência no conhecimento científico, deixando o conhecimento religioso e do senso-comum à margem, o que, na verdade, foi o caminho traçado nas discussões ambientais da ONU até a Rio-92, onde outras formas de saber sem ser a ciência foram debatidas, mas em caráter extra oficial.

Destarte, ao fim da CNUMAD foram gerados acordos e propostas que se tornaram referências na ordem ambiental internacional contemporânea – todos embasados pelas ideias de sustentabilidade que o excerto acima exprime – quais foram: Convenção sobre Mudanças Climáticas (CMC), Convenção sobre a Diversidade Biológica (CB), Declaração do Rio, Declaração sobre Florestas e a Agenda XXI (RIBEIRO, 2010).

A CMC constatou que a temperatura média da Terra está se elevando. Dados do *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) mostraram que a variação positiva da temperatura do planeta está oscilando entre 0,3°C e 0,6°C por década. Os estudos indicaram que as consequências do aumento de temperatura afetarão a dinâmica dos sistemas naturais, resultando em uma elevação no nível do mar a partir do derretimento das calotas polares, fenômeno que afetará as populações de países, cidades e localidades que habitam a beira-mar. Além disso, a distribuição de chuva passará por alterações, transformando áreas atualmente úmidas em áreas mais secas e eventuais áreas semiáridas em áreas úmidas. Foi constatado ainda um aumento na concentração de gases que intensificam o efeito-estufa na atmosfera (RIBEIRO, 2010).

A CB discutiu a polêmica da manipulação genética através dos avanços da biotecnologia – que foi definida como o emprego de todo e qualquer processo biológico que altere as condições de um ser vivo. As preocupações em torno da manipulação genética e da biotecnologia relacionavam-se à possibilidade de manipulação do código genético de seres humanos, o que poderia levar à reprodução ou à geração de seres idênticos ao que forneceu o código (como ocorreu no fracassado caso da ovelha Dolly em 1997) e à possibilidade de expor a espécie humana a microrganismos ainda completamente desconhecidos (resultantes da manipulação). Não obstante, também foram reconhecidos os benefícios da biotecnologia aplicada ao campo da alimentação, da saúde, da produção de energia e da evolução de componentes eletrônicos como, por exemplo, respectivamente na produção de alimentos com maior teor de proteínas e mais resistentes às pragas, na fabricação de remédios para doenças graves como o câncer e a AIDS, na fabricação de combustível alternativo ao petróleo e na fabricação de *chips*. Ademais, para garantir a democratização da biotecnologia e de seus resultados, na CB ficou decidido o acesso às técnicas de biotecnologia por parte dos países que não a produzem e a soberania dos Estados em relação à regulamentação de acesso aos seus recursos genéticos (RIBEIRO, 2010).

No caso da Declaração de Florestas, não houve acordo. Dois blocos foram formados: o primeiro, liderado pela Malásia, argumentava que os países fornecedores de madeira não poderiam restringir a atividade madeireira, já que para muitos destes países essa atividade era

a base de suas economias (como no caso da Malásia). O segundo bloco, liderado pelos Estados Unidos, estava preocupado em preservar as florestas ao redor do mundo para garantir o reservatório de matéria-prima para suas pesquisas no campo da biotecnologia. A discussão final, pautada na concepção de desenvolvimento sustentável, buscou um consenso sobre a exploração das florestas tanto na atividade madeireira quanto nas pesquisas sobre biotecnologia (RIBEIRO, 2010).

Sobre a Agenda XXI, os temas discutidos foram: o combate à pobreza; medidas para a conservação dos ambientes naturais; a participação das mulheres, das crianças e das comunidades locais nas decisões e as formas que viabilizariam as ações sugeridas. Uma das exigências por parte dos governos para a implantação da Agenda XXI foi o repasse de tecnologia e de um montante de US\$ 600 bilhões, o que efetivamente ao longo dos anos não ocorreu. Ainda assim, alguns governos e setores da sociedade civil utilizam esse documento como base para a elaboração de suas políticas ambientais (RIBEIRO, 2010).

Outro aspecto interessante da Agenda XXI é que ela se constituiu no “manual” de ética para o desenvolvimento das cidades. Assis (2000), por exemplo, elenca dez diretrizes que o planejamento das cidades e a construção de grandes obras devem contemplar: I Aplicação da eco-arquitetura; II Promoção da saúde e do saneamento; III Uso de transportes coletivos e não poluentes; IV Proteger e conservar os mananciais de águas; V Utilizar fontes renováveis e alternativas de energia; VI Ampla conservação de energia; VII Desenvolver a agricultura ecológica; VIII Aplicar a sustentabilidade aos produtos e seus rejeitos; IX Promover a educação ambiental; X Respeito à biodiversidade<sup>46</sup>.

Outro resultado positivo (extraoficial) da Rio-92 foi a realização do Fórum Internacional das ONGs e Movimentos Sociais (FIBONGs). Nesse fórum, houve a mobilização de mais de três mil pessoas em seminários de onde saíram severas críticas à CNUMAD. Nesse evento, as ONGs conseguiram incorporar à agenda ambiental as demandas de diversos movimentos sociais, tais como: o combate à pobreza, a mudança no estilo de vida consumista, a questão urbana, o combate ao racismo, a educação ambiental e demais temas. Contudo, apesar de sua intensa atuação, o FIBONGs não conseguiu resultados expressivos junto aos governos e ao setor empresarial. Com efeito, de acordo com Ribeiro (2010), o

---

<sup>46</sup> Essas diretrizes foram incorporadas e adaptadas a outros segmentos do desenvolvimento, como por exemplo, na construção de barragens. É justamente sobre o desrespeito às diretrizes da Agenda XXI que um painel de especialistas, dentre eles Diana Antonaz, critica a construção da usina hidrelétrica de Belo Monte. Vide: SANTOS, Sônia; HERNANDEZ, Francisco (Org.). *Análise crítica do estudo de impacto ambiental do aproveitamento hidrelétrico de Belo Monte*. (2009). Edição eletrônica disponível em: [www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org)

resultado alcançado pelo FIBONGs foi a sensibilização da opinião pública internacional em relação às denúncias sobre a restrita pauta da reunião dos chefes de Estado na CNUMAD.

Ribeiro (2010) conclui que a maior conquista do FIBONGs não foi nos gabinetes políticos e junto às delegações, mas a união de diferentes povos, diferentes culturas, diferentes segmentos da sociedade para a redação de um documento emblemático para o movimento ambientalista: a Carta da Terra.

No evento paralelo, a situação era outra. Prevendo que a CNUMAD seria muito restrita, lideranças ambientalistas propuseram que a sociedade civil elaborasse tratados para estabelecer compromissos em busca de um ambiente saudável e de uma sociedade mais justa. Como resultado de reuniões preparatórias para o FIBONGs, chegou-se a mais de trinta tratados, a duas declarações – a Declaração do Povo da Terra e a Declaração do Rio – e à Carta da Terra. Cada ONG poderia firmar até três tratados, embora pudesse se comprometer a implementar todos (RIBEIRO, 2010, p. 129).

Em seu preâmbulo, a Carta da Terra chama atenção para a sacralidade do lar comum de todos os entes viventes:

A humanidade é parte de um vasto universo em evolução. A Terra, nosso lar, está viva com uma comunidade de vida única. As forças da natureza fazem da existência uma aventura exigente e incerta, mas a Terra providenciou as condições essenciais para a evolução da vida. A capacidade de recuperação da comunidade da vida e o bem-estar da humanidade dependem da preservação de uma biosfera saudável com todos seus sistemas ecológicos, uma rica variedade de plantas e animais, solos férteis, águas puras e ar limpo. O meio ambiente global com seus recursos finitos é uma preocupação comum de todas as pessoas. A proteção da vitalidade, diversidade e beleza da Terra é um dever sagrado.<sup>47</sup>

Esse documento traz quatro princípios, de responsabilidade universal: I. Respeitar e Cuidar da Comunidade; II. Integridade Ecológica; III. Justiça Social e Econômica; IV. Democracia, Não-Violência e Paz. Em alguns desses princípios, identifica-se referências à religiosidade e a ética, tais quais:

- Afirmar a fé na dignidade inerente de todos os seres humanos e no potencial intelectual, artístico, ético e espiritual da humanidade;
- Reconhecer e preservar os conhecimentos tradicionais e a sabedoria espiritual em todas as culturas que contribuam para a proteção ambiental e o bem-estar humano;
- Defender, sem discriminação, os direitos de todas as pessoas a um ambiente natural e social, capaz de assegurar a dignidade humana, a saúde corporal e o

---

<sup>47</sup> Vide [www.cartadaterrabrasil.org](http://www.cartadaterrabrasil.org).

bem-estar espiritual, concedendo especial atenção aos direitos dos povos indígenas e minorias;

- Eliminar a discriminação em todas suas formas, como as baseadas em raça, cor, gênero, orientação sexual, religião, idioma e origem nacional, étnica ou social;
- Afirmar o direito dos povos indígenas à sua espiritualidade, conhecimentos, terras e recursos, assim como às suas práticas relacionadas a formas sustentáveis de vida;
- Proteger e restaurar lugares notáveis pelo significado cultural e espiritual;
- Reconhecer a importância da educação moral e espiritual para uma subsistência sustentável;
- Reconhecer a importância da educação moral e espiritual para uma subsistência sustentável;
- Reconhecer que a paz é a plenitude criada por relações corretas consigo mesmo, com outras pessoas, outras culturas, outras vidas, com a Terra e com a totalidade maior da qual somos parte.<sup>48</sup>

No que diz respeito aos setores empresarial e industrial, Ribeiro (2010) destaca a participação da Organização Mundial do Comércio (OMC) e um instrumentos de controle direto na produção mundial oriundo da CNUMAD: a série ISSO 14000. O primeiro é um organismo multilateral que tem como objetivo estabelecer mecanismos que facilitem o comércio internacional. Assim sendo, particularmente sobre a questão ambiental, a OMC é um espaço para a discussão sobre patentes e o comércio entre países de produtos e tecnologias advindos da biotecnologia como, por exemplo, recursos genéticos e microrganismos desenvolvidos para a composição de remédios. Já a ISSO 14000 é um sistema de qualidade e de gestão que estabelece normas de certificação de qualidade ambiental para grupos empresariais, com efeito, trata-se da implantação de uma das resoluções da Agenda XXI:

A certificação ocorreria a partir de uma empresa homologadora, que fiscalizaria as empresas certificadas. Para pleitear um certificado da série ISO 14000, uma indústria deve tomar medidas para reduzir os problemas ambientais causados pelos processos produtivos que emprega. Além disso, os impactos ambientais do produto têm de ser analisados desde as fontes energéticas que vai consumir, passando pelos materiais, sua vida útil e destinação após o uso. Outra inovação importante da série ISO 14000 é que a responsabilidade jurídica de possíveis problemas ambientais fica para o proprietário (ou acionista majoritário) da empresa, em vez de recair isoladamente sobre um técnico (RIBEIRO, 2010, p. 135).

---

<sup>48</sup> Disponível em ([www.cartadaterrabrasil.org](http://www.cartadaterrabrasil.org)).

Depois da Rio-92, foram realizados eventos para se avaliar os resultados da CNUMAD. Em Paris, no ano de 1994 foi realizada a Conferência das Nações Unidas para Combater a Desertificação nos Países Seriamente Afetados pela Seca e/ou Desertificação, em especial os países africanos. Esta conferência ocorreu devido à pressão feita por ONGs para que se incluísse a desertificação como tema a ser contemplado na Agenda XXI. Destarte, poucas medidas foram efetivadas para se combater este problema. Em 1999, na cidade de Recife foi realizada outra conferência sobre desertificação. Ribeiro (2010) considera que, mesmo após a realização destas duas conferências, pouco foi feito a respeito do combate à desertificação no mundo. No ano de 1997, no Rio de Janeiro, ONGs organizaram a Rio+5, onde se concluiu que a maioria das propostas da CNUMAD não havia se realizado e que as perspectivas futuras para o cumprimento dos acordos eram ainda piores (RIBEIRO, 2010).

De 1994 a 1999 foram realizadas cinco conferências sobre mudanças climáticas, dentre elas se destacou a Conferência realizada em 1997 na cidade de Kyoto, no Japão, onde foi elaborado o Protocolo de Kyoto que trazia novidades em relação às propostas de diminuição nas emissões de gases provocadores do efeito estufas. Neste evento, o Brasil teve participação importante:

Em Kyoto duas novas ideias ganharam destaque. Uma delas propunha transformar a emissão de gases estufa em um negócio. A outra, visava a criar um fundo para pesquisas ambientais, tendo como parâmetro os índices de poluição dos países desenvolvidos. A primeira indicação foi deita pela delegação dos Estados Unidos. A outra, pela do Brasil (RIBEIRO, 2010, P. 139).

Ribeiro (2010) considera que a maior dificuldade para a implantação do Protocolo de Kyoto foi de ordem econômica já que os principais países poluidores, como Estados Unidos e Japão, não acataram as metas para diminuição na emissão de CO<sub>2</sub>, pois teriam que alterar muito a estrutura de suas produções industriais. Em 1999 na cidade de Bonn, Alemanha, foi realizado outro encontro sobre o efeito estufa e, assim como em Kyoto, os Estados Unidos não ratificaram o Protocolo e os países periféricos não foram obrigados a reduzir suas emissões de gases estufa, insistindo na proposta de transferência de cotas de poluição entre países. De maneira geral, pouco se avançou sobre o combate ao efeito estufa.

Em 1998 foi realizada em Bratislava, Eslováquia, a Quarta Conferência das Partes sobre Diversidade Biológica. Nesse encontro, os temas debatidos foram: a biossegurança, o turismo ecológico como alternativas de preservação ambiental e a participação de comunidades locais em projetos de manutenção de estoque genético e da biodiversidade em

águas interiores (lagos, rios e represas) no mar e na costa; e o ponto de comum acordo foi o envolvimento das comunidades. Quanto à biossegurança, Ribeiro (2010) avalia que pouco se realizou, principalmente em função dos debates em torno dos limites sobre a manipulação genética, vistos como entraves para o desenvolvimento de pesquisas no campo da engenharia genética, dessa forma, ficou decidido que os impasses sobre este tema seriam debatidos em encontros futuros.

Já no século XXI, a Assembléia Geral das Nações Unidas declarou o período de 2001 a 2010 a “Década Internacional da Cultura de Paz e Não-Violência para as Crianças do Mundo”. Neste cerne, no ano de 2000, um grupo de laureados do prêmio Nobel da Paz redigiu o *Manifesto 2000*, um documento que indicava a proteção do meio ambiente, dentre outros fatores, como uma das metas para se promover a paz e a não-violência no mundo através da educação. Estas são as diretrizes do referido documento: Respeitar a vida; Rejeitar a violência; Ser generoso; Ouvir para compreender; Preservar o planeta; Redescobrir a solidariedade (DISKIN; ROIZMAN, 2002).

Já em 2012, portanto vinte anos após a Rio-92, na mesma cidade do Rio de Janeiro foi realizada a Rio+20 – Conferência das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável. Neste evento, os países que participaram da Rio-92, dentre outros, renovaram seus compromissos com o desenvolvimento sustentável, comprometendo-se com políticas públicas assentadas sobre os seguintes pontos: Economia verde; Sustentabilidade global; Produção e consumo sustentáveis; Medição do crescimento sustentável; Relatórios de sustentabilidade empresarial; Transporte sustentável; Desenvolvimento sustentável e educação; Segurança alimentar e agricultura sustentável; Sustentabilidade, ciência e tecnologia<sup>49</sup>. Todavia, entre os ambientalistas, aqui nos referimos não só aos "radicais" e, também entre a opinião pública, foi notório o descontentamento com a Rio+20. Entre vários aspectos, destacamos três que contribuíram para este sentimento de frustração, se compararmos com a Rio-92 e levando em conta a importância do tema debatido na Rio+20, essa conferência (mesmo obtendo alguns resultados satisfatórios como a constatação da diminuição da poluição nos oceanos) ficou marcada pelos seguintes aspectos: ausência de importantes chefes de estado; predomínio do viés econômico nas discussões (em detrimento da religiosidade e da ética, por exemplo); e pouca participação da sociedade civil (movimentos sociais e ONGs queixaram-se do pouco espaço e protagonismo que tiveram). Assim, ficou no ar um descrédito em relação a Rio+20.

---

<sup>49</sup> Vide [www.onu.org.br](http://www.onu.org.br).

Nesta breve descrição sobre a história do movimento ambientalista, consideramos ser perceptível que o Romantismo oitocentista aos poucos saiu de cena para dar lugar aos novos paradigmas científicos dos séculos XIX e XX. Isto, para nós, pode ser constatado pelos temas e encaminhamentos que foram debatidos nas conferências e encontros do ambientalismo internacional. Nos encontros gerenciados pela ONU, pouco destaque se deu às éticas, filosofias e religiosidades como as de Rousseau, Emerson e Muir, pois o que prevaleceu, com certo mérito, foi a incorporação dos novos saberes científicos na agenda ambiental:

Nesse contexto epistemológico, o “reencantamento” do saber sobre o mundo, em oposição à legalidade asséptica das descrições da ciência moderna tradicional, não diz respeito, como alguns tem considerado, a qualquer retomada anímica ou do magismo na visão das coisas e dos homens, mas à vigorosa assunção positiva da fertilidade dos jogos da invenção cultural – que, assim, tomam o sentido de *poietikos* –, à valoração das subjetividades individuais e coletivas, à atribuição de significado não-neutro ao papel do sujeito no saber, à consideração de multiplicidades possíveis nas trajetórias imaginadas (ARAUJO, 2003, p. 227).

Ainda assim, além das discussões nos campos político, econômico e científico, a religião e a ética consolidaram-se enquanto focos de referência para o ambientalismo, principalmente após a realização da Rio-92:

Nunca antes tantos grupos religiosos haviam participado em um evento internacional. Não apenas um número muito significativo de eventos de caráter religioso, mas também temas e palavras de fundo religioso e espiritual apareceram freqüentemente, tanto nos discursos governamentais como nos não-governamentais. Não parece, então, uma coincidência que o maior (por seu número de participantes) e mais significativo (por seu impacto no imaginário do público em geral) evento do Fórum Global foi de caráter espiritual: a vigília inter-religiosa “Um Novo Dia para a Terra”. Ali, líderes e discípulos de numerosas e variadas igrejas e tradições espirituais de todos os cantos do planeta (que, como é público e notório, dificilmente se encontrariam e, a rigor, nunca haviam se aproximado para celebrar e orar conjuntamente em tal proporção de tradições e de indivíduos) deram testemunho da necessidade da humanidade se unir espiritualmente para resolver os problemas colocados pela agenda do meio ambiente e o desenvolvimento (LEIS, 2004, p. 116).

Neste âmbito, o filósofo Hector Leis (2004) afirma que no encaixe da incorporação da ciência “pós-moderna” pelo ambientalismo da ONU, a retomada da sacralização da natureza pelo debate ambientalista ocorrido na Rio-92, sob iniciativa de ONGs, movimentos sociais e da sociedade civil em geral, provocou a necessidade impreterível de se pensar em um estatuto ético em relação a todas as formas de vida existentes em nosso planeta para que, efetivamente, confiando na mobilização que as religiões e que a moral coletiva podem ter, se estabelecer uma cultura de paz e não-violência no mundo.

## 4 ÉTICA AMBIENTAL: RELIGIÃO, CIÊNCIA E JUSTIÇA

*O homem branco esquece a sua terra natal, quando – depois de morto  
– vai vagar por entre as estrelas.  
Os nossos mortos nunca esquecem esta formosa terra,  
pois ela é a mãe do homem vermelho.  
Somos parte da terra e ela é parte de nós.  
As flores perfumadas são nossas irmãs; o cervo, o cavalo, a grande águia  
– são nossos irmãos.  
As cristas rochosas, os sumos da campina,  
o calor que emana do corpo de um mustang, e o homem  
– todos pertencem à mesma família.  
(Chefe Seattle)*

### 4.1 Éticas antropocêntricas, biocêntricas e teocêntricas

Em geral, costuma-se dividir a ética ambiental em dois grandes grupos: antropocêntricas e biocêntricas. De acordo com Junges (2010, p. 18-19), a ética antropocêntrica:

[...] admite a existência de deveres humanos, ao menos indiretos, em relação à natureza ou de uma responsabilidade dos humanos pelos recursos naturais diante das gerações futuras. Defende o estabelecimento de limites e regras para a intervenção na natureza e o uso dos recursos naturais para o bem dos próprios seres humanos. Por isso os critérios para as restrições são os interesses, as necessidades ou as preferências humanas e não tanto a natureza em equilíbrio e harmonia.

Já nas éticas biocêntricas (JUNGES, 2010, p. 23):

As tendências antropocêntricas defendem a responsabilidade do ser humano para com a natureza (*for the nature*), enquanto as biocêntricas, deveres diante da natureza (*to thenature*). Em outras palavras, a natureza é titular de direitos. Os biocêntricos referem-se a deveres diretos e não apenas indiretos para com o meio ambiente, são críticos das posições antropocêntricas, postulando um valor intrínseco para a natureza e rejeitando uma diferença de tratamento entre seres humanos e não humanos.

Por sua vez, o economista Joan Martínez Alier (2011), do ponto de vista cronológico, distingue três correntes do ecologismo e suas respectivas éticas: o “culto à vida silvestre”, o “evangelho da ecoeficiência” e o “ecologismo dos pobres”<sup>50</sup>:

<sup>50</sup> Fazendo uma comparação entre Junges (2010) e Alier (2011), o “culto à vida silvestre” poderíamos chamar de teocêntrico (terminologia que não aparece nas divisões de Junges); o “evangelho da ecoeficiência” seria antropocêntrico; e o “ecologismo dos pobres” de orientação biocêntricas.

Uma característica substantiva de cada uma, enfatizada aqui, é a sua relação com as diferentes ciências ambientais, tais como a biologia da conservação, a ecologia industrial e outras. Suas relações com o feminismo, com o poder de Estado, com a religião, com os interesses empresariais ou com outros movimentos sociais não são menos importantes enquanto referências para defini-las (ALIER, 2011, p. 21-22).

De acordo com Alier (2011), o “culto à vida silvestre” incorpora influências das religiões, da estética e das ciências. Assim sendo, o autor afirma que de forma direta ou indireta as religiões influenciaram algumas correntes da ética ambiental, por isso concorda que a relação do homem com uma natureza sacralizada pode influenciar na mudança de comportamento do homem contemporâneo com o seu meio ambiente, já que a relação com o sagrado enseja valores que transpassam aos diversos campos da sociedade (política, economia, educação, trabalho etc.), contribuindo assim, também, para o fomento de um *ethos* ecológico:

A sacralidade da natureza ou de partes dela assume uma conotação importante. Notadamente por duas razões: em primeiro lugar, em função do papel real da esfera do sagrado em algumas culturas; em segundo lugar, porque contribui para esclarecer um tema central na economia ecológica, a saber, a incomensurabilidade dos valores. E, nessa acepção, não apenas o sagrado, como também outros valores são incomensuráveis ante o econômico. Contudo, basta que o sagrado intervenha na sociedade de mercado para o conflito tornar-se inevitável, da mesma forma que acontecia quando, no sentido oposto, os mercadores invadiam o templo ou as indulgências eram vendidas pela Igreja (ALIER, 2011, p. 23).

Junges (2010) atenta que essa corrente ambientalista considera como especial a fruição das belezas naturais, enfatizando a conexão entre a preservação do belo natural e o aperfeiçoamento do caráter moral dos seres humanos:

Defende o valor intrínseco da natureza e não apenas o simbólico, a harmonia e o equilíbrio das belezas naturais, protegidas por si mesmas e não por seu valor instrumental. Assim, a natureza merece tutela moral enquanto tal. Essa preservação possibilita mais qualidade humana, porque a contemplação do belo possibilita um ser humano melhor em seu caráter. Esse modelo faz uma analogia entre o belo artístico e o belo natural para a criação de um mundo melhor e para a elevação moral e espiritual dos seres dotados de consciência (JUNGES, 2010, p. 22-23).

É nesse sentido que Alier (2011) recorda John Muir que defendia a natureza intocada e o amor aos bosques primários e aos cursos d’água com uma exaltação espiritual e religiosa nas suas experiências com a natureza. Acreditava que toda evolução do mundo natural era obra direta e manifesta de Deus<sup>51</sup>:

---

<sup>51</sup> John Muir nasceu numa família presbiterana, mas, não seguiu rigorosamente essa doutrina religiosa, pois, sua religiosidade – panteísta – vertida à adoração da natureza desde muito jovem se manifestou, aliás, sendo severamente reprimida por seu pai, Daniel Muir (CORCORAN, 2004).

De sua amada Sierra selvagem, John Muir escreveu, “montanhas tão sagradas como o Sinai [...] elas são dadas, como o evangelho, sem dinheiro e sem preço. Só o céu é dado assim”. Tal como as criaturas da montanha que tanto admirava, desde os profetas antigos até os ursos pretos, Muir era a corporificação da montanha: “Sou incuravelmente e para sempre um montanhês”, escreveu, e foi nas montanhas que ele encontrou significado e metáfora, glória e possibilidade imaginativa. “As montanhas são fontes de homens e de rios, de geleiras, de solo fértil. Os grandes poetas, filósofos, profetas, homens capazes cujos pensamentos e atos moveram o mundo vieram das montanhas.” Tal como Moisés e visionários da antiguidade cristã, como Agostinho e João de Damasco, Muir lançou sua mensagem do alto da montanha com profética pureza e força. Eventos-chave na vida de Muir, documentados nos seus volumosos diários e memórias, e nos registros públicos de sua fama, têm poder explanatório ao levantar essa voz poderosa e justa das montanhas (CORCORAN, 2004, p. 137-138).

Assim como Ralph Waldo Emerson e Henry David Thoreau, Muir via na natureza uma fonte de saúde e integridade espiritual da humanidade. Para ele, na beleza e na verdade que se encontram na natureza virgem pode-se conhecer a melhor maneira de viver e, assim então, todos poderiam chegar à sabedoria. Conta-se que em suas experiências místico-contemplativas de flores e árvores, como a sequoia gigante (*Sequoia sempervirens*), registradas em seu diário, ele chorava de alegria ao sentir nestes seres vivos a perfeita vida espiritual, pura tal como a designou o seu Criador. De acordo com Peter Blaze Corcoran (2004, p. 141), esse foi o legado de John Muir para o ambientalismo:

Suas contribuições filosóficas para o conceito de natureza, para a responsabilidade democrática ética dos humanos em relação a todas as formas de vida, e para a consciência ecológica de uma vasta unidade eterna são imensas. Antes dele, entre os americanos, somente Thoreau falou com tanta autoridade moral; depois dele, somente Carson teve tanta influência sobre o pensamento ambiental.

Influenciado por Muir, outro importante nome para o ambientalismo é o engenheiro florestal Aldo Leopold, proponente da *Ética da Terra* (*Land Ethic*). De acordo com Alier (2011), Leopold concatenou em suas propostas a visão poética do mundo natural, a biogeografia e a ecologia dos sistemas, dessa forma, ele entendia que a floresta teria duas funções que poderiam ser compatíveis: o uso econômico (desde que sustentável) das terras já modificadas e a preservação da vida silvestre:

O “culto ao silvestre” não ataca o crescimento econômico enquanto tal. Até mesmo admite sua derrota na maior parte do mundo industrializado. Porém, coloca em discussão uma “ação de retaguarda”, que nas considerações de Leopold visam a preservar e manter o que resta dos espaços da natureza original situados fora da influência do mercado. O “culto ao silvestre” surge do amor às belas paisagens e de valores profundos, jamais para os interesses materiais (ALIER, 2011, p. 22).

A *Ética da Terra* centra-se no altruísmo e não no egoísmo. Dessa forma, Leopold defendia que os seres humanos são ligados aos seus semelhantes por sentimentos morais de empatia e, sendo assim, esses mesmos sentimentos poderiam ser despertados em relação à comunidade ecológica, fazendo com que o homem perceba-se enquanto um membro de uma comunidade de partes interdependentes (solo, água, plantas, animais e coletivamente a Terra). Nesse âmbito, para Leopold, uma atitude é moralmente justa quando tende a preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica, entenda-se a Terra, através de sentimentos de amor e respeito em relação a ela e, a partir disso, o surgimento de uma cultura da Terra (JUNGES, 2010).

Segundo Alier (2011), a *deep ecology* (ecologia profunda) é outra ética ambientalista com influências de Muir; é considerada como uma das mais atuantes correntes de culto à natureza sagrada estabelecida nos últimos trinta anos.

Os adeptos da ecologia profunda propugnam uma atitude biocêntrica em oposição à postura antropocêntrica e criticam a agricultura moderna em razão de ter avançado sobre os espaços das expensas da vida silvestre. Sobre essa questão, a principal proposta da *deepecology* é a manutenção de reservas e parques naturais ou nacionais, livres da interferência humana, podendo em alguns casos ser permitida a exploração dos recursos através do manejo de forma conjunta com as populações locais, quando não, as reservas no máximo poderiam admitir a visita, mas nunca a presença ou a moradia de seres humanos<sup>52</sup>.

Araujo (2003) destaca que o precursor da ecologia profunda foi o filósofo norueguês Arne Naess (1912 – ) que buscara desenvolver uma filosofia de harmonia ou de equilíbrio ecológico, uma “ecosofia” com influências da religiosidade oriental (hinduísmo e budismo) pautada em sete princípios:

1. Uma noção de campo total que, contrapondo-se à ideia tradicional da relação entre sujeito e objeto (meio), “dissolve não só o conceito de homem-no-ambiente, mas todo conceito sintético de coisa-no-ambiente”;
2. Ideia de *igualitarismo biosférico*, significando um *direito* igual de vida e florescimento a todos os viventes, o que, no entanto, é aceito como tendo validade “em princípio”, visto ser ao mesmo tempo considerado que “toda práxis realista necessita alguma matança, exploração e supressão”;
3. Fundamentos de *diversidade* e *simbiose*, a indicarem a prevalência do sentido de coexistência complexa e cooperativa, nos inter-relacionamentos dos distintos conjuntos de vivente (o que inclui a diversidade entre grupos humanos);
4. Princípio de *complexidade*, a indicar a unidade sistêmica do todo;
5. Postura contrária às divisões em classes de padrão dominante/dominado;
6. Postura de combate contra a poluição e a depleção dos recursos;
7. Postura a favor de autonomia de descentralização (NAESS apud ARAUJO, 2003, p. 296-297).

---

<sup>52</sup> Por esse tipo de postura é que a ecologia profunda é denominada por seus críticos como “ecologia radical” ou “fundamentalismo ecológico”, já que vê na presença humana o grande vetor da degradação ambiental. (ARAUJO, 2003).

Durante a expansão, não sem críticas, da ecologia profunda pelo mundo, Naess ganhou a contribuição ativista e intelectual de George Sessions. Essa colaboração resultou em um trabalho conjunto contendo oito princípios éticos fundamentados em uma visão igualitária entre humanos e não-humanos, um princípio hindu onde a única distinção é em razão da racionalidade mais desenvolvida dos homens em relação aos outros seres vivos, mas, que de forma alguma, significa que sejam superiores, pois a medida adotada aqui é o princípio de que todos os seres vivos foram criados com valores em si próprios:

1. O bem-estar e a prosperidade da vida humana e não-humana na Terra tem valor em si mesmos (sinônimos: valor intrínseco, valor inerente). Esses valores são independentes da utilidade do mundo não-humano para os propósitos humanos.
2. A riqueza e a diversidade das formas de vida contribuem para a realização desses valores e são valores em si mesmos.
3. Os humanos não têm o direito de reduzir essa riqueza e diversidade, a não ser para satisfazer necessidades vitais.
4. A prosperidade da vida humana e das culturas é compatível com uma população humana substancialmente menor. A prosperidade de vida não-humana *requer* uma população humana menor.
5. A presente interferência humana no mundo não-humano é excessiva, e a situação está piorando rapidamente.
6. Portanto, as políticas devem mudar. Essas políticas afetam as estruturas econômicas, tecnológicas e ideológicas básicas. A situação resultante dessas medidas será profundamente diferente da atual.
7. A mudança ideológica será muito mais apreciar a qualidade de vida (o habitar em situações de valor inerente) do que aderir a um padrão de vida cada vez maior. Haverá uma consciência profunda da diferença entre tamanho e grandeza.
8. Quem subscrever aos pontos precedentes tem uma obrigação de tentar direta ou indiretamente implementar as mudanças necessárias (NAESS apud ARAUJO, p. 298).

Já o “evangelho da ecoeficiência” pauta-se na tecnologia e na ciência, preocupando-se com os efeitos do crescimento econômico não só nas áreas de natureza original como também na economia industrial, agrícola e urbana. Nas bases dessa concepção ético-ambientalista está o conservacionismo de Gifford Pinchot:

Sua atenção está direcionada para os impactos ambientais ou riscos à saúde decorrentes das atividades industriais, da urbanização e também da agricultura moderna. Essa segunda corrente do movimento ecologista se preocupa com a economia na sua totalidade. Muitas vezes defende o crescimento econômico, ainda que não a qualquer custo. Acredita no “desenvolvimento sustentável”, na “modernização ecológica” e na “boa utilização” dos recursos. Preocupa-se com os impactos da produção de bens e com o manejo sustentável dos recursos naturais, e não tanto pela perda dos atrativos da natureza ou dos seus valores intrínsecos. Os representantes dessa segunda corrente utilizam a palavra “natureza”, porém falam mais precisamente de “recursos naturais”, ou até mesmo “capital natural” e “serviços ambientais”. A extinção de aves, rãs ou borboletas “bioindica” problemas, [...] essas espécies, enquanto tais, não possuem direito indiscutível à vida. Esse credo é atualmente um movimento de engenheiros e economistas, uma religião da utilidade e da eficiência técnica desprovida da noção de sagrado (ALIER, 2011, p. 26-27).

A ecoeficiência é pautada por conceitos-chaves como as “Curvas Ambientais de Kuznets” pelas quais o incremento de investimentos conduz, em primeiro lugar, a um aumento da contaminação, mas ao final conduz a sua redução; é um exemplo do “desenvolvimento sustentável” em sua vertente economicista – ganhos econômicos e ganhos ecológicos – e da “modernização ecológica”, terminologia concebida por Martin Jaenicke e por Arthur Mol a partir de teorias da engenharia química que levam em consideração os fatores econômicos e tecnológicos por excelência (ALIER, 2011).

Dentro do “evangelho da ecoeficiência”, uma perspectiva de ética conservacionista é o chamado modelo “bote salva-vidas”, de Garrett Hardin. Esta visão constrói sobre a crise ambiental uma ideia que compara a Terra a um mar tempestuoso com bote salva-vidas, onde os países ricos são botes com poucas pessoas e os países pobres, botes com sobrecarga de gente, querendo embarcar nos botes ricos – uma alusão ao crescimento do consumo nos países pobres. Nesta situação, os botes ricos não têm condições de acolher a sobrecarga, porque o bote irá afundar e todos perecerão. Com efeito, a preocupação de Hardin é de ordem político-econômica, sendo assim, nas palavras de Junges (2010, p. 20) esta ética propõe que:

Por isso é necessário tomar medidas coercitivas drásticas, que limitem as nações ricas em seu consumo e as nações pobres em sua população. É uma proposta que tenta pensar a humanidade como um todo, visando à sua sobrevivência, mas não toma em consideração a preservação do ecossistema da Terra: busca a sobrevivência da civilização e não da biosfera natural.

Outra proposta neste mesmo sentido é o modelo da “nave espacial” de Kenneth Bouldin que considera a Terra um sistema fechado, finito e autorreprodutor. Nosso planeta seria como uma nave espacial, onde natureza e seres humanos estão intimamente relacionados e, desta forma, qualquer incidente na nave colocará todos em perigo. Assim sendo, na busca da satisfação de nossos interesses privados, não podemos perturbar a estabilidade e a integridade do nosso meio de transporte, a nave Terra. Com efeito, o modelo da “nave espacial” propõe que:

[...] é necessário criar as condições para chegar a consensos que submetam as preferências individuais aos interesses do ecossistema Terra. Diferente da primeira, que é deontológica [o “bote salva-vidas de Hardin], essa é utilitarista porque tenta maximizar os benefícios, em parte empíricos, mas também valorativo-espirituais. (JUNGES, 2010, p. 20).

O “ecologismo dos pobres” ou ecologismo popular, embora considere a sacralidade da natureza em seu discurso, incorpora mais a questão da justiça ambiental:

[...] assinala que desgraçadamente o crescimento econômico implica maiores impactos no meio ambiente, chamando atenção para o deslocamento geográfico das fontes de recursos e das áreas de descarte dos resíduos. Nesse sentido, observamos que os países industrializados dependem de importações provenientes do Sul para atender parcela crescente e cada vez maior das suas demandas por matérias-primas e bens de consumo [...]. Isso gera impactos que não são solucionados pelas políticas econômicas ou por inovações tecnológicas e, portanto, atingem desproporcionalmente alguns grupos sociais que muitas vezes protestam e resistem (ainda que tais grupos não sejam denominados de ecologistas). Alguns grupos ameaçados apelam para os direitos territoriais indígenas e igualmente para a sacralidade da natureza para defender e assegurar seu sustento [...]. Apesar disso, o eixo principal desta terceira corrente não é uma reverência sagrada à natureza, mas, antes, um interesse material pelo meio ambiente como fonte de condição para a subsistência; não em razão de uma preocupação relacionada com os direitos das demais espécies e das futuras gerações de humanos, mas, sim, pelos humanos pobres de hoje (ALIER, 2011, p. 34).

A ética dessa corrente nasce de uma demanda por justiça social, sobretudo em relação aos grupos sociais vulneráveis e tradicionais, sendo estes últimos considerados exemplos de uma relação menos destrutiva com a natureza. Assim sendo, essa forma de ambientalismo destaca que grupos indígenas e de camponeses têm co-evolucionado com a natureza e assim assegurado a conservação da biodiversidade (ALIER, 2011).

O “ecologismo dos pobres” também traz em seu discurso as lutas de movimentos sociais por direitos civis, tais como os ligados às questões raciais e de sexualidade. Um exemplo é o combate ao “racismo ambiental”, uma prática de injustiça social que contribui para a insustentabilidade urbana, pois se constata que nas áreas dos centros urbanos habitadas em sua maioria por minorias raciais e pobres, as condições de bem estar socioambiental são menos adequadas do que as condições estruturadas nos bairros mais valorizados (ALIER, 2011).

De acordo com Junges (2010) o ecofeminismo é uma variante desta corrente ambientalista. O ecofeminismo é uma postura de ética ambiental que entende o androcentrismo – centramento do homem no sentido masculino – como a principal causa (ideológica) dos problemas ambientais, visto que o homem sempre regeu as relações de dominação e exploração da natureza assim como faz nas relações com a família.

Neste sentido, para os ecofeministas existe uma correspondência cultural entre a dominação da mulher e a dominação da natureza, ou seja, o mesmo modelo de submissão da mulher estabelecido pela sociedade patriarcal foi, nos mesmos moldes, transposto à dominação da natureza. Junges (2010) descreve essa relação sob os seguintes aspectos: a)

histórico: o papel histórico do racionalismo da filosofia e da ciência ocidentais em justificar a inferioridade de tudo que está associado à natureza feminina; b) conceitual: o modo como a natureza e a mulher foram consideradas inferiores; c) empírico: em países menos desenvolvidos as mulheres sempre foram encarregadas dos afazeres mais difíceis, como o trabalho doméstico; d) epistemológico/metodológico: em muitas culturas são as mulheres que detêm os conhecimentos técnicos em relação à natureza, o que não é valorizado nos planos de manejo; e) simbólico: associações simbólicas das mulheres com a natureza, como em alguns casos se descreve a mulher como sendo “menos humana”; f) político: o termo ecofeminismo esteve inicialmente associado ao ativismo político rural das mulheres, hoje essa luta social foi ampliada. Para Junges (2010), o ecofeminismo contribuiu para alargar os horizontes da ética ambientalista na medida em que traz outra visão além da androcêntrica.

Neste mesmo grupo de ética ambiental, defende-se a importância de proteção da natureza para a formação e a consolidação da identidade civil e cultural de um grupo nacional, pois entende que a afirmação da identidade civil não depende somente de conquistas nos campos da economia, justiça social e política, mas, também, depende de aspectos simbólicos onde a vertente ambiental se inclui, pois:

Símbolos podem ser tradições culturais, jurídicas e políticas, mas também elementos da natureza. Uma nação pode identificar-se por uma montanha, um rio, uma floresta, uma árvore, um animal etc. O tipo de configuração natural e geográfica de um país faz parte do sistema de orientação simbólica de um povo. Por isso é importante preservar a natureza e criar atitudes de defesa e apreço em relação a ela (JUNGES, 2010, p. 21-22).

Destarte, a luta pelos direitos humanos reverberou na luta pelo direito dos animais. No “ecologismo dos pobres” defende-se que entidades individuais detentoras de vida e de sensações merecem uma consideração moral, portanto são titulares de direitos. Segundo Junges (2010), nessa perspectiva se concentram os argumentos veiculados pelos defensores dos direitos dos animais:

[...] T. Regan. Parte do princípio de que todo sujeito de vida merece consideração moral. Sujeito de vida é aquele ser que possui um “ponto de vista” sobre a sua própria vida, à base da qual a vida por suas sensações pode aparecer melhor ou pior para quem a vive, independentemente dos significados de utilidade para os outros. [...]. Ter um ponto de vista significa para Regan possuir identidade psicofísica, ter capacidade de desejos e atuar com objetivos. Nessa categoria entram mamíferos de um ano de vida. Outro modelo é a capacidade de sentir dor e prazer, patrocinado por Peter Singer. Diz que o fato de um ser experimentar sofrimento fá-lo digno de consideração moral. É imoral infligir sofrimento a todo ser vivo que sente dor. [...]. O terceiro modelo, veiculado por P. W. Taylor, amplia a consideração moral, incluindo os seres biologicamente organizados e não apenas os que tem sensações e preferências de bem-estar. Merecem tutela todos os centros teleológicos de vida. (JUNGES, 2010, p. 24-25).

Segundo Junges (2010), os ecólogos Johnson e Goodpaster também conceberam uma ética no sentido da anterior, afirmando que todos os seres vivos, tanto as entidades quanto os sistemas, têm um interesse de bem-estar, ou seja, interesse de manter-se no processo biológico da vida em desenvolvimento, pois faz parte da sua natureza. Com efeito, o interesse de bem-estar não é algo que se tem, mas que se é, pois, para esses ecólogos, toda a vida é caracterizada por processos autorreferenciais ou autocentrados e regulados por esquemas homeostáticos de ação e retroação, portanto, sob estas condições, a vida é o próprio funcionamento.

No ecologismo, principalmente na vertente conservacionista, as já citadas teorias da biosfera de Vernadsky e a hipótese de Gaia, de Lovelock, são tomadas como referência para a construção de uma ética ambiental, já que essas teorias colocam o ser humano ligado ao bloco da vida junto com todos os seres vivos. Isto posto, toda construção social deveria ser movida por essa condição. Dessa forma, admitindo que o homem, por sua natureza, tem que modificar o meio ambiente em que vive, assim deve fazer, mas de forma regrada, visando a manutenção de toda a biosfera ou, em outros termos, velar pela harmonia de Gaia (JUNGES, 2010).

Dessa forma, por açambarcar a justiça social como um todo – incluindo os animais como participantes do coletivo humano – Alier (2011) observa que o “ecologismo dos pobres” é comumente representado na sociedade civil por meio de ONGs e outras organizações ligadas à defesa dos direitos humanos e civis, tanto no meio rural quanto no meio urbano<sup>53</sup>. Alier destaca ainda que esta corrente ambiental tem grande apoio do meio científico por meio da colaboração de pesquisadores, estudiosos e militantes políticos ligados às áreas da agroecologia, etnoecologia, ecologia política, ecologia urbana, economia ecológica e da sociologia ambiental.

Pelos temas e diretrizes abordados nas conferências e encontros ambientalistas promovido pela ONU, inferimos que “o evangelho da ecoeficiência” é a orientação ética predominante nas Nações Unidas. Só a partir da década de 1990, com a realização da Rio-92, é que percebemos uma notabilidade do “ecologismo dos pobres” e do “culto à vida silvestre”, o que implica dizer que os chefes de estado estão mais interessados em manter o crescimento econômico sobre uma plataforma de conservação dos recursos naturais, e não de preservação da natureza e do meio ambiente.

---

<sup>53</sup>Exemplos: Via Campesiana e o Movimento Sem Terra (MST).

Mas, ainda assim, o “culto à vida silvestre” ou a ética ambiental teocêntrica se faz, efetivamente, presente no ambientalismo internacional, se não nos gabinetes políticos ou nas cúpulas da ONU, em alguns setores da sociedade civil contemporânea, pois avaliamos que essa vertente religiosa da ética ambiental faz parte do que Ronald Inglehart (2012) chamou de “revolução silenciosa”, ou seja, com efeito, hoje em dia com a afluência econômica na sociedade pós-industrial, alguns grupos sociais (como os jovens, por exemplo) não estariam tão preocupados com “valores aquisitivos” – segurança econômica e ordem social –, mas com “valores pós-burgueses” – expressão intelectual e artística, bem como mudanças sociais radicais –, que têm no anti-materialismo uma de suas expressões. A rigor, para Inglehart esse movimento reflete uma grande mudança de ênfase, de temas econômicos para temas de estilo de vida:

O consumo conspícuo parece desempenhar um papel relativamente pequeno em seu comportamento – exceto se interpretarmos andar a pé como uma variação desviante do consumo conspícuo. Poderíamos ver as necessidades de autorealização intelectual e estética como motivações políticas *em si mesmas*. A preocupação com a poluição do meio ambiente e o fim de sua beleza natural – temas que desempenharam um papel político menor até bem recentemente – tornaram-se subitamente proeminentes, com a sua elevação à relevância política das coortes jovens atuais. Essas preocupações podem justificar-se em termos de autopreservação (“Estamos prestes a sufocar-nos em meio a uma avalanche de lixo”), mas esse argumento parece um tanto hiperbólico: suspeito que atrás dessa nova onda de protesto haja uma sensibilidade intensificada para com os defeitos estéticos da sociedade industrial (INGLEHART, 2012, p. 184).

Nesse contexto, Nedel (2004) afirma que a concepção metafísica ou religiosa de sacralidade da vida e da natureza as coloca em uma visão cósmica mais ampla, relacionando-as com um dever absoluto de respeitá-las, contudo, o autor pondera que a perspectiva da sacralidade da vida não está necessariamente vinculada a uma cosmovisão religiosa, já que é possível observar a existência de uma sacralidade leiga presente em diversos e distintos campos da sociedade: “Neste sentido vai também o magistério de João Paulo II: o ‘valor sagrado e religioso’ da vida humana pode ser enxergado por todo ser humano, mesmo com a só luz natural da razão, motivo por que diz respeito a todos, não só aos crentes” (NEDEL, 2004, p. 35). Ou seja, na conjuntura dos valores “pós-burgueses”, parece-nos que a religiosidade se sobressai à prática de dogmas prescritos pelas religiões, haja vista que, pelo menos no Ocidente, as predominantes religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) não prescrevem aos seus fiéis a devoção à natureza.

Sobre a questão tratada acima, de um ponto de vista antropológico, Steil (s\d) relaciona a fenomenologia do corpo elaborada por Merleau-Ponty e a antropologia ambiental

de Thomas Csordas à experiência religiosa contemporânea relacionada ao mundo natural, concebendo a paisagem como o “corpo” da natureza:

Neste sentido, o apelo que as práticas religioso-ecológicas exercem sobre os indivíduos na contemporaneidade poderia ser pensado como a busca por um horizonte que se abre para a experiência da alteridade irreduzível, que as religiões institucionais aprisionaram nas suas representações teológicas e doutrinárias. Assim, a experiência do sagrado corporificado na natureza, que evoca energias e forças que remetem para uma “outridade” que não se esgota nas representações culturais e lingüísticas, encontra no habitus ecológico contemporâneo um importante ponto de ancoragem e de plausibilidade. Neste contexto de intensa sensibilidade ecológica associada ao sagrado, podemos identificar a alteridade estrutural, referida por Csordas, corporificada na paisagem, como a referência englobante para a dimensão da experiência humana que, irreduzível à simbolização, aponta reiteradamente para o além (ou aquém) do dizível sobre si e o mundo (STEIL, s\d, p. 10).

Destarte, avaliamos que a experiência mística na natureza, ou uma religiosidade ligada ao culto da vida, não se faz presente nem no ambientalismo político da ONU, nem nos templos religiosos. Todavia, o fenômeno da “revolução silenciosa” nos mostra que não é insistência falarmos de uma “eco-religiosidade”. Vejamos, então, alguns aspectos das religiões e do imaginário religioso do Judaísmo e do Cristianismo sobre o mundo natural que constituem o “culto à vida silvestre”, através das ideias de alguns pensadores judeus e cristãos que são referencia para o ambientalismo religioso monoteísta.

#### **4.2 Judaísmo: responsabilidade pela Criação e o misticismo da cabala e do hassidismo**

Maçaneiro (2011) considera que na Torá – um dos livros sagrados do judaísmo –, de acordo com o livro do Gênesis, a terra por Deus foi dada ao homem, criado como imagem e semelhança de Deus (*imago Dei*), para ele cultivar e guardar. É bem verdade que na cosmogonia judaico-cristã, o homem assumiu um destaque dentre as outras criaturas, contudo, Maçaneiro (2011) interpreta que essa peculiaridade do ser humano não o coloca “acima” das outras criaturas, mas no “centro” de uma teia de relações, com a responsabilidade de cultivar e guardar os bens agraciados pelo Criador por meio de cinco atitudes:

Relacionalidade criatural com Deus Criador: “Adonai chamou o homem: onde estás?” (Gn 3,9). Relacionalidade esponsal: “Por isso o homem deixa seu pai e sua mãe, une-se à sua mulher, e eles se tornam uma só carne” (Gn 2,24). Relacionalidade familiar: “Onde está teu irmão Abel?” (Gn 4,9). Relacionalidade de proximidade com os demais humanos (Gn, 5,10-11). Relacionalidade com o mundo animal: “Adonai modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual deveria levar o nome que o homem lhe desse” (Gn 2,19) (MAÇANEIRO, 2011, p. 55–56).

Assim sendo, antes de ser protagonista da Criação e ter precedência sobre as outras criaturas, ao homem, como imagem e semelhança do Criador, cabe administrar, cuidar da natureza, ser o interlocutor entre as criaturas, como se fosse um jardineiro:

Não se trata de dominar e submeter no sentido de subjugar e oprimir, porque isto seria a negação do senhorio de Deus. Em relação à Terra, o ser humano é convidado a ocupá-la para seu sustento. A Terra está a serviço da reprodução da vida, e a sua ocupação é para tirar dela o alimento (JUNGES, 2010, p. 103).

Maçaneiro (2011) também considera que a determinação do *shabat*, – um dia de interrupções no trabalho em alusão ao descanso de Deus depois da Criação, presente no livro de Levítico – a cada sete dias, bem como o *shabat* a cada sete semanas de anos faz com que a terra e os animais empregados na labuta descansem também, isto permite que a natureza se regenere. Para Junges (2010), o descanso sabático recorda ao ser humano que a natureza e os seres vivos são criações de Deus e não simples objetos de manipulação a serviço dos interesses humanos.

No judaísmo, o elemento estético aparece na contemplação da beleza das criaturas, que é vista como uma mediação para a contemplação do próprio Deus, pois se afirma que toda a grandiosidade e beleza da natureza não poderiam ter sido fruto do acaso e nem se destinam à mera utilidade dos humanos, mas constituem um louvor vivo à glória do Criador. (MAÇANEIRO, 2011).

Já no Talmud, outro livro sagrado para o povo judeu, as regras dietéticas, de pureza e de conduta, têm alcance ecológico na medida em que orientam sobre a alimentação, a higiene, o contato com animais e o respeito pela natureza. Maçaneiro (2011, p. 62) elenca algumas destas regras:

Há também o princípio de *Bal Tashit*, que limita o aproveitamento de animais, com regras sobre seu uso doméstico ou produtivo e os cuidados com a limpeza [...]. O capítulo de Zeraim trata da agricultura e veta o uso de certos vegetais, próprios do meio ambiente palestino. Fica proibido, por exemplo, o consumo de frutos de árvores que não tivessem alcançado ao quarto ao (*orlah*) e também algumas plantações conjuntas de diferentes espécies de sementes (*kilaim*). Outras proibições se vinculam ao Ano Sabático (*Sheminih*), quando se deve deixar de lavrar a terra, disponibilizando seus frutos gratuitamente a qualquer pessoa ou animal daquele território. A intenção é garantir a regeneração da terra e a superação da fome, pois somente Deus é o proprietário de todos os bens celestes e terrenos [...].

Neste breve relato sobre as prescrições do judaísmo para o relacionamento entre os homens e a natureza, os seres humanos no centro da criação, como observa Maçaneiro (2011), devem ter responsabilidade com o que lhes foi confiado por Deus. É neste mesmo sentido que

Hans Jonas (1903-1993), filósofo judeu, ganhou destaque no ecologismo pelo seu livro *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica*, onde, partindo de uma matriz kantiana (e a nosso ver também heideggeriana) propõe:

[...] uma ética de responsabilidade para com as gerações futuras, com vistas à sobrevivência planetária e que norteia o agir humano na era da civilização tecnocientífica. Através de diversos princípios e paradigmas, ele edifica uma ética nova, dado que as tradicionais não estão mais capazes de responder aos desafios da civilização tecnocientífica. Para ele, a ação humana, tecnologicamente potencializada, pode danificar irreversivelmente a natureza e o próprio homem. Surge, desta forma, uma nova dimensão para a responsabilidade – não prevista pelas éticas tradicionais – e que é capaz de interagir com novas ordens de grandeza em termos de conseqüências futuras para a ação humana. Para tanto, a cautela se faz necessária, e ele propõe uma ‘heurística do temor’, na qual deve-se conceder, em situações de incerteza, precedência ao pior prognóstico no que diz respeito às conseqüências da ação. Ele sugere um novo imperativo ético para a civilização tecnológica, que é “aja de tal modo que os efeitos da sua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (ALENCASTRO, 2007, p. 17).

Assim sendo, para Jonas (2006) o “deves, portanto podes” de Kant necessita de ser substituído por “podes, portanto deves”.

Na obra supracitada, o filósofo defende que essa nova ética para a civilização tecnológica deve ser fundamentada em uma metafísica religiosa, já que a religião consegue construir referenciais que dão um sentido à vida e a metafísica propicia a reflexão sobre a existência do ser (a prevalência absoluta do ser sobre o nada), algo que o conhecimento científico não consegue realizar (JONAS, 2006). Segundo Nedel (2004), esta preocupação de Jonas (2006) advém de uma conjectura contemporânea que o filósofo judeu identificou como vazio ético:

[...] sombra de niilismo que torna inquietante a atmosfera de nosso tempo dominado pela tecnologia, a que responde sua tentativa de fundamentar uma ética da responsabilidade, e que o ponto de partida e de chegada dessa ética é o reconhecimento do dever ser da autêntica vida humana sobre este planeta, que induz a obrigação de preservar as condições sob as quais ela veio a existir e a se manifestar na história, agora em risco por causa da *hybris* em que se transformou a coletiva vontade humana de poder [...] <sup>54</sup> (NEDEL, 2004, p. 159).

Em um de seus últimos escritos, Jonas (2010) faz alusão ao sagrado presente no mundo natural, considerando a vida como criação divina e defendendo a ideia de que o homem é o único responsável pela preservação da vida na Terra e que esta responsabilidade estaria contida no plano divino da criação:

---

<sup>54</sup>Visão semelhante a de Unger (1991).

[...] e se isso e a autoexperiência do espírito em sua finitude era a intenção do Criador, então Ele tinha que criar precisamente um universo colossal e deixar o finito seguir seu próprio curso [...]. Portanto, se o fundamento criador primordial quis o espírito, ele também tinha que querer a vida, [...] tanto pela vida em si mesma como também, através da alma, enquanto berço do espírito. Portanto, até certo ponto podemos falar da santidade da vida, ainda que nela possam acontecer atrocidades – como também no caso do espírito [...] segue-se o fato de que o destino da aventura divina foi colocado em nossas volúveis mãos, neste cantinho terreno do universo, e que a responsabilidade por ela repousa sobre nossos ombros. A partir daí, a deidade deve preocupar-se a respeito de sua própria causa. Não há dúvidas de que temos em nossas mãos o poder para frustrar o propósito da criação, precisamos por seu suposto triunfo com nosso surgimento, e talvez sejamos capazes assim de o fazer (JONAS, 2010, p. 64-65).

Dessa forma, para Nedel (2004), a ética metafísico/religiosa da responsabilidade em Jonas (2006) conduz a um primado teleológico, pois todas as coisas enquanto seres, têm fins articulados a valores e bens. Sendo assim, o ser é, pois, um sujeito de predicados axiológicos. Isto posto, o ser humano deve assumir voluntariamente sua responsabilidade, tendo em vista a conservação de si e da espécie: “Dessa maneira, a responsabilidade se funda no próprio ser do homem. Este terá de assumi-la, para realizar o *télos* inscrito em sua natureza” (NEDEL, 2004, p. 152).

Para nós, a heurística do medo de Hans Jonas se inscreve junto às visões dos neo-malthusianos, dos “profetas do apocalipse” e de Ulrich Beck, já que todos estes apontam os riscos de um colapso ambiental. Contudo, Jonas (2006) ameniza esta preocupação quando afirma, nos moldes da teleologia aristotélica, que a própria natureza do ser humano o conduz para a responsabilidade.

Uma influência da religiosidade judaica no debate ambiental é em relação à cosmogonia da Cabala (*kabalah*). De acordo com Maçaneiro (2011), a Cabala é uma corrente mística do judaísmo que, mesmo sem romper com a tradição, representa a face esotérica da religião hebraica.

Segundo a interpretação cabalística, contida no *Sefer há-Zohar*, antes de se manifestar como Aquele-que-é Eterno, Deus residia no seu absoluto ocultamento, em um estado denominado de *Ein-Sof*. Por livre e misteriosa vontade, *Ein-sof* se manifestou, originou o espaço e o tempo e, assim, possibilitou que as criaturas existissem. Essa manifestação aconteceu com o desdobramento dos dez atributos essenciais de Deus, caracterizados como *sefirot* – “esferas” ou “regiões”: 1. Coroa – *Keter*; 2. Sabedoria – *Hokma*; 3. Inteligência – *Binah*; 4. Misericórdia – *Hesed*; 5. Julgamento – *Din*; 6 Beleza – *Tíferet*; 7. Eternidade –

*Netsah*; 8. Majestade – *Hod*; 9. Fundamento – *Yessod*; 10. Reino – *Malkut* (MAÇANEIRO, 2011).

O universo se estruturou a partir do momento em que *Ein-Sof* desceu e emanou-se pelas dez *sefirot*. Sendo assim, todo o universo, estruturado por essa emanção, contém centelhas de *Ein-Sof* e permanece potencialmente uno. Portanto, para Maçaneiro (2011, p. 69), a ideia do universo uno sob o equilíbrio das *sefirot* engendra a percepção da santidade e integridade dos corpos e a sacralidade de todas as coisas:

[...] os corpos todos do universo possuem “centelhas” divinas, apontando para uma origem comum. No esquema da árvore sefirótica essas “centelhas” são consideradas interiores, como a seiva que corre desde a raiz (*Ein-Sof*) até as últimas ramagens (*Malkut*). Em toda criatura emana a “seiva” da Divindade. Portanto, as criaturas são sagradas; e a vida deve ser preservada e sustentada nos reinos mineral, animal e vegetal.

Outra referência de ética ambiental no campo da mística judaica, fundamentada no hassidismo<sup>55</sup>, é Buber (2001) que vê na relação de diálogo com a natureza o amálgama para uma relação ética e de responsabilidade em sua totalidade entre os homens e destes com a divindade, opondo-se, assim, ao instrumentalismo do homem em relação ao mundo natural.

Para Buber (2001) as relações do homem em torno do outro (natureza-homem-espiritualidade) desenvolvem-se no reino do *entre*. Neste sentido, a relação empreendida pelo homem pode acontecer de duas formas a partir do que este filósofo denominou categorias básicas de atitude no mundo: as palavras princípio *Eu-Tu* e *Eu-Isso*.

O *Isso* se expressa quando o outro é tomado como um objeto, servindo para um objetivo específico ou de uso, ou seja, quando nos relacionamos com o outro de forma utilitarista e instrumental (como em algumas éticas ambientais). Em contraste, o *Tu* da relação refere-se a uma abertura total, não-manipulada e marcada pela reciprocidade. Dessa forma, o diálogo estabelecido na relação *Eu-Tu* é oposto à reificação e à manipulação concernentes à relação *Eu-Isso* (BUBER, 2001).

Buber (2010) considera que o mundo da relação se realiza em três esferas, sendo que a primeira é a da vida com a natureza: “Nesta esfera a relação realiza-se numa penumbra como aquém da linguagem. As criaturas movem-se diante de nós sem possibilidade de vir até nós e o *Tu* que lhes endereçamos depara-se com o limiar da palavra” (BUBER, 2001, p. 55). A segunda esfera de relação é com os homens e a terceira com os seres espirituais, sendo que o diálogo autêntico se concretiza na relação com Deus, o *Tu* eterno:

<sup>55</sup> Movimento místico-pietista judaico surgido no século VXIII, na Europa Oriental com Israel Bem Eliezer, o Baal Shem Tov (Mestre do Bom Nome). Vide in BUBER (1995).

Da vida com a natureza podemos extrair o mundo “físico”, o mundo da consistência; da vida com os homens, o mundo “psíquico” e da afetibilidade; da vida com os seres espirituais, o mundo “noético”, o da validade. Todas as esferas perdem então sua transparência e portanto o seu sentido; cada uma tornou-se utilizável e opaca, e permanece opaca mesmo que nós lhes atribuamos nomes brilhantes como Cosmos, Eros, Logos. Na verdade, não há Cosmos para o homem senão quando o universo se torna uma moradia com terra sagrada, na qual ele apresenta a sua oferta; não há Eros para ele, senão quando os seres se lhe tornam imagens do eterno e a comunidade com eles toena-se revelação; não há Logos para ele senão quando ele se dirige ao ministério através da obra e do serviço no espírito (BUBER, 2001, p. 119).

Em uma das passagens da obra *Eu e Tu*, Martin Buber (2001) descreve o que seria uma relação do tipo Eu-Tu entre o homem e a natureza, com efeito, um exemplo de relação dialógica:

Eu considero uma árvore. Posso apreendê-la como uma imagem. Coluna rígida sob o impacto da luz, ou o verdor resplandecente repleto de suavidade pelo azul prateado que lhe serve de fundo. Posso senti-la como movimento [...]. Eu posso classificá-la numa espécie e observá-la como exemplar de um tipo de estrutura de vida. Eu posso dominar tão radicalmente sua presença e sua forma que não reconheço mais nela senão a expressão de uma lei [...]. Eu posso volatilizá-la e eternizá-la, tornando-a um número, uma mera relação numérica. A árvore permanece, em todas estas perspectivas, o meu objeto tem seu espaço e seu tempo, mantém sua natureza e sua composição. Entretanto pode acontecer que simultaneamente, por vontade própria e por uma graça, ao observar a árvore, eu seja levado a entrar em relação com ela; ela não é mais um Isso. A força de sua exclusividade apoderou-se de mim. Não devo renunciar a nenhum dos modos de minha consideração. De nada devo abstrair-me para vê-la, não há nenhum conhecimento do qual devo me esquecer. [...]. Tudo o que pertence à árvore, sua forma, seu mecanismo, sua cor e suas substâncias químicas, sua “conversação” com os elementos do mundo e com as estrelas, tudo está incluído numa totalidade. A árvore não é uma impressão, um jogo de minha representação ou um valor emotivo. Ela se apresenta “em pessoa” diante de mim e tem algo a ver comigo e, eu, se bem que de modo diferente, tenho algo a ver com ela. Que ninguém tente debilitar o sentido da relação: relação é reciprocidade. Teria então a árvore uma consciência semelhante à nossa? Não posso experienciar isso. Mas quereis novamente decompor o indecomponível só porque a experiência parece ter sido bem sucedida convosco? Não é a alma da árvore ou sua dríade que se apresenta a mim, é ela mesma (BUBER, 2001, p. 56-57).

O que se expressa nessa passagem é que para além do que é apreendido pela razão, há a totalidade do ser que não pode ser apreendida pela razão, por mais refinada que sejam os “aparatos intelectuais”, daí muitos estudiosos do hassidismo e de Buber (2001) o classificarem como um místico, o que para nós não parece correto, pois a dialogia buberiana não nos parece ser igual a uma relação mística já que na dialogia os pares se mantêm em sua integridade (Ser), embora haja comunhão, no caso da mística, há um fenômeno de integração entre os pares.

O mesmo não se aplica aos domínios da natureza, aos quais falta a espontaneidade que temos em comum com o animal. A planta, como a concebemos, não pode reagir à nossa ação sobre ela, não pode “retribuir”. Isto não significa, no entanto, que não participamos de nenhuma espécie de reciprocidade. Embora não exista aí ação ou atitude de um indivíduo, existe, sem dúvida, uma reciprocidade do próprio ser, uma reciprocidade que não é senão o Ser. [...] Nesta esfera, o essencial é nos entregar livremente à atualidade que se nos oferece. A esta vasta esfera que se estende das pedras às estrelas, atribuo o nome de pré-limiar, isto é, último grau antes do limiar. (BUBER, 2001, p. 133).

Uma relação de diálogo com a natureza também perpassa por uma atitude de contemplação diante do mundo natural. Neste sentido, a contemplação é concernente à palavra-princípio Eu-Tu, diferentemente da observação que se liga a Eu-Isso:

O *contemplador* não está absolutamente concentrado. Ele se coloca numa posição que lhe permite ver o objeto livremente e espera despreocupado aquilo que a ele se apresentará. Só no início pode ser governado pela intenção, tudo que se segue é involuntário. Ele não anota indiscriminadamente, fica à vontade e não está nada temeroso de esquecer alguma coisa. (“Esquecer é bom”, diz ele). Não impões tarefas à memória, confia no trabalho orgânico desta, que conserva o que merece ser conservado. Não recolhe, como o faz o observador, a grama como se ela fosse forragem, ele a revolve e deixa que o sol a ilumine. Não dá atenção a traços. (“Traços”, diz, “enganam”). Valoriza no objeto o que não é “caráter” e nem “expressão”. (“O interessante”, diz ele, “não é importante”). Todos os grandes artistas eram contempladores (BUBER, 2007, p. 41).

Para Peter Atterton (2006), o maior obstáculo na recepção do diálogo dos seres humanos com a natureza presente no pensamento de Buber (2001), ou seja, a inclusão da natureza na relação Eu-Tu, é a dificuldade que a visão antropocêntrica dominante tem em incluir o não-humano em uma relação cujo paradigma se caracteriza pela mutualidade e pela reciprocidade. Ademais, Atterton (2006) observa que é justamente na inclusão da possibilidade de se estender a consideração ética a outros animais que reside uma das maiores qualidades do pensamento buberiano:

Os olhos do animal têm o poder de uma grande linguagem. Por si próprios, sem o auxílio de sons e gestos, mais eloquentes quando estão absortos inteiramente em seu olhar, eles desvendam o mistério no seu encobrimento natural. Isto é, na ansiedade do devir. Somente o animal conhece este estado de mistério, somente ele pode revelá-lo para nós – mistério este que somente deixa abrir-se e não revelar-se [...]. (BUBER, 2001, p. 115).

Para ilustrarmos o estatuto ético-dialógico com a natureza a partir da relação Eu-Tu, vejamos alguns contos hassídicos compilados por Buber (1995) que contêm essa temática:

## Primeiros Mestres

Israel bem Eliezer, Baal Schem Tov

*Os Animais*

Contam: “Certa vez viu-se o Baal Schem obrigado a receber o sabá em campo aberto. Perto pastava um rebanho de ovelhas. Quando disse a bênção de saudação à Noiva Schabat que se aproxima, levantaram-se as ovelhas nas patas traseiras e assim ficaram, voltadas para o mestre, até terminar a oração. Porque, enquanto percebia a devoção do Baal Schem, toda criatura retomava sua posição original, como se estivesse perante o trono de Deus” (BUBER, 1995, p. 118).

## Primeiros Mestres

Schnoier Zalman de Ladi

*A Linguagem dos Pássaros*

O Rabi de Koretz quis ensinar ao jovem Zalman, que viera procurá-lo em sua segunda viagem a Mesritsch, a linguagem dos pássaros e a linguagem das plantas, mas este recusou. – O homem só precisa compreender *uma* coisa – disse.

Velho já, o Rabi Schnoier Zalman viajava, certa vez, pelo país com um neto seu. Em toda parte os pássaros saltitavam e chilreavam. O Rabi permaneceu algum tempo com a cabeça fora do carro. – Como falam depressa! – observou depois ao menino. – possuem seu próprio alfabeto. É necessário apenas ouvir bem e pegar bem, para entender sua linguagem (BUBER, 1995, p. 311).

Iaakov Itzhak de Lublin, o “Vidente”

*A Paisagem*

Certo dia em que o Rabi Iaakov Itzhak era hospéde do neto do Baal Schem, o Rabi Baruch, este homem orgulhoso e misterioso, que afirmara uma vez a seu próprio respeito que seria o guardião dos hassidim, o levou, em seu carro, ao banho ritual, na véspera do schabat. No caminho, o Rabi Baruch entregou-se à força ativa de suas meditações e a paisagem transformou-se em seu espírito. Ao descerem do carro, perguntou: - O que vê o Vidente? – O Rabi Iaakov Itzhak respondeu: - Os campos da Terra Santa. – Ao atravessarem o morro que separava a estrada do riacho, Baruch perguntou: - O que cheira o Vidente? – Ele respondeu: - O ar da montanha do Templo. – Quando mergulharam no riacho, o neto do Baal Schem indagou: - O que sente o Vidente? – E Rabi Iaakov Itzhak replicou: - A corrente do bálsamo do Paraíso (BUBER, 1995, p. 347).

Assim, a contribuição do judaísmo para uma ética ambiental se dá sobre dois pontos: a noção de responsabilidade pela criação, que leva a visão de um homem não superior às outras criaturas, mas no centro da criação; e a percepção cabalística e hassídica de que tudo contém uma centelha divina, o que conduz à possibilidade de se refletir sobre outro lado, não sobre o que diferencia o homem das outras criaturas, mas sobre o que ele tem em comum com a Criação: as *sefirot*<sup>56</sup>.

### 4.3 Cristianismo: cuidado com a vida e reverência pela criação

Para Maçaneiro (2011, p. 73) uma visão cristã lê o mundo como primeira “inscrição” da Palavra divina:

Em síntese, a teologia cristã da criação é uma narrativa trinitária: o Deus Trino (Pai, Filho e Espírito Santo) é compreendido como Criador, numa perspectiva, ternária contínua e dinâmica. O pai tudo cria através de sua Palavra (*dabar* = o Verbo) e seu Sopro (*ruah* = o Espírito Santo) [...]. Palavra (*lógos*) e Sopro (*pneuma*) atuam como potência criadora e renovadora de Deus no cosmos, tendo no Pai seu princípio coeterno (*arché*). Desse modo, a vida gerada e regenerada – na sua extensão sideral, planetária e humana – é compreendida como dom da Trindade.

O cristianismo ratifica a interpretação judaica de que o Criador confia ao ser humano o cultivo e o cuidado do Jardim do Éden, que numa dimensão simbólica implica na responsabilidade humana com sua morada, a Terra. Sob esta percepção, o viés ecológico do cristianismo concebeu a representação do Cristo cósmico (MAÇANEIRO, 2011, p. 74):

A humanidade não habita a Terra sozinha, mas *com e em meio* à teia da vida. Pois a Terra é *oikos* (morada) e *oikoumene* (casa comum) de todas as etnias e da diversidade dos reinos mineral, vegetal e animal. Convivendo na Terra, as criaturas se ligam entre si, referidas radicalmente à sua fonte trinitária: o amor de Deus Pai circunda de misericórdia esta casa comum (*ágape*); o Espírito Santo a habita com sua potência vivificante (*dynamis*); e a páscoa do Filho Jesus e regenera e recapitula numa grande comunhão [...].

O *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*<sup>57</sup>, em seu capítulo X, que trata da salvaguarda do meio ambiente, retoma os aspectos bíblicos de que a natureza não é um meio hostil ao homem, pois no plano divino o meio ambiente faz parte da promessa de Deus aos

<sup>56</sup> Uma ideia semelhante à *physis* grega.

<sup>57</sup> Disponível em: [www.vatican.va](http://www.vatican.va). Acesso em Março de 2011.

homens. Assim, pela posição privilegiada dos homens e das mulheres sendo imagem e semelhança do Criador, Deus confiou a estes a responsabilidade sobre a criação e a tarefa de tutelar a harmonia e o desenvolvimento da obra divina:

A relação do homem com o mundo é um elemento constitutivo da identidade humana. Trata-se de uma relação que nasce como fruto da relação, ainda mais profunda, do homem com Deus. O Senhor quis o ser humano como Seu interlocutor: somente no diálogo com Deus a criatura humana encontra a própria verdade, da qual extrai inspiração e normas para projetar a história no mundo, um jardim que Deus lhe deu para que seja cultivado e guardado (cf. Gn 2, 15). Nem o pecado elimina tal tarefa, mesmo agravando com dor e sofrimento a nobreza do trabalho (cf. Gn 3, 17-19) (COMPÊNDIO DA DOUTRINA SOCIAL DA IGERJA CATÓLICA, p. 157).

O *Compêndio* expressa que a ressurreição de Jesus Cristo é um modelo de renovação e de inauguração de um novo mundo, onde tudo é submetido a Ele que é quem reestabelece a relação de ordem e de harmonia que o pecado havia destruído, portanto, em Jesus, cada ser humano – consciente do Amor divino – pode reencontrar no mundo e com o mundo a paz perdida. Sendo assim, a natureza que fora criada no Verbo, por meio do mesmo Verbo, feito carne, foi reconciliada com Deus e pacificada, pois a criação inteira toma parte na renovação que brota da Páscoa do Senhor:

No Seu ministério público Jesus valoriza os elementos naturais. Da natureza Ele é não só sábio interprete nas imagens que dela costuma oferecer e nas parábolas, mas também Senhor (cf. o episódio da tempestade sedada acalmada em Mt14, 22-33; Mc6, 45-52; Lc8, 22-25; Jo 6, 16-21): o Senhor a coloca ao serviço de Seu desígnio redentor. Ele chama os Seus discípulos contemplar as coisas, as estações e os homens com a confiança dos filhos que sabem não poder ser abandonados por um Pai providente (cf. Lc11, 11-13). Longe de se tornar escravo das coisas, o discípulo de Cristo deve saber servir-se delas para criar partilha e fraternidade (cf. Lc 16, 9-13) (COMPÊNDIO DA DUTRINA SOCIAL DA IGREJA CATÓLICA, p. 158).

Seguindo estes princípios, de acordo com o *Compêndio*, o homem quando interfere no mundo natural através do trabalho, da ciência e da tecnologia (dons de Deus), de certa forma, cria outra natureza, mas deve sempre ter em mente um “reto agir”, ou seja, admitir que a ciência e a tecnologia não são neutras, devendo aplicá-las sempre com prudência e tendo em conta que a natureza se constitui de cada ser e das ligações mútuas entre todos, num sistema ordenado (cosmos).

Com efeito, o *Compêndio* indica que o cuidado com a Criação é uma responsabilidade comum a todos, baseada em quatro princípios, tendo em vista a qualidade de vida hoje e das gerações futuras, quais sejam: A) O ambiente, um bem coletivo: preservação da biodiversidade; importância de medidas judiciais de proteção e combate à degradação

ambiental tanto a nível local como internacional, comprometimento dos governantes; desenvolvimento econômico compatível com a integridade e os ritmos da natureza; respeito aos povos indígenas. B) O uso das biotecnologias: controvérsias em torno da aplicação das biotecnologias; intervenção na natureza com responsabilidade; observação de critérios éticos na utilização das biotecnologias; intercâmbio equitativo das biotecnologias; melhoria das condições de saúde, alimentação e sanitárias dos países em desenvolvimento; comprometimento de políticos e empresários ligados à produção das biotecnologias com o bem comum; avaliação dos riscos no uso das biotecnologias; divulgação de forma objetiva de informações sobre as biotecnologias. C) Ambiente e partilhas dos bens: os bens da terra, criados por Deus, devem ser divididos com equidade, justiça e caridade; distribuição dos bens como medida de combate às crises ambientais e à pobreza; desenvolvimento dos países pobres com foco na dignidade da pessoa humana; destinação universal da água, não como mercadoria, mas com uso racional e solidário. D) Novos estilos de vida: mudança de mentalidade (sobriedade, temperança, autodisciplina, no plano pessoal e social); atitude de reconhecimento e gratidão de que o mundo nos reconduz ao mistério de Deus que o criou e o sustém.

Assim, uma nova postura diante da natureza requer a percepção de que Deus em seu profundo mistério manifesta sua presença nas coisas do mundo natural:

Se se coloca entre parentes a relação com Deus, esvazia-se a natureza do seu significado profundo, depauperando-a. Se, ao contrário, se chega a descobrir a natureza na sua dimensão de criatura, é possível estabelecer com ela uma relação comunicativa, colher o seu significado evocativo e simbólico, penetrar assim no horizonte do mistério, franqueando ao homem a abertura para Deus, Criador dos céus e da terra. O mundo se oferece ao olhar do homem como rastro de Deus, lugar no qual se desvela a Sua força criadora, providente e redentora (COMPÊNDIO DA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA CATÓLICA, p. 168).

Ademais, a Igreja Católica, nas décadas de 1990 e 2000, pronunciou-se oficialmente através do Papa João Paulo II sobre a questão ambiental em documentos como a *Declaração Conjunta de João Paulo II e do Patriarca Ecuménico Bartolomeu I* e a carta apostólica *Mensagem do Papa João Paulo II ao Patriarca Ecumênico Bartolomeu I por Ocasão do V Simpósio sobre o Meio Ambiente*<sup>58</sup>, publicadas em 2002 e 2003, respectivamente. Nesses documentos, o líder católico chama a atenção para o cuidado com a vida – criação de Deus – por parte dos homens no sentido de que a reverência pela criação

---

<sup>58</sup> Documentos disponíveis no site oficial do Vaticano: <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> (Acesso em maio de 2011).

deve ser o alicerce de uma ética que resulte na preservação do meio ambiente para as gerações futuras.

João Paulo II aponta o progresso econômico e tecnológico sem escrúpulos como as causas da degradação ambiental, progresso este que não leva em conta a salvaguarda da criação que seria uma responsabilidade de cada ser humano enquanto parte de toda a Criação:

Deus Omnipotente vislumbrou um mundo de beleza e de harmonia, e criou-o fazendo de cada uma das suas partes um expressão da sua própria liberdade, da sua sabedoria e do seu amor (cf. *Gn* 1, 1-25). No centro de toda a criação, Deus inseriu-nos a nós, seres humanos, com a nossa dignidade humana inalienável. Embora compartilhem muitas características com o restante dos seres vivos, Deus Omnipotente fez mais por nós, dando-nos uma alma imortal, fonte de autoconsciência e de liberdade, dádivas que nos fazem à sua imagem e semelhança (cf. *Gn* 1, 26-31; 2, 7). Caracterizados por esta semelhança, Deus pôs-nos no mundo a fim de que cooperássemos com Ele para a realização cada vez mais plena da finalidade divina da criação (JOÃO PAULO II, 2002, p. 1).

Para este papa, a exploração desenfreada da natureza (criação) é uma das facetas do pecado em nossa contemporaneidade, já que o homem em pecado está afastado de Deus e, portanto, atenta contra a sociedade e contra o meio ambiente, não atendendo ao chamado divino para colaborar e velar sobre a criação com santidade, sabedoria e amor: “Deus não abandonou o mundo. Ele quer que o seu desígnio e a nossa esperança em relação ao mundo se realizem através de uma cooperação destinada a restabelecer a sua harmonia originária [Paraíso]” (JOÃO PAULO II, 2002, p. 1).

Este santo conclama a todos para o desenvolvimento de uma consciência ecológica que produza efeitos concretos. Para tanto, ele faz um apelo à necessidade de cultivarmos o respeito pela criação que deriva do respeito pela vida e pela dignidade do homem através da proclamação de valores morais e educando as pessoas para a responsabilidade em relação a si mesmas, aos outros e pela criação. João Paulo II (2002; 2003) é enfático ao dizer que o problema socioambiental de nossa civilização não é meramente econômico e tecnológico, mas moral e espiritual, com efeito, só uma íntima mudança no coração, uma conversão autêntica a Cristo, nos permitirá mudar o modo de pensar e de agir atuais.

Destarte, uma transformação do estilo de vida e dos modelos insustentáveis de consumo e de produção tem que começar por uma atitude de humildade em reconhecer os limites de nossos poderes (conhecimento e tecnologia), o que nos levará a uma cultura de vida: “São necessárias uma nova abordagem e uma renovada cultura, fundamentadas na centralidade da pessoa humana no seio da criação, e inspiradas por um comportamento assente sobre uma ética que derive do nosso tríplice relacionamento com Deus, conosco

mesmos e com a criação” (JOÃO PAULO II, 2002, p. 2). Além da humildade, para este papa uma cultura de vida sustenta-se no amor e na oração a Deus e por toda a criação.

Ao fim da declaração conjunta, o pontífice da Igreja Católica Apostólica Romana e o patriarca da Igreja Católica Ortodoxa convidam todos os homens e todas as mulheres de boa vontade, sob uma cooperação ecumênica e inter-religiosa, baseados nos princípios da solidariedade universal, da justiça e das responsabilidades sociais, a avaliar a importância de seis objetivos éticos:

1. Pensar nas crianças do mundo, quando elaborarmos e considerarmos as nossas opções concretas. 2. Estar dispostos a estudar os valores autênticos, fundamentados sobre o direito natural, que estão na base de toda a cultura humana. 3. Recorrer à ciência e à tecnologia de maneira íntegra e construtiva, reconhecendo que os resultados da ciência devem ser sempre avaliados à luz da centralidade da pessoa humana, do bem comum e da finalidade inerente à criação. A ciência pode ajudar-nos a corrigir os erros do passado, em ordem a melhorar o bem-estar espiritual e material das gerações do presente e do futuro. Será o amor pelos nossos filhos que nos mostrará o caminho a seguir no futuro. 4. Ser humildes no que diz respeito a ideia de propriedade, demonstrando disponibilidade em relação às exigências de solidariedade. A nossa condição de homens mortais e, além disso, a nossa debilidade de juízo, chamam a atenção para a realização de ações irreversíveis no que se refere àquilo que decidimos considerar como nossa propriedade, durante a breve existência terrestre. Não nos foi concedido um poder ilimitado sobre a criação. Somos somente administradores do patrimônio comum. 5. Reconhecer a diversidade das situações e das responsabilidades na obra destinada a melhorar o meio ambiente mundial. Não podemos esperar que todas as pessoas e instituições suportem o mesmo fardo. Cada pessoa tem um papel a desempenhar; contudo, a fim de que se respeitem as exigências da justiça e da caridade, as sociedades mais abastadas devem suportar a carga mais pesada, e delas é exigido um sacrifício maior do que aquele que os pobres podem oferecer. As religiões, os governos e as instituições devem enfrentar muitas situações diversas mas, tendo como base o princípio de sustentabilidade, todos podem desempenhar algumas tarefas, determinadas funções, em ordem ao bem comum. 6. Promover uma abordagem pacífica das divergências de opinião sobre o modo de viver na terra, de a compartilhar e de usufruir da mesma, e sobre o que devemos mudar e o que podemos deixar como está. Não desejamos fugir a controvérsia sobre o meio ambiente, porque confiamos nas capacidades da razão humana e no caminho do diálogo para alcançar um entendimento (JOÃO PAULO II, 2002, p. 3).

A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), no estudo intitulado *Deus, Criação e Mudanças Climáticas* (2010), também comunga da mesma opinião do sumo-pontífice da Igreja Católica sobre a degradação da natureza, ou seja, afirma que os problemas ambientais são decorrentes de uma atitude e visão humana de desenvolvimento voltado para crescimento ilimitado – tendo no lucro o seu principal objetivo – onde o homem não se vê como parte integrante da própria natureza – boa Criação de Deus – e responsável pelo seu cuidado, tomando-a como mero recurso pronto para ser utilizado, explorado, poluído, destruído, afastando-se assim da presença do Criador:

Exatamente o oposto daquilo que deveria ser. No relato da criação, encontrado na Bíblia, no primeiro capítulo de Gênesis, Deus cria tudo que existe em sei dias, e no sétimo descansa. Deduz-se então que o auge da Criação é o sétimo dia, ou seja, o dia do descanso, o dia da harmonia, o dia santificado e abençoado por Deus, do qual usufrui não apenas o ser humano, mas a criação inteira (ALTMANN, 2010, p. 5).

Este documento da IECLB (2010) conclama os cristãos a retomarem os ensinamentos bíblicos sobre o cuidado e a administração dos bens que Deus tem dado à humanidade. Para tanto, é preciso compreender – aquém das interpretações bíblicas que separam Deus da natureza – que o Trino Deus está profundamente relacionado com toda a criação e que a real presença de Deus se manifesta em sua graça constante em toda a terra que é o santuário de Deus, tal como observara Martinho Lutero ao considerar toda a criação como habitação de Deus – Ele não está distanciado ou colocado acima dela, Deus está dentro, com e sob tudo o que é criacional. Dessa forma, a fé no Trino Deus o representa como um Deus-em-comunhão; o Deus que é amor e procura estar perto, não distante, da criação:

Isso também constitui o cerne do que Lutero entendia como teologia da cruz: Deus não pode ser visto nem procurado atrás da criação nem ser deduzido dela, mas somente ser reconhecido nela e por intermédio dela. A cruz revela quão radicalmente Deus está imanente na criação [...]. Deus é amor. Deus procura estar em íntima relação com o que Deus criou, incluindo os seres humanos: muito mais estando com do que estando acima ou distante da criação. É o Espírito de Deus (*ruach*), substantivo feminino no hebraico) que transmite este sentido de intimidade entre Deus e a criação. Deus está vivo e ativo enquanto Espírito, dando vida a tudo que existe. O “sopro”, o “hálito” de Deus expressa a bondade criadora e preservadora da vida (IECLB, 2010, p. 23).

Além dos posicionamentos oficiais das igrejas, no ecocristianismo, também não faltam exemplos de relações místicas com a natureza ou que destoam da prática religiosa cristã convencional. Foi neste sentido, com a revisão crítica sobre as concepções teológicas de dominação da natureza pelo homem, que o ambientalismo cristão retomou uma referência fundamental para a Igreja Católica: São Francisco de Assis (1181/82–1226) (NIGG, 1991).

Por sua doçura, humildade e devoção a Jesus Cristo, é que encontramos muitas referências a Francisco de Assis como o santo que mais se aproximou de uma vida cristã tal como descrita no Evangelho:

Francisco é o símbolo e a lembrança viva do Cristo. Ambos são indispensáveis para sempre para a cristandade, a não ser que ela se resseque cada vez mais. Quando o mundo estava em perigo de se tornar gelado, chegou a hora deste santo do amor. Ele merece o nome ‘transformador do mundo’ (NIGG, 1991, p. 27).

Por seu testemunho de vida, hoje é considerado por muitos cristãos (e não-cristãos também) como um grande artífice da paz.

Na Idade Média, Francisco de Assis se destacara de outros religiosos cristãos, entre outros aspectos por sua reverência pela natureza, ou melhor: pela Criação e apego à santidade da pobreza. Modelo de entrega à vida cristã, São Francisco ficou marcado, também, por suas atitudes místicas, muitas delas relacionadas com o contato entre ele e os animais, os astros e os quatro elementos (terra, água, fogo e ar). Enfrentando o escárnio de sua época, já que destoava das práticas religiosas convencionais, evangelizava os animais e vertia orações em louvores ao sol, a lua, à noite e ao dia; em suas preces, dirigia-se aos animais, às plantas e aos astros como que sendo seus irmãos, num gesto de amor e humildade perante o Deus por meio de sua obra (NIGG, 1991).

Na sua relação com as criaturas, o santo de Assis acolhia em suas pregações todas as formas de vida, não fazendo distinções sobre espécies ou sobre a racionalidade contida ou não nas plantas, animais e astros – fazia o sinal-da-cruz para as criaturas. Segundo Nigg (1991), esta atitude pode parecer controversa do ponto de vista racional, contudo, explica que à comunhão com a Criação não se chega pela razão ou pela vontade, mas por uma graça, por isso a dificuldade em se compreender a postura do santo de Assis.

As histórias em torno da relação entre o Francisco e a natureza são várias. Nigg (1991) conta, por exemplo, que São Francisco chegou a pedir para os habitantes das cidades por onde peregrinava que no dia de Natal colocassem grãos nas portas das casas para que os passarinhos pudessem compartilhar da ceia do Senhor, já que estes também compartilhavam conosco da misericórdia e do amor de Deus.

Outro exemplo desta veneração de São Francisco à natureza se expresse no seu *Cântico das Criaturas*<sup>59</sup>, que para Nigg (1991) não pode ser sondado com palavras e interpretado teologicamente, pois ele é mais do que toda a teologia junto, é fé, é mística, é união com Deus:

Altíssimo, onipotente, bom Senhor,  
Teus são o louvor, a glória  
E a honra e todo o bendizer  
A ti somente, Altíssimo, são devidos  
E homem algum é digno sequer de nomear-te.

Louvado seja, meu Senhor,  
no conjunto de todas as tuas criaturas,  
especialmente o senhor irmão sol,  
pois ele é dia

---

<sup>59</sup> Vide *I Fioretti* (1937).

e nos ilumina por si.

E ele é belo e radiante com grande esplendor.  
E porta teu sinal, ó Altíssimo.

Louvado sejas, meu Senhor,  
pela irmã lua e as estrelas,  
no céu as formaste luminosas  
e preciosas e belas.

Louvado sejas, meu Senhor,  
pelo irmão vento e o ar e as nuvens,  
e o céu sereno e toda espécie de tempo,  
pelo qual às tuas criaturas dás sustento.

Louvado seja, meu Senhor  
pela irmã água,  
a qual é muito útil e humilde e preciosa e casta

Louvado sejas, meu Senhor,  
pelo irmão fogo,  
pelo qual iluminas a noite;  
e ele é belo e alegre  
e vigoroso e forte.

Louvado seja, meu Senhor,  
por nossa irmã e mãe terra,  
que nos alimenta e governa  
e produz variados frutos  
e coloridas flores e ervas.

Louvado sejas; meu Senhor,  
por aqueles que perdoam por teu amor,  
e suportam enfermidades e tribulações.  
Bem-aventurados os que sofrem em paz,  
que por ti, Altíssimo, serão coroados.

Louvado sejas, meu Senhor,  
por nossa irmã, a morte corporal,  
da qual ninguém pode escapar.  
Ai daqueles que morrem em pecado mortal!  
Felizes os que estão na tua santíssima vontade,  
que a morte segunda não lhes fará mal.

Louvais e bendizei a meu Senhor  
e rendei-lhe graças  
e servi-O com grande humildade!

Na obra *I Fioretti*, narra-se como São Francisco converteu animais (além de pessoas é claro), pregou aos pássaros e aquietou as andorinhas. Ao fim de uma pregação, o santo de Assis deu sua benção aos passarinhos (I FIORETTI, 1937, p. 61):

Minhas irmãs aves, sede muito obedientes ao Deus vosso Creador, e sempre, e em todos os lugares, o deveis louvar, porque elle vos deu a liberdade de voar em toda parte, e vos deu ainda o vestimento duplicado, e triplicado; em seguida, porque elle reservou uma semente de vós na arca de Noé, afim de que a vossa espécie não diminuisse; ainda lhe sois devedores pelo elemento do ar, que elle vos attribuiu; alem disso, não semeaes e não ceifaeis; e Deus vos alimenta, e vos dá os rios, e as fontes para o vosso bem; dá-vos os montes, e os valles para o vosso refúgio; e as arvores altas para fazerdes os vossos ninhos, e embora não saibas fiar, nem coser, Deus vos veste, a vós e vossos filhos: isso demonstra que muito vos ama o vosso Creador, pois que vos faz tantos beneficios; e assim evitae, irmãs minhas, o pecado da ingratição, e procure sempre louvar a Deus.

Aqui percebemos como Buber (2001) está correto quando diz que o diálogo não pode ser exprimido em sua totalidade por palavras e que a relação Eu-Tu entre o homem e Deus é a relação fundamental para todas as outras. São Francisco viveu em uma época onde não havia degradação ambiental intensa, dessa forma, a sua veneração pela natureza não vinha de uma preocupação com a degradação do meio ambiente: ele amava a natureza por estar em comunhão com Deus e assim conseguia ver na natureza a Sua sublime obra. Talvez, a relação que São Francisco tinha com a natureza fosse maior do que a mística, fosse uma relação dialógica entre ele e Deus, pois em meio à natureza ele não se “perdia” nela, mantinha-se em sua integridade, mas em comunhão total com a Criação.

Segundo consta nos relatos contidos em *I Fioretti* (1937), após a benção de São Francisco ao término da pregação descrita acima, as muitas aves de várias espécies que lá estavam cantaram, abriram as asas e curvaram a cabeça em reverência, o que o alegrou e rejubilou-o e, nesse momento, junto com suas irmãs aves, louvaram o Criador. Ao fim, Francisco fez o sinal-da-cruz e as aves dividiram-se e partiram aos quatro cantos da Terra, simbolizados pelas quatro extremidades da cruz.

Em outra passagem de *I Fioretti* (1937, p. 82), São Francisco libertou várias rolinhas que tinham sido presas por um menino: “O’ bom moço, eu te peço que me dês essas aves, para que rolas tão mansas, como as quaes se parecem as almas castas e humildes e fieis das Escrituras, não caiam em mãos de gente cruel, que as mate”. O menino, por uma graça divina, entregou os pássaros a São Francisco: “O’ minhas irmãs, rolas simples e inocentes e castas, por que vos deixastes apanhar? Ora eu desejo livrar-vos da morte, e que façais os ninhos, a fim de que deis fructos, e vos multipliqueis, segundo os mandamentos de nosso Creador”. (I FIORETTI, 1937, p. 83). São Francisco fez ninhos para as rolinhas que acabara de libertar e elas começaram a botar ovos e terem seus filhotes. Conta-se ainda que o santo previra que o menino apanhador dos pássaros iria ingressar na ordem franciscana, o que segundo consta nos relatos aconteceu.

Talvez a passagem mais conhecida de São Francisco entre os animais seja o milagre da conversão do ferocíssimo lobo de Agobio – o santo foi ao encontro da terrível fera e depois de fazer o sinal-da-cruz amansou o animal:

Vem aqui, lobo; eu te ordeno da parte de Christo que não faças mal a mim, nem a ninguém [...]: Irmão lobo, fazes muitos damnos nestas partes, e tendes feito muitos malefícios, ferindo e matando as creaturas de Deus sem sua licença; e não somente tens matado e devorado os animaes, mas ousaste matar os homens, feitos à imagem de Deus, pela qual coisa és digno da força, como ladrão, e perigoso homicida; e toda a gente grita e murmura contra ti, e toda esta terra é tua inimiga. Mas eu quero, irmão lobo, fazer a paz entre ti e os demais; assim não os offendas mais, e eles te perdoarão todas as ofensas passadas, e nem os homens, nem os cães te perseguirão mais [...]. Irmão lobo, depois de teres feito, e de teres cumprido esta paz, eu te prometto que te farei dar o que precisares continuamente, enquanto viveres, pelos homens desta terra, assim não soffrerás mais fome; porquanto eu sei bem que foi por fome que fizeste todos os males. Mas visto que eu te concedo esta graça, eu desejo, irmão lobo, que me promettas que não prejudicarás mais nenhuma pessoa humana, nem animal, promette-me isto? [...]. Irmão lobo, eu quero que jures sobre essa promessa, a fim de que eu nella possa confiar [...]. Irmão lobo, eu te ordeno em nome de Jesus Christo que venhas comigo, sem duvidar de nada, e firmemos esta paz em nome de Deus, e o lobo obediente sahiu com ele, como um cordeiro manso; com o que os cidadãos, vendo isto, fortemente se maravilharam [...] (I FIORETTI, 1937, p. 78-79).

Após estas palavras, o lobo estendeu a pata direita sobre as mãos do santo e curvou a cabeça abanando o rabo e as orelhas em sinal de concordância com o que Francisco havia lido, desde então, o lobo passou a viver em Agobio, sendo alimentado pelos moradores, não importunando e não sendo importunado. Decorridos dois anos desse milagre, o lobo morreu de velhice, o que muito comoveu os moradores daquela cidade, pois tinham no irmão lobo um amigo e uma lembrança dos milagres de Deus e da santidade de Francisco de Assis (I FIORETTI, 1937). É por essa comunhão com a natureza descrita nas linhas acima que São Francisco de Assis é considerado o patrono da ecologia.

Um discípulo de São Francisco, Santo Antônio, também pregou para animais:

Meus irmãos peixes, estaes muito na obrigação, segundo a vossa possibilidade, de dar graças ao nosso Creador, que vos deu um tão nobre elemento para vossa habitação: pois quando vos aprouver, tendes a agua doce e salgada; e deu-vos muitos refúgios, para evitardes a tempestade; e deu-vos ainda o elemento claro e transparente, e comida, mediante a qual possaes viver. Deus vosso Creador, cortez e benigno, quando vos creou, vos deu ordem de crescerdes e multiplicar-vos e deu-vos a sua bençã: pois quando houve geralmente o diluvio; morrendo todos os outros animaes, a vós somente Deus conservou sem damno. De lado vos deu as barbatanas, para deslizar por onde deseardes. Foi-vos concedido, por ordem de Deus, guardar Jonas Propheta e depois a incumbência de polo em terra são e salvo. Offerecestes tributo a nosso Senhor Jesus Christo, o qual ele, como pobre, não tinha com o que pagar. Fostes alimento do eterno Rei Jesus Christo, antes da Ressureição e depois, por singular mysterio, pelas quaes coisas deveis louvar e dar graças a Deus, que vos deu tantos e taes benefícios, mais do que a qualquer outra criatura (I FIORETTI, 1937, p. 137).

Conta-se que os diversos peixes de diversos tamanhos com a cabeça para fora da água, ao final da pregação, começaram a inclinar as cabeças em sinal de reverência a Deus, retirando-se ao mar depois da benção final. Esse milagre foi presenciado por uma multidão de heréticos que depois se converteu ao catolicismo (I FIORETTI, 1937).

Aqui, parece-nos que há uma inversão de valores, já que Santo Antônio afirma que aos peixes, Deus verteu maiores benefícios do que para qualquer outra criatura, inclusive ao homem. Talvez o que esse santo quisesse exprimir fosse a benevolência de Deus com suas criaturas, a quem tudo deu para que pudessem viver sem maiores transtornos (talvez essa mesma graça tenha sido dada a nós e não estamos sabendo apreciá-la).

A respeito do cristianismo como fundamento para uma ética ambiental, Pedro Dalle Nogare (1994) nos descreve a comunhão com a natureza a partir da síntese entre cristianismo e ciência presente no pensamento de René Dubos (que acreditava numa “fê criadora”) e do teólogo e padre jesuíta Teilhard de Chardin (1881-1955):

*Ligação umbilical do homem com a natureza.* A expressão do título acima é do citado René Dubos. Ele define bem a ligação natural e profunda do homem com a natureza. Ligação que não é puro sentimento poético, mas conclusão de premissas científicas. Se é verdade que o homem é o último e mais perfeito produto da evolução, segue-se que ele é ligado organicamente, não somente ao universo dos seres vivos, mas ao universo todo. Ninguém, melhor que Teilhard de Chardin, expressou esse dado científico. O homem é profundamente radicado no Universo. A ele está preso “por todas as fibras da matéria, mesmo as mais humildes”. Porque, “apesar de sua autonomia, nossa alma traz consigo a herança duma existência prodigiosamente elaborada antes dela, pelo conjunto de todas as energias terrestres”. De forma tal que, “através da matéria, é finalmente a história do mundo inteiro que se repercute em nós” (NOGARE, 1994, p. 231).

Teilhard de Chardin (s/d) assim pensava porque Tudo para ele surgiu de um algo que era em princípio tudo que existia, uma única coisa da qual todas as outras surgiram e evoluíram – a pré-vida. Assim sendo, a unidade fundamental, o Totum, está encadeada em um Sistema que evolui, não ao acaso, sob uma energia, o Quantum. Dessa forma, Chardin (s/d) admite a evolução, mas, também, que ela não se dá ao acaso. Nesses termos, o que ele faz é tentar conciliar a visão materialista (ciência) com a visão espiritualista (religião), defendendo que ambas se completam, portanto, entende que o físico e o espiritual não podem ser separados, há de se olhar para dentro das coisas (consciência) e para fora das coisas (inconsciência). Portanto, os organismos evoluíram de um ponto Alfa para o futuro, convergirem em um futuro misterioso e inevitável: o ponto Ômega.

Assim como na sua concepção do surgimento da matéria, o surgimento da vida para Chardin (s/d, p. 31), também se deu sobre a relação ente dois opostos, o inanimado e o animado:

Después de lo que acabamos de admitir sobre las potenciales germinadoras de la Tierra juvenil, podría parecer y se podría objetar al título de este nuevo capítulo que nada queda ya en la Naturaleza paraseñalar un comienzo de la Vida. Mundo mineral y Mundo animado: dos creaciones antagónicas, si las observamos masivamente, en sus formas extremas, a la escala media de nuestros organismos humanos, y, sin embargo; masa única, que se funde gradualmente en sí misma si llegamos a forzarlos, sea por medio del análisis especial, sea (lo que viene a ser lo mismo) por retroceso en el tiempo, hasta la escala de lo microscópico y, más abajo aún, de lo ínfimo.

Chardin (s/d) completa o ciclo da existência com sua escatologia. Para ele, o ciclo evolutivo da vida continuaria em uma sobrevivida que, então, se concluiria junto a Deus. Portanto, para este teólogo, o ciclo de evolução da vida não tem nenhum progresso, ficando somente na Terra, o ápice da evolução seria a sobrevivida (ponto Ômega). Dessa forma, o evolucionismo darwiniano para Chardin não é obra do acaso, mas uma etapa indissociável do plano divino para a vida. Assim ele admitiu a evolução sem negar Deus ou, se preferirem, ele acreditou em Deus sem negar a evolução.

Outro representante desta vertente é o teólogo luterano e missionário na África, Albert Schweitzer (1875-1965) e sua ética do respeito à vida. Schweitzer (1995) concebeu uma ética de reverência pela vida, contrapondo-se ao espírito ceticista de seu tempo. Com efeito, consideramos que ele queria impulsionar os homens a retomar o sentido da vida:

O mundo não é somente acontecimento, mas também vida. Em face da vida do mundo, até onde ela entra no meu âmbito, eu tenho de tomar uma atitude tanto positiva quanto ativa. Pondo-me a serviço do vivo, chego a uma atividade provida de sentido em prol do mundo [...]. A única coisa que o homem sabe do mundo é que tudo quanto existe, tal como ele mesmo, são fenômenos da vontade de viver [...]. A única possibilidade de dar um sentido à sua existência consiste em transformar sua relação natural com o mundo numa relação espiritual. Na sua qualidade de criatura passiva ele entra numa relação espiritual com o mundo através da resignação (SCHWEITZER, 1995, p. 143-144).

Dessa forma, a plena consciência do mundo e da vida conduzirá, diretamente, à reverência pela vida. Ademais, para Schweitzer (1995) o homem verdadeiramente ético considera que toda vida é sagrada, portanto, o homem não vive uma vida só para si, mas para todos os entes vivos ao seu redor. Dessa forma, não se pode admitir distinções entre formas mais altas e mais baixas de vida, já que para ele toda a vida é um dinamismo sagrado que pulsa em toda a natureza:

Ele defende uma moral de solidariedade e de simpatia a toda forma de vida (humana ou não humana) na qual se encontra a “vontade de viver”, que, na verdade, pulsa em toda a Terra, conferindo a todo vivente uma aura de sacralidade. [...] O princípio do respeito à vida (*Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben*) expressa-se uma frase que se tornou paradigmática da ética de Schweitzer: “Eu sou vida que quer viver em meio à vida que quer viver” (*Ich in Leben das leben will inmitten von Leben das leben will*). (JUNGES, 2010, p. 27).

Essa percepção da sacralidade de todas as formas de vida encontra um tom místico em Schweitzer (1995), ou melhor, uma junção entre mística e ética:

Uma profunda concepção do mundo é mística no sentido de conduzir o homem a uma relação espiritual com o infinito. A concepção do mundo da reverência pela vida é mística ética. Ela realiza a unificação com o infinito através de atos éticos. Essa mística ética nasce do raciocínio lógico. Quando a nossa vontade de viver se torna consciente de si e do mundo, chegamos a viver dentro de nós a vida do mundo, tanto quanto esta fica ao nosso alcance, e a entregar a nossa vontade de viver, mediante os atos, à vontade infinita de viver [...]. Por conseguinte, a concepção do mundo da reverência pela vida se reveste de caráter religioso. O homem que a professa, e procede de acordo com ela, é elementarmente piedoso (SCHWEITZER (1995, p. 148),

Neste caminho da “vontade de viver”, o valor cristão da caridade – “a essência do cristianismo, tal como Jesus o anunciou” – é fundamental para Schweitzer (1995), pois só pela caridade podemos alcançar a comunhão em Deus.

O teólogo alemão, Jürgen Moltmann, sob a concepção de Deus Trino, concebe uma ética da terra sobre quatro eixos: a) A imanência do Espírito de Deus transcendente; b) A presença de Deus em todas as coisas; c) A cristologia cósmica; d) A nova antropologia. Para Moltmann (2012), aceitar a imanência do Espírito Santo abre a possibilidade de se perceber Deus em todas as coisas:

Segundo a teologia trinitária da Igreja antiga e da mais recente, a criação é um processo trinitário em que o Pai cria o mundo através do Filho no Espírito. Tudo o que é, é, portanto, de Deus o Pai, por meio de Deus o filho e em Deus o Espírito. Por meio de seu Espírito, Deus está presente em todas as suas criaturas e na sua comunidade de criação. Todo ser vivo vive da “fonte da vida”, do Espírito de Deus. O Espírito que cria a vida e consolida a existência é derramado sobre toda a criação e dá forma à comunidade da criação (MOLTMANN, 2012, p. 163).

Segue, assim, que em se reconhecendo Deus em todas as coisas, chega-se ao conhecimento de Deus revelado em todas as coisas, ou melhor, em todas as criaturas – mais uma vez a noção do Cristo cósmico. Assim sendo, Moltmann (2012) considera que a cristologia cósmica descobre a reconciliação de todas as coisas no céu e na terra, portanto, as criaturas não-humanas também fazem parte da Igreja (comunidade) de Cristo que deve

conduzir os seres humanos para a comunhão com todas as criaturas, pois a vinda de Deus também será para redimi-las. Ademais, nestes termos, a cristologia cósmica resulta em uma antropologia não antropocêntrica: “A reorientação na antropologia verá o ser humano e o seu mundo inseridos novamente nos grandes contextos cósmicos das condições de vida da terra e da evolução de todos os seres vivos e enfatizará a dependência natural da existência humana” (MOLTMANN, 2012, p. 167).

Sob a influência de Moltmann e a admiração por São Francisco de Assis, Leonardo Boff (2008), teólogo brasileiro, propõe uma ética ambiental centrada na síntese entre ecologia e o resgate da teologia da Criação, também estabelecendo outra concepção de homem. Dessa forma, os processos ecológicos são vistos da seguinte maneira:

Nessa visão criacionista não há hierarquias nem representantes exclusivos. Todos vêm do mesmo amor de Deus. A revelação é permanente, em contínuo processo, pois Deus continua se autodoando e historicamente fazendo aparecerem outras dimensões de Seu mistério conforme a própria criação avança. O magistério cósmico ensina, infalivelmente, sobre a humanidade, a ternura e a bondade do princípio que tudo sustenta – Deus (BOFF, 2008, p. 62).

Por conseguinte, Boff (2008, p. 62) também articula uma reorientação antropológica a partir da teologia:

Nessa teologia da criação aparece o lugar singular do ser humano. Ele não está em cima, mas dentro e no termo da criação. Ele é o último a despontar; encontra-se na retaguarda. O mundo não é fruto de seu desejo ou de sua criatividade; não viu seu princípio. Porque é anterior ao homem, o mundo não pertence a ele; pertence a Deus, seu criador. Mas o mundo lhe é dado como jardim que ele deve cultivar e zelar. Portanto, a relação que o ser humano tem para com a criação é fundamentalmente de responsabilidade, uma relação ética. Essa responsabilidade, entretanto, não é resultado de uma liberdade humana que pode se decidir pelo mundo ou não; antes, é anterior à sua liberdade; encontra-se inscrita em seu ser criacional<sup>60</sup>. A liberdade se realiza o interior do mundo que o ser humano não criou, mas no qual se encontra.

Ademais, Boff (2008) considera que em uma ética ambiental cristã, o princípio deve ser a aceitação da onipresença do Espírito Santo, o que ele denominou de pan-em-teísmo cristão – tudo em Deus e Deus em tudo, que se relaciona ao *Spiritus Criator* atuante em tudo o que se move fazendo expandir a vida.

Linzey (1989), por sua vez, com sua teologia cristã sobre o direito dos animais, tenta desconstruir a tradição perpetrada por São Tomás de Aquino (e Aristóteles) de que os animais não têm razão e nem alma imortal. Para Linzey (1989), à luz das escrituras bíblicas, os animais, como criaturas de Deus, têm valor intrínseco:

---

<sup>60</sup>O princípio de responsabilidade de Hans Jonas.

Os animais têm valor intrínseco. Segue-se que se os animais pertencem a Deus eles devem ter algum valor fundamental. “Lenta, mas seguramente esta visão está sendo reconhecida como um implicação básica da doutrina. Temos de manter o valor, a preciosidade do humano, afirmando a preciosidade do também não-humano”, argumentou o arcebispo Robert Runcie em uma palestra recente. Ele continuou: “Para o nosso conceito de Deus, Ele proíbe a idéia de uma criação barata, de um universo em que tudo é descartável. O universo inteiro é um trabalho de amor e nada do que é feito com amor é barato. O valor, o vale a pena de coisas naturais, não é encontrado em vista do homem de si mesmo, mas na bondade de Deus, que fez todas as coisas boas e preciosas aos seus olhos” (LINZEY, 1989 p. 3 livre tradução).

Afirma ainda, assim como Capra (1997), que animais e humanos têm suas vidas interdependentes:

A Vida humana e animal é interdependente. Ao contrário de teologia escolástica, que prega as diferenças entre animais e seres humanos, existe uma grande quantidade de textos bíblicos que enfatizam a interdependência, unidade e condição comum que existe entre todas as espécies, especialmente entre animais e seres humanos. Por exemplo: CRIAÇÃO (Gen.1: 23f); relação de aliança de Deus estende-se a Noé e seus descendentes e também expressamente para as criaturas que vivem ao redor dele (Gn (9:8 f), de acordo com o Salmista animais e seres humanos estão sob cuidado providencial de Deus e toda a criação dá louvores ao seu Criador (Salmos 147 e 148), na verdade, o animal é igualmente animado pelo Espírito de Deus, em Jeremias (07:20) ambos os animais e seres humanos compartilham o julgamento do Senhor, de acordo com o evangelho de Marcos, a vida e ministério de Jesus é identificado com muitos animais em vários pontos, não menos importante de todos, quando Jesus estava no deserto "com as feras" (Marcos 1:13), e Jesus de ensino próprio enfatiza que, no entanto, os seres humanos não podem ser mais valiosos do que os animais, nenhum pardal é esquecido diante de Deus "(Lucas 12:6 f) (LINZEY, 1989, p. 4 livre tradução).

Destarte, para Junges (2010) a interpretação judaico-cristã contemporânea sobre a crise ambiental, além de propor uma ética ambientalista, permitiu esclarecer alguns equívocos quanto à dominação dos homens sobre a natureza pretensamente referendada em passagens da Bíblia. Para este autor, a principal questão, hoje, para outra interpretação das sagradas escrituras é entender que o contexto bíblico da criação não é antropocêntrico (como na visão tradicional), mas sim teocêntrico:

O relato não está centrado no ser humano, mas na ação criadora de Deus, e o texto bíblico não termina no surgimento do ser humano, como sempre se pensa, mas no descanso sabático de Deus. O repouso de Deus é a volta a si depois de ter saído de si para criar. Deus autolimitou-se ao sair de si e criar algo diferente de si. Abriu um espaço onde foi possível o aparecimento das criaturas, espaço que está em Deus e, por isso, ao voltar a si e descansar, Deus traz consigo todas as criaturas, que também descansam em Deus. Não só Deus descansa das criaturas, porque volta a si, mas elas repousam diante do olhar pacificador de Deus, porque encontram proteção diante da fragilidade de sua vida, que pode novamente reduzir as criaturas ao nada (JUNGES, 2010, p. 102).

Concomitante à preservação do planeta Terra, a vertente ambientalista do cristianismo também contribuiu para a discussão contemporânea de uma ética em defesa da Vida como um todo – em defesa de uma “Cultura de Vida” nas palavras de João Paulo II – com foco na vida humana embrionária (NEDEL, 2004).

Com o aprofundamento das pesquisas e das possibilidades em manipulação genética, sobretudo no que concerne às células tronco, e com o aumento da violência (homicídio, aborto, tráfico de drogas etc.) que vitima principalmente os jovens dos países mais pobres, Nedel (2004, p. 31) comenta que igrejas e demais instituições de orientação cristã concentraram esforços em divulgar uma ética que retome a sacralidade da vida:

[...] De acordo com a tradição clássica, o homem não é mero ser da natureza, mas composto de corpo e princípio vital ou alma, que, sendo espiritual, tem destinação transcendente. A vida representa nessa perspectiva um dom sagrado, não de todo disponível, tendo em vista que é feito também para os outros e para Deus. E, sendo sagrada, a vida é inviolável.

De acordo com Nedel (2004), a concepção antropológica de homem atinente à sacralidade cristã da vida é fundamentada na Revelação e na lei natural, que seriam as dimensões humanas – física e psíquica, biológica e ultrabiológica, material e espiritual, natural e sobrenatural, imanente e transcendente. Articulando estes dois fundamentos, a filosofia cristã concebe, assim, a vida como dom e bem primário outorgado ao homem pelo Criador, portanto, o direito à vida é o primeiro entre os direitos fundamentais. Com efeito, uma ética da vida preconiza sua inviolabilidade e o respeito aos seus finalismos intrínsecos:

[...]. O princípio da sacralidade da vida pressupõe, assim, o caráter teleológico intrínseco dos processos vitais, que manifesta a vontade do Criador da natureza, o que induz o dever absoluto de respeitar os finalismos próprios do organismo humano, que são essencialmente os de autopreservação e reprodução [...] vale dizer, o dever de aceitar e conservar a vida e de respeitá-la em si e nos outros. Pelo visto, o princípio da sacralidade da vida estabelece um certo tipo de moralidade em que as aspirações e exigências humanas estão subordinadas aos limites colocados pelo dever absoluto, que não admite exceção, sendo sempre prioritário em relação aos outros deveres *prima facie* [...] (NEDEL, 2004, p. 37).

Responsabilidade com a Criação; as centelhas divinas em todas as criaturas; o diálogo com a natureza; o Cristo cósmico; foram temas que vimos neste pequeno percurso em torno da ética ambiental de influência judaico-cristã. Neste contexto, buscamos identificar passagens bíblicas que contenham referências sobre a natureza e que podem dar margem para uma interpretação da Bíblia à luz do ambientalismo.

## 5 A NATUREZA NA BÍBLIA SAGRADA

*Não é demasiado tarde.  
O mundo criado por Deus possui incríveis poderes de purificação.  
No decurso de uma única geração podemos preparar o caminho da  
terra para o futuro dos nossos filhos.  
Que esta geração tenha início agora, com a ajuda e benção de Deus!  
(Papa João Paulo II)*

### 5.1 A Bíblia Sagrada: “Uma carta que o Senhor Onipotente quis, por bondade, dirigir à sua criatura” (Papa Gregório Magno)

Etimologicamente o termo bíblia refere-se ao plural da palavra grega *bíblion* (livro) e significava, originalmente, “os livros”. A Bíblia está dividida em duas partes: a primeira, maior, é chamada o Antigo (ou Velho, ou Primeiro) Testamento, a segunda parte tem o título de Novo Testamento. Esta divisão é atinente às bíblias católicas e protestantes. No caso das bíblias judaicas, não se encontra o Novo Testamento (KONINGS, 1998).

O termo “testamento” significa a “aliança atestada” entre Deus e o povo. Para o judaísmo, a aliança é aquela selada entre Deus e o povo de Israel por intermédio de Moisés e posteriormente ratificada com Abraão e Noé. Para os cristãos, a aliança mediada por Moisés (Antigo Testamento) foi renovada de modo mais pleno por Jesus Cristo (Novo Testamento). Como o judaísmo não reconhece a Jesus esse papel, também não acolhe os escritos a seu respeito, daí ter-se bíblias diferenciadas entre essas duas tradições religiosas. Vejamos:

Bíblia hebraica (Tanak)			
<i>Torá</i> ( <i>Lei</i> )	Nebiîm (Profetas)		<i>Ketubîm</i> ( <i>Escritos</i> )
	Anteriores	Posteriores	
Gn	Js	Is	Sl
Ex	Jz	Jr	Jó
Lv	(1+2)Sm	Ez	Pr
Nm	(1+2)Rs	12 “Profetas Menores”: Os JI Am Ab Jn Mq Na	Rt
Dt		Hab Sf Ag Zc MI	Ct
			Ecl
			Lm
			Est
			Dn
			Esd-Ne
			(1+2)Cr

Bíblias grega, católica e protestante

ANTIGO TESTAMENTO (com base na LXX) <i>grifo</i> : livros deuterocanônicos (recusados pelos protestantes) <i>[grifo]</i> : apócrifos ou pseudepigráficos (recusados por protestantes e católicos)			NOVO TESTAMENTO (católico – protestante)
<i>Livros históricos</i> Gn Ex Lv Nm Dt Js Jz Rt 1/2Rs (= 1/2Sm) 3/4Rs (= 1/2Rs) 1/2 Paralipômenos (= 1/2Cr) <i>[1 (ou 3) Esd]</i> 2Esd (=Esd/Ne) Est (+ fragmentos deuterocanônicos) Jt Tb 1/2Mc <i>[3/4Mc]</i>	<i>Livros sapienciais</i> Sl <i>[Odes]</i> Pr Ecl Ct Jó Sb Sr <i>[Salmos de Salomão]</i>	<i>Livros proféticos</i> Is Jr Lm <i>Br/Carta de Jeremias</i> Ez Dn (+ fragmentos deuterocanônicos) 12 “profetas Menores”: Os Am Mq Jl Ab Jn Na Hab Sf Ag Zc MI	<i>Evangelhos e Atos</i> : Mt Mc Lc Jo At  <i>Cartas paulinas</i> : Rm 1/2Cor Gl Ef Fl Cl 1/2Ts 1/2Tm Tt Fm Hb  <i>Cartas católicas ou universais</i> : Tg 1/2 Pd 1/2 3Jo Jd  <i>Cartas católicas ou universais</i> : Tg 1/2 Pd 1/2 3Jo Jd  <i>Apocalipses</i> : Ap

FONTE: (KONINGS, 1998, p. 12-13).

Ao longo do tempo, com suas diversas traduções e interpretações, a Bíblia foi organizada em diversas formas. De acordo com Konings (1998, p. 14-15) as definições do livro sagrado dos judeus e dos cristãos são estas:

- *Bíblia hebraica*: o conjunto dos livros bíblicos escritos em hebraico.
- *Bíblia judaica* (Tanak): a Bíblia aceita pelo judaísmo hoje, ou seja, a Bíblia hebraica e as traduções que seguem o texto hebraico.
- *Septuaginta* ou *Setenta* (abrev. LXX): a tradução da Bíblia hebraica para o grego, efetuada nos séculos III-I a.C. Contém sete livros a mais que a Bíblia hebraica.
- *Bíblia cristã*: a Bíblia do Antigo e do Novo Testamento, segundo a aceitação cristã, no texto original ou em tradução.
- *Bíblia grega*: o Antigo Testamento em tradução grega (LXX e outras traduções) e o Novo Testamento, no original grego; ou, mais corriqueiramente, a Septuaginta e o NT grego, que constituem a Bíblia dos primeiros cristãos e das Igrejas gregas até hoje.
- *Bíblia latina*: Antigo e Novo Testamento em tradução latina.
- *Vulgata*: versão latina da Bíblia cristã elaborada por S. Jerônimo; é a forma mais conhecida da Bíblia latina.
- *Bíblia católica*: a Bíblia conforme definida pela Igreja Católica, com o “cânon amplo” do Antigo Testamento.

- *Bíblia protestante*: a Bíblia cristã segundo o uso protestante, com o “cânon restrito” do Antigo Testamento.

De maneira geral, aceita-se que a Bíblia tenha sido redigida por mais de cinquenta autores, durante catorze séculos, em setenta e três livros diferentes elaborados em lugares e ambientes variados e em três idiomas distintos – hebraico, aramaico e grego. Do ponto de vista teológico, a Bíblia é a palavra de Deus para a humanidade, palavra necessária para dar-nos sentido às nossas vidas, pois: “Não só de pão vive o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus” (Mt 4,4). A Bíblia é fruto da inspiração divina, da fé e do esforço humano:

Em vista da fidelidade a Deus e a si mesmo, o povo foi fazendo uma seleção daqueles escritos que eram considerados de grande importância para a sua caminhada. Assim surgiu uma lista de livros, reconhecidos por todos como sendo a expressão da sua fé, das suas convicções, da sua história, das suas leis, do seu culto, da sua missão. Lidos e relidos nas reuniões e nas celebrações do povo, os livros desta lista foram adquirindo, aos poucos, uma grande autoridade. Eram o patrimônio *sagrado* do povo, porque lhe revelavam a vontade de Deus. Daí vem a expressão *Escritura Sagrada* [...]. A Bíblia é o resultado final de uma longa caminhada, fruto da ação de um Deus que quer o bem dos homens, e do esforço dos homens que querem conhecer e praticar a vontade de Deus. Ou seja, a Bíblia é o fruto de um mutirão prolongado do povo que procurava descobrir, praticar, escrever e transmitir aos outros e a nós a palavra de Deus presente na vida [...] (ZINGALES, 1983, p. 5).

Ademais, seguem alguns trechos da mensagem de Deus deixada ao seu povo, ou melhor, para suas criaturas.

## 5.2 Inspirações para uma ética ambiental

- As criaturas manifestam a sabedoria e a grandeza do Criador: diante da grandiosidade da natureza, que manifesta a onipotência divina, o homem não é capaz de explicá-la, portanto, não é capaz de dominá-la. A atitude mais coerente do homem diante da natureza seria a contemplação da grandiosidade da obra do Tu Eterno.

### JÓ

**4. ELOGIO DA SABEDORIA**<sup>28</sup> *A sabedoria é inacessível ao homem* 1A prata tem as minas, o ouro, um lugar onde é depurado. 2O ferro extrai-se da terra, ao fundir-se a pedra, sai o bronze. 3Impõe-se um limite às trevas, sonda-se até o extremo limite a pedra escura e sombria. 4Estrangeiros perfuram as grutas em lugares não freqüentados, e suspensos balançam longe dos homens. 5A terra, que produz o pão,

por baixo é devorada pelo fogo. 6Suas pedras são jazidas de safiras, seus torrões encerram pepitas de ouro. 7Tais veredas não as conhece o abutre, nem as divisa o olho do falcão; 8não as percorrem as feras arrogantes, nem as atravessa o leão. 9O homem lança mão da pederneira, desarraiga as montanhas pela raiz. 10Na rocha abre galerias, o olhar atento a tudo o que é precioso. 11Explora as nascentes dos rios e traz à luz o que está oculto. 12Mas a Sabedoria, donde provém ela? Onde está o lugar da Inteligência? 13O homem não lhe conhece o caminho, nem se encontra na terra dos mortais. 14Diz o Abismo: "Não está em mim": responde o Mar: "Não está comigo." 15Não se compra com o ouro mais fino, nem se troca a peso de prata, 16não se paga com ouro de Ofir, com ônix precioso ou safiras. 17Não a igualam o ouro, nem o vidro, não se paga com vasos de ouro fino. 18Quanto ao coral e ao cristal, nem falar! É melhor pescar a Sabedoria do que as pérolas. 19Não se iguala ao topázio de Cuch, nem se compra com o ouro mais puro. 20Onde vem, pois, a Sabedoria? Onde está o lugar da Inteligência? 21Está oculta aos olhos dos mortais e até às aves do céu está escondida. 22A Perdição e a Morte confessam: "O rumor de sua fama chegou até nós." 23Só Deus conhece o caminho para ela, só ele sabe o seu lugar. 24(Pois contempla os limites do orbe e vê quanto há debaixo do céu.) 25Quando assinalou seu peso ao vento e regulou a medida das águas, 26quando impôs uma lei à chuva e uma rota para o relâmpago e o trovão, 27ele a viu e avaliou, penetrou-a e examinou-a. 28E disse ao homem: "O temor do Senhor, eis a Sabedoria; fugir do mal, eis a Inteligência."

#### *IV. Os discursos de Iahweh*

##### **PRIMEIRO DISCURSO**

**38 A sabedoria criadora confunde Jó** — 1Então Iahweh respondeu a Jó, do seio da tempestade, e disse: 2Quem é esse que obscurece meus desígnios com palavras sem sentido? 3Cinge-te os rins, como um herói, vou interrogar-te e tu me responderás. 4Onde estavas, quando lancei os fundamentos da terra? Dize-mo, se é que sabes tanto. 5Quem lhe fixou as dimensões? — se o sabes —, ou quem estendeu sobre ela a régua? 6Onde se encaixam suas bases, ou quem assentou sua pedra angular, 7entre as aclamações dos astros da manhã e o aplauso de todos os filhos de Deus? 8Quem fechou com portas o mar, quando irrompeu jorrando do seio materno; 9quando lhe dei nuvens como vestidos e espessas névoas como cueiros; 10quando lhe impus os limites e lhe firmei porta e ferrolho, 11e disse: "Até aqui chegarás e não passarás: aqui se quebrará a soberba de tuas vagas"? 12Iguma vez deste ordens à manhã, ou indicaste à aurora um lugar, 13para agarrar as bordas da terra e sacudir dela os ímpios? 14Transforma-se como argila debaixo do sinete, e tingem-se como um vestido. 15Ele retira a luz aos ímpios e quebra o braço rebelde. 16Entraste pelas fontes do mar, ou passeaste pelo fundo do abismo? 17Foram-te indicadas as portas da Morte, ou viste os porteiros da terra da Sombra? 18Examinaste a extensão da terra? Conta-me, se sabes tudo isso. 19De que lado mora a luz, e onde residem as trevas, 20para que as conduzas à sua terra e lhes ensines o caminho para casa? 21Deverias sabê-lo, pois já tinhas nascido e grande é o número dos teus anos. 22Entraste nos depósitos da neve? Visitaste os reservatórios do granizo, 23que reservo para o tempo da calamidade, para os dias de guerra e de batalha? 24Por onde se divide o relâmpago, se difunde o vento leste sobre a terra? 25Quem abriu um canal para o aguaceiro e o caminho para o relâmpago e o trovão, 26para que chova em terras despovoadas, na estepe inabitada pelo homem, 27para que se sacie o deserto desolado e brote erva na estepe? 28Terá pai a chuva? Quem gera as gotas do orvalho? 29De que seio saiu o gelo? Quem deu à luz a geada do céu, 30quando se endurece a água como pedra e se torna compacta a superfície do abismo? 31Podes atar os laços das Plêiades, ou desatar as cordas de Órion? 32Podes fazer sair a seu tempo a Coroa, ou guiar a Ursa com seus filhos? 33Conheces as leis dos céus, determinas o seu mapa na terra? 34Consegues elevar a voz até as nuvens, e a massa das águas te obedece? 35Despachas os raios, e eles vêm e te dizem: "Aqui estamos"? 36Quem deu sabedoria ao íbis, e ao galo inteligência? 37Quem enumera as nuvens com exatidão e quem entorna os cântaros do céu, 38quando o pó se funde numa massa e os torrões se conglutinam? 39És tu que caças a presa para a leoa, ou sacias a fome dos leõezinhos, 40quando se recolhem nos seus covis, ou se põem de

emboscada nas moitas? 41Quem prepara ao corvo o seu alimento, quando gritam a Deus seus filhotes e se levantam por falta de alimento?

**42 Última resposta de Jó** —1Jó respondeu a Iahweh: 2Reconheço que tudo podes e que nenhum dos teus desígnios fica frustrado. 3Sou aquele que denegriu teus desígnios, com palavras sem sentido.Falei de coisas que não entendia, de maravilhas que me ultrapassam. 4(Escuta-me, que vou falar; interrogar-te-ei e tu me responderás.) 5Conhecia-te só de ouvido, mas agora viram-te meus olhos:6por isso, retrato-me e faço penitência no pó e na cinza.

## SALMOS

**SALMO 19 (18) Iahweh, sol de justiça** 1Do mestre de canto. Salmo. De Davi. 2Os céus contam a glória de Deus, e o firmamento proclama a obra de suas mãos. 3O dia entrega a mensagem a outro dia e a noite a faz conhecer a outra noite. 4Não há termos, não há palavras, nenhuma voz que deles se ouça; 5e por toda a terra sua linha aparece, e até aos confins do mundo a sua linguagem. Ali pôs uma tenda para o sol, 6e ele sai, qual esposo da alcova, como alegre herói, percorrendo o caminho. 7Ele sai de um extremo dos céus e até o outro extremo vai seu percurso; e nada escapa ao seu calor. 8A lei de Iahweh é perfeita, faz a vida voltar; o testemunho de Iahweh é firme, torna sábio o simples. 9Os preceitos de Iahweh são retos, alegam o coração; o mandamento de Iahweh é claro, ilumina os olhos. 10O temor de Iahweh é puro, estável para sempre; as decisões de Iahweh são verdadeiras, e justas igualmente; 11são mais desejáveis do que o ouro, muito ouro refinado; suas palavras são mais doces do que o mel escorrendo dos favos. 12Com elas também teu servo se esclarece, e observá-las traz grande proveito. 13Quem pode discernir os próprios erros? Purifica-me das faltas escondidas! 14Preserva também o teu servo do orgulho, para que ele nunca me domine; então eu serei íntegro e inocente de uma grande transgressão. 15Que te agradem as palavras de minha boca e o meditar do meu coração, sem treva em tua presença, Iahweh, meu rochedo, redentor meu!

## PROVÉRBIOS

**A Sabedoria criadora** 22Iahweh me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos. 23Desde a eternidade fui estabelecida, desde o princípio, antes da origem da terra.24Quando os abismos não existiam, eu fui gerada, quando não existiam, os mananciais das águas. 25Antes que as montanhas fossem implantadas, antes das colinas, eu fui gerada; 26ele ainda não havia feito a terra e a erva, nem os primeiros elementos do mundo. 27Quando firmava os céus, lá eu estava, quando traçava a abóbada sobre a face do abismo; 28quando condensava as nuvens no alto, quando se enchiam as fontes do abismo; 29quando punha um limite ao mar: e as águas não ultrapassavam o seu mandamento, quando assentava os fundamentos da terra. 30Eu estava junto com ele como o mestre-de-obras, eu era o seu encanto todos os dias, todo o tempo brincava em sua presença: 31brincava na superfície da terra, e me alegrava com os homens.

- O pecado e a violência do homem perturbam a ordem da natureza: Deus criou o mundo em harmonia com todas as criaturas, mas somente o homem ousou desafiar o Criador, tentando conhecer e dominar a criação. O reconhecimento do Deus Trino na natureza, do Cristo Cósmico pode ser o caminho para restaurar a harmonia original.

## GÊNESIS

**3 A queda** – 17Ao homem, ele disse: "Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira, comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida.

**6 Filhos de Deus e filhas dos homens** —1Quando os homens começaram a ser numerosos sobre a face da terra, e lhes nasceram filhas, 2os filhos de Deus viram que as filhas dos homens eram belas e tomaram como mulheres todas as que lhes agradaram. 3Iahweh disse: "Meu espírito não se responsabilizará indefinidamente pelo homem, pois ele é carne; não viverá mais que cento e vinte anos."4Ora, naquele tempo (e também depois), quando os filhos de Deus se uniam às filhas dos homens e estas lhes davam filhos, os Nefilim habitavam sobre a terra; estes homens famosos foram os heróis dos tempos antigos. **2. O DILÚVIO A corrupção da humanidade** —5Iahweh viu que a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração. 6Iahweh arrependeu-se de ter feito o homem sobre a terra, e afligiu-se o seu coração. 7E disse Iahweh: "Farei desaparecer da superfície do solo os homens que criei — e com os homens os animais, os répteis e as aves do céu —, porque me arrependo de os ter feito." 8Mas Noé encontrou graça aos olhos de Iahweh. 9Eis a história de Noé: Noé era um homem justo, íntegro entre seus contemporâneos, e andava com Deus. 10Noé gerou três filhos: Sem, Cam e Jafé. 11A terra se perverteu diante de Deus e encheu-se de violência. 12Deus viu a terra: estava pervertida, porque toda carne tinha uma conduta perversa sobre a terra. **Preparativos do dilúvio** —13Deus disse a Noé: "Chegou o fim de toda carne, eu o decidi, pois a terra está cheia de violência por causa dos homens, e eu os farei desaparecer da terra. 14Faze uma arca de madeira resinosa; tu a farás de caniços e a calafetarás com betume por dentro e por fora. 15Eis como a farás: para o comprimento da arca, trezentos côvados; para sua largura, cinqüenta côvados; para sua altura, trinta côvados. 16Farás um teto para a arca e o rematarás um côvado mais alto; farás a entrada da arca pelo lado, e farás um primeiro, um segundo e um terceiro andares. 17"Quanto a mim, vou enviar o dilúvio, as águas, sobre a terra, para exterminar de debaixo do céu toda carne que tiver sopro de vida: tudo o que há na terra deve perecer. 18Mas estabelecerei minha aliança contigo e entrarás na arca, tu e teus filhos, tua mulher e as mulheres de teus filhos contigo. 19De tudo o que vive, de tudo o que é carne, farás entrar na arca dois de cada espécie, um macho e uma fêmea, para os conservares em vida contigo. 20De cada espécie de aves, de cada espécie de animais, de cada espécie de todos os répteis do solo, virá contigo um casal, para os conservares em vida. 21Quanto a ti, reúne todo tipo de alimento e armazena-o; isto servirá de alimento para ti e para eles." 22Noé assim fez; tudo o que Deus lhe ordenara, ele o fez. 71Iahweh disse a Noé: "Entra na arca, tu e toda a tua família, porque és o único justo que vejo diante de mim no meio desta geração. 2De todos os animais puros, tomarás sete pares, o macho e sua fêmea; dos animais que não são puros, tomarás um casal, o macho e sua fêmea 3(e também das aves do céu, sete pares, o macho e sua fêmea), para perpetuarem a raça sobre toda a terra. 4Porque, daqui a sete dias, farei chover sobre a terra durante quarenta dias e quarenta noites, e farei desaparecer da superfície do solo todos os seres que eu fiz." 5Noé fez tudo o que Iahweh lhe ordenara. 6Noé tinha seiscentos anos quando veio o dilúvio, as águas sobre a terra. 7Noé — com seus filhos, sua mulher e as mulheres de seus filhos — entrou na arca para escapar das águas do dilúvio. 8(Dos animais puros e dos animais que não são puros, das aves e de tudo o que rasteja sobre o solo, 9um casal entrou na arca de Noé, um macho e uma fêmea, como Deus ordenara a Noé.)" 10Passados sete dias chegaram as águas do dilúvio sobre a terra. 11No ano seiscentos da vida de Noé, no segundo mês, no décimo sétimo dia do segundo mês, nesse dia jorraram todas as fontes do grande abismo e abriram-se as comportas do céu. 12A chuva caiu sobre a terra durante quarenta dias e quarenta noites. 13Nesse mesmo dia, Noé e seus filhos, Sem, Cam e Jafé, com a mulher de Noé, e as três mulheres de seus filhos, entraram na arca, 14e com eles as feras de toda espécie, os animais domésticos de toda espécie, os répteis de toda espécie que rastejam sobre a terra, os pássaros de toda espécie, todas as aves, tudo o que tem asas. 15Com Noé, entrou na arca um casal de tudo o que é carne, que

tem sopro de vida, 16e os que entraram eram um macho e uma fêmea de tudo o que é carne, conforme Deus lhe ordenara. E Iahweh fechou a porta por fora. A inundação —17Durante quarenta dias houve o dilúvio sobre a terra; cresceram as águas e ergueram a arca, que ficou elevada acima da terra. 18As águas subiram e cresceram muito sobre a terra e a arca flutuava sobre as águas. 19As águas subiram cada vez mais sobre a terra e as mais altas montanhas que estão sob todo o céu foram cobertas. 20As águas subiram quinze côvados mais alto, cobrindo as montanhas. 21Pereceu então toda carne que se move sobre a terra: aves, animais domésticos, feras, tudo o que ferve sobre a terra, e todos os homens. 22Morreu tudo o que tinha um sopro de vida nas narinas. Isto é, tudo o que estava em terra firme. 23Assim desapareceram todos os seres que estavam na superfície do solo, desde o homem até os animais, os répteis e as aves do céu: eles foram extintos da terra; ficou somente Noé e os que estavam com ele na arca. 24A enchente sobre a terra durou cento e cinqüenta dias. **8 Vazão das águas** —1Deus lembrou-se então de Noé e de todas as feras e de todos os animais domésticos que estavam com ele na arca; Deus fez passar um vento sobre a terra e as águas baixaram. 2Fecharam-se as fontes do abismo e as comportas do céu: —deteve-se a chuva do céu 3e as águas pouco a pouco se retiraram da terra; — as águas baixaram ao cabo de cento e cinqüenta dias 4e, no sétimo mês, no décimo sétimo dia do mês, a arca enalhou sobre os montes de Ararat. 5As águas continuaram escoando até o décimo mês e, no primeiro do décimo mês, apareceram os picos das montanhas. 6No fim de quarenta dias, Noé abriu a janela que fizera na arca 7e soltou o corvo, que foi e voltou, esperando que as águas secassem sobre a terra. 8Soltou então a pomba que estava com ele para ver se tinham diminuído as águas na superfície do solo. 9A pomba, não encontrando um lugar onde pousar as patas, voltou para ele na arca, porque havia água sobre toda a superfície da terra; ele estendeu a mão, pegou-a e a fez entrar para junto dele na arca. 10Ele esperou ainda outros sete dias e soltou de novo a pomba fora da arca. 11A pomba voltou para ele ao entardecer, e eis que ela trazia, no bico, um ramo novo de oliveira! Assim Noé ficou sabendo que as águas tinham escoado da superfície da terra. 12Ele esperou ainda outros sete dias e soltou a pomba, que não mais voltou para ele. 13Foi no ano seiscentos e um da vida de Noé, no primeiro mês, no primeiro do mês que as águas secaram sobre a terra. Noé retirou a cobertura da arca; olhou, e eis que a superfície do solo estava seca! 14No segundo mês, no vigésimo sétimo dia do mês, a terra estava seca. **A saída da arca** —15Então assim falou Deus a Noé: 16"Sai da arca, tu e tua mulher, teus filhos e as mulheres de teus filhos contigo. 17Todos os animais que estão contigo, tudo o que é carne, aves, animais e tudo o que rasteja sobre a terra, faze-os sair contigo: que pululem sobre a terra, sejam fecundos e multipliquem-se sobre a terra." 18Noé saiu com seus filhos, sua mulher e as mulheres de seus filhos; 19e todas as feras, todos os animais, todas as aves, todos os répteis que rastejam sobre a terra saíram da arca, uma espécie após a outra. 20Noé construiu um altar a Iahweh e, tomando de animais puros e de todas as aves puras, ofereceu holocaustos sobre o altar. 21Iahweh respirou o agradável odor e disse consigo: "Eu não amaldiçoarei nunca mais a terra por causa do homem, porque os desígnios do coração do homem são maus desde a sua infância; nunca mais destruirei todos os viventes, como fiz. 22Enquanto durar a terra, sementeira e colheita, frio e calor, verão e inverno, dia e noite não hão de faltar."

## ÊXODO

3 AS PRAGAS DO EGITO A PÁSCOA A vara transformada em cobra —8Disse Iahweh a Moisés e a Aarão: 9"Se Faraó vos disser: 'Apresentai um prodígio em vosso favor', então dirás a Aarão: 'Toma a tua vara e lança-a diante de Faraó; e ela se transformará em cobra.' " 10Moisés e Aarão foram a Faraó, e fizeram como Iahweh ordenara. Lançou Aarão a sua vara diante de Faraó e diante dos seus servos, e ela se transformou em cobra. 11Faraó, porém, convocou os sábios os encantadores de cobras. Ora, também eles, os magos do Egito, com suas ciências ocultas, fizeram o mesmo. 12Pois lançou cada um a sua vara, e elas se tornaram cobras. Mas a vara de Aarão devorou as varas deles. 13Contudo, o coração de Faraó se endureceu e não os ouviu, como Iahweh havia predito.

**10 VIII. Os gafanhotos** —1Disse Iahweh a Moisés: "Vai ter com Faraó. Pois lhe obstinei o coração e o coração dos seus servos, para que eu faça estes meus sinais no meio deles 2e para que narres ao teu filho e ao filho de teu filho como zombei dos egípcios e quantos sinais fiz no meio deles; para que saibais que eu sou Iahweh." 3Moisés e Aarão apresentaram-se, pois, a Faraó, e disseram-lhe: "Assim diz Iahweh, o Deus dos hebreus: 'Até quando recusarás humilhar-te perante mim? Deixa o meu povo partir, para que me sirva. 4Se recusares deixar partir o meu povo, eis que amanhã farei vir gafanhotos ao teu território. 5Eles cobrirão a face da terra e não se poderá mais ver o solo. Comerão o que sobrou, o que a chuva de pedras vos deixou; comerão todas as vossas árvores que crescem nos campos. 6Encherão as tuas casas, as dos teus servos e as de todos os egípcios, como nunca viram os teus pais e os pais dos teus pais, desde o dia em que vieram à terra até hoje.' " Com isto virou-se, e saiu da presença de Faraó. 7Então, os servos de Faraó lhe disseram: "Até quando este homem será uma cilada para nós? Deixa partir os homens, para que sirvam à Iahweh, seu Deus. Acaso não sabes que o Egito está arruinado?" 8Moisés e Aarão foram reconduzidos à presença de Faraó, que lhes disse: "Ide, servi a Iahweh vosso Deus; quais são, porém, os que hão de ir?" 9Moisés respondeu: "Havemos de ir com os nossos jovens e com os nossos velhos, com os nossos filhos e com as nossas filhas, com os nossos rebanhos e com o nosso gado havemos de ir; porque para nós é uma festa de Iahweh." 10E Faraó disse: "Iahweh esteja convosco quando eu vos deixar partir com as vossas crianças; vede como tendes más intenções! 11Não há de ser assim, mas ide somente vós, os homens, e servi a Iahweh; porque isto é o que vós mesmos pedistes." E os expulsaram da presença de Faraó. 12E Iahweh disse a Moisés: "Estende tua mão sobre a terra do Egito, para que venham os gafanhotos sobre a terra do Egito, e comam toda a erva da terra, tudo o que a chuva de pedras deixou." 13Estendeu, pois, Moisés a sua vara sobre a terra do Egito. E Iahweh mandou sobre a terra um vento oriental todo aquele dia e toda aquela noite. Quando amanheceu, o vento oriental tinha trazido os gafanhotos. 14E subiram os gafanhotos por toda a terra do Egito. Pousaram sobre todo o seu território, e eram muito numerosos; antes destes nunca houve tais gafanhotos, nem depois deles virão outros assim. 15Cobriram toda a superfície da terra, e a terra ficou devastada. Devoraram toda a erva da terra e todo fruto das árvores que a chuva de pedras deixara. E não ficou nada de verde nas árvores, nem na erva do campo, em toda a terra do Egito. 16Pelo que Faraó chamou a toda pressa Moisés e Aarão e disse-lhes: "Pequei contra Iahweh vosso Deus, e contra vós. 17Mas agora perdoai-me ainda esta vez o meu pecado, e rogai a Iahweh vosso Deus que tire de mim esta morte." 18E Moisés, tendo saído da presença de Faraó, orou a Iahweh. 19Então, Iahweh fez soprar um forte vento do ocidente que arrebatou os gafanhotos e lançou-os no mar dos Juncos; e não ficou um só gafanhoto em todo o território do Egito. 20Iahweh, porém, endureceu o coração de Faraó, e este não deixou os filhos de Israel partirem. **IX. As trevas** —21Disse Iahweh a Moisés: "Estende a mão para o céu, e haja trevas sobre a terra do Egito, trevas que se possam apalpar." 22Estendeu, pois, Moisés a mão para o céu, e houve trevas espessas sobre toda a terra do Egito por três dias. 23Um não via o outro, e ninguém se levantou do seu lugar por três dias; porém, em toda a parte onde habitavam os filhos de Israel havia luz. 24Faraó chamou Moisés e Aarão e disse-lhes: "Ide, servi a Iahweh. Fiquem somente os vossos rebanhos e o vosso gado; as vossas crianças também irão convosco." 25Respondeu Moisés: "Terás de colocar em nossas mãos sacrifícios e holocaustos, para que os ofereçamos a Iahweh nosso Deus. 26Também os nossos rebanhos irão conosco; não ficará nem uma unha, porque deles haveremos de tomar para servir a Iahweh nosso Deus; e nós mesmos não saberemos como servir a Iahweh senão quando chegarmos lá." 27Mas Iahweh endureceu o coração de Faraó, e este não quis deixá-los partir. 28E Faraó disse a Moisés: "Aparta-te de mim, e guarda-te de veres a minha face, pois no dia em que vires a minha face, morrerás!" 29Respondeu-lhe Moisés: "Tu o disseste: Nunca mais tornarei a ver a tua face!"

## ISAÍAS

**I. Primeira parte do livro de Isaías 1. ORÁCULOS ANTERIORES À GUERRA SIRO-EFRAIMITA 1 Título** — 1Visão que teve Isaías, filho de Amós, a respeito de Judá e de Jerusalém, nos dias de Ozias, Joatão, Acáz e Ezequias, reis de Judá. **Contra um povo ingrato** 2Ouvi, ó céus, presta atenção, ó terra, porque Iahweh está falando: Criei filhos e fi-los crescer, mas eles se rebelaram contra mim. 3O boi conhece o seu dono, e o jumento, a manjedoura de seu senhor, mas Israel é incapaz de conhecer, o meu povo não pode entender. 4Ai da nação pecadora! do povo cheio de iniquidade! Da raça dos malfeitores, dos filhos pervertidos! Eles abandonaram a Iahweh, desprezaram o Santo de Israel, e afastaram-se dele. 5Onde podereis ser feridos ainda, vós que perseverais na rebelião? Com efeito, toda a cabeça está contaminada pela doença, todo o coração está enfermo; 6desde a planta dos pés até a cabeça, não há um lugar são. Tudo são contusões, machucaduras, e chagas vivas, que não foram espremidas, não foram atadas nem foram amolecidas com óleo. 7A vossa terra está desolada e vossas cidades estão incendiadas, o vosso solo é devorado por estrangeiros sob os vossos olhos, é a desolação como devastação de estrangeiros. 8A filha de Sião foi deixada só como uma choça em uma vinha, como um telheiro em um pepinal, como uma cidade sitiada. 9Não tivesse Iahweh dos Exércitos nos deixado alguns sobreviventes, estaríamos como Sodoma, seríamos semelhantes a Gomorra.

## 2REIS

**Reflexões sobre a ruína do reino de Israel** —7Isso aconteceu porque os filhos de Israel pecaram contra Iahweh seu Deus, que os fizera subir da terra do Egito, libertando-os da opressão do Faraó, rei do Egito. Adoraram outros deuses 8e seguiram os costumes das nações que Iahweh havia expulsado de diante deles. 9Os filhos de Israel proferiram palavras inconvenientes contra Iahweh seu Deus, construíram para si lugares altos em todas as cidades onde moravam, desde as torres de vigia até as cidades fortificadas. 10Erigiram para si esteias e postes sagrados sobre toda colina elevada e debaixo de toda árvore verdejante. 11Sacrificaram em todos os lugares altos, imitando as nações que Iahweh havia expulsado de diante deles, e cometeram ações más, provocando a ira de Iahweh. 12Prestaram culto aos ídolos, embora Iahweh lhes houvesse dito: "Vós não fareis tal coisa." 13No entanto, Iahweh tinha feito esta advertência a Israel e a Judá, por meio de todos os profetas e videntes: "Convertei-vos de vossa má conduta e observai meus mandamentos e meus estatutos, conforme toda a Lei que prescrevi a vossos pais e que lhes comuniquei por intermédio de meus servos, os profetas." 14Mas eles não obedeceram e endureceram a sua cerviz mais do que o haviam feito seus pais, que não tinham acreditado em Iahweh seu Deus. 15Desprezaram seus estatutos, bem como a aliança que ele havia concluído com seus pais, e as ordens que lhes havia dado. Correndo atrás da Vaidade, eles próprios se tornaram vaidade, como as nações ao redor, apesar de Iahweh lhes ter ordenado que não agissem como elas. 16Rejeitaram todos os mandamentos de Iahweh seu Deus, fabricaram para si estátuas de metal fundido, os dois bezerros de ouro, fizeram um poste sagrado, adoraram todo o exército do céu e prestaram culto a Baal. 17Fizeram passar pelo fogo seus filhos e filhas, praticaram a adivinhação e a feitiçaria, e venderam-se para fazer o mal na presença de Iahweh, provocando sua ira. 18Então Iahweh irritou-se sobremaneira contra Israel e arrojou-o para longe de sua face. Restou apenas a tribo de Judá. 19Judá tampouco guardou os mandamentos de Iahweh seu Deus; seguiu os estatutos que Israel praticava. 20Por isso, Iahweh rejeitou toda a raça de Israel, humilhou-a e entregou-a aos saqueadores, e enfim banuiu-a para longe de sua face. 21Ele, com efeito, havia separado Israel da casa de Davi e Israel tinha proclamado como rei Jeroboão, filho de Nabat; Jeroboão afastou Israel de Iahweh e levou-o a cometer um grande pecado. 22Os filhos de Israel imitaram o pecado que Jeroboão cometera e dele não se afastaram, 23até que finalmente Iahweh banuiu Israel de sua presença, como o havia anunciado por intermédio de seus servos, os profetas; deportou Israel para longe de sua terra, para a Assíria, onde está até hoje. **Origem dos samaritanos** —24O rei da Assíria mandou vir gente de Babilônia, de Cuta, de

Ava, de Emat e de Sefarvaim, e estabeleceu-os nas cidades de Samaria, em lugar dos filhos de Israel; tomaram posse de Samaria e fixaram-se em suas cidades. 25Quando começaram a se instalar na terra, não veneravam a Iahweh e este mandou contra eles leões, que os matavam. 26Disseram, pois, ao rei da Assíria: "As populações que deportaste para fixá-las nas cidades de Samaria não conhecem o ritual do deus da terra, e ele mandou leões contra elas. Os leões as matam porque elas não conhecem o ritual do deus da terra." 27Então o rei da Assíria ordenou: "Mandai para lá um dos sacerdotes que deportei; que ele se estabeleça lá e lhes ensine o ritual do deus da terra." 28Então veio um dos sacerdotes que haviam deportado de Samaria e se fixou em Betel; este ensinava-lhes como deviam venerar a Iahweh.

- As criaturas participarão da redenção escatológica: mais um indício de que no plano de Deus, os homens e os animais estão bem próximos, portanto, as criaturas têm seu valor intrínseco que há de ser resguardado pelos humanos.

## ISAIAS

*O descendente de Davi* 11 6Então o lobo morará com o cordeiro, e o leopardo se deitará com o cabrito. O bezerro, o leãozinho e o gordo novilho andarão juntos e um menino pequeno os guiará. 7A vaca e o urso pastarão juntos, juntas se deitarão as suas crias. O leão se alimentará de forragem como o boi. 8A criança de peito poderá brincar junto à cova da áspide, a criança pequena porá a mão na cova da víbora. 9Ninguém fará o mal nem destruição nenhuma em todo o meu santo monte, porque a terra ficará cheia do conhecimento de Iahweh, como as águas enchem o mar.

*65 O julgamento futuro* 17Com efeito, vou criar novos céus e nova terra; as coisas de outrora não serão lembradas, nem tornarão a vir ao coração. 18Alegrai-vos, pois, e regozijai-vos para sempre com aquilo que estou para criar: eis que farei de Jerusalém um júbilo e do seu povo uma alegria. 19 Sim, regozijar-me-ei em Jerusalém, sentirei alegria em meu povo. Nela não se tornará a ouvir choro nem lamentação. 20Já não haverá ali criancinhas que vivam apenas alguns dias, nem velho que não complete a sua idade; com efeito, o menino morrerá com cem anos; o pecador só será amaldiçoado aos cem anos. 21Os homens construirão casas e as habitarão, plantarão videiras e comerão os seus frutos. 22Já não construirão para que outro habite a sua casa, não plantarão para que outro coma o fruto, pois a duração da vida do meu povo será como os dias de uma árvore, os meus eleitos consumirão eles mesmos o fruto do trabalho das suas mãos. 23Não se fatigarão inutilmente, nem gerarão filhos para a desgraça; porque constituirão a raça dos benditos de Iahweh, juntamente, com os seus descendentes. 24Acontecerá então que antes de me invocarem, eu já lhes terei respondido; enquanto ainda estiverem falando, eu já os terei atendido. 25O lobo e o cordeiro pastarão juntos e o leão comerá feno como o boi. Quanto à serpente, o pó será o seu alimento. Não se fará mal nem violência em todo o meu monte santo, diz Iahweh.

## ROMANOS

*Destinados à glória* —18Penso, com efeito, que os sofrimentos do tempo presente não têm proporção com a glória que deverá revelar-se em nós. 19Pois a criação em expectativa anseia pela revelação dos filhos de Deus. 20De fato, a criação foi submetida à vaidade — não por seu querer, mas por vontade daquele que a submeteu — na esperança 21de ela também ser libertada da escravidão da corrupção para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus. 22Pois sabemos que a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente. 23E não somente ela. Mas também nós, que temos as primícias do Espírito, gememos interiormente, suspirando pela redenção do nosso corpo. 24Pois nossa salvação é objeto de esperança; e ver o que se espera não é esperar. Acaso alguém espera o que vê? 25E se esperamos o que

não vemos, é na perseverança que o aguardamos. 26Assim também o Espírito socorre a nossa fraqueza. Pois não sabemos o que pedir como convém; mas o próprio Espírito intercede por nós com gemidos inefáveis, 27e aquele que perscruta os corações sabe qual o desejo do Espírito; pois, é segundo Deus que ele intercede pelos santos.

## SEGUNDA EPÍSTOLA AOS CORINTIOS

**50 exercício do ministério apostólico** 19Pois era Deus que em Cristo reconciliava o mundo consigo, não imputando aos homens as suas faltas e colocando em nós a palavra da reconciliação. 20Sendo assim, em nome de Cristo exercemos a função de embaixadores e por nosso intermédio é Deus mesmo que vos exorta. Em nome de Cristo suplicamo-vos: reconciliai-vos com Deus. 21Aquele que não conhecera o pecado, Deus o fez pecado por causa de nós, a fim de que, por ele, nos tornemos justiça de Deus.

## SEGUNDA EPÍSTOLA DE SÃO PEDRO

**3 Os falsos doutores** —3Antes de mais nada, deveis saber que nos últimos dias virão escarneadores com os seus escárnios e levando uma vida desenfreada, de acordo com as suas próprias concupiscências. 4O seu tema será: "Em que ficou a promessa da sua vinda? De fato, desde que os pais morreram, tudo continua como desde o princípio da criação!" 5Mas eles fingem não perceber que existiram outrora céus e terra, esta tirada da água, e estabelecida no meio da água pela Palavra de Deus, 6e que por essas mesmas causas o mundo de então pereceu, submergido pela água. 7Ora, os céus e a terra de agora estão reservados pela mesma Palavra ao fogo, aguardando o dia do Julgamento e da destruição dos homens ímpios. 8Há, contudo, uma coisa, amados, que não deveis esquecer: é que para o Senhor um dia é como mil anos e mil anos como um dia.9O Senhor não tarda a cumprir a sua promessa, como pensam alguns, entendendo que há demora; o que ele está é usando de paciência convosco, porque não quer que ninguém se perca, mas que todos venham a converter-se. 10O Dia do Senhor chegará como ladrão e então os céus se desfarão com estrondo, os elementos, devorados pelas chamas, se dissolverão e a terra, juntamente com as suas obras, será consumida. **Novo apelo à santidade. Doxologia** —11Se todo este mundo está fadado a desfazer-se assim, qual não deve ser a santidade do vosso viver e da vossa piedade, 12enquanto esperais e apressais a vinda do Dia de Deus, no qual os céus, ardendo em chamas, se dissolverão e os elementos, consumidos pelo fogo, se fundirão? 13O que nós esperamos, conforme a sua promessa, são novos céus e nova terra, onde habitará a justiça. 14Assim, visto que tendes esta esperança, esforçai-vos arduamente para que ele vos encontre em paz, vivendo uma vida sem mácula e irrepreensível.

## APOCALIPSE

**4. A JERUSALÉM FUTURA 21 A Jerusalém celeste** —1Vi então um céu novo e uma nova terra — pois o primeiro céu e a primeira terra se foram, e o mar já não existe. 2Vi também descer do céu, de junto de Deus, a Cidade santa, uma Jerusalém nova, pronta como uma esposa que se enfeitou para seu marido. 3Nisto ouvi uma voz forte que, do trono, dizia: "Eis a tenda de Deus com os homens. Ele habitará com eles; eles serão o seu povo, e ele, Deus-com-eles, será o seu Deus. 4Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram!" 5O que está sentado no trono declarou então: "Eis que eu faço novas todas as coisas". E continuou: "Escreve, porque estas palavras são fiéis e verdadeiras". 6Disse-me ainda: "Elas se realizaram! Eu sou o Alfa e o Ômega, o Princípio e o Fim; e a quem tem sede eu darei gratuitamente da fonte de água viva. 7O vencedor receberá esta herança, e eu serei seu Deus e ele será meu filho.8Quanto aos covardes, porém, e aos infiéis, aos corruptos, aos assassinos, aos impudicos, aos mágicos, aos idólatras e a todos os mentirosos, a sua porção se encontra no lago ardente de fogo e enxofre, que é a segunda morte".

- Água: uma graça divina, e não tão somente um recurso natural. Nela também encontra-se a *sefirot* de *Ein-Sof*.

## JÓ

**12** 14O que ele destrói, ninguém o reconstrói; se ele aprisionar, não haverá escapatória; 15se retiver a chuva, virá a seca; se a soltar, inundar-se-á a terra. 16Ele possui força e sensatez, com ele estão o enganado e aquele que engana.

**38** 22Entraste nos depósitos da neve? Visitaste os reservatórios do granizo, 23que reservo para o tempo da calamidade, para os dias de guerra e de batalha? 24Por onde se divide o relâmpago, se difunde o vento leste sobre a terra? 25Quem abriu um canal para o aguaceiro e o caminho para o relâmpago e o trovão, 26para que chova em terras despovoadas, na estepe inabitada pelo homem, 27para que se sacie o deserto desolado e brote erva na estepe? 28Terá pai a chuva? Quem gera as gotas do orvalho? 29De que seio saiu o gelo? Quem deu à luz a geada do céu, 30quando se endurece a água como pedra e se torna compacta a superfície do abismo? 31Podes atar os laços das Plêiades, ou desatar as cordas de Órion? 32Podes fazer sair a seu tempo a Coroa, ou guiar a Ursa com seus filhos? 33Conheces as leis dos céus, determinas o seu mapa na terra? 34Consegues elevar a voz até as nuvens, e a massa das águas te obedece? 35Despachas os raios, e eles vêm e te dizem: "Aqui estamos"? 36Quem deu sabedoria ao íbis, e ao galo inteligência? 37Quem enumera as nuvens com exatidão e quem entorna os cântaros do céu, 38quando o pó se funde numa massa e os torrões se conglutinam? 39És tu que caças a presa para a leoa, ou sacias a fome dos leõezinhos, 40quando se recolhem nos seus covis, ou se põem de emboscada nas moitas? 41Quem prepara ao corvo o seu alimento, quando gritam a Deus seus filhotes e se levantam por falta de alimento?

## LEVÍTICO

**26 Bênçãos**—3Se vos conduzirdes segundo os meus estatutos, se guardardes meus mandamentos e os praticardes, 4então vos darei as chuvas no seu devido tempo, e a terra dará os seus produtos, e a árvore do campo os seus frutos, 5e a debulha se estenderá até à vindima e esta até à sementeira. Então comereis o vosso pão até vos fartardes e habitareis em segurança na vossa terra. 6Estabelecerei a paz na terra e dormireis sem que ninguém vos perturbe. Farei desaparecer da terra os animais nocivos. A espada não passará pela vossa terra. 7Perseguireis os vossos inimigos, que cairão à espada diante de vós. 8Cinco de vós perseguirão cem, e cem dos vossos perseguirão dez mil, e os vossos inimigos cairão à espada diante de vós. 9Voltar-me-ei para vós e vos farei crescer e multiplicar, e confirmarei a minha aliança convosco. 10Depois de vos terdes alimentado da colheita anterior, tereis ainda de jogar fora a antiga, para dar lugar à nova. 11Estabelecerei a minha habitação no meio de vós e não vos rejeitarei jamais. 12Estarei no meio de vós, serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo. 13Pois sou eu, Iahweh vosso Deus, que vos fiz sair da terra do Egito pura que não fôsseis mais os servos deles; quebrei as cangas do vosso jugo e vos fiz andar de cabeça erguida.

## DEUTERONÔMIO

**11 Promessa e advertências** —8Observareis, portanto, todos os mandamentos que eu vos ordeno hoje, para vos fortalecerdes, entrardes e tomardes posse da terra para a qual passais, a fim de possuí-la, 9e para que prolongueis os vossos dias sobre a terra que Iahweh, sob juramento, prometeu dar a vossos pais e à sua descendência: uma terra onde mana leite e mel! 10Pois a terra em que estás entrando a fim de tomares posse dela não é como a de onde saístes, a terra do Egito: lá semeavas tua

semente e irrigavas com o pé, como uma horta! 11A terra para a qual vós ides, a fim de tomardes posse dela é uma terra de montes e vales, que bebe água da chuva do céu! 12É uma terra de que Iahweh teu Deus cuida. Os olhos de Iahweh teu Deus estão sempre fixos nela, do início ao fim do ano. 13Portanto, se de fato obedecerdes aos mandamentos que hoje vos ordeno, amando a Iahweh vosso Deus e servindo-o com todo o vosso coração e com toda a vossa alma, 14darei chuva para a vossa terra no tempo certo: chuvas de outono e de primavera. Poderás assim recolher teu trigo, teu vinho novo e teu óleo; 15darei erva no campo para o teu rebanho, de modo que poderás comer e ficar saciado. 16Contudo, ficai atentos a vós mesmos, para que o vosso coração não se deixe seduzir e não vos desvieis para servir a outros deuses, prostrando-vos diante deles. 17A cólera de Iahweh se inflamaria contra vós e ele bloquearia o céu: não haveria mais chuva e a terra não daria o seu produto; deste modo desapareceríeis rapidamente da boa terra que Iahweh vos dá!

## ISAÍAS

**30** 23Ele enviará chuva à sementeira que semeaste em teu solo, e o pão — produto do solo — será rico e nutritivo. Naquele dia o teu gado terá pastos espaçosos. 24Os bois e os jumentos que lavram o solo comerão uma forragem feita à base de azedas, joeirada com a pá e com o forcado. 25Sobre todo monte alto e sobre todo outeiro elevado, haverá cursos d'água e mananciais, no dia da grande matança, ao ruírem as fortalezas. 26Então a luz da lua será igual à luz do sol, e a luz do sol será sete vezes mais forte, como a luz de sete dias reunidos, no dia em que Iahweh pensar a ferida do seu povo e curar a chaga resultante dos golpes que sofreu.

## SALMOS

**SALMO 1 Os dois caminhos** 1Feliz o homem que não vai ao conselho dos ímpios, não pára no caminho dos pecadores, nem se assenta na roda dos zombadores. 2Pelo contrário: seu prazer está na lei de Iahweh, e medita sua lei, dia e noite. 3Ele é como árvore plantada junto d'água corrente: dá fruto no tempo devido e suas folhas nunca murcham; tudo o que ele faz é bem sucedido. 4Não são assim os ímpios! Não são assim! Pelo contrário: são como a palha que o vento dispersa... 5Por isso os ímpios não ficarão de pé no Julgamento, nem os pecadores no conselho dos justos. 6Sim, Iahweh conhece o caminho dos justos, mas o caminho dos ímpios perece.

- Seu valor simbólico: o elemento da natureza que recorda ao homem a misericórdia divina.

## EZEQUIEL

**36** 24quando eu vos tomar dentre as nações e vos reunir de todas as terras, reconduzindo-vos à vossa terra. 25Borrifarei água sobre vós e ficareis puros; sim, purificar-vos-ei de todas as vossas imundícies e de todos os vossos ídolos imundos. 26Dar-vos-ei um coração novo, porei no vosso íntimo um espírito novo, tirarei do vosso peito o coração de pedra e vos darei um coração de carne. 27Porei no vosso íntimo o meu espírito e farei com que andeis de acordo com os meus estatutos e guardéis as minhas normas e as pratiqueis. 28Então habitareis na terra que dei a vossos pais: sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus; 29libertar-vos-ei de todas as vossas impurezas. Chamarei o trigo e o multiplicarei e já não vos entregarei à fome.

30Multiplicarei os frutos das árvores e o produto do campo, a fim de não voltardes a sofrer o opróbrio da fome entre as nações.

**47 A fonte do Templo** 12Junto à torrente, em sua margem, de um lado e do outro, encontrar-se-á toda sorte de árvores de frutos comestíveis, cujas folhas não murcharão e cujos frutos não se esgotarão: produzirão novos frutos de mês em mês,

porque a sua água provém do santuário, pelo que os seus frutos servirão de alimento e as suas folhas de remédio.

## JEREMIAS

**31 A restauração do povo** – 9Em lágrimas eles voltam, em súplicas eu os trago de volta. Vou conduzi-los às torrentes de água, por um caminho reto, em que não tropeçarão. Porque eu sou um pai para Israel e Efraim é o meu primogênito.

## ISAÍAS

**49 A alegria da volta** Assim diz Iahweh: No tempo do meu favor te respondi, no dia da salvação te socorri. Modelei-te e te pus por aliança do povo a fim de restaurar a terra, a fim de redistribuir as propriedades devastadas, 9a fim de dizer aos cativos: "Sai", aos que estão nas trevas: "Aparecei." Eles apascentarão junto aos caminhos, sobre todos os montes escavados encontrarão pastagem. 10Não terão fome nem sede, a canícula e o sol não os molestarão, porque aquele que se compadece deles os guiará, conduzi-los-á aos mananciais. 11De todos os meus montes farei caminhos, as minhas estradas serão elevadas. 12Ei-los que vêm de longe, uns do norte e do ocidente, outros da terra de Sinim. 13Ó céus, dai gritos de alegria, ó terra, regozija-te, os montes rompam em alegres cantos, pois Iahweh consolou o seu povo, ele se compadece dos seus aflitos.

**41 17**Os pobres e os indigentes buscam água, e nada! A sua língua está seca de sede, mas eu, Iahweh, os atenderei, eu, o Deus de Israel, não os abandonarei. 18Farei jorrar rios por entre montes desnudos, e fontes por entre os vales. Transformarei o deserto em pântanos e a terra seca em nascentes de água. 19No deserto estabelecerei o cedro, a acácia, o mirto e a oliveira; na estepe colocarei o zimbro, o cipreste e o plátano, 20a fim de que vejam e saibam, a fim de que prestem atenção e compreendam que a mão de Iahweh fez isto, e o Santo de Israel o criou.

## ECLESIAÍSTICO

**24 A sabedoria e a lei** 23Tudo isto é o livro da aliança do Deus Altíssimo, a Lei que Moisés promulgou, a herança para as assembléias de Jacó. 25Como o Fison, ela está cheia de sabedoria, como o Tigre na estação dos frutos. 26Como o Eufrates, ela está repleta de inteligência, como o Jordão no tempo da ceifa. 27Como o Nilo, ela faz correr a disciplina, como o Geon no tempo da vindima. 28o primeiro não acabou de conhecê-la, nem mesmo o último a explorou completamente. 29Pois seus pensamentos são mais vastos do que o mar e seus desígnios maiores do que o abismo. 30Quanto a mim, eu sou como um canal de um rio, como um aqueduto que vai ao paraíso. 31Eu disse: "Irigarei o meu jardim, regarei os meus canteiros." Eis que meu canal tornou-se um rio e o meu rio tornou-se um mar. 32Ainda farei a disciplina resplandecer como a aurora e a farei brilhar bem ao longe. 33Ainda derramarei a instrução como uma profecia e a transmitirei às gerações futuras. 34Vede: não trabalhei só para mim, mas para todos que a procuram.

- Águas que vivificam: um elemento da natureza utilizado como símbolo de uma nova vida.

## PRIMEIRA EPÍSTOLA DE SÃO PAULO AOS CORÍNTIOS

**10 O ponto de vista da prudência e as lições do passado de Israel** —1Não quero que ignoreis, irmãos, que os nossos pais estiveram todos sob a nuvem, todos atravessaram o mar 2e, na nuvem e no mar, todos foram batizados em

Moisés.<sup>3</sup>Todos comeram o mesmo alimento espiritual, e todos beberam a mesma bebida espiritual, pois bebiam de uma rocha espiritual que os acompanhava, e essa rocha era Cristo.

## APOCALIPSE

221Mostrou-me depois um rio de água da vida, brilhante como cristal, que saía do trono de Deus e do Cordeiro. 2No meio da praça, de um lado e do outro do rio, há árvores da vida que frutificam doze vezes, dando fruto a cada mês; e suas folhas servem para curar as nações.<sup>3</sup>Nunca mais haverá maldições. Nela estará o trono de Deus e do Cordeiro, e seus servos lhe prestarão culto; 4verão sua face, e seu nome estará sobre suas fronteiras. 5Já não haverá noite: ninguém mais precisará da luz da lâmpada, nem da luz do sol, porque o Senhor Deus brilhará sobre eles, e eles reinarão pelos séculos dos séculos. 6Disse-me então: "Estas palavras são fiéis e verdadeiras, pois o Senhor, o Deus dos espíritos dos profetas, enviou o seu Anjo para mostrar aos seus servos o que deve acontecer muito em breve.<sup>7</sup>Eis que eu venho em breve! Feliz aquele que observa as palavras da profecia deste livro". 8Eu, João, fui o ouvinte e a testemunha ocular destas coisas. Tendo-as ouvido e visto, prostrei-me para adorar o Anjo que me havia mostrado tais coisas. 9Ele, porém, me impediu: "Não! Não o façam! Sou servo como tu e como teus irmãos, os profetas, e como aqueles que observam as palavras deste livro. É a Deus que deves adorar!" 10 E acrescentou: "Não retenhas em segredo as palavras da profecia deste livro, pois o Tempo está próximo. 11Que o injusto cometa ainda a injustiça e o sujo continue a sujar-se; que o justo pratique ainda a justiça e que o santo continue a santificar-se. 12Eis que eu venho em breve, e trago comigo o salário para retribuir a cada um conforme o seu trabalho.<sup>13</sup>Eu sou o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim. 14Felizes os que lavam suas vestes para terem poder sobre a árvore da Vida e para entrarem na Cidade pelas portas. 15Ficarão de fora os cães, os mágicos, os impudicos, os homicidas, os idólatras e todos os que amam ou praticam a mentira". *Epílogo* 16Eu, Jesus, enviei meu Anjo para vos atestar estas coisas a respeito das Igrejas. Eu sou o rebento da estirpe de Davi, a brilhante Estrela da manhã. 17O Espírito e a Esposa" dizem: "Vem!" Que aquele que ouve diga também: "Vem!" Que o sedento venha, e quem o deseja receba gratuitamente água da vida.

- Águas batismais: um elemento da natureza utilizado como símbolo para selar a aliança entre os homens e Deus, uma aliança que coloca o homem como “jardineiro” da Criação, realizando assim o seu *telos* divino.

## 2REIS

510Este mandou um mensageiro dizer-lhe: "Vai lavar-te sete vezes no Jordão e tua carne te será restituída e ficará limpa." 11Naamã, irritado, retirou-se dizendo: "Eu pensava comigo: Certamente ele sairá e se apresentará pessoalmente, depois invocará o nome de Iahweh seu Deus, agitará a mão sobre o lugar infetado e me curará da lepra. 12Porventura os rios de Damasco, o Abana, e o Farfar, não valem mais que todas as águas de Israel? Não poderia eu lavar-me neles para ficar purificado?" E, voltando as costas, retirou-se indignado. 13Mas seus servos, aproximando-se dele, disseram-lhe: "Meu pai! Mesmo que o profeta te houvesse ordenado algo difícil, não o terias feito? Quanto mais agora que ele te diz: 'Lava-te e ficarás purificado.' " 14Desceu, pois, e mergulhou sete vezes no Jordão, conforme a ordem de Eliseu; sua carne se tornou sadia como a de uma criança e ficou limpa.

## MATEUS

*II. A promulgação do Reino dos Céus 1. PARTE NARRATIVA 3* Pregação de João Batista —11Eu vos batizo com água para o arrependimento, mas aquele que vem

depois de mim é mais forte do que eu. De fato, eu não sou digno nem ao menos de tirar-lhe as sandálias. Ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo.

## 1 CORINTIOS

611Eis o que vós fostes, ao menos alguns. Mas vós vos lavastes, mas fostes santificados, mas fostes justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito de nosso Deus.

## EFESIOS

*Moral doméstica* — 525E vós, maridos, amai as vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, 26a fim de purificá-la com o banho da água e santificá-la pela Palavra, 27para apresentar a si mesmo a Igreja, gloriosa, sem mancha nem ruga, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível.

## ROMANOS

6 *O batismo* —1Que diremos, então? Que devemos permanecer no pecado a fim de que a graça atinja sua plenitude? 2De modo algum! Nós, que morremos para o pecado, como haveríamos de viver ainda nele? 3Ou não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? 4Portanto pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova. 5Porque se nos tornamos uma coisa só com ele por uma morte semelhante à sua, seremos uma coisa só com ele também por uma ressurreição semelhante à sua, 6sabendo que nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado. 7Com efeito, quem morreu, ficou livre do pecado. 8Mas se morremos com Cristo, temos fé que também viveremos com ele, 9sabendo que Cristo, uma vez ressuscitado dentre os mortos, já não morre, a morte não tem mais domínio sobre ele. 10Porque, morrendo, ele morreu para o pecado uma vez por todas; vivendo, ele vive para Deus. 11Assim também vós considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus.

## TITO

3 *Deveres gerais dos fiéis* —4Mas, quando a bondade e o amor de Deus, nosso Salvador, se manifestaram, ele salvou- nos, 5não por causa dos atos justos que houvéssemos praticado, mas porque, por sua misericórdia, fomos lavados pelo poder regenerador e renovador do Espírito Santo, 6que ele ricamente derramou sobre nós, por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador, 7a fim de que fôssemos justificados pela sua graça, e nos tornássemos herdeiros da esperança da vida eterna.

- Plantas: as plantas como desígnios de Deus ao homem para ele cuidar e guardar. O respeito pela vida das plantas faz parte da evolução de toda a vida do ponto Alpha ao ponto Ômega.

## GENESIS

*1. As origens do mundo e da humanidade 1. A CRIAÇÃO E A QUEDA 1 Primeiro relato da criação* 11Deus disse: "Que a terra verdeje de verdura: ervas que dêem semente e árvores frutíferas que dêem sobre a terra, segundo sua espécie, frutos contendo sua semente" e assim se fez.

129Deus disse: "Eu vos dou todas as ervas que dão semente, que estão sobre toda a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos que dão semente: isso será vosso alimento. 30A todas as feras, a todas as aves do céu, a tudo o que rasteja sobre a terra e que é animado de vida, eu dou como alimento toda a verdura das plantas" e assim se fez.

29Iahweh Deus fez crescer do solo toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer, e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal.

322Depois disse Iahweh Deus: "Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal," que agora ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre!"

## DEUTERONÔMIO

2019Quando tiveres que sitiá-la uma cidade durante muito tempo antes de atacá-la e tomá-la, não debes abater suas árvores a golpes de machado; alimentar-te-ás delas, sem cortá-las: uma árvore do campo é por acaso um homem, para que a trates como um sitiado? 20Contudo, se sabes que tal árvore não é frutífera, podes então cortá-la e talhá-la para fazer instrumentos de assédio contra a cidade que está guerreando contigo, até que a tenhas conquistado.

- Animais e sua relação com o homem: a responsabilidade do homem com a Criação, com nossos irmãos animais, nossas irmãs plantas, nossos irmãos elementos e nossos irmãos astros.

## GÊNESIS

120Deus disse: "Fervilhem as águas um fervilhar de seres vivos e que as aves voem acima da terra, sob o firmamento do céu" e assim se fez. 21Deus criou as grandes serpentes do mar e todos os seres vivos que rastejam e que fervilham nas águas segundo sua espécie, e as aves aladas segundo sua espécie, e Deus viu que isso era bom. 22Deus os abençoou e disse: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a água dos mares, e que as aves se multipliquem sobre a terra." 23Houve uma tarde e uma manhã: quinto dia. 24Deus disse: "Que a terra produza seres vivos segundo sua espécie: animais domésticos, répteis e feras segundo sua espécie" e assim se fez. 25 Deus fez as feras segundo sua espécie, os animais domésticos segundo sua espécie e todos os répteis do solo segundo sua espécie, e Deus viu que isso era bom. 26Deus disse: "Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra". 27Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou. 28Deus os abençoou e lhes disse: "Sede fecundos, multiplicai-vos, 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." 29Deus disse: "Eu vos dou todas as ervas que dão semente, que estão sobre toda a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos que dão semente: isso será vosso alimento. 30A todas as feras, a todas as aves do céu, a tudo o que rasteja sobre a terra e que é animado de vida, eu dou como alimento toda a verdura das plantas" e assim se fez.

219Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse.

619De tudo o que vive, de tudo o que é carne, farás entrar na arca dois de cada espécie, um macho e uma fêmea, para os conservares em vida contigo. 20De cada espécie de aves, de cada espécie de animais, de cada espécie de todos os répteis do solo, virá contigo um casal, para os conservares em vida. 21Quanto a ti, reúne todo tipo de alimento e armazena-o; isto servirá de alimento para ti e para eles." 22Noé assim fez; tudo o que Deus lhe ordenara, ele o fez.

**9 A nova ordem do mundo** —1Deus abençoou Noé e seus filhos, e lhes disse: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra. 2Sede o medo e o pavor de todos os animais da terra e de todas as aves do céu, como de tudo o que se move na terra e de todos os peixes do mar: eles são entregues nas vossas mãos.3Tudo o que se move e possui a vida vos servirá de alimento, tudo isso eu vos dou, como vos dei a verdura das plantas. 4Mas não comereis a carne com sua alma, isto é, o sangue. 5Pedirei contas porém, do sangue de cada um de vós. Pedirei contas a todos os animais e ao homem, aos homens entre si, eu pedirei contas da alma do homem.

## ÊXODO

**115E** todo o primogênito morrerá na terra do Egito, desde o primogênito de Faraó, que deveria sentar-se em seu trono, até o primogênito da escrava que está à mó, e até mesmo os primogênitos do gado.

## NÚMERO

**A jumenta de Balaão** —22A sua partida excitou a ira de Iahweh e o Anjo de Iahweh se colocou na estrada, para barrar-lhe a passagem. Ele montava a sua jumenta, e os seus dois servos o acompanhavam. 23A jumenta viu o Anjo de Iahweh parado na estrada, com a sua espada desembainhada na mão; desviou-se da estrada, em direção ao campo. Balaão, contudo, espancou a jumenta para fazê-la voltar à estrada. 24O Anjo de Iahweh se pôs então em um caminho estreito, no meio das vinhas, com um muro à direita e outro muro à esquerda. 25A jumenta viu o Anjo de Iahweh e encostou-se ao muro, apertando neste o pé de Balaão. Ele tornou a espancá-la outra vez. 26O Anjo de Iahweh mudou de lugar e se colocou em uma passagem apertada, onde não havia espaço para passar nem à direita nem à esquerda. 27Quando a jumenta viu o Anjo de Iahweh, caiu debaixo de Balaão. Balaão ficou enfurecido e espancou a jumenta a golpes de bordão. 28Então Iahweh abriu a boca da jumenta e ela disse a Balaão: "Que te fiz eu, para meteres espancado já por três vezes?" 29Balaão respondeu à pimenta: "É porque zombaste de mim! Se eu tivesse uma espada na mão já te haveria matado." 30Disse a jumenta a Balaão: "Não sou eu a tua jumenta, que te serve de montaria toda a vida e até o dia de hoje? Tenho o costume de agir assim contigo?" Respondeu ele: "Não." 31Então Iahweh abriu os olhos de Balaão. E viu o Anjo de Iahweh parado na estrada, tendo a sua espada desembainhada na mão. Inclinou-se e se prostrou com a face em terra. 32Disse-lhe o Anjo de Iahweh: "Por que espancaste assim a tua jumenta, já por três vezes? Sou eu que vim barrar-te a passagem; pois com a minha presença o caminho não pode prosseguir. 33A jumenta me viu e, devido à minha presença, ela se desviou por três vezes. Foi bom para ti que ela se desviasse, pois senão já te haveria matado. A ela, contudo, teria deixado com vida." 34Balaão respondeu ao Anjo de Iahweh: "Pequei. Não sabia que tu estavas parado diante de mim, no caminho. Agora, se isto não te agrada, voltarei." 35O Anjo de Iahweh respondeu a Balaão: "Vai com esses homens. Somente não digas coisa alguma além daquilo que eu te mandar dizer." Balaão foi com os príncipes enviados por Balac.

## 1 REIS

**17 Anúncio do castigo** —1Elias, tesbita, de Tesbi em Galaad, disse a Acab: "Pela vida de Iahweh, o Deus de Israel, a quem sirvo: não haverá nestes anos nem orvalho nem chuva, a não ser quando eu o ordenar." **Na torrente de Carit** —2A palavra de

Iahweh foi-lhe dirigida nestes termos: 3"Vai-te daqui, retira-te para o oriente e esconde-te na torrente de Carit, que está a leste do Jordão. 4Beberás da torrente e ordenei aos corvos que te dêem lá alimento." 5Elias partiu, pois, e fez como Iahweh ordenara, indo morar na torrente de Carit, a leste do Jordão. 6Os corvos lhe traziam pão de manhã e carne à tarde, e ele bebia da torrente.

## JONAS

**2 Jonas salvo** —1E Iahweh determinou que surgisse um peixe grande para engolir Jonas. Jonas permaneceu nas entranhas do peixe três dias e três noites. 2Então orou Jonas a Iahweh, seu Deus, das entranhas do peixe. 3Ele disse: De minha angústia clamei a Iahweh, e ele me respondeu; do seio do Xeol pedi ajuda, e tu ouviste a minha voz. 4Lançaste-me nas profundezas, no seio dos mares, e a torrente me cercou, todas as tuas ondas e as tuas vagas passaram sobre mim. 5E eu dizia: Fui expulso de diante de teus olhos. Como poderei contemplar novamente o teu santo Templo? 6As águas me envolveram até o pescoço, o abismo cercou-me, e a alga enrolou-se em volta de minha cabeça. 7Eu desci até às raízes das montanhas, à terra cujos ferrolhos estavam atrás de mim para sempre. Mas tu fizeste subir da fossa a minha vida, Iahweh, meu Deus. 8Quando minha alma desfalecia em mim, eu me lembrei de Iahweh, e minha prece chegou a ti, até o teu santo Templo. 9Aqueles que veneram vaidades mentirosas abandonam o seu amor. 10Quanto a mim, com cantos de ação de graças, oferecer-te-ei sacrifícios e cumprirei os votos que tiver feito: a Iahweh pertence a salvação! 11Então Iahweh falou ao peixe, e este vomitou Jonas sobre a terra firme.

## JÓ

3839És tu que caças a presa para a leoa, ou sacias a fome dos leõezinhos, 40quando se recolhem nos seus covis, ou se põem de emboscada nas moitas? 41Quem prepara ao corvo o seu alimento, quando gritam a Deus seus filhotes e se levantam por falta de alimento?

**40 Beemot** 15Vê o Beemot que eu criei igual a ti! Alimenta-se de erva como o boi. 16Vê a força de suas ancas, o vigor de seu ventre musculoso, 17quando ergue sua cauda como um cedro, trançados os nervos de suas coxas. 18Seus ossos são tubos de bronze; sua carcaça, barras de ferro. 19É a obra-prima de Deus. O seu Criador o ameaça com a espada, 20proíbe-lhe a região das montanhas, onde as feras se divertem. 21Deita-se debaixo do lótus, esconde-se entre o junco do pântano. 22Dão-lhe sombra os lótus, e cobrem-no os salgueiros da torrente. 23Ainda que o rio transborde, não se assusta, fica tranqüilo, mesmo que o Jordão borbulhe até sua goela. 24Quem poderá agarrá-lo pela frente, ou atravessar-lhe o focinho com um gancho? **Leviatã** 25Poderás pescar o Leviatã com anzol e atar-lhe a língua com uma corda? 26Serás capaz de passar-lhe um junco pelas narinas, ou perfurar-lhe as mandíbulas com um gancho? 27Virá a ti com muitas súplicas, ou dirigir-te-á palavras ternas? 28Fará um contrato contigo, para que faças dele o teu criado perpétuo? 29Brincarás com ele como um pássaro, ou amarrá-lo-ás para as tuas filhas? 30Negociá-lo-ão os pescadores, ou dividi-lo-ão entre si os negociantes? 31Poderás crivar-lhe a pele com dardos, ou a cabeça com arpão de pesca? 32Põe-lhe em cima a mão: pensa na luta, não o farás de novo.

## MARCOS

**1 Tentação no deserto** —12E logo o Espírito o impeliu para o deserto. 13E Ele esteve no deserto quarenta dias, sendo tentado por Satanás; e vivia entre as feras, e os anjos o serviam.

**16**17Estes são os sinais que acompanharam aos que tiverem crido: em Meu Nome

expulsarão demônios, falarão em novas línguas, 18pegarão em serpentes, e se beberem algum, veneno mortífero, nada sofrerão; imporão as mãos sobre os enfermos, e estes ficarão curados". 19Ora, o Senhor Jesus, depois de lhes ter falado, foi arrebatado ao céu e sentou-se à direita de Deus. 20E eles saíram a pregar por toda parte, agindo com eles o Senhor, e confirmando a Palavra por meio dos sinais que a acompanhavam.

## MATEUS

**6 *Abandonar-se à Providência*** —25Por isso vos digo: não vos preocupeis com a vossa vida quanto ao que haveis de comer, nem com o vosso corpo quanto ao que haveis de vestir. Não é a vida mais do que o alimento e o corpo mais do que a roupa? 26Olhai as aves do céu: não semeiam, nem colhem, nem ajuntam em celeiros. E, no entanto, vosso Pai celeste as alimenta. Ora, não valeis vós mais do que elas? 27Quem dentre vós, com as suas preocupações, pode acrescentar um só côvado à duração da sua vida? 28E com a roupa, por que andais preocupados? Aprendei dos lírios do campo, como crescem, e não trabalham e nem fiam. 29E, no entanto, eu vos asseguro que nem Salomão, em toda sua glória, se vestiu como um deles. 30Ora, se Deus veste assim a erva do campo, que existe hoje e amanhã será lançada ao forno, não fará ele muito mais por vós, homens fracos na fé? 31Por isso, não andeis preocupados, dizendo: Que iremos comer? Ou, que iremos beber? Ou, que iremos vestir? 32De fato, são os gentios que estão à procura de tudo isso: o vosso Pai celeste sabe que tendes necessidade de todas essas coisas. 33Buscai, em primeiro lugar, o Reino de Deus e a sua justiça, e todas essas coisas vos serão acrescentadas. 34Não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã, pois o dia de amanhã se preocupará consigo mesmo. A cada dia basta o seu mal.

## ATOS DOS APÓSTOLOS

**28 *Permanência em Malta*** —1Estando já a salvo, soubemos que a ilha se chamava Malta. 2Os nativos trataram-nos com extraordinária humanidade, acolhendo a todos nós junto a uma fogueira que tinham aceso. Isto, por causa da chuva que caía e do frio. 3Tendo Paulo ajuntado uma braçada de gravetos e atirando-os à fogueira, uma víbora, fugindo ao calor, prendeu-se à sua mão. 4Quando os nativos viram o animal pendente de sua mão, disseram uns aos outros: "Certamente este homem é um assassino; pois acaba de escapar ao mar, mas a vingança divina não o deixa viver". 5Ele, porém, sacudindo o animal ao fogo, não sofreu mal algum. 6Quanto a eles, esperavam que Paulo viesse a inchar, ou caísse morto de repente. Mas, depois de muito esperar, ao verem que não lhe acontecia nada de anormal, mudando de parecer puseram-se a dizer que ele era um deus.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo quando Homero e Hesíodo deterioraram os mitos gregos, ainda assim, no mundo da Grécia Antiga a hierofania se realizava na natureza. Com os pré-socráticos não foi diferente, eles discutiam o que seria a *physis*, e não se ela existia ou qual era a natureza dela, pois a *physis* já era a natureza das coisas, tanto materiais quanto espirituais; e se esses homens se ocupavam dela, é porque a eles a *physis* era algo caro. Hoje, no nosso mundo de conhecimento fragmentado, é difícil imaginar uma reflexão sobre algo de essencial que está presente nos homens, na natureza e nos deuses, a não ser no âmbito da filosofia e das religiões. De qualquer forma, os pré-socráticos não se concentravam em algo que os distinguiu dos outros seres, mas no que era comum entre eles – a *physis*.

As especulações sobre o que distinguiam os homens dos animais e dos deuses começaram com Sócrates e não têm data para terminar. Primeiro foi a razão (Sócrates), depois a alma (Platão), até se chegar a um razoável materialismo que começara a expulsar Deus do mundo, alegando a impossibilidade de apreendê-lo (Aristóteles). Com a Idade Média, a hierarquia entre os seres constituída por Aristóteles ganhou roupagem religiosa com Santo Agostinho e São Tomás de Aquino e, mesmo havendo ideias contrárias à dicotomia homem/natureza, prevaleceu o antropocentrismo – a ênfase definitivamente era sobre o que nos colocava acima dos animais.

Descartes, Newton e Kepler com a revolução científica interromperam todo e qualquer diálogo com a natureza e começavam a ignorar Deus, concentrando-se nas maravilhas da mente humana, o que foi definitivamente cristalizado por Kant. Mas veio o Romantismo e as coisas começaram a mudar.

Na Europa oitocentista, as inovadoras pesquisas científicas da época, novas interpretações da Bíblia e uma postura artística e religiosa de tonalidade mística acolheram uma natureza à imagem do Paraíso, e não do universo-máquina. Essa atmosfera foi uma reação aos problemas de poluição que as cidades industriais vinham enfrentando. Nessa conjuntura, aqueles que foram calados pela história burguesa, no sentido benjaminiano, tais como, São Francisco de Assis, Spinoza, Rousseau, Goethe, Emerson e Muir ganharam destaque e influenciaram as gerações dos séculos XIX, como Carson, XX e XXI.

Concomitante ao surgimento do ambientalismo nas bases descritas acima, após a Segunda Guerra Mundial e no cerne das contestações científicas do mecanicismo pela própria ciência, o ambientalismo na segunda metade do século XX ganhou dimensões internacionais,

mas deixando em boa parte de sua trajetória a sociedade civil à margem, algo que só começou a mudar na década de 1970 com o Novo Ambientalismo.

Sobre o Novo Ambientalismo, três pontos interessantes de se observar: foi gestado no seio da contracultura; “transformou” em senso comum algumas pesquisas científicas que alertavam para os perigos da poluição, da energia nuclear e da afluência econômica e populacional; e rompeu as amarras da religião institucionalizada, fazendo florescer várias religiosidades, ou seja, formas autônomas de se relacionar com o sagrado, principalmente juto ao mundo natural, lembrando os escritos dos românticos. Na década de 1990 com a realização da Rio-92, toda essa outra forma de fazer ambientalismo penetrou no burocrático ambientalismo da ONU, sem contudo, lograr muitos êxitos, vide o fiasco da Rio +20.

Do ponto de vista religioso, o ambientalismo serviu para desenhar o sonho de todos aqueles que querem ver no mundo o diálogo inter-religioso. É realmente interessante ver como pessoas com diferentes crenças sorriem e se alegram, e participam de rituais de religiões que não as suas, nesses encontros ambientalistas; digo isso por ter visto algo assim no *Fórum Mundial de Teologia e Libertação* realizado em 2009, na cidade de Belém-PA. Creio que, em particular, para judeus e cristãos esses eventos são uma boa oportunidade para desconstruir o imaginário de que suas religiões sustentam o antropocentrismo e o dualismo entre homem e natureza, embora até hoje se tenha esse viés no judaísmo e no cristianismo, mas é inegável, também, que uma ética ambiental forjada nessas tradições religiosas tem muito a contribuir; parece-nos que uma ética ambiental judaica e cristã retoma aquilo que foi perdido com os pré-socráticos: pensar no que nos une, no caso, o princípio Criacionista, que a única diferença que nos coloca diante das outras criaturas é a nossa responsabilidade de cuidar da Criação com amor.

As passagens bíblicas que colocamos neste texto representam uma pequena parte do que há de relacionado à natureza na Bíblia. Talvez alguns possam achar que não seja condizente com os dogmas judaico e cristão as interpretações sobre a natureza de cunho judaico-cristão colocadas nessa dissertação, porém nos resguardamos, não como subterfúgio, mas com a certeza de que toda religião possui suas ambiguidades. No mais, acreditamos que, de certa forma, todo o ambientalismo sempre foi e ainda é uma “revolução silenciosa”, pois todos os ambientalistas de destaque que aqui citamos não tiveram seu pensamento marcado como hegemônico. No caso das religiões, vejamos, por exemplo, São Francisco de Assis, dificilmente se ouve falar de seu amor pela natureza, destaca-se mais o martírio; Martin Buber e o seu hassidismo, por muitos críticos judeus, é negligenciado pelo seu tom místico que, no caso, achamos que seja mais dialógico do que místico.

Ademais, os ditos “místicos”, como São Francisco, Buber (assim considerado pelos cientistas ortodoxos) e Capra são os que sempre em suas atividades (religião, filosofia e ciência) não deixam de se maravilhar com a natureza; acreditamos que o viés místico ou dialógico, hoje, seja o caminho para quem quer recuperar a visão orgânica dos pré-socráticos, ou holista em termos científicos. Não consideramos que as religiões institucionalizadas possam contribuir muito com o ambientalismo, pois elas, assim como a ciência e a filosofia, têm séculos de tradição assentado na dualidade cultura/natureza e no antropocentrismo. A alternativa, nos parece, seja a prática de uma livre religiosidade aos moldes dos pré-modernos ou dos hassidins que vêm a centelha de Deus no mundo.

Mas pode ser que eu esteja enganado, pois talvez Deus esteja enviando um sinal de que as coisas estejam mudando a favor do ambientalismo, rumo a uma natureza, ou melhor, para um universo onde a vida volte a ser sacralizada – *Habemus Papam*: Francisco (Jorge Bergoglio), que escolheu o nome do patrono da ecologia, sem dúvida, o nome daquele que amou a natureza sem motivos práticos para amá-la, apenas por sua devoção ao que é sagrado.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário e filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.
- ALEDO, Antonio; DOMÍNGUEZ, J. Andres. **Arqueología de la sociología ambiental**. (s/d). disponível em <www.scribd.com> Acesso out 2011.
- ALENCASTRO, Mario Sergio Cunha. **A ética de Hans Jonas: alcance e limites sob uma perspectiva pluralista**. Tese de doutorado defendida no Programa de Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2007.
- ALIER, Joan Martínez. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração**. São Paulo: Contexto, 2011.
- ALTMANN, Walter. Apresentação. In: IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA DO BRASIL. **Deus, criação e mudanças climáticas: subsídios para reflexão e debate**. Porto Alegre: IECLB, 2010.
- ARAUJO, Frederico Guilherme Bandeira de. **Saber sobre os homens, saber sobre as coisas: história e tempo, geografia e espaço, ecologia e natureza**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- ARISTÓTELES. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- ASSIS, José Chacon de. **Brasil 21: uma nova ética para o desenvolvimento**. Rio de Janeiro: CREA-RJ, 2000.
- ATTERTON, Peter. In: FRIEDMAN, Maurice (Org.). **Levinas y Buber: diálogo y diferencias**. Buenos Aires: Limol, 2006.
- BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, Ulrich. GIDDENS, Anthony. LASH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Editora USP, 1997, p. 11-72.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas, v. I).
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOFF, Leonardo, **Ecologia, mundialização e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- BORNHEIM, Gerd. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1998.

- BUBER, Martin. **Histórias do Rabi**. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Eu e tu**. São Paulo: Centauro, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Eclipse de Deus**: considerações sobre a relação entre religião e filosofia. Campinas-SP: Verus, 2007.
- CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1997.
- CHARDIN, Teilhard. **El fenómeno humano**. (s/d). Disponível em <www.googlebooks.com> Acesso Abr 2011.
- CHAUÍ, Marilena. Vida e obra. In: KANT. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues; RODRIGUES, Débora Cristina Bandeira. Desenvolvimento sustentável: limites e perspectivas no debate contemporâneo. In: **Interações**, vol 8, n. 13, p. 99-106, 2006.
- CLARKE, John Thomas Robert Malthus. In: PALMER, Joy. **50 grandes ambientalistas**: de Buda a Chico Mendes. São Paulo: Contexto, 2004.
- COLLINS, Francis S. **A linguagem de Deus**: um cientista apresenta evidências de que Ele existe. (s/d). Disponível em: <www.4shared.com> Acesso em jan 2012.
- COMPÊNDIO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA CATÓLICA. Disponível em <www.vaticam.va> Acesso em mar 2011.
- COMTE, Auguste. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- COOPER, David E. Aristóteles. In: PALMER, Joy. **50 grandes ambientalistas**: de Buda a Chico Mendes. São Paulo: Contexto, 2004.
- CORCORAN, Peter Blaze. John Muir. In: PALMER, Joy. **50 grandes ambientalistas**: de Buda a Chico Mendes. São Paulo: Contexto, 2004.
- DARWIN, Charles. **A origem das espécies e a seleção natural**. São Paulo: Madras, 2002.
- DISKIN, Lia; ROIZMAN, Laura Gorresio. **Paz, como se faz?**: semeando cultura de paz nas escolas. Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro, UNESCO, Associação Palas Athena, 2002.
- DURANT, Will. **A História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Coleção Os Pensadores.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EMERSON, Ralph Waldo. **El espíritu de la naturaleza.** (s/d). Disponível em <[www.4shared.com](http://www.4shared.com)> Acesso em dez 2011.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra.** São Paulo: Bomtempo, 2008.

FLICK, Uwe. **Uma introdução à pesquisa qualitativa.** Porto Alegre: Bookman, 2004.

GADAMER, Hans-George. **Verdade e método:** traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis-RJ: Vozes, 1998.

GIULIANI, Gian Mario. Sociologia e Ecologia: um diálogo reconstruído. DADOS. **Revista de Ciências Sociais**, vol. 41, nº 1, p. 147-172, IUPERJ, Rio de Janeiro, 1998. Disponível em <[www.scielo.br](http://www.scielo.br)> Acesso em 15 de jul 2010.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Os (des)caminhos do meio ambiente.** São Paulo: Contexto, 1989.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna:** uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 1998.

HAZAN, Glória. **Filosofia do judaísmo em Abraham Joshua Heschel:** consciência religiosa, condição humana e Deus. São Paulo: Perspectiva, 2008.

HENRIQUES, Mendo Castro. **Aristóteles.** São Paulo: Martin Claret, 2006.

HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: **Coleção Os Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1983.

I FIORETTI DE SÃO FRANCISCO. Rio de Janeiro: Athena, 1937.

IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA DO BRASIL. **Deus, criação e mudanças climáticas:** subsídios para reflexão e debate. Porto Alegre: IECLB, 2010.

INGLEHART, Ronald. A revolução silenciosa na Europa: mudanças intergeracionais nas sociedades pós-industriais. In: **Revista Sociologia & Política.** Curitiba, v. 20, n. 43, 159-191, out. 2012.

INGOLD, Tim. Sobre a distinção entre evolução e história. In: **Antropolítica.** Niterói, n. 20, p 17-36, 1. Sem, 2006.

JAEGER, Werner. **Paideia:** a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAMES, Simon. Martin Heidegger. In: PALMER, Joy. **50 grandes ambientalistas:** de Buda a Chico Mendes. São Paulo: Contexto, 2004.

JOÃO PAULO II. **Declaração conjunta de João Paulo II e do Patriarca Ecumênico Bartolomeu I.** (2002). Disponível em <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> Acesso Mar 2011.

\_\_\_\_\_. **Mensagem do Papa João Paulo II ao Patriarca Ecumênico Bartolomeu I por ocasião do V Simpósio sobre Meio Ambiente.** (2002). Disponível em <www.vatican.va> Acesso Mar 2011.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade:** ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

\_\_\_\_\_. **Matéria, espírito e criação:** dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

JORGE, Pe. J. Simões. **Cultura religiosa: o homem e o fenômeno religioso.** São Paulo: Loyola, 1994.

JUNGES, José Roque. **(Bio)ética ambiental.** São Leopoldo-RS: UNISINOS, 2010.

KONINGS, John. **A bíblia nas suas origens e hoje.** Petrópolis-RJ: Vozes, 2003.

KÜNG, Hans. **Religiões do mundo:** em busca dos pontos comuns. Campinas-SP: Verus, 2004.

LARRÈRE, Catherine; LARRÈRE, Raphaël. **Do bom uso da natureza:** para uma filosofia do meio ambiente. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza:** como fazer ciência na democracia. Bauru-SP: EDUSC, 2004.

LEFF, Enrique. Sociologia y Ambiente: sobre el concepto de racionalidade ambiental y las transformaciones del conocimiento. In: VIEIRA, Paulo Freire; MAIMON, Dália (Orgs.). **As ciências sociais e a questão ambiental:** rumo à interdisciplinaridade. Belém: UFPA, 1993, p. 95-130.

LEIS, Héctor Ricardo. **A modernidade insustentável:** as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea. Montevidéu: Coscoroba, 2004.

LENZI, Cristiano Luis. **Sociologia ambiental:** risco e sustentabilidade na modernidade. Bauru-SP: EDUSC, 2005.

\_\_\_\_\_. Sociologia ambiental e a controvérsia sobre os clássicos. In: **XIII Congresso Brasileiro de Sociologia.** Recife: UFPE, 2006.

LINZEY, Andrew. **Christian Theology and animal rights.** Silver Spring, US: MD, 1989.

MACDONALD, Paul S. Jean-Jacques Rousseau. In: PALMER, Joy. **50 grandes ambientalistas:** de Buda a Chico Mendes. São Paulo: Contexto, 2004.

MAÇANEIRO, Marcial. **Religiões & ecologia:** cosmovisão, valores, tarefas. São Paulo: Paulinas, 2011.

MAGNANI, José Guilherme. **O Brasil da nova era.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MANOEL, Ivan. História, religião e religiosidade. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Ano I, n. 1, (s/d).

MATTOS, Carlos Lopes de. Vida e Obra. In: TOMÁS DE AQUINO. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

McCORMICK, John. **Rumo ao paraíso**: a história do movimento ambientalista. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

MOLTMANN, Jürgen, **Ética da esperança**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

MOSS, Ann. Michel de Montaigne. In: PALMER, Joy. **50 grandes ambientalistas**: de Buda a Chico Mendes. São Paulo: Contexto, 2004.

NEDEL, José. **Ética aplicada**: pontos e contrapontos. São Leopoldo-RS: UNISINOS, 2004.

NEVES, Walter. **Antropologia ecológica**: um olhar materialista sobre as sociedades humanas. São Paulo: Cortez, 2002.

NIGG, Walter. **São Francisco de Assis**: o santo da humildade. São Paulo: Martin Claret, 1991.

NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismos**: introdução à antropologia filosófica. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1969.

PAULI, Evaldo. **Enciclopédia Simpósio-Filosofia da Religião**. 1997. Disponível em <www.scribid.com> Acesso em mai 2011.

PESSANHA, José Américo Motta. Vida e Obra. In: SANTO AGOSTINHO. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. Vida e Obra. In: PLATÃO. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

\_\_\_\_\_. Vida e Obra. In: SÓCRATES. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

PIULATIS, Octavi. **Thoreau, el hombre natural**. (s/d). Disponível em <www.4shared.com> Acesso em Jul 2011.

PLATÃO. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. **Timeu**. Coimbra: CECH, 2011.

RATTNER, Henrique. Sustentabilidade, uma visão humanista. In: **Ambiente & Sociedade**, Ano III, n, 5, 1999, p. 233-240.

RIBEIRO, Wagner Costa. **A ordem ambiental internacional**. São Paulo: Contexto, 2010.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

\_\_\_\_\_. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RIORDAN, Colin. Johann Wolfgang von Goethe. In: PALMER, Joy. **50 grandes ambientalistas**: de Buda a Chico Mendes. São Paulo: Contexto, 2004.

SANTO AGOSTINHO. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1980.

SANTOS, Sônia Maria Simões Barbosa Magalhães; HERNANDEZ, Francisco del Moral (Orgs.). **Painel de especialistas**: análise crítica do estudo de impacto ambiental do aproveitamento hidrelétrico de Belo Monte, 2009. Disponível em <www.scribd.com> Acesso em jan 2012.

SCHWEITZER, Albert. In: **Albert Schweitzer por ele mesmo**. São Paulo: Martin Claret, 1995. Coleção O Autor por Ele Mesmo.

SCOTTO, Gabriela; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; GUIMARÃES, Leandro Belinaso. **Desenvolvimento Sustentável**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

SERRES, Michel. **O contrato natural**. Porto Alegre: Instituto Piaget, 1994.

SOUZA, José Cavalcante. **Os pré-socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Coleção Os Pensadores.

STEIL, Carlos Alberto. **Religião e natureza no horizonte de uma antropologia da paisagem**. (s/d). Disponível em <www.googlebooks.com> Acesso nov 2012.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TOMÁS DE AQUINO. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

UNGER, Nancy Mangabeira. **O encantamento do ser humano**: ecologia e espiritualidade. São Paulo: Loyola, 1991.

VARGAS, Glória Maria. Natureza e Ciências Sociais. In: **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 18, n, 1/2, p. 137-154, jan/dez, 2003.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. Belo Horizonte: Loyola, 2000.

VIERTLER, Renate. Apresentação. In: NEVES, Walter. **Antropologia ecológica**: um olhar materialista sobre as sociedades humanas. São Paulo: Cortez, 2002.

VIOLA, Eduardo. O movimento ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à ecopolítica. In: PÁDUA, José Augusto (Org.). **Ecologia política no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo: IUPERJ, 1987.

WALDMAN, Maurício. **Meio ambiente & antropologia**. São Paulo: SENAC, 2006.

WOLFF, Francis. Quem é Bárbaro. In: NOVAES, Adauto (Org.) **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZINGALES, Concetta Cardella. A arte sacra e a Bíblia. In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Editora Três, 1983.

### **Sites relacionados**

<[www.senado.gov.br/comissoes](http://www.senado.gov.br/comissoes)> Acesso Out 2009.

<[www.onu-brasil.org](http://www.onu-brasil.org)> Acesso Jan 2013.

<[www.cartadaterrabrasil.org](http://www.cartadaterrabrasil.org)> Acesso Jan 2013.

## APÊNDICE: ABREVIATURAS DOS LIVROS BÍBLICOS

### Antigo Testamento

### Novo Testamento

Livros do Pentateuco	Abreviatura	A Vida de Jesus Cristo	Abreviatura
Gênesis	Gên	Evangelho Segundo São Mateus	Mt
Êxodo	Êx	Evangelho Segundo São Marcos	Mc
Levítico	Lev	Evangelho Segundo São Lucas	Lc
Números	Núm	Evangelho Segundo São João	Jo
Deuteronômio	Deut	Atos dos Apóstolos	At
<b>Livros Históricos</b>		Epístola aos Romanos	Rom
Livro de Josué	Jos	1ª. Epístola aos Coríntios	I Cor
Livro dos Juízes	Juí	2ª. Epístola aos Coríntios	II Cor
Livro de Rute	Rt	Epístola aos Gálatas	Gál
I Livro de Samuel (I dos Reis)	I Sam (I Re)	Epístola aos Efésios	Ef
II Livro de Samuel (II dos Reis)	II Sam (II Re)	Epístola aos Filipenses	Flp
I Livro dos Reis (III dos Reis)	I Re (III Re)	Epístola aos Colossenses	Col
II Livro dos Reis (IV dos Reis)	II Re (IV Re)	1ª. Epístola aos Tessalonicenses	I Tes
I Livro das Crônicas (I dos Paralipômenos)	I Crôn (I Par)	2ª. Epístola Aos Tessalonicenses	II Tes
II Livro das Crônicas (II dos Paralipômenos)	II Crôn (II Par)	1ª. Epístola a Timóteo	I Tim
Livro de Esdras (I de Esdras)	Esd (I Esd)	2ª. Epístola a Timóteo	II Tim
Livro de Neemias (II de Esdras)	Ne (II Esd)	Epístola a Tito	Tt
Livro de Tobias	Tob	Epístola a Filêmon	Flm
Livro de Judite	Jdt	Epístola aos Hebreus	Heb
Livro de Ester	Est	Epístola de São Tiago	Tg
I Livro dos Macabeus	I Mac	1ª. Epístola de São Pedro	I Pe
II Livro dos Macabeus	II Mac	2ª. Epístola de São Pedro	II Pe
<b>Livros Sapienciais</b>		1ª. Epístola de São João	I Jo
Livro de Jó	Jó	2ª. Epístola de São João	II Jo
Livro dos Salmos	Sal	3ª. Epístola de São João	III Jo
Livro dos Provérbios	Prov	Epístola de São Judas	Jud
Livro do Eclesiastes (Coélet)	Ecle (Co)	Apocalipse	Apoc
Cântico dos Cânticos	Cânt		
Livro da Sabedoria	Sab		
Livro do Eclesiástico (Sirac)	Eclo (Si)		
<b>Livros Proféticos</b>			
Isaías	Is		

Jeremias	Jer		
Lamentações	Lam		
Baruc	Bar		
Ezequiel	Ez		
Daniel	Dan		
Oséias	Os		
Joel	Jl		
Amós	Am		
Abdias	Abd		
Jonas	Jon		
Miquéias	Miq		
Naum	Na		
Habacuc	Hab		
Sofonias	Sof		
Ageu	Ag		
Zacarias	Zac		
Malaquias	Mal		

FONTE: BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002, p. 16.