



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**ISABEL CRISTINA SILVEIRA GNACCARINI**

**ARTICULAÇÕES ENTRE CIÊNCIA, RELIGIÃO E POLÍTICA: AFINIDADES  
ELETIVAS NAS NARRATIVAS ECOLÓGICAS DA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* E A  
AGENDA AMBIENTAL DA ONU**

**CAMPINAS**

**2022**

ISABEL CRISTINA SILVEIRA GNACCARINI

ARTICULAÇÕES ENTRE CIÊNCIA, RELIGIÃO E POLÍTICA: AFINIDADES ELETIVAS  
NAS NARRATIVAS ECOLÓGICAS DA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* E A AGENDA  
AMBIENTAL DA ONU

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutora em Ambiente e Sociedade na Área de concentração Aspectos Sociais de Sustentabilidade e Conservação.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari

Coorientador: Prof. Dr. Roberto Donato da Silva Júnior.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA ISABEL CRISTINA SILVEIRA GNACCARINI E ORIENTADA PELO PROF. DR. PEDRO PAULO ABREU FUNARI.

CAMPINAS

2022

# FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

G53a Gnaccarini, Isabel Cristina Silveira, 1963-  
Articulações entre ciência, religião e política : afinidades eletivas nas narrativas ecológicas da encíclica Laudato Si' e a agenda ambiental da ONU / Isabel Cristina Silveira Gnaccarini. – Campinas, SP : [s.n.], 2022.

Orientador: Pedro Paulo Abreu Funari.  
Coorientador: Roberto Donato da Silva Júnior.  
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Weber, Max, 1864-1920. 2. Governança - Aspectos ambientais. 3. Mudanças climáticas. 4. Religião e política. 5. Ecoteologia. I. Funari, Pedro Paulo Abreu, 1959-. II. Silva Júnior, Roberto Donato, 1975-. III. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

## Informações Complementares

**Título em outro idioma:** Articulations between science, religion and politics : elective affinities in the ecological narratives of the encyclical Laudato Si' and the UN environmental agenda

**Palavras-chave em inglês:**

Environmental governance  
Climate change  
Religion and politics  
Ecotheology

**Área de concentração:** Aspectos Sociais de Sustentabilidade e Conservação

**Titulação:** Doutora em Ambiente e Sociedade

**Banca examinadora:**

Pedro Paulo Abreu Funari [Orientador]  
Claudio Umpierre Carlan  
Tobias Vilhena de Moraes  
Adelino Francisco de Oliveira  
José Eduardo Viglio

**Data de defesa:** 20-12-2022

**Programa de Pós-Graduação:** Ambiente e Sociedade

**Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)**  
- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-5950-5132>  
- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/1210849887001609>



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa da Tese de Doutorado, composta pelos(as) Professores(as) Doutores(as) a seguir descritos, em sessão pública realizada em 20 de dezembro de 2022, considerou a candidata Isabel Cristina Silveira Gnaccarini aprovada.

**TITULARES**

Dr. Pedro Paulo Abreu Funari – Orientador

Dr. Claudio Umpierre Carlan

Dr. Adelino Francisco de Oliveira

Dr. José Eduardo Viglio

Dr. Tobias Vilhena de Moraes

*A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Sociedade do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.*

## AGRADECIMENTOS

São inúmeras as pessoas que devem constar nesses agradecimentos. E muitos nem imaginam o quanto contribuíram para que o projeto inicial se tornasse uma tese. Desde já me desculpo àqueles que não forem nominalmente citados. A ideia do tema aqui estudado surgiu em 2015, quando fui assistente de pesquisa sobre a política climática e as instituições brasileiras no Centro de Ciências do Sistema Terrestre (CCST) do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), em São José dos Campos. Sou agradecida a essa instituição na figura da Dra. Maynna Lawsén, socióloga que me ofereceu a oportunidade de levar adiante uma sua pesquisa sobre a política climática, na qual incluí entrevistas com representantes das religiões tradicionais, visto o inusitado do lançamento de uma encíclica católica “verde” – chamou a atenção o papa Francisco, eleito dois anos antes, ter se rendido ao ambientalismo de maneira tão declarada. Desse meio acadêmico agradeço ainda à Dra. Thelma Krug, que compõe a vice-presidência do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC), das Nações Unidas, por ter me concedido uma entrevista crucial para o início do projeto de doutoramento. E à querida colega Lira Luz Benites-Lázaro, especialista em governança e sustentabilidade, cujos talentos para as análises digitais me foram de imensa valia.

Àquela altura, a *Laudato Si'* (FRANCISCO, 2015) virou coqueluche entre os ambientalistas, e a repercussão das declarações desse papa capturou inclusive a atenção de muitos cientistas até então estritamente voltada aos anúncios de taxas de desmatamento florestal e emissões de carbono. Não se imaginava que, nesse contexto, ativistas climáticos, cientistas e líderes religiosos endereçariam carta conjunta à então ministra brasileira do meio ambiente: pediam em uníssono que o governo anunciasse metas mais ambiciosas pelo bem do clima, e atuasse de urgência para manter seguro o planeta dentro dos limites razoáveis de temperatura. O lançamento muit bem midiaticizado do texto católico rendeu bons debates entre bispos, cientistas e políticos sobre o aquecimento da Terra. O inusitado do acontecimento instigou o projeto de tese.

Naquele período, eu mal conhecia autoridades eclesiais para além dos coordenadores pedagógicos das instituições de tradição jesuíta nas quais estudei em São Paulo: o Colégio São Luiz e a Universidade Pontifícia Católica (PUC-SP). Assim, devo logo agradecer ao frei José Antônio Cruz Duarte, ex-assistente geral da Ordem Franciscana Secular (OFM), atualmente

professor nas Faculdades São Francisco, no interior do Estado, que me concedeu a primeira entrevista sobre a íntima relação da Igreja Católica e o ambientalismo brasileiro.

Também agradeço ao sociólogo e biólogo Francisco Borba Ribeiro Neto, pesquisador em religião, cultura e ecologia social, hoje coordenador de projetos do Núcleo Fé e Cultura da PUC-SP, que me ajudou a desenhar o mapa mental da tese, ensinando quase tudo o que precisei saber para não cair em erros crassos sobre o conteúdo de meu objeto de análise.

Nessa seara teológica, cabe ainda mencionar o historiador e teólogo, Dr. Tiago Tadeu Contiero, cuja tese de doutoramento e conversas sobre a Igreja Católica pós-Concílio Vaticano II deram um norte à estrutura deste trabalho. Também o Prof. Dr. Adelino Francisco de Oliveira, filósofo e teólogo, professor de pós-graduação em Direitos Humanos no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP), campus de Piracicaba, me indicou leituras fundamentais sobre o pensamento complexo e as ideias modernas da Igreja; agradeço-lhe o empenho dispensado à leitura da tese e sua riquíssima participação na banca de defesa.

Em relação à composição dessa banca, agradeço efusivamente a seus integrantes na figura de seu presidente, Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari, meu estimado orientador, cujas palavras e atitudes ecoaram forte durante esses anos de imenso aprendizado e transformação, me apoiando sempre que requerido. A ele meus primeiros e mais sinceros agradecimentos. Sorte de seus alunos e pesquisadores que têm nele um exemplo de sabedoria e amizade!

Elenco a seguir os professores que me arguíram com generosidade e inteligência no dia 20 de dezembro de 2022: os Profs. Dr. Claudio Umpierre Carlan e Dr. Tobias Vilhena de Moraes, ambos historiadores e especialistas em Arqueologia e Patrimônio; e o cientista social e ecólogo Dr. José Eduardo Viglio. Agradeço também as Profas. Dra. Maria Aparecida de Almeida; Dra. Maria Amélia Ferracciú Pagotto e Dra. Fabiana Barbi Seleguim, suplentes atentas. Por fim, não posso deixar de mencionar a gratidão que levo comigo do Prof. Dr. Antônio Ribeiro de Almeida Jr, sociólogo, cujas contribuições certeiras na banca de qualificação foram decisivas para a viabilidade do trabalho.

Sou eternamente grata a alguns importantes servidores da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), cujo caráter pessoal confere nobreza às posições que ocupam: é o caso da Pró-Reitora de Pós-Graduação da Unicamp, a cientista política Prof. Doutora Rachel Meneguello, a quem devo muitíssimo respeito. Alguns dos servidores dedicam aos pós-graduandos uma prestimosa atenção. Cito logo de entrada o Waldinei Salvador de Araújo, eterno protetor dos

estudantes do Programa de Doutorado em Ambiente e Sociedade, núcleo interdisciplinar do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH). E as bibliotecárias Adreilde de Souza Oliveira Silva, do nosso Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais (NEPAM), e Adriana Cristina Fernandes, do Núcleo de Estudos de População (NEPO), que me ajudaram com as minúcias da área. Nesse rol, não se pode deixar de agradecer aos coordenadores que dedicaram ao Programa seu tempo e energia no aprimoramento de procedimentos e das relações internas, favorecendo o ambiente de convergência entre as Ciências Humanas e as Ecológicas. Nomeio os mais recentes: a engenheira civil dedicada ao campo da sustentabilidade, Profa. Dra. Ana Paula Bortoleto; e o especialista em modelagem climática, Prof. Dr. David Lapola. Sem esquecer das sociólogas e ecólogas Profas. Dra. Leila da Costa Ferreira e Dra. Lucia da Costa Ferreira, bastiões do NEPAM. Também menciono meu coorientador, o cientista social Prof. Dr. Roberto Donato da Silva Jr., que abraçou o tema da tese quando foi necessário fazê-lo.

Finalmente, quero agradecer à minha família. Sou especialmente grata à minha filha Lorena Gnaccarini, que foi de imensa ajuda na revisão final da tese, não bastasse a força e o apoio sem os quais não teria conseguido enfrentar os momentos mais difíceis. Ao meu pai, José César Aprilanti Gnaccarini, agradeço e admiro pelo grande sociólogo e professor que é, tendo sempre ensinado o amor e a perseverança na busca pelo conhecimento. Ele e minha mãe, Maria das Dores Silveira Gnaccarini, sempre proporcionaram às três filhas as melhores condições para que déssemos o nosso melhor. Espero apenas que esta pesquisa esteja à altura das dificuldades que lhes causei.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

## RESUMO

A pesquisa trata da análise da interface entre as narrativas ecológicas da *Laudato Si'* e da Agenda ambiental da ONU (no Acordo de Paris), sendo o objetivo geral o de identificar as disputas de sentido contemporâneas no âmbito da governança ambiental global, e verificar em que medida este diálogo atualiza uma aliança ocorrida entre as esferas nos anos 1970. Trata-se de entender os novos liames entre ciência, política e religiosidade através de um viés sociológico e saber “se” e “como” o campo científico é o instrumento deste diálogo. Considerando-se que a ciência acessada é aquela urdida no Painel Intergovernamental de Mudanças Climática de cientistas da ONU (IPCC) e na Pontifícia Academia de Ciências do Vaticano, pressupõe-se haver “afinidades eletivas” em relação à cientificidade e à religiosidade no sentido de um entrelaçamento de sentidos (“discursos híbridos”). Acessam-se as noções de “desencantamento do mundo” (Max Weber) e Ecologia Integral (Ecoteologia) à luz do enquadramento teórico da reflexividade na sociedade pós-industrial, em que são determinantes os riscos e as incertezas humanas e na qual vemos a progressiva quebra de fronteiras entre as esferas sociais que haviam sido “delimitadas” na passagem para a Era Moderna.

**Palavras-chave:** Weber, Max, 1864-1920; Governança – Aspectos ambientais; Mudanças climáticas; Religião e política; Ecoteologia

## ABSTRACT

The research deals with the analysis of the interface between the ecological narratives of *Laudato Si'* and the ONU Agenda 2030 (Paris Agreement). The general aim is to identify the contemporary debates within the framework of global environmental governance and to examine the extent to which this dialogue updates an alliance that took place between the diverse spheres of activity in the 1970s. It's about understanding the new bonds between science, politics and religiosity, from a sociological perspective, to examine "if" and "how" the scientific field is the driver of this dialogue, taking into account that the science used is that brought to bear by the United Nations Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) and the Pontifical Academy of Sciences of the Vatican. It is assumed that there are "elective affinities" in relation to scientific ecologies and religiosity in the sense of interwoven meaning ("hybrid narratives"). Furthermore, use is made of the concepts of "disenchantment" (Max Weber) and the "Integral" ecological paradigm (Ecotheology) in the light of the theoretical framework of reflexivity in post-industrial society, where the human risks and uncertainties are decisive and in which there is a progressive breaking down of the social borders that had formed in the journey towards the Modern Era.

**Keywords:** Weber, Max, 1864-1920; Environmental governance; Climate change; Religion and politics; Ecotheology

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO 1 – O DUPLO DESENCANTAMENTO DO MUNDO E O REENCANTAMENTO DA VIDA .....</b>	<b>34</b>
1.1 O Desencantamento do mundo .....	34
1.2 O projeto universalista da razão totalizadora .....	41
1.3 A metamorfose das ciências naturais: “a única certeza é a incerteza” .....	43
1.4 A modernização é a passagem “do mundo fechado, ao universo infinito” .....	48
1.5 Desenraizamento e o novo reordenamento da estrutura social .....	50
1.6 O mito do progresso e o dilema do mundo infinito .....	53
1.7 Reencantamento do mundo pela ciência moderna .....	62
1.8 O reencantamento do mundo pela política multicultural .....	64
1.9 O reencantamento do mundo pela política ambiental .....	68
<b>CAPÍTULO 2 – A IGREJA CATÓLICA NA MODERNIDADE.....</b>	<b>72</b>
2.1 Modernidade: a busca por um marco inicial .....	72
2.2 A Reforma Protestante como marco da Modernidade .....	74
2.3 A “supremacia da razão contra as trevas da subjetividade” .....	79
2.4 O isolamento da Igreja: a condenação da Modernidade .....	83
2.5 Reatando os laços entre a Igreja e a sociedade contemporânea .....	86
2.6 A Igreja de Leão XIII: a abertura ao secular da Doutrina Social da Igreja.....	88
2.7 O desencantamento da Igreja: o <i>aggiornamento</i> do catolicismo no Vaticano II .....	92
2.8 A Igreja de Francisco: herdeira da tradição católica humanista .....	97
2.9 A mobilização inter-religiosa da Rio-92 e o ecologismo do Cuidado da Casa Comum (2015) .....	100
<b>CAPÍTULO 3 – (DES) GOVERNANÇA AMBIENTAL GLOBAL .....</b>	<b>106</b>
3.1 Dos ecologistas radicais (1960) ao ambientalismo globalizado (1970-80) .....	106
3.2 A governança ambiental da ONU: de Estocolmo (1972) a Nosso Futuro Comum (1987) .....	109
3.3 A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (1992) .	111
3.4 A Governança climática: o Protocolo de Kyoto (1997).....	113
3.5 O Painel Internacional de Cientistas pelo Clima (IPCC).....	115
3.6 O colapso, afinal, é social ou ambiental? Quem decide?.....	119

3.7 O Acordo de Paris (2015) .....	124
3.8 O clima pós-Acordo de Paris: a COP26 (2021) .....	128
<b>CAPÍTULO 4 – DO COLAPSO À CONVERSÃO ECOLÓGICA: A SALVAÇÃO É VERDE? .....</b>	<b>131</b>
4.1 <i>Laudato Si'</i> : a encíclica é verde? .....	131
4.2 O paradoxo ambientalista e as narrativas híbridas sobre o fim de mundo.....	134
4.3 A novidade em meio à tradição social da Igreja .....	139
4.4 A casa comum na vocalização de Francisco e movimento ecológico .....	143
4.5 A Ecologia Integral e o novo Homem.....	149
4.6 A “conversão” é ecológica.....	153
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>157</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>163</b>

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa se insere no amplo e atual debate das dimensões antrópicas de uma grave e profunda crise ambiental, que está sendo difundida como uma crise civilizacional em função de seus efeitos deletérios ao mesmo tempo sobre os sistemas naturais e sociais. Considera-se, portanto, que as atividades humanas ocupam o centro das discussões sobre a questão ambiental e as mudanças radicais e aceleradas sobre a biosfera terrestre. Mais do que nunca, as religiões estão envolvidas em controvérsias no espaço público, seja em esferas político-institucionais, seja tentando o protagonismo junto à sociedade ao produzir discursos cada vez mais voltados aos destinos das pessoas - aborto, drogas, homossexualidade, eutanásia e outras questões éticas são temáticas que reverberam e testam sua capacidade de persuasão. Em que pese o fato de os argumentos das religiões não se traduzirem necessariamente em argumentos políticos, parece ser importante verificar que tipo de narrativa e motivação, ou, como e porque a religião acabou por se posicionar mais enfaticamente sobre questões ambientais - como é o caso em tela dessa tese, a carta encíclica<sup>1</sup> católica lançada em meados de 2015, *Laudato Si' (Louvado Seja – Sobre o Cuidado da Casa Comum*, título completo em português) (FRANCISCO, 2015). Não obstante existirem encíclicas sociais desde o fim do século 19, e sabermos que outros textos católicos tocam na questão ambiental, sobretudo a partir da década de 1960, a primeira encíclica autoral do papado de Francisco constitui um marco e referência incontestável.

As religiões não apenas se relacionam mais com a ciência nos dias de hoje, mas também têm ocupado espaços democráticos a partir de uma maneira particular de ver e interpretar o mundo. Considerada a eleição do papa Francisco para além de uma reinvenção da Igreja Católica, necessária diante do avanço de outras religiões cristãs, é possível perceber o redirecionamento a problemas socioambientais de extremo interesse da humanidade como um todo. Se do ponto de vista institucional isso representa um ponto de virada eclesial na comunicação com os fiéis e não-fiéis, abrindo-se a um pensamento renovado, e em contínuo diálogo com a atualidade, do ponto de vista da catequese a evangelização é um afã desta por “superar preconceitos e fundamentalismos, ajudando a criar espaço para a paz” (BOFF, 2017). A Igreja Católica retoma nesse papado um

---

<sup>1</sup> O que são encíclicas? No universo católico, uma encíclica é um documento eclesial que faz a leitura da realidade atual. Em geral escrita por especialistas nem sempre católicos, tem a redação final do clero: os papas, de maneira geral, convocam *experts* na área para escrever um rascunho que será a base para os documentos finais, assinados por eles como autoridade máxima.

movimento inter-religioso e ambiental, em um realinhamento ao movimento da sociedade moderna contemporânea, condenando com veemência os riscos e incertezas provocados pelo modelo hegemônico de desenvolvimento científico tecnológico.

O ecumenismo está fortemente em pauta neste papado e, para melhor vocalizar questões ambientais de tal relevância para a humanidade, a carta papal, seguindo uma tendência que vem de pontificados anteriores, se redige não mais em latim, mas diretamente nos 8 idiomas oficiais do Vaticano, para falar diretamente a cada um, e a todos, sobre os fundamentos do santo protetor da natureza, Francisco de Assis. Será premente, portanto, em capítulo dedicado à análise exclusiva da *Laudato Si'*, em paralelo ao histórico do ambientalismo que foi urdido na Igreja Católica, acessar documentos elaborados no contexto atual ambientalista inter-religioso.

Em suma, procura-se aqui contribuir para o debate da governança global pelo clima, discriminando essa intersecção dialógica entre documentos de caráter religioso, científico e ecopolítico, para melhor compreender a natureza híbrida da atual narrativa sobre a questão ambiental, em especial a climática, uma vez que há o pressuposto de um virtual aprofundamento do “desencantamento do mundo” com a ideia de “fim de mundo” veiculada pela própria ciência do sistema terrestre.

O debate ambiental, particularmente sobre o problema climático, envolve imbricações de causa e efeito cumulativos ao longo do tempo, que já são percebidas em um processo de inversão radical à medida em que os próprios efeitos deletérios provocam nova e mais profunda degradação natural. Os efeitos da destruição e da poluição sobre os sistemas naturais passam a influir, assim, como causas, retroalimentando os desequilíbrios em termos biogeoquímicos; o ciclo vicioso de causa-efeito-causa é também entendido como indelevelmente irreversível a partir de um certo ponto de estresse sobre os sistemas naturais abertos: é o chamado *tipping point* (ponto de inflexão) causado por fatores alheios ao funcionamento de um sistema.

Nesse sentido, a potencial desagregação dos sistemas naturais em escala global, e de maneira irreversível, tende a revelar-se como um desafio sem precedentes para as sociedades contemporâneas, podendo ser entendido sob a ótica da reflexividade – esse fenômeno reflexivo que faz de efeitos ambientais as causas de mais desagregação socioambiental foi descrito dentro de um novo quadro teórico como “Modernidade Reflexiva” ou “Modernidade Avançada”, dando ênfase à continuidade e ao aprofundamento das características modernas, e no qual ainda foram descritos os mecanismos de alerta inerentes à esta contemporânea “sociedade de risco”. A sociedade, nessa

etapa “avançada”, é, portanto, sujeita aos riscos produzidos por seus próprios mecanismos de produção e reprodução, passando-se a uma fase em que os riscos sociotécnicos produzidos seriam fundamentalmente determinantes sobre os sistemas naturais, e com implicações reflexivas para toda as esferas sociais, afetando e aprofundando o já intrincado emaranhado de relações sociais, envolvendo as desigualdades ambientais, econômicas, políticas, entre outras.

Essa ação social reflexiva de que trata o sociólogo alemão Ulrich Beck apresenta efeitos não apenas em escalas locais, mas igualmente em escala global, uma vez que os riscos têm afetado os sistemas naturais como um todo, a exemplo da questão climática, que provoca efeitos ainda pouco conhecidos, e gera ainda muitas mais incertezas. Beck entende que as consequências da sociedade pós-industrial levaram à materialização completa do mundo em sua suposta fase pós-moderna; nesse contexto, o ser humano, automatizado e individualizado em consequência do processo de racionalização imposto pelo avançar da Modernidade, passaria a ser criticado pela lente da reflexividade (ou da dialética reflexiva) de uma dada sociologia - apartado da Natureza, o homem passaria a ser visto não apenas como vítima desse processo histórico, mas também como causa da conseqüente degradação do sistema agora totalizado. É reflexivamente causa e consequência. E isso tem implicações existenciais.

A solidão provocada pela atomização dos indivíduos e pela finitude do mundo degradado se impõe como questão filosófica de entrada para a sociologia de Ulrich Beck e Antony Giddens. Na sociedade de risco, a exploração dos “recursos” naturais e os impactos sobre os sistemas sociais têm sido indiscriminados, sem freios, convertendo-se também em um desafio para as ciências. Dos cientistas têm sido exigidas análises cada vez mais complexas<sup>2</sup> (LUKOSEVICIUS; MARCHISOTTI; SOARES, 2016). A complexidade se deve em muito ao aumento progressivo das interações sociais, e não apenas à sua qualidade de Natureza agora tecnológica, o que confronta perspectivas metodológicas científicas mais lineares, mecânicas e redutoras<sup>3</sup>. A despeito de considerar a atomização social, Beck não deixa de levantar a potencial emergência de forças periféricas, ou não centrais, nos processos decisórios estabelecidos.

---

<sup>2</sup> De acordo com o Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa, complexidade significa “qualidade do que é complexo”. O mesmo dicionário diz que complexidade é: (1) que abrange ou encerra muitos elementos ou partes, (2) observável sob diferentes aspectos e (3) confuso, complicado, intrincado. “Em relação à terminologia, vale ressaltar que as expressões “teoria da complexidade”, “estudo de sistemas dinâmicos”, “estudos de não linearidades”, “teoria de sistemas adaptativos complexos”, “pensamento complexo” e “ciências da complexidade” são muitas vezes tratadas como equivalentes (NETO, 2007 *apud* LUKOSEVICIUS; MARCHISOTTI; SOARES, 2016).

<sup>3</sup> Na construção da referida Teoria da Complexidade, o motor foi sempre o “desafio” face ao paradigma vigente “no universo mecanicista”. E as portas para esse enfrentamento (com um novo entendimento de mundo) foram a

Em sintonia com a teoria de Ulrich Beck, o filósofo francês Edgar Morin corrobora a ideia de vivermos em uma “sociedade de risco”, “[...] na qual nós mesmos produzimos riscos jamais imaginados (seja por armas nucleares ou catástrofes por mal funcionamento de máquinas), mas também temos a preocupação com o futuro devido a nosso modelo de desenvolvimento: cada vez mais produção, mais degradação do meio natural”<sup>4</sup> (MORIN, 2014). Em entrevista concedida há pouco, ele ainda critica o atual modelo de constante crescimento, por este estar concebido como se a Terra fosse infinita: “[...] a continuar assim, o provável é o crescimento ilimitado, mas que engendra o improvável, que são riscos desconhecidos prováveis, conforme vimos acontecer na história” (MORIN, 2014). Na palestra proferida na UNESCO (2021), por ocasião das comemorações de seu centésimo aniversário, Morin também fez questão de reforçar que o pensamento complexo é mais do que requerido face às urgências climáticas e preservação de nossos bens comuns para trabalhar entre as incertezas e os erros e adquirir os conhecimentos úteis para os dias atuais.

Se bem que haja uma crítica à Teoria dos Sistemas por parte desses intelectuais, o “pensamento complexo” como proposto por Edgar Morin (2006), que é um dos principais autores desse campo desde os anos 1960, parece cumprir o papel de integrar a visão sistêmica a uma concepção mais ampla – a “ciência da complexidade” aproxima a perspectiva filosófica das ciências naturais e humanas. Nessa perspectiva de ciência da complexidade, o “pensamento complexo” é um quadro teórico-metodológico proposto, pouco a pouco, ao longo de 30 anos<sup>5</sup>.

---

perspectiva dos sistemas complexos. Um artigo de revisão bibliográfica sobre o tema (LUKOSEVICIUS; MARCHISOTTI; SOARES, 2016) alerta que “não há definição amplamente aceita para o constructo complexidade”; mas que há duas grandes correntes que tratam a perspectiva da complexidade – pensamento complexo e ciências da complexidade. Nessas duas correntes há tanto ideias complementares quanto concorrentes e conflitantes. E os principais autores são Dijkum (1997); Bar-yam (2003); Morin (2005a); Nedopil et al. (2011) e PMI (2014). No artigo, o histórico da evolução da teoria mostra que o novo campo se desenvolve desde o século 19, quando o matemático francês Jules-Henri Poincaré foi “o primeiro a notar o comportamento complexo em meio à regularidade newtoniana vigente” (VASCONCELLOS, 1993 *apud* LUKOSEVICIUS; MARCHISOTTI; SOARES, 2016). Mas destaca também que a Teoria da Complexidade como tal aparece nas décadas de 1960 e 1970, pois é nesse período em que emerge a proposta de um modelo muito distinto da maneira como se pensava até então. As novas abordagens advêm de estudos sobre o comportamento das economias, o avanço das tecnologias e o ritmo das inovações e conduzem à ideia de um mundo mais complexo. Há a “substituição do determinismo pela visão emergente presente na teoria que tem influenciado também o conhecimento científico”: a mecânica quântica, a Teoria da Relatividade e a Teoria do Caos (PONCHIROLLI, 2007 *apud* LUKOSEVICIUS; MARCHISOTTI; SOARES, 2016).

<sup>4</sup> Conférence “Le défi de la complexité”. USI Événements, Paris 20/06/2014. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=3NpyWuh3iSI>. Acessado em 08/07/2021.

<sup>5</sup> Edgar Morin tenta reunir conhecimentos das ciências humanas e biológicas através da noção de sistemas – ele remonta à teoria funcionalista da Antropologia, que elimina a ideia de conflitos, e percebe as sociedades como um todo bem orgânico e harmônico: um sistema ordenado que inclui religiões e Natureza etc. Todo esse acúmulo leva Morin a questionar esse entendimento harmônico de sistemas de trocas e de transmissões (semiabertos) para algo que incluísse os contrários – a vida e a morte são parte desse todo, inferiu ele. Assim, durante 30 anos, desde os anos 1960, Edgar

Morin levou em consideração o adensamento social ocorrido nas sociedades modernas (com a virada demográfica exponencial nos anos 1960), enquanto tomou da Teoria dos Sistemas a percepção de fenômenos naturais cada vez mais imbricados aos sociais, implicando, por fim, em uma proposta de integração de diversos paradigmas, e em uma necessária interdisciplinaridade para a ciência.

Edgar Morin é quem vai construir a noção de uma identidade complexa para os sistemas, criticando a análise parcial de fenômenos sistêmicos interagindo. Para ele, a busca cega pela objetividade científica estaria deixando de lado o fato de que há “um elemento intrínseco de subjetividade na objetividade”, e que a ausência do observador não implicaria em neutralidade, mas sim em uma ciência de sistemas “intrinsecamente simples, evitando os sistemas complexos”, e isso sob o pretexto de um ordenamento social e universalizado por leis simplificadas pelo cálculo matemático. Esse paradigma, diria o filósofo francês, até “vê o uno, ou o múltiplo, mas não consegue ver que o uno pode ser ao mesmo tempo múltiplo”. O referido “princípio da simplicidade” da lógica mecânica ou sistêmica não complexa recorrem a dois passos metodológicos: “ou separa o que está ligado (disjunção), ou unifica o que é diverso (redução)” (MORIN, 2006a, p. 59 *apud* GRZYBOWSKI, 2010).

O pensamento complexo propõe ao mesmo tempo distinguir (mas sem separar) – e unir. E daí advém sua crítica ao modelo dialético, cujo problema seria o de separar “o pensamento da substância” quando cria uma polarização entre as qualidades das propriedades e os fenômenos e conceitos. Em sentido oposto, propõe que o enfoque sistêmico deva reunificar conceitos ao mesmo tempo concorrentes, antagônicos e complementares (ordem e desordem; Natureza e cultura), visto serem conceitos complementares, e gerarem uma interação denominada de “multidimensional” (GRZYBOWSKI, 2010).

Em termos mais sucintos, para Edgar Morin a “complexidade” é um fenômeno quantitativo devido à imensa quantidade de interações e interferências entre um número muito grande de unidades; compreende as incertezas, indeterminações e fenômenos aleatórios, relacionando-se com a ideia de acaso. Para o filósofo, a compreensão da vida deve ser buscada

---

Morin passa escrevendo os 6 volumes de O Método, obra em que revisou o modo de operar o conhecimento, que ele criticou por ser quase todo fundado unicamente no pensamento binário, e na redução por compartimentação. O motivo para criar um método particular foi o de reunir conhecimentos entre áreas díspares – matemáticos, engenheiros, físicos, cibernéticos ao lado da ecologia (na qual entende-se que haja interconexão de tudo) e da antropologia, sociologia etc. Segundo ele, os conhecimentos das ciências exatas não eram estudados nem pelas Ciências Humanas nem pelas Ciências Naturais (ALMEIDA, 2005).

através de uma organização específica de todo o conhecimento e racionalidade científica, seguindo um método capaz de levar as ciências a uma tal interdisciplinaridade (ele trabalhou nas áreas da Filosofia, Sociologia, Biologia, Ciências da Computação e Epistemologia) sem a qual não é mais possível responder aos problemas atuais, visto se apresentarem cada vez mais densos, profundos e “complexos”. Como enfatiza o autor em *O desafio da Complexidade* (1988), o nó do problema está no conhecimento (e no pensamento), pois é isso o que está na base da complexidade. “Não é um problema de conhecimento sobre os sistemas complexos, mas um problema de ‘modo de pensar, de conhecer, de olhar’” (MORIN, 2005a). Ou ainda: “O pensamento complexo contempla o pensamento simples em vez de se opor a ele. O pensamento simples tenta se apossar da realidade, porém é reducionista e parcial devido ao processo de simplificação que divide a realidade em partes que eliminam a contradição” (MORIN, 2005a).

Sob essa mesma ótica, a perspectiva ecológica “holista” – entendida como perspectiva relacional integradora de várias escalas e dimensões – ganha novos contornos como ferramenta de análise. A visão holista (SMUTS, 1926; CAILLÉ, 1998) busca perceber a realidade como uma totalidade, tomando-a de maneira integral e integrada, e sob diversos ângulos. Essa abordagem tende a conjugar diferentes dimensões e escalas, tratando-as como partícipes indissolúveis dos fenômenos estudados. Essa visão mais integral e integradora pode configurar-se como um contraponto ao chamado antropocentrismo (CARVALHO, 2012), aqui considerado como o conjunto de ações sistêmicas e sem limites engendradas pelos mecanismos sociotécnicos sobre o meio natural, resvalando seus efeitos sobre a própria vida, de modo mais geral.

Entende-se ainda que o desenvolvimento do conhecimento humano, em seu afã de compreender (e fazer uso) a Natureza (no sentido de natureza não mais apartada, mas produzida pela cultura), deve ganhar uma abordagem histórica mais abrangente, o que equivale a dizer que as questões epistemológicas devem ser interpenetradas pela história social e econômica. A perspectiva histórica “externalista” é adotada aqui por pressupor que o conhecimento humano não se desenvolve de maneira autônoma, independente dos contextos ideológicos em que é produzido, mas é sim determinado pelos processos sociais coevos. Nessa perspectiva, a ciência também não se desenvolve de forma simplesmente evolutiva, em seu acúmulo quantitativo laboratorial, mas a partir de sucessivas “rupturas” envoltas em “continuidades” e “descontinuidades” (não no sentido exato de rupturas de “paradigmas” cf. Tomas Kuhn), pois o passado e o presente se reconstroem em fluxos do tipo “ir e vir”, em que lógicas e coerências internas são perpassadas por outras,

externas aos fenômenos em tela. A metamorfose das ciências e do mundo (PRIGOGINE; STENGERS, 1984; BECK, 2018), portanto, é percebida como resultante da incorporação de tradições da sociedade humana para a construção do presente, mas com vistas ao futuro. Essas transformações sociais, do ponto de vista da sociologia, são entendidas sob a atual ótica analítica moderna sobre o passado histórico, que, refletindo-se na crítica do presente, engendra a construção do futuro, como propôs Walter Benjamin em *Teses sobre filosofia da História* (1974).

O termo complexidade<sup>6</sup> significa “aquilo que é tecido em conjunto”, mas, para Morin, é dada “a partir de componentes heterogêneos inseparavelmente associados”. Por isso, no “pensamento complexo” segundo Edgar Morin é requerido “articular a parte e o todo”, sendo a cultura a junção do que está separado, e a comunicação entre o que está disperso, em uma “articulação reintegradora” (MORIN, 2005a, p. 73-75). Nesse sentido, a compreensão da realidade humana passa obrigatoriamente pelas “relações dinâmicas entre as partes que compõem esta realidade, e a totalidade resultante da interação dessas partes” (MORIN, 2005a, p. 75). Esse é o objeto de estudos do pensamento complexo, do qual o dialogismo é uma das categorias-chave.

Quando Edgar Morin fala em inter-relações simultâneas, complementares e ao mesmo tempo concorrentes que geram conhecimento, ele está dizendo que a realidade é um contínuo entrelaçamento. E essas interações entre dois (ou mais) indivíduos que se alternam, construindo um diálogo, pode não pressupor uma conclusão – é possível que o diálogo entre duas ou mais vozes não se termine em um consenso, ou em uma “Verdade”. E nesse sentido pode-se tratar de uma multiplicidade de diferentes vozes, ou em uma potencial integração entre elementos complementares e seus opostos.

O dialogismo, portanto, compreende as incertezas, as indeterminações, o acaso e os fenômenos aleatórios da realidade. O dialogismo compreende o erro, que obrigatoriamente compõe uma das dimensões da própria realidade humana. A perspectiva dialógica é aquela que leva em conta as contradições construídas na dinâmica do real, pois reconhece e oferece espaço para que estas se manifestem em um tipo de conhecimento que contempla a complexidade viva. Em resumo, nas interações dialógicas a explicação do todo está nas partes (que é maior e menor que sua soma),

---

<sup>6</sup> “Complexidade” vem da palavra latina *complexus*, que designa “entrelaçado, tecido conjuntamente”, e o vocábulo “complexo”, cf. Edgar Morin, é justamente “aquilo que é tecido em conjunto”. É a partir da ideia de complexidade e do que é complexo que o filósofo francês constrói a noção de “pensamento complexo”, na perspectiva de que abarcar a compreensão maior sobre “o que são os seres humanos e sua produção” – a humanidade é racional e irracional ao mesmo tempo, e sua produção social e científica está relacionada ao termo “complexo” (MORIN, 2005a).

e a compreensão das partes está no todo (que também são ao mesmo menores e maiores que sua totalidade) (MORIN, 2005b, p. 259-264).

O recorte temporal desse estudo se inicia no ano preparatório para a COP21, realizada em 2015 – na ONU, essa preparação ocorre sempre a partir do fim da anterior, no caso a COP20, e segue pelo ano de ocorrência da atual. Foi nesse período que os governos, o movimento ambientalista internacional, o movimento inter-religioso e o próprio Vaticano se organizaram para a arena da ONU no sentido de aprovar o consenso climático que deu origem ao Acordo de Paris, fechado na referida COP de 2015. Esse acordo era urgente para substituir o anterior, o Protocolo de Quioto<sup>7</sup>, que estava caducando. O processo de aprovação do Acordo segue até os desdobramentos para sua ratificação na sede das Nações Unidas, em Nova York, ficando disponível para assinaturas dos países-membro entre 22/04/2016 e 21/04/2017 – note-se que o documento foi ratificado antes do prazo, que era setembro de 2016, tal o consenso estabelecido. Nesse lapso de tempo houve ainda o lançamento dos 17 ODS – Objetivos do Desenvolvimento Sustentável e a adequação da Agenda 2030 da ONU, o que inclui a superação do Protocolo de Quioto. No período pré-COP21 vieram também à público diversas manifestações e declarações de importantes lideranças inter-religiosas, em sintonia com o teor da *Laudato Si'* e com movimentos ambientalistas não-governamentais ligados às religiões, caso do Movimento Católico Global pelo Clima.

Este trabalho não deixa, no entanto, de considerar a perspectiva histórica. Para a Igreja Católica, há dois referenciais importantes na Modernidade: a) publicação da primeira encíclica social pelo papa Leão XIII, a *Rerum Novarum*<sup>8</sup> (*Das coisas novas*, em português), no ano de 1891,

---

<sup>7</sup> O Protocolo de Quioto foi um tratado internacional adotado na cidade japonesa em 11 de dezembro de 1997, entrando em vigor apenas em 16 de fevereiro de 2005. O Protocolo ampliou a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (UNFCCC) de 1992, abrangendo 192 nações (o Canadá retirou-se do protocolo em dezembro de 2012) em 2020. Nele, os Estados-Parte assumem a responsabilidade em reduzir as emissões de gases de efeito estufa (GEE), com base no consenso científico de que: 1) o aquecimento global está ocorrendo; e 2) que as emissões de CO2 de origem humana estão impulsionando isso. O Protocolo de Quioto implementou o objetivo de reduzir as concentrações de gases na atmosfera a “um nível que impeça uma interferência antropogênica perigosa no sistema climático” (WIKIPÉDIA, 1997). O Protocolo baseou-se no princípio de responsabilidades comuns, mas diferenciadas, reconhecendo que os países individuais têm capacidades diferentes no combate às mudanças climáticas devido ao desenvolvimento econômico, impondo aos mais desenvolvidos a responsabilidade em reduzir mais, devido ao longo histórico de poluição (WIKIPÉDIA, 1997).

<sup>8</sup> *Rerum Novarum* é uma encíclica sobre “a condição dos operários”, que foi escrita pelo papa Leão XIII em 15 de maio de 1891. Em princípio, redigida como uma carta aberta a todos os bispos para tratar das condições de exploração da classe trabalhadora, tornou-se a primeira encíclica social católica. Inspirada nas ideias distributivistas de Wilhelm Emmanuel von Ketteler e Edward Manning, Leão XIII tratou de responder às questões levantadas durante a revolução industrial na Europa do final do século 19 – apoiava o direito dos trabalhadores de formarem sindicatos, mas rejeitava o socialismo e o capitalismo irrestrito, enquanto defendia os direitos (naturais) à propriedade privada. De certa maneira a carta instruiu o clero sobre as relações entre o governo, os negócios, o trabalho e a Igreja em um momento em que a religião católica se via acuada pela progressiva laicização das sociedades ocidentais. A Igreja colocava “a falta de

iniciando o processo de construção da chamada Doutrina Social da Igreja; b) a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), quando tal Doutrina é atualizada, mais como “ensinamento social” do que como norma doutrinária, voltando-se aos novos desafios da sociedade dos meados do século 20.

Do ponto de vista ambiental, outro marco revelador do quanto o mundo havia mudado em termos de consciência ecológica está no início dos anos 1970: há pouco mais de meio século, durante a Conferência de Estocolmo, emergiu a noção de desenvolvimento sustentável (NAÇÕES UNIDAS, 1972), de cujos princípios derivaria o Relatório Nosso Futuro Comum<sup>9</sup>, que instalou de maneira organizada um processo de governança planetária baseado em uma perspectiva de futuro comum para o mundo todo (UNITED NATIONS, 1987). Esse processo de governança socioambiental perdura até hoje, a crise política que questiona sua legitimidade na busca por um certo equilíbrio entre o que almejam as sociedades humanas e o que necessitam os sistemas ambientais terrestres para manterem sustentando o modelo de desenvolvimento. Não se pode deixar de lembrar que tal marco político urdido no eixo das Nações Unidas, envolvendo os principais países do Ocidente, é reflexo de um ecologismo que emerge na sociedade civil norte-americana a partir de meados dos anos 1960, ganhando o mundo já globalizado a partir dos anos 1970. Esse movimento ocorre a par e passo com o que é visto no mundo acadêmico pela vertente das ciências biológicas denominada de “ecologia radical” (FERREIRA, 2004). Nos anos 1970, o ambientalismo, considerado aqui como a política informada pela ciência, também abraçou a perspectiva holista (SMUTS, 1926), que a esse ponto pode ser resumida como “ecologia profunda”, uma corrente derivada da aliança ocorrida entre a ecologia e a física quântica (CAPRA, 1995a), mas também aliada à espiritualidade oriental (PRIGOGINE, 1997).

---

princípios éticos e valores morais” como uma das grandes causas dos problemas sociais da época, dos quais deveria cuidar dali em diante. Estava posta na RN a semente do “pensamento social católico”, ou do que é conhecido como a Doutrina Social da Igreja (DSI) (SARDICA, 2004).

<sup>9</sup> “Nosso Futuro Comum”, também conhecido como Relatório Brundtland, foi publicado em outubro de 1987 pelas Nações Unidas (ONU) através da Oxford University Press. Esta publicação foi em reconhecimento ao papel de Gro Harlem Brundtland, ex-primeira-ministra norueguesa, como Presidente da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMMAD). Seus alvos eram o multilateralismo e a interdependência das nações na busca de um caminho para o desenvolvimento sustentável. O relatório procurou retomar o espírito da Conferência de Estocolmo que introduziu as preocupações ambientais na esfera formal do desenvolvimento político. O documento foi o culminar de um exercício internacional de “900 dias” que catalogou, analisou e sintetizou submissões escritas e depoimentos de especialistas de “representantes do governo sênior, cientistas e especialistas, institutos de pesquisa, industriais, representantes de organizações não-governamentais e o público em geral” realizadas em audiências públicas em todo o mundo. O relatório definiu “desenvolvimento sustentável” como “Desenvolvimento que atende às necessidades do presente sem comprometer a capacidade de gerações futuras em atender às suas próprias necessidades”.

Fora do âmbito do ambientalismo civil e dos ecologismos acadêmicos, o período ainda revela o inusitado encontro entre a ecologia e as ciências sociais, também atravessado pelo catolicismo, fazendo florescer uma outra corrente de mobilização social em defesa de povos assentados em territórios rurais – a Teologia da Libertação foi um movimento expoente que toma corpo nos anos 1970 em alguns países da América Latina, sobretudo no Peru, na Argentina e no Brasil. É importante lembrar que, na década anterior, a religião católica redefinia para si um novo paradigma de atuação em relação à sociedade no já mencionado Concílio Vaticano II. Em nossos dias, pode até parecer inusitado o envolvimento do líder máximo da Igreja Católica com a política ambiental, mas talvez o tópico não seja tão ausente assim das preocupações canônicas dessa religião.

Sobre isso, o tema desta tese, é interessante pontuar que a ecologia do papa Francisco irá ter como aliada seu carisma pessoal. Ao propor uma encíclica toda devotada à questão das relações Sociedade-Natureza, ele expressa de modo veemente a questão ambiental, avançando algumas casas na atualização dos ensinamentos doutrinários, mas sobretudo extravasando a visão católica para “todos os crentes e os não crentes”, como ele mesmo afirmou no lançamento dessa encíclica. É oportuno e importante, nesse sentido, entender de maneira mais atenta as idiosincrasias da *Laudato Si'*, de modo a revelar afinidades de sentido com as narrativas do ambientalismo globalizado que subjazem nesse documento. Para o campo de Ambiente e Sociedade é significativo conhecer a “ecologia integral” de que fala o papa, verificando suas bases científicas e o que revelam expressões como “casa comum”. Nessa encíclica, Francisco trata de meio ambiente e crise socioambiental, mas também de uma ética da responsabilidade (a qual indica que cada um seja responsável pelas relações com a Natureza do mesmo modo que deve ser entre os Homens, pois “tudo está interligado”), e de uma dada “conversão ecológica” (na expressão das mais instigantes do texto, ele incita a mudanças de estilo de vida, pregando ao humano que retorne à sua condição de criatura ao lado das outras tantas não humanas, deixando a Deus o papel de domínio do mundo natural).

Não obstante, o conteúdo ecológico dessa primeira encíclica de Francisco traz a chancela do corpo de cientistas Prêmio Nobel do Vaticano, tendo recebido contribuições, ao longo de sua construção, de *experts* da ONU, de políticos especialistas de inúmeros países-membro e da sociedade civil organizada. Em sua redação, o papa Francisco prega o sucesso de uma nova etapa de governança ambiental global que possa, de fato, carrear uma transformação capaz de fazer frente

aos avanços desenfreados da degradação social e ambiental, propondo rearticular as relações Sociedade-Natureza.

Lançada em junho, meses antes da Conferência das Partes de 2015, seu conteúdo segue o que foi definido na agenda ambiental climática presente no Acordo de Paris das Nações Unidas. O próprio papa, com sua Academia de Ciências, esteve presente na construção desse consenso político, visto o Vaticano ser país-membro da ONU. A ciência ecológica e climática acessada por todo o texto religioso reflete as afinidades entre as esferas sociais que entendemos estar em diálogo. A ecologia integral do papa Francisco adota a abordagem sistêmica, complexa e dinâmica (aquela que percebe o “todo” da Natureza de maneira complexa), filiando-se, portanto, a uma ciência voltada ao pensamento complexo. É nesse mesmo campo científico, das ciências do sistema terrestre, que vemos surgir a ideia de “caos” socioambiental e de um potencial “colapso” ecológico dos sistemas biogeoquímicos, que tendem para uma situação de irreversível, ou de prenúncio de um “fim do mundo” natural, comprometendo o mundo social como o conhecemos, visto os efeitos acelerados do acúmulo de carbono na atmosfera e nos oceanos devido às atividades humanas.

Dessa maneira, propõe-se aqui verificar em que medida os campos estão “contaminados” uns pelos outros, no sentido de uma melhor compreensão do fenômeno contemporâneo do avanço do processo político sobre as demais dimensões sociais – muitos autores tratam hoje da política avançando sobre as demais esferas da vida social, e é bastante corrente falarmos em “politização das ciências”. Busca-se, ainda, indicar concepções latentes às diferentes forças sociais presentes nesse encontro dialógico, demonstrando afinidades eletivas, o que no campo político ambiental pode ser relevante visto a multidimensionalidade de acordos e consensos multilaterais, como são os da ONU.

A pesquisa busca entender as diferentes articulações atualmente existentes entre as esferas religiosa (ou em última análise, a espiritualidade), científica e política em torno da construção de um consenso que viabilize a resolução de um problema globalizado, possibilitando, assim, definir controles pactuados para a governança multilateral do planeta. Trata-se, portanto, de entender “se” e “como” o campo científico é o instrumento de diálogo entre a política ambiental e a religião, considerando-se as referências à ciência ecológica oferecida tanto pelo Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas de cientistas da ONU (IPCC) quanto pela Pontifícia

Academia de Ciências do Vaticano<sup>1011</sup>, que foram adotadas pelo papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si'*. Pressupõe-se haver “afinidades eletivas”<sup>12</sup> em relação à cientificidade e à religiosidade, mas procura-se saber em que grau essas afinidades aparecem e o que revelam sobre as questões ambientais do ponto de vista da Modernidade tardia. Nesse contexto propõe-se, então, acionar as reflexões já existentes sobre as conexões entre as esferas – política, ciência e religião – para o entendimento das narrativas ambientais.

A análise se concentra, de maneira geral, no exame de repertórios narrativos da encíclica *Laudato Si'*, a primeira do atual papa católico eleito em 2013. A carta foi lançada em 18 de junho de 2015, em sintonia ao processo de construção da Agenda 20-30 da ONU e do Acordo de Paris<sup>13</sup>, que foi firmado pela Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC, 2015). O consenso climático<sup>14</sup> com as novas metas contra o aquecimento da Terra foi

---

<sup>10</sup> A Pontifícia Academia de Ciências tem suas origens na Academia de Lincei, fundada pelo naturalista italiano Federico Angelo Cesi, em Roma, no ano de 1603. Foi a primeira academia exclusivamente científica do mundo, tendo chegado a incluir Galileu Galilei entre seus membros, em 1610. Quando da morte de seu fundador, em 1630, a Academia de Lincei parou de funcionar, sendo recuperada somente em 1847 pelo papa Pio IX. Em 1936, o papa Pio XI renovou a Academia e lhe batizou com o atual nome. Desde então, a Pontifícia Academia de Ciências tem se desenvolvido como uma importante instituição internacional que, ao mesmo tempo em que encaminha trabalhos de diferentes ciências separadamente, também persegue a cooperação interdisciplinar. Atualmente, suas atividades variam desde a tradicional pesquisa acadêmica até reflexões sobre as responsabilidades éticas e ambientais da comunidade científica. Seu presidente atual é o cientista agrícola Joachim von Braun, e seu chanceler é o cardeal Peter K. A. Turkson.

<sup>11</sup> A Pontifícia Academia de Ciências Sociais foi instituída pelo Sumo Pontífice João Paulo II (1º de janeiro de 1994) com o objetivo de promover o estudo e o progresso das ciências sociais, principalmente economia, sociologia, direito e ciência política, oferecendo assim à Igreja os elementos para o desenvolvimento de sua doutrina social, o que se reflete na aplicação dessa doutrina na sociedade contemporânea. A Academia investiga os pontos em que seus ensinamentos parecem mais requerer de aconselhamento e fornece uma avaliação construtiva dos ensinamentos à luz das ciências sociais. Seu presidente atual é o economista Stefano Zamagni, e seu chanceler é o Cardeal Peter K. A. Turkson. Os economistas Jeffrey D. Sachs e Joseph E. Stiglitz são alguns dos 30 membros atuais. A plataforma web da Academia oferece acesso a suas atividades pelo endereço: <https://www.pass.va/en/about.html>.

<sup>12</sup> É importante no pensamento weberiano a noção de “afinidades eletivas”, que é definida como as “relações de causalidade adequadas e de mútua atração”, cf. Jean-Pierre Grossein, o organizador da coleção sobre Max Weber para as Edições Gallimard. Segundo suas considerações “não haveria na obra weberiana nenhuma oposição” entre as relações de causalidade e as de “adequação” ou de “afinidades eletivas”. O exemplo retirado de Max Weber para ilustrar o comentário é: “[...] o ‘espírito capitalista’, por sua adequação ao capitalismo ocidental moderno, constitui-se como ‘motor da expansão do capitalismo’” (WEBER, 1996, p. 60); sobre isso, o comentarista em observa em nota de rodapé que “não sendo prioritárias suas origens nas reservas monetárias suscetíveis de serem valorizadas em um modo capitalista, mas antes de tudo aquelas do desenvolvimento do ‘espírito capitalista’” (WEBER, 1996, nota 5, p. 60). A noção de afinidades eletivas é importante como método para a análise dialógica dos discursos ecológico-políticos – por exemplo, quando se consideram as relações de sentido entre “salvar a natureza”, “salvar o planeta” ou “cuidar da nossa casa comum”, expressões afins que aparecem em primeiro plano neste objeto.

<sup>13</sup> Acordo de Paris foi o texto de consenso político-climático aprovado por 195 países durante a 21ª Conferência sobre Mudanças Climáticas da Organização das Nações Unidas (ONU), em Paris, entre os dias 30/11 e 12/12/2015.

<sup>14</sup> A ideia do consenso refere-se aqui à resolução de um problema globalizado, e, portanto, trata-se de um acordo político entre diferentes nações, cujo peso decisório deva ser equilibrado, e visando uma governança “para o planeta” (ou uma coordenação em termos globais) definida por controles pactuados.

aprovado durante a Conferência das Partes das Nações Unidas sobre o Clima (COP21), em dezembro de 2015. As COPs são anuais e compõem a arena de discussões e decisões da Convenção do Clima da ONU (como é mais conhecida a UNFCCC). O objeto da pesquisa é, então, a narrativa ecológica da *Laudato Si'* e suas afinidades eletivas em relação ao discurso trazido pela ciência climática, e incorporado na agenda ambiental global, em particular aquela recentemente desenhada pelas Nações Unidas durante o Acordo de Paris.

Não obstante o contexto ecopolítico em que foram construídos, os documentos revelam diferentes forças envolvidas na busca de uma nova governança ambiental mundial, e, portanto, o objetivo geral aqui é proceder a uma análise “endógena” e de viés sociológico – é importante desvendar quais forças jazem nos conteúdos dessas narrativas, antes de verificar o potencial diálogo existente, e, por fim, problematizar o alcance e as limitações das propostas que de cada esfera emana. Os objetivos específicos são: a) levantar os diferentes repertórios narrativos sobre a crise socioambiental existentes na encíclica *Laudato Si'*; b) identificar os repertórios religiosos que possam se articular às narrativas ecológicas da ciência e do ambientalismo; c) identificar possíveis “afinidades eletivas” entre essas esferas sociais, definindo os principais temas de análise – entendemos de antemão que os tópicos-mestre são: o significado de “Louvado Seja” (cântico de São Francisco e a afinidade com as criaturas), a ideia de uma “casa comum” como planeta e morada natural da humanidade, e a Ecologia integral, proposta na carta do papa e o principal ponto de intersecção com a ciência ambiental; d) identificar concepções ontológicas sobre natureza de cada campo – o religioso, o científico e o político; e) revelar algumas disputas de sentido entre as cosmologias definidoras de cada normatividade; f) verificar em que medida o diálogo entre religião, ciência e política (no âmbito da governança ambiental global) atualiza alianças firmadas anteriormente, a exemplo das afinidades eletivas entre a religião católica e as questões socioambientais nos anos 1960-1970; g) identificar perspectivas teóricas que contribuam ao debate do chamado “desencantamento do mundo”<sup>15</sup>, sobre o “fim de mundo” climático e a potencial governança da ONU<sup>16</sup>, mas sobretudo novos campos de estudo interdisciplinares, entre religião e

---

<sup>15</sup> O papel do papa Francisco como legitimador do discurso ambientalista da ONU, a partir de sua vocalização enfática do tema a partir de 2015, pode ter sido causa da aproximação do movimento ambiental internacional com a Igreja Católica – junto com o movimento inter-religioso contemporâneo (católicos, judeus, islâmicos, e até afrodescendentes no Brasil), o carisma deste papa parece ter sido um catalisador para a mobilização de inúmeros grupos em torno da aprovação do Acordo de Paris, e pode ser revelador do atual estado de crise de legitimidade para uma efetiva governança ambiental global.

<sup>16</sup> De 2015 para cá, o IPCC soltou relatórios intermediários a partir de cenários mais restritivos para as emissões de Co2e (no intuito de baixar a barra do aumento de até 2oC para 1,5oC nas temperaturas globais relativas ao ano base

meio ambiente - um deles é a Ecoteologia (SANTOS JR. et al., 2021). Essa chamada Ecoteologia é um novo campo de estudos interdisciplinares, do qual a Ecologia Integral é um ramo e no qual esta pesquisa se insere.

O caminho metodológico adotado é a pesquisa bibliográfica e a Análise de Discurso documental. De maneira preliminar à análise textual, considera-se essencial a abordagem histórica, que situa o objeto da pesquisa dentro de suas condições de produção. Procura-se refletir sobre o momento histórico da Igreja Católica no “tempo presente”, um campo de estudo da História. Um de seus expoentes, cuja corrente seguimos, é o filósofo Terry Eagleton, que trabalha com as transformações do papel da religião, em especial no que diz respeito ao vazio deixado pela instituição, à perda de sentido e dos valores relativos ao caráter divino e ao ingresso de novas formas de divindade com o advento da Modernidade pós-iluminista (EAGLETON, 2016).

A Análise de Discurso é utilizada para discernir traços da articulação histórica da Igreja Católica em relação às ciências modernas, de modo a atualizar a pesquisa da aliança existente entre ciência, fé e política. Maria Augusta Bastos de Mattos e Paula Marchini Senatore (1997) ensinam que o discurso é “uma forma preta de conteúdos e sentidos”. Na análise de um texto, “a primeira reação é buscar o conteúdo, seu sentido profundo e interpretá-lo” [...], “mas na Análise do Discurso, busca-se trabalhar a forma linguística”, pois “a forma está impregnada de sentidos”, ensinam as linguistas. No artigo em que retomam aulas oferecidas para alunos de teologia, Mattos e Senatore enfatizam o fato de que uma simples frase “possui muitas marcas de suas condições de produção” – seu locutor, o modo como ele o emitiu, seja com sentido reverso de outra emissão (fazendo menção positiva/ negativa, irônica), ou em relação à situação em que foi proferida. Porém, sem esquecer que os efeitos da frase envolvem também a consciência de quem emite ou de quem escuta. Igualmente, as palavras têm sentidos variados, dependendo do contexto da emissão, e sobretudo do uso que foi feito dela durante a própria história. “Uma palavra pode ter mais de um sentido, em geral sentidos opostos”, revelam, corroborando com boa parte dos linguistas e historiadores. Para a Análise de Discurso, portanto: 1. a forma carrega o sentido, entendendo-se que a palavra é seu suporte; 2. forma e sentidos são inseparáveis; 3. o sentido é histórico; 4. não se usa impunemente uma palavra, a menos que a ação de quem fala seja a de estar lendo um dicionário (MATTOS; SENATORE, 1997).

---

de 1990). Um dado a verificar em outra ocasião é a potencial articulação entre as ciências naturais e as ciências sociais que começam a ser mobilizadas no interior do Painel de cientistas (o IPCC) para estes relatórios temáticos que cruzam dados climáticos com os impactos sobre as diferentes camadas da sociedade.

A análise sistemática da terminologia do documento proposto poderá identificar alguns nexos discursivos<sup>17</sup> que têm sido colocados em circulação no âmbito público e da mídia sobre a problemática ambiental (a saber, o desequilíbrio do clima em âmbito terrestre). Tendo como fio condutor a narrativa sobre a necessária e urgente proteção/conservação do ambiente natural para “salvar o planeta”, a *Laudato Si’* dialoga, em primeiro, sobre o “cuidado da casa comum” (para preservar a Terra) em oposição à alternativa “finalista” do mundo que o papa Francisco quer “realmar”. Mas esse é apenas um dos eixos de sentido a serem identificados.

É esperado que haja dissonâncias e divergências, pois no debate sobre a crise climática as disputas de sentidos são fortes reveladoras das controvérsias entre suas causas e efeitos (no sentido da ideia de Ulrich Beck e a “sociedade de risco”). A questão ambiental envolve terrenos disputados, em termos políticos, por multi-atores, em diferentes esferas e níveis de interlocução; a própria temática envolve o efeito “bumerangue” (humanos são vilões e ao mesmo tempo vítimas dos impactos ambientais) e denota a não linearidade de causa-efeito (menos ainda, monocausais ou com efeitos delimitados e em sentido único). A degradação do meio ambiente tem sido enfatizada na atualidade pela política institucionalizada e informada pela ciência ecológica notadamente desde os anos 1970. Os discursos são permeados por diversas abordagens, atores e temas que revelam conflitos nem sempre claros, e definições tão pouco definitivas. Ao contrário disso, os conceitos legitimadores desse campo são, em larga medida, ideias gerais e plurais; na realidade, são “verdadeiros oxímoros”, que podem levar a mais incertezas em torno daquilo que se propõem a definir – caso das ideias polissêmicas de desenvolvimento sustentável e de sustentabilidade.

Ao abordar o tema ambiental, a análise discursiva proporciona a observação de questões econômicas, sociais, culturais, ecológicas e políticas como sendo proposições de sentidos forjados e construídos socialmente. Em tese de doutoramento sobre o conceito de “sustentabilidade como híbrido”, Roberto Donato da Silva Jr. procura esclarecer o processo, desde a fabricação dos “artefatos científicos” até os usos do conceito em termos interdisciplinares. “Tanto os riscos ambientais quanto suas estratégias de enfrentamento – propostas de sustentabilidade, por exemplo – se configuram como ‘híbridos’, amálgamas daquilo que é comumente concebido como campos

---

<sup>17</sup> A leitura preliminar da *Laudato Si’* traz alguns eixos de análise: globalidade; universalismo; cosmopolitismo; alteridade (reconexão); riscos e incertezas; limites; liberdade; preservação; salvação; uso comum de recursos naturais; fraternidade; solidariedade; igualdade; responsabilidade; transformatividade (Sustentabilidade); legitimidade; justiça e democracia ambiental (diálogo ou poder).

separados. O uso da noção de ‘híbrido’ implica a concepção [...] de que os termos que pressupõem a existência de ‘misturas’ persistem aos próprios processos de produção desses amálgamas” (SILVA JR., 2013). Em consonância com o que foi sintetizado por Roberto Donato, entende-se como importante a dinâmica à posteriori que é construída a partir dessa interlocução de “artefatos científicos”, no sentido de que os próprios enunciados científicos presentes nos documentos ganham novos significados ao transbordar seus limites de origem. Tal ideia se faz presente também no enunciado do engenheiro e filósofo Jean-Pierre Dupuy (1996): “a dinâmica das relações circulares entre ciência e sociedade tem, sem dúvida, certa importância, mas não creio que ela deva ocultar a análise da dinâmica endógena dos movimentos das ideias” (DUPUY, 1996, p. 15 *apud* SILVA JR., 2013, p. 5-6).

A análise “dialógica”<sup>18</sup> da encíclica *Laudato Si’* e da agenda ambiental pode ter essa conotação: a abrangência de significados políticos e sociais desses documentos fica ainda maior a *posteriori*, visto a ambiguidade da atual arena ecológica. A perspectiva dialógica adotada é aquela de Edgar Morin (MORIN; LE MOIGNE, 2000, p. 84-88), cujo significado se insere na complexidade, entendida por ele como o paradoxo entre o “uno” e o “múltiplo” (MORIN, 2005a, p. 59; p. 76-77). A construção discursiva da encíclica *Laudato Si’* tem como mediador a ecologia integral, que pressupõe também um Homem Integral, reconstituído após sua “conversão ecológica” – essa conversão significa que o humano volta a ser parte da criação divina, deixando para trás o lugar que vem ocupando com a Modernidade: o centro do universo desencantado. Acompanhando a perspectiva dialógica e o pensamento complexo conforme descritos por Edgar Morin, os modelos construtivistas de análise de linguagem e discursos desconfiam da neutralidade dos mesmos, e apontam para a construção subjetiva da realidade. Na metodologia da Análise do Discurso, a linguagem não é vista como transparente, não havendo um sentido direto “do outro lado”, mas sim de “como este texto significa” (ORLANDI, 2010, p. 17 *apud* MORAES, 2015). As condições de produção do discurso extrapolam a ideia de contexto e de situação (linguística), pois são “condições marcadas pela história e pela ideologia” (PÊCHEUX ([1969] 1997 *apud* MORAES, 2015).

Fato é que nem as próprias línguas têm hoje seu conceito clássico inquestionado – em um sistema globalizado, os indivíduos falantes praticam mais de uma língua, e há até intercâmbios

---

<sup>18</sup> O vocábulo “dialogismo” vem do termo grego “dialogismòs” e significa “conversação. Em seu sentido primeiro é a “arte de dialogar”, mas também a arte de construir uma narrativa ou reflexão em forma de diálogo. Refere-se ainda a uma obra literária, construída por um único autor, em formato de diálogo, onde perguntas e respostas reproduzam as ideias e sentimentos de personagens, não apenas a conversa entre dois falantes.

entre a ideia de língua materna e adquirida; as línguas não são estáticas e nem inequívocas. É imperativo rever o “dado rebelde” como “não relevante” (RAJAGOPALAN, 2003a). O discurso é definido, portanto, como prática social. E os discursos, como entes ideológicos e políticos, necessitam de visibilidade dos meios de comunicação e/ou da vocalização de sujeitos reconhecidos para ganharem validade. Pedem legitimidade. Não apenas a ciência pode legitimar um discurso, mas a vocalização de um papa é sinceramente relevante nesse aspecto de legitimação, sobretudo se há o carisma envolvido. O papa Francisco, em sua cruzada em prol da proteção e do cuidado com a Criação, conta com ruidosas fileiras juvenis dos movimentos socioambientais, mas também com o movimento ecumênico liderado pelo Patriarca Bartolomeu I de Constantinopla (Igreja Ortodoxa de Constantinopla), um personagem cuja autoridade tem função legitimadora para o problema ambiental; esse movimento se dedica há muitas décadas à questão do clima junto aos bastidores da ONU e das lideranças políticas mundiais.

No caso das instituições, escolas, igrejas, partidos políticos, governos, a Sociologia diz que suas manifestações ocorrem por suas práticas; mas, para a Linguística e a Análise do Discurso, essa manifestação se dá por sua “discursividade”. “O discurso é uma instância palpável que revela os aspectos sociais, históricos ou ideológicos das instituições”, afirmam Maria Augusta Bastos de Mattos e Paula Marchini Senatore. O discurso é a explicação do modo de existência da instituição. No caso da Igreja Católica, “a discursividade está em seus ritos, celebrações, orações, homilias, ou em seus documentos oficiais”. Nesse contexto, cabe saber que as versões originais de discursos trazem “verdades” consideradas como “originais”, mas nunca o são. As mensagens cristãs, no caso as narrativas católicas, são fruto de uma época, de uma condição histórica, além de serem culturalmente determinadas. Conhecer a linguagem empregada é conhecer um pouco do fenômeno religioso; “é conhecer o que a Igreja difunde, mas também o que ela esconde – não há neutralidade nas palavras” (MATTOS; SENATORE, 1997). É preciso lembrar que mesmo a Bíblia, considerada a grande verdade para as religiões cristãs, é um documento datado; aliás, é um documento construído ao longo de séculos, muitas vezes por autores de quem pouco se sabe ou sobre quem é desconhecida até a real identidade. Assim, cabe ao interlocutor não aceitar ingenuamente um discurso, visto que não há discursos nem linguagens que sejam neutros. Na Análise de Discurso fala-se em “efeitos de sentido”, e não de sentido, pois é seu poder de “efeito” o que mais importa<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Análise do Discurso valoriza os efeitos do discurso: 1) Uma escolha linguística produz efeitos de sentido; 2) O texto pode ser visto como produto de determinadas escolhas linguísticas, de determinados recursos expressivos – como é que certos aspectos da língua funcionam para produzir determinados efeitos nos textos é um dos objetivos da análise.

Um exemplo é o estudo dos significados do conceito de “desencantamento” do mundo na obra de Max Weber, realizado por Antônio Flávio Pierucci; o autor buscou a síntese conceitual do termo, tentando estabelecer “o conteúdo [...] em contextos concêntricos” (PIERUCCI, 2003, p. 67). Com esse método, procurou desvendar, primeiro, o significado da palavra a partir de seu contexto conceitual imediato (no parágrafo), para, em seguida, relacioná-lo ao contexto maior de teorização sistemática e histórica, que no caso envolve magia, ética, religião e racionalidade moderna. Nesse caso, a Análise de Discurso foi feita a partir da definição de um conceito, ou das ideias por trás do termo. Nesta tese, buscamos compreender se o discurso ecológico presente em uma encíclica denota o avançar do desencantamento da Igreja, de sua secularização, ao adotar narrativas “da época”, ou se, ao contrário, podemos identificar uma tentativa de reencantar as próprias narrativas através de uma afinidade eletiva com o ambientalismo, cujo discurso ecológico converge para a idealização de uma Natureza sacralizada, à espera de salvação, com a redenção dos males do mundo.

A partir do enquadramento teórico e da abordagem metodológica apresentados, portanto, esta pesquisa concentra-se na compreensão de como múltiplos atores respondem aos impactos decorrentes das mudanças ambientalmente determinadas, e de como a percepção da escalada de degradação sobre o funcionamento do sistema (climático) da Terra pode estar hoje internalizado na sociedade ao ponto de mobilizar uma convergência entre (ao menos) três esferas sociais: a científica, a política e a religiosa. O conjunto de conceitos elencados buscam apoiar a análise aqui proposta: a de melhor contextualizar o lançamento e a vocalização da encíclica *Laudato Si'* por um líder católico considerado “carismático”, dentro de um contexto percebido como de (des)governança climática. O resgate histórico busca iluminar as ações da Igreja contemporânea desde os anos 1890, momento em que se escreve a primeira encíclica católica, e revelar na construção do pensamento social os enlaces que possam ter ocorrido com a questão ambiental. O objetivo é o de pinçar as afinidades eletivas existentes entre as narrativas de proteção e cuidado ambiental diante do urgente “colapso do planeta”, do ponto de vista da Igreja e da grande agenda global ambiental e climática. Em última análise, o principal dilema a ser tratado é o anúncio do “fim de mundo”, que é largamente embasado pelas ciências do clima e envolve os discursos das

---

Os efeitos são impressos por diversos mecanismos discursivos: a) o lugar social do falante; b) seu registro linguístico; c) sua formação discursiva (isto é, aquilo a que ele tem acesso e direito de dizer); d) sua formação ideológica (MATTOS; SENATORE, 1997).

diversas instâncias da política ambiental, reverberando na providencial narrativa da “salvação verde” oferecida pela esperança em uma “conversão ecológica”.

A presente tese foi estruturada em cinco capítulos, além desta Introdução na qual se apresenta o quadro teórico - as grandes linhas da teoria da “Modernidade Reflexiva” e sua visão do que considera a atual “sociedade de risco”, exposta ao aprofundamento dos impactos do modelo de produção e reprodução social que explora a capacidade de reconstituição dos bens naturais dos quais dependemos. O “pensamento complexo” corrobora esse diagnóstico, mas propõe uma abordagem “dialógica” e “integral” que enxergue o mundo vivo como um todo, e como resultado de antagonismos, contraditórios e paradoxos, os quais deve incluir a análise. Essa visão crítica os métodos redutores das ciências modernas, que, ao proceder a análise das partes, esquece de dar atenção ao todo – às suas diferentes dimensões e escalas, sejam os objetos de ordem natural ou social. Hoje, o problema ambiental impõe um desafio suplementar: o de entender os “limites biogeofísicos” da Terra e pensar como fazer a transformação de referenciais em direção à sustentabilidade do planeta.

O primeiro capítulo expõe os conceitos relativos ao debate proposto nesta tese: pensar uma nova aliança entre religião, ciência e política (ambiental) denotaria ver um reencantamento do mundo? Ou seria a encíclica católica ecológica, objeto desta pesquisa, apenas mais uma demonstração de como a religião aprofunda o desencantamento das sociedades por dar continuidade à secularização já impetrada por essa esfera da vida humana? Tal debate é consolidado por inúmeras vozes – há um apanhado delas.

O segundo capítulo é reservado à contextualização histórica da Doutrina Social da Igreja (Católica), cujo recorte remonta à primeira encíclica social, a *Rerum Novarum* (*Das coisas novas*, em português), lançada em 15 de maio de 1891 pelo papa Leão XIII. A *Rerum Novarum* é pioneira em tratar das condições indignas dos operários à época em que se faziam sentir os efeitos da Revolução Industrial. Tal contextualização esclarece o real significado do moderno pensamento social da Igreja romana, e seu espraiar pela questão ecológica, sobretudo após os anos 1960. É apresentada também a atualização do ensinamento social cristão durante o Concílio Vaticano II, ocorrido oficialmente entre outubro de 1962 e dezembro de 1965, quando resgata as origens da missão católica em relação às mudanças ocorridas no mundo desde os finais do século 19, em que se esgarçaram drasticamente os laços entre fiéis e essa religião até então dominante. De lá para cá,

a Igreja Católica vem buscando redimensionar sua relação com o “cristianismo primitivo”<sup>20</sup>, que pode ser resumido nos valores inspirados nas vivências bíblicas do “Jesus histórico”. O Cristianismo Primitivo é o mesmo daquela Igreja que se autoproclama devotada aos pobres e vulneráveis, a mesma Igreja que o papa Francisco busca resgatar em suas encíclicas e exortações, mas sobretudo em seu cotidiano de homilias e entrevistas. No caso do papa atual, soma-se o exemplo de São Francisco de Assis, que já no século 13 representava o cuidado com todas as criaturas e a atenção aos mais pobres e vulneráveis.

No terceiro capítulo, faz-se uma retrospectiva histórica dos acordos climáticos da Organização das Nações Unidas desde a Conferência do Rio de Janeiro (1992), durante a qual foram lançadas diretrizes normativas de ação contra a degradação ambiental e o aquecimento do sistema climático global. O capítulo remonta aos marcos fundantes da política pelo desenvolvimento sustentável, que agora comemora seus 50 anos, desde a Conferência de Estocolmo, em 1972, quando a ONU apresenta uma definição de desenvolvimento social que inclui de maneira firme o meio ambiente – o Relatório Nosso Futuro Comum (UNITED NATIONS, 1987) tinha como objetivo discutir o meio ambiente e o desenvolvimento como uma única problemática, e comum a todos. A definição de um desenvolvimento que fosse sustentável entraria a partir daí em sua agenda política através da implementação paulatina de acordos envolvendo os países-membro; esse processo culminou na Agenda do Milênio (UNCED, 1992), tendo sido substituída agora pelos 17 Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (UNITED NATIONS, 2015). Esse percurso comum com vistas ao futuro é hoje denominado de Agenda 2020-2030 e Agenda 2050, na qual se insere o atual Acordo de Paris, cujo objetivo principal é o de suplantarmos o

---

<sup>20</sup> Vale precisar o que se entende por “cristianismo primitivo”, dada sua importância para a Igreja chamada de progressista. A expressão Cristianismo Primitivo se refere ao contexto bíblico das primeiras comunidades cristãs que seguiam na clandestinidade os mandamentos de Jesus. O termo foi cunhado por historiadores do período (FUNARI, 2013). O contexto era de pobreza das populações, sendo as injustiças sofridas por esse povo judeu o principal combate de Jesus. A história bíblica que trata do domínio do Império Romano mistura fatos reais da história da Europa, quando se confundem a emergência do cristianismo e a expansão territorial romana, em um momento de importantes intercâmbios culturais entre o Ocidente e o Oriente. Mas a narrativa fala, na maior parte do tempo, da vida adulta do combativo judeu, em sua fase de pregador, contra a vulnerabilidade econômica de seu povo. Mas foi a história sobre a condenação e morte por crucificação que é decisiva para o início do cristianismo, pois foi após este marco que os apóstolos saíram ensinando o que tinham recebido do mestre, reproduzindo sua visão de mundo e de espiritualidade. Sobre o Cristianismo Primitivo, Pedro Paulo de Abreu Funari esclarece que as comunidades secretas tinham se tornado muito ativas e organizadas bem antes da conversão de Constantino: “Quando o imperador romano Constantino, no século IV dC, se converteu ao cristianismo, já havia cristãos em quase todo o mundo romano, embora fossem uma minoria. Os cristãos já tinham uma organização, a Igreja Cristã, com uma estrutura hierárquica bem definida. Particularmente proeminentes na Igreja foram os bispos, que controlavam a vida espiritual dos fiéis em suas áreas de atividade, o que faziam tanto por meio da pregação quanto por meio da ação dos sacerdotes” (FUNARI, 2013, p. 131).

Protocolo de Quioto (1997) em termos das metas de redução de emissões de gases do efeito estufa (GEE) por cada um dos países signatários; o Acordo prevê ainda definir potenciais entendimentos para a mitigação e adaptação das nações aos efeitos das mudanças climáticas.

No quarto capítulo, a encíclica socioambiental do papa Francisco é analisada ao lado dos diferentes discursos que se apresentam no cenário global. É descrito seu caminho discursivo, que sai do colapso à “conversão ecológica”, para ensejar a análise desse documento com a questão de fundo: “A salvação é verde”? Podemos falar de um reencantamento ungido pela ciência ecológica e adotado por uma religião humanista, sinodal e ecumênica de Francisco? Nesse momento, apresentam-se os capítulos e os temas da *Laudato Si'* que denotam maior afinidade com a narrativa escatológica, e ao mesmo tempo salvacionista, a respeito do aquecimento do planeta. Na análise identificamos algumas afinidades: a) há uma crise única, em que a encíclica lembra ao ambientalismo que o problema é sobretudo humano; b) a proposição de que “mudar o mundo” depende de todos e de cada um, ideia subjacente no subtítulo da *Laudato Si'*: *Sobre o Cuidado da Casa Comum* que remete à perspectiva de futuro compartilhado e ao cosmopolitismo igualmente presente em documentos fundantes da história de governança ambiental na ONU – Nosso Futuro Comum (1987) e O Futuro que Queremos (2012); c) a Ecologia Integral, que se propõe como um novo ramo da ciência ecológica por integrar as dimensões humana e natural – na perspectiva integral, tudo está interligado, e é pecado explorar e destruir a Terra (“mãe” e “irmã”); d) a ideia de “conversão ecológica”, de que fala o papa, é a maneira de “salvar a natureza” resgatando o humano como Homem Integral, aquele que tem em si as duas dimensões – a imanente e a transcendente –, uma vez que essa ciência considera sua espiritualidade e seu lugar como “criatura entre as criaturas”.

Nas Considerações Finais, são pontuados os principais resultados da análise, na perspectiva institucional, de maneira geral, e da encíclica, em particular. São expostos os pontos em comum entre as narrativas da *Laudato Si'* e da agenda ambiental assinada no Acordo de Paris, ressaltando-se a importância do carisma e da capacidade universalista de vocalização do papa Francisco para o sucesso da “nova aliança” estabelecida entre as esferas religiosa, científica e política em torno da questão climática e de sua governança global. Considera-se que essa nova aliança se sustenta no potencial reencantamento da natureza pela esfera científico-política, que tem afinidades eletivas com a esfera religiosa. Propõe-se que haja uma relação dialógica entre essas esferas. A partir da ideia do “novo Iluminismo” de Ulrich Beck, defende-se que a Igreja Católica

emerge como um novo ator político de relevância, trazendo consigo uma miríade de outros atores religiosos através do EComenismo, cuja força não é desprezível.

## CAPÍTULO 1 – O DUPLO DESENCANTAMENTO DO MUNDO E O REENCANTAMENTO DA VIDA

### 1.1 O Desencantamento do mundo

A construção reflexiva entre sociedade tradicional e moderna, sob o ponto de vista histórico e dialético, é, segundo Max Weber, questão de mecanismos milenares de racionalização da vida social. É, mais precisamente, questão de um “desencantamento” paulatino e duplamente qualificado (primeiro moral-religioso e depois técnico-científico) do mundo, com consequências importantes sobre o “desencaixe” do tempo-espaço, conforme também Anthony Giddens (1991). A perspectiva “weberiana” sobre os processos de construção de sentido da ação social está ligada à essa concepção de “desencantamento do mundo” pelas próprias religiões monoteístas, em um primeiro momento, e, mais tarde, pela ciência, tendo sido tratada em toda a obra do sociólogo alemão, mas mais especificamente em “Sociologia das religiões” (2011) e “A Ética protestante e o Espírito capitalista” (2013).

Conforme o sociólogo Antônio Flávio Pierucci, um dos especialistas brasileiros em Max Weber, os três ensaios teórico-reflexivos deste último, intitulados “Introdução do Autor”, “Introdução” e “Consideração Intermediária”, possuem “estratégica posição como pontos nodais de sua teoria macro-sociológica do processo de racionalização ocidental”. Segundo Pierucci, no livro “O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber” (PIERUCCI, 2003), dedicado a deslindar todos os significados da expressão:

Weber problematizou o estatuto universal da racionalização, porém mantendo afiado o gume da crítica à ambiguidade ímpar do racionalismo ocidental enquanto racionalismo de domínio do mundo, que nos remete diretamente ao “desencantamento esclarecido da natureza, com todas as contradições e irracionalidades que esse modo de relação com o mundo implica e acarreta (PIERUCCI, 2003, p. 22).

Nessa obra, Flávio Pierucci contabiliza o número de aparições da expressão “desencantamento” do mundo em toda a obra weberiana (17 ao todo), e em algumas delas (no caso, o 12º Passo) “o desencantar” aparece como sinônimo de “perda de sentido de valores da esfera pública”, em que os mais altos valores sociais “sublimes” deixam de reger a sociedade, decaindo para as esferas das relações interpessoais privadas, reinando em seu lugar os valores “mundanos” da “fraternidade entre os semelhantes”. Segundo suas palavras:

O destino de nosso tempo, com suas características de racionalização e intelectualização, e, antes de tudo, desencantamento do mundo, está no fato de que precisamente os valores últimos e mais sublimes ajam recuado da esfera pública para o reino transcendente da vida mística, ou então para a fraternidade das relações diretas dos indivíduos uns com os outros (WEBER, s. d., p. 155 *apud* PIERUCCI, 2003, p. 54).

Antônio Flávio Pierucci vasculha toda a obra do clássico da sociologia alemã com o objetivo de chegar a uma síntese conceitual. E nessa empreitada, o autor seleciona os 17 trechos em que o vocábulo “desencantamento” aparece nos textos weberianos, para estabelecer “o conteúdo em questão em contextos concêntricos” (PIERUCCI, 2003, p. 67). Esse esforço de significação e tradução deste autor deve-se a uma constante “preocupação subjetiva em distinguir com nitidez” as ideias transmitidas no fazer da sociologia (PIERUCCI, 2003, p. 67), conforme ensinado pelo próprio Max Weber. O conceito de “desencantamento do mundo” aparece no trabalho do sociólogo alemão a partir do final de 1912, e interessa na medida em que o autor busca entender os laços historicamente havidos entre as esferas da religião, da ciência e da política no desencantamento da sociedade Moderna – Max Weber entende que foram as religiões cristãs monoteístas as primeiras responsáveis pela secularização das relações sagradas e o seu conseqüente desencantar.

O mecanismo de desencantamento é descrito como o processo de “desmagificação” do mundo natural em um primeiro momento, quando as “religiões seculares” (as de tradição judaico-cristã e islâmica) ainda buscavam se impor sobre a realidade politeísta - especialmente sobre uma cultura herdada do mundo antigo (gregos, latinos e egípcios) -, através de uma crescente racionalização dos mitos. Essa secularização tem seu significado maior no poder de dominar pela previsibilidade, muito antes de sua institucionalização pelos governos modernos. Nas palavras de Max Weber, “desencantar o mundo” é mais dominar a Natureza pela previsão racional, e menos provar que não existe Deus:

A intelectualização e a racionalização crescentes não significam, pois, de modo algum, um conhecimento geral crescente das condições nas quais vivemos. Significam bem mais que sabemos ou que acreditamos que em cada instante poderíamos, bastando que o quiséssemos, provar que não existe em princípio nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira no curso da vida. Em resumo, podemos dominar todas as coisas pela previsão. Mas isso corresponde a desencantar o mundo (WEBER, 2011, p. 70).

Em sua época, o autor alemão se confronta a duas correntes ideológicas antagônicas presentes na Europa desde meados dos 1800 - o positivismo e o marxismo. Mas como pensador crítico que foi, Max Weber não se contenta em aceitar que apenas dimensões puramente

materialistas e evolutivas fossem as determinantes da transformação daquele mundo; tampouco adota interpretações idealistas, como foi acusado. A saída encontrada por ele foi o viés “anti-positivista”, calcado na perspectiva histórica e na “singularidade das experiências” para a análise da transição entre modelos de sociedades, desde a passagem das sociedades antigas para as medievais. E, depois, para a chamada sociedade moderna, ou sociedade industrial capitalista (COHN, 2003). O capitalismo seria, segundo ele, uma época em que havia vencido a ética embasada na ideia de meios e fins, em que os objetivos só se alcançam através do cálculo: é o que se chamou de ética da racionalidade calculista.

Como um Homem bastante crítico, participante da vida política e científica, Max Weber procurou analisar um problema do seu tempo: o atraso da Alemanha era algo impensado para quem, olhando para trás, visse um povo capaz de ter produzido monstros sagrados da cultura erudita. Ele buscou entender porque o Império tinha ficado para trás na transição capitalista dos séculos 18 e 19. Sua obra é voltada à passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, em que defende uma abordagem “culturalista”, o que coloca ênfase nas motivações dos sujeitos sociais em relação à ação e às mudanças ocorridas.

Na busca do método sociológico para fazer a distinção entre duas ordens diversas de problemas, chegou a diferenciar as perspectivas histórica e sociológica. De um lado, o “caráter peculiar de uma configuração cultural” (e suas causas); de outro, quais “os elementos dessa configuração que tenham caráter mais geral e possam ser encontrados em outras épocas e outros lugares (COHN, 2003, p. 13).

Max Weber é considerado um dos pais da Sociologia mundial por ter usado seu grande conhecimento histórico e ter podido fazer a distinção entre a perspectiva histórica e a sociológica, propondo ainda o uso metódico da objetividade científica nas ciências humanas. Gabriel Cohn, um dos especialistas brasileiros em Max Weber assim resume:

Falar num estrito interesse histórico por um evento ou processo implica, afinal, levantar a questão da presença desse próprio interesse. E isso só é reforçado pela ideia weberiana, já implícita nesse texto, de que, não havendo uma linha unívoca nem um curso objetivamente progressivo no interior da história, cabe à pesquisa história tratar do que é particular, daquilo que permite identificar na sua peculiaridade uma configuração cultural e buscar explicações causais para essa particularidade (COHN, 2003, p. 12).

A teoria weberiana é conhecida como sociologia “compreensiva” por seu papel na construção de um método de análise científica objetiva baseado em “tipos ideais” – com a criação de modelos teóricos de tipos de homens sociais seria possível ao cientista comparar a realidade em

tempos e culturas diferentes. E, sobretudo, poder compreender as razões pelas quais os atores sociais agiram. Essa “teoria da compreensão” enxerga a ação social movida por “causalidades”, o que Weber define como “éticas”, sejam estas movidas por fins racionalmente orientados, valores tradicionais ou elementos afetivos. As categorias ideias por ele levantadas dominariam em uma determinada época da histórica econômica: a) racional, baseada em leis e regulamentos; b) tradicional, baseada na tradição e no costume; e c) carismática, orientada pela virtude ou “carisma” de um chefe ou líder. Weber vê os indivíduos movendo a história, e por isso seu método compreensivo é também conhecido como “individualismo metodológico” uma vez que cabe à ação individual exercer influência a ponto de modificar uma dada realidade. A ressalva é sobre não ser possível capturar uma realidade em sua totalidade, mas apenas a partir de ângulos ou de pontos de vista, que devem ser explicitados pelo cientista, a quem cabe (apenas) “compreender” os tipos de ação social construídos pelo dado ator social. Mas é preciso desvendar suas razões, inclinações ou motivações. O desencantamento do mundo seria uma dessas motivações.

Max Weber entende o “desencantamento do mundo” como uma marca da cultura ocidental, mais precisamente como parte do legado judaico-cristão que irá consolidar o processo de “desenfeitiçamento” da Natureza ocorrido entre os séculos 16 e 17 – nesse período são os calvinistas, em particular, os responsáveis pela ampla disseminação de uma ética “racionalizante” – o protestantismo é considerado por Weber como a primeira religião moderna, visto apostar profundamente na racionalidade das condutas como ética. Segundo ele, serão os protestantes os encarregados pelo forte “desencantamento” entendido como abandono da confiança nos mitos e crenças sobre o funcionamento anímico da Natureza, ou sobre as forças sobrenaturais exercidas sobre os homens. Essa racionalidade religiosa implica em ver os protestantes como os predestinados, que é o desígnio divino onisciente em decidir quem vai para o céu e para o inferno (WEBER, 2004, p. 91).

A ideia de predestinação é um ponto fundamental para o sucesso do desencantamento longo e gradual, pois refere-se ao mistério da salvação das almas no Juízo Final<sup>21</sup>. A predestinação vale para todos os cristãos, sendo a motivação-chave para uma conduta humana voltada, ou não,

---

<sup>21</sup> A ideia de Juízo Final para os cristãos tem como componentes a questão da predestinação de alguns em detrimento de outros na salvação derradeira. Mas, ao decidirmos nos transformar pelas boas obras, evitando viver em pecado, teríamos todos (segundo os católicos) as chances de escapar do fogo do inferno. Em sermão de 1652, o Padre Antônio Vieira trata das mais diversas teorias a respeito do fim desse nosso mundo; em determinado momento fala até cruamente sobre o número de condenados, entre outros detalhes prosaicos. Mas chama a atenção a insistência em trazer a dificuldade de salvação de ricos e poderosos, embora termine o sermão desejando “cristãmente a todos um feliz fim.

para a redenção mundana. O significado primeiro de predestinação é oferecido pelo filósofo medieval católico Santo Agostinho, que inclui nele o livre-arbítrio, dando aos homens a última palavra sobre a predestinação. Para a religião católica, diz padre Antônio Vieira, a “não revelação sobre nosso destino final, é apenas uma certeza moral, no sentido de que a única certeza é a de que se fizermos boas obras, seremos salvos. A revelação não me salvará se não houver as boas obras; o oposto é certo” (VIEIRA, 1961, p. 114). A consideração aparece ao final do livreto *O Fim do Mundo e o Juízo universal* (1961), no segundo sermão (1652); nele Vieira cita São Pedro, mas sobretudo as ideias de São Tomás de Aquino sobre a primazia das obras mundanas na hora do julgamento final:

[...] na ordem da predestinação estão as nossas obras, sem as quais não se pode alcançar a salvação – por elas conseguiremos o efeito e fim da predestinação, e isto não em duvida, mas em certeza. E isso quem garante é Deus, e não seus intérpretes [...] que querem falar apenas de certezas morais que a cada um é dado conhecer se irá para a mão direita ou esquerda (VIEIRA, 1961, p. 115-116).

Martinho Lutero, patriarca da religião protestante, modifica radicalmente esse entendimento cristão vedando o livre-arbítrio, visto que “apenas Deus sabe e determina quem serão os escolhidos”. O indivíduo não tem mais como saber quem irá para junto de Deus no Juízo Final. Mas é com o calvinismo que se procede ao espalhamento dessa doutrina sobre as cidades europeias, nos Países Baixos e na Inglaterra, até na católica França:

[...] o sentido de nosso destino individual acha-se envolto em mistérios obscuros. [...] apenas sabemos que uma parte dos seres humanos está salva, a outra ficará condenada. Supor que mérito humano ou culpa humana contribuam para fixar esse destino significaria encarar as decisões absolutamente livres de Deus, firmadas desde a eternidade, como passíveis de alteração por obra humana: ideia impossível (WEBER, 2004, p. 94).

É a predestinação o dogma mais característico do calvinismo, e com certeza dos mais notáveis em relação a seus efeitos sobre outros processos histórico-culturais; era absolutamente decisivo esse processo em face do catolicismo, enfatiza Max Weber<sup>22</sup> (WEBER, 2011, p. 96). Aquele grande processo histórico-religioso do “desencantamento do mundo” que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, **repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação** (grifo nosso), acabará por encontrar aqui a sua conclusão: são esse pensamento e essa discussão no seio do

---

<sup>22</sup> Os “meios mágicos” eram os da religião católica, cf. Max Weber no Cap. 6 de *Sociologia da Religião* (WEBER, 2011).

protestantismo que irá modificar totalmente a sociedade, engendrando as condições para o fortalecimento de um modo capitalista de produção social iminentemente ditado pela ética do trabalho, e a ética racional.

Mas a paulatina “desmagificação” das práticas salvíficas que operavam até o Renascimento, o que foi desvendado pelo sociólogo alemão como um “conceito histórico”, recebeu um estudo de peso no Brasil. No já referido livro “O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber” (PIERUCCI, 2003), Antônio Flávio Pierucci detalha as 17 aparições da expressão do Desencantamento do Mundo na obra weberiana. O sociólogo observa a “reflexividade no uso do vocabulário” em nítida oposição ao significado de “encantamento”, sendo um “conceito” essencial na referência à “racionalização da ação social” (relação comunitária + relação associativa), e que “pode significar um resultado, como um fator explicativo do desenvolvimento *sui generis* do racionalismo ocidental”, [...] “processo histórico singular, determinado” (não é fixo, não é universal, nem histórico-universal), que sofreram as religiões ao longo da chamada modernização da sociedade” (PIERUCCI, 2003, p. 67). Além disso, a expressão “desencantamento crescente” é corrente em Weber, o que remeteria ao dinamismo/expansão do conceito, provavelmente por denotar que sua intensidade máxima se pontua no momento singular de “desmagificação religiosa” alcançado nos séculos 16 e 17, em específico pela conduta de vida metódica e intramundana do protestantismo ascético (PIERUCCI, 2003, p. 58-59).

Pierucci apoia-se em dois argumentos cronológicos: um de ordem histórica, pois a “desmagificação”, operada no âmbito religioso – notadamente no judaísmo e no puritanismo –, seria “o verdadeiro *Big Bang* do racionalismo prático ao modo do Ocidente moderno” (PIERUCCI, 2003, p. 147). Outro, sobre o modo de racionalização constitutivo do desencantamento, que é antes relativo ao “agir” do que ao “pensar”, sendo as religiões ocidentais o seio milenar de regularização da conduta prática<sup>23</sup> (PIERUCCI, 2003, p. 146-147). Constitui-se um “mundo duplamente desencantado” (PIERUCCI, 2003, p. 139): um religioso (ou ético-prático), indicando o processo

---

<sup>23</sup> Sobre a interpretação moderna da Bíblia, vale lembrar que foi apenas com o Iluminismo, no século 18, que surgem interpretações bíblicas “menos centradas na correta interpretação, de acordo com o dogma”. Isso, em “um contexto de mudanças sociais, econômicas e culturais que estão conosco até hoje”. Por um lado, a industrialização levou à urbanização e a uma preocupação com a explicação racional do mundo e com a experiência empírica. Por outro, a estrutura social fundada na ordem cósmica de fundo religioso foi questionada. As monarquias de direito divino e as ordens sociais estamentais (nobres e plebeus) fundadas na ordem religiosa do mundo foram colocadas em cheque, com o surgimento do estado nacional moderno, baseado na cidadania e no compartilhamento de valores. O estado nacional moderno burguês dependeu, assim, de uma nova compreensão do mundo: racional, experimental, laica (ALMEIDA; FUNARI, 2016).

de “desmagificação” das vias de salvação, e outro científico (ou empírico-intelectual), que designa o processo de “deseticização” via transformação deste mundo num mero mecanismo causal (PIERUCCI, 2003, p. 42, 165, 185 e 201).

Se bem que Flávio Pierucci seja um dos expoentes no estudo do conceito de “desencantamento do mundo”, sua análise encontra críticas que precisam ser mencionadas. Segundo a resenha do sociólogo Renarde Freire Nobre (2004) há duas ressalvas: com respeito à interpretação da dupla semântica da expressão Desencantamento do Mundo (DM), “parece-me que o problema está na ausência de uma distinção clara entre o ‘significado cultural’ (histórico) do conceito e as suas significações pontuais [...] Perceber-se-ia que o fato de os dois principais significados de DM – o religioso e o científico – serem coetâneos no contexto da obra não indica que o são na história cultural”. Freire Nobre concorda que haja um “mundo duplamente desencantado” nos dois âmbitos, **mas que “no plano histórico, o “duplo” não corresponde à simultaneidade de dois significados e, sim, a uma alteração de significado dentro de um mesmo e milenar processo de DM que constitui a singularidade cultural do Ocidente”** (grifo nosso). Nobre enfatiza que “causa estranheza” o fato de Pierucci insistir “que se tratam de processos coetâneos, não sucessivos”, apesar do reconhecimento do caráter "histórico" ou "ideográfico-desenvolvimental" da expressão pelo próprio autor (NOBRE, 2004 *apud* PIERUCCI, 2003, p. 198-199).

Para deixar mais claro: “o que há é uma outra etapa de um mesmo processo, mas de modo algum indefinido, e em convivência com o processo tradicional de matiz religioso” (NOBRE, 2004). A resenha alerta ainda que, para Max Weber, trata-se de um “paradoxo das consequências” em relação ao processo “em que as intenções ético-ascéticas que deram ensejo ao moderno racionalismo deixaram de ser necessárias”. E que também se trata “da fatalidade dos novos tempos em que o DM se tornou sinônimo de racionalização e intelectualização seculares”:

A significação técnico-científica do DM, ao mesmo tempo em que guarda sua herança das grandes religiões éticas – daí haver uma relação arqueológica da ciência com o ascetismo e o intelectualismo das dogmáticas proféticas –, ela também efetivamente instaura uma era em que o DM adquire uma expressão radicalmente anti-religiosa, ao se dispensar qualquer justificativa ética para o mundo”. E, “se as religiões persistem – e, antes de tudo, a religiosidade –, sua eficácia desencantadora ficou no passado, como “motivo” que posteriormente se dispensa (NOBRE, 2004).

Por outro lado, sobre o poder da ciência no processo de “desencantamento do mundo” vale notar que este foi limitado: ao contrário do que se possa inferir, a ciência nascente parece ter

mais se beneficiado do “verdadeiro poder racionalizador da religião”, comenta Flávio Pierucci. “Em ‘A Ética protestante’, a desmagificação da religiosidade ocidental é resultante da racionalização ético-ascética da conduta diária da vida, ou desmagificação da prática religiosa, e não como efeito do esclarecimento científico” (PIERUCCI, 2003, p. 218). Neste sentido, o autor parece corroborar com a ideia do mito fundador das ciências ter mais se valido de suas afinidades em relação ao “desencantar do mundo religioso”, do que propriamente de seu verdadeiro poder de racionalizar o mundo.

## **1.2 O projeto universalista da razão totalizadora**

Não obstante as ciências não terem sido o principal vetor na racionalização do mundo desde seu nascedouro, pode-se dizer que o sucesso do projeto racional das ciências modernas foi em grande medida engendrando por seu “universalismo intrínseco”. Melhor dizendo, o projeto científico urdido naquele período de declínio das estruturas feudais se valeu do caráter universalista alcançado pelas ideias que estavam em suas bases; a ciência moderna tem suas bases no conhecimento que vinha sendo construído desde antes do declínio do feudalismo, mas toma corpo entre a Renascença e o Iluminismo. Esse conhecimento basilar de “pretensões universalistas” teria ajudado a expandir a propalada “racionalidade científica” (conhecimento objetivo, neutro e imparcial) por todo o mundo ocidental, opondo-se à “moralidade religiosa” que até aquela altura tinha sido hegemônica. O bem-sucedido projeto racional das ciências se configurou muito em função do sucesso das ideias iluministas, cujas proposições eram mais gerais sobre a emancipação social e a libertação humana.

Alexandre Koyré (1986), filósofo da ciência, define este longo processo como uma “verdadeira revolução científica”, referindo-se ao distanciamento que o novo tipo de saber, mais estruturado e prático, toma do modelo de saber eclesial. É no decorrer de dois séculos de contendas entre a Igreja Católica e os cientistas (Copérnico, Galileu, Descartes e Newton) que o novo modelo de pensamento conseguirá suplantará as antigas afinidades com a teologia, estabelecendo-se como projeto de “ciência autônoma”. Segundo Koyré, foi o método lógico racional e a “matematização” de tudo o que produziu um segundo afastamento da sociedade humana do mundo natural. Foi através desse movimento racional, agora amplamente difundido, que serão veiculadas as novas descrições e leis gerais sobre o funcionamento dos fenômenos naturais – as novas formulações

terão conteúdos cada vez menos “contaminados” pelas vicissitudes temporais. É neste momento da história das ciências que a chamada “física do mundo” buscará tornar-se a síntese desse projeto universal, porém sem que houvesse uma total desvinculação dos fundamentos religiosos, permanecendo por um período a interação entre os poderes eclesiásticos e laicos, até uma demarcação mais definida dos pilares da ciência moderna (KOYRÉ, 1986).

Desde a época dos filósofos gregos e da metafísica ocidental, cujo ápice é considerado por volta dos séculos 5 e 4 a.C., o diálogo entre o saber e os fenômenos da natureza denotava um constante entrelaçar entre os homens e seu objeto de conhecimento. Neste processo de construção, as igrejas cristãs e o saber científico apoiaram-se mutuamente, até que o edifício da ciência moderna tivesse sido erigido, tornando-se autônomo. Isso em um longo e continuado processo que Max Weber chamou de “desencantamento do mundo” – a racionalização da relação humana com a Natureza, que muitas vezes se deu em posição de dominação, ou violência (PRIGOGINE; STENGERS, 1984).

As ciências humanas, e em especial as ciências sociais, foram aquelas que mais enfrentaram dificuldades em traduzir a realidade de maneira metódica e objetiva: afinal, desde seu nascimento, essas ciências tratam da relação que existe entre o pensamento e a organização social, com o trabalho científico sofrido das influências particulares das diferentes sociedades. A sociologia alerta para esse reflexo dos problemas de seu tempo e de suas posições sociais sobre as obras dos cientistas. Mas, apesar do que se possa dizer, isso não é diferente para as ciências naturais, que, ao escrutinar e tratar os fenômenos naturais, os entrega como “o” ente científico objetivo, neutro ou imparcial mesmo sem o ser. Estas considerações estão no livro “A Nova Aliança: a Metamorfose da ciência” (1984) de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, cujo tema principal são as transformações ocorridas nas ciências ao longo da Modernidade. Na publicação, os autores alertam para o fato de as ciências naturais buscarem domar e submeter todo o fenômeno natural, particular e contingente sob a égide de leis “infinitas” e “soberanas”. A crítica se estende reiteradamente à incessante busca dos cientistas por “teorias finalistas” que procuram descrever a totalidade da história humana, porém através de proposições particulares.

Nesse sentido, vale uma nota sobre a questão da objetividade científica. Max Weber conferiu grande relevância ao tema da referida racionalidade e objetividade ao levantar críticas às ciências sociais como “não isentas de pressupostos”, enfatizando ainda que o conhecimento obtido através delas não poderia ser considerado como diretamente subtraído da realidade (grifo nosso)

sem que fossem levadas em consideração as expressões dos valores e visões de mundo do cientista. Ao pensar os valores incorporados ao conhecimento moderno, Weber propõe ser de **responsabilidade dos cientistas** (grifo nosso) proceder com o máximo rigor em enunciados que exprimam conhecimento empírico, procurando sempre os distinguir de juízos de valor. O sociólogo alemão pensava a realidade como múltipla, e infinita de fenômenos; para ele a objetividade em pesquisa é a atribuição de um “ordenamento subjetivo de aspectos selecionados” desta. Nunca de mera reprodução realista de uma ordem (naturalmente) dada.

Quando Weber pensa a objetividade, ele também distingue algumas das esferas da vida como mais valorativas do que outras. Esta escala de valoração depende do modo como os indivíduos orientam suas condutas no interior de cada uma dessas esferas – é a perspectiva do indivíduo que está na base do método weberiano, e por isso ele foi denominado de “individualismo metodológico”. Esta motivação individual aparece na essência de sua tese sobre a autonomia das esferas sociais, que, segundo ele, se articulariam por períodos, ao longo do tempo, conforme suas afinidades eletivas, mas sempre a depender de suas lógicas internas bastante específicas (o que ele chama de “legalidade própria”). Esta lógica interna é fruto da ação dos atores no interior de cada esfera em tela (COHN, 2003, p. 24-25). Segundo o sociólogo Gabriel Cohn, Weber pretendia com isso refutar a ideia de uma determinação das outras diversas esferas sociais pela esfera econômica, e, em especial, que tal determinação se impusesse sobre a esfera religiosa.

As estruturas sociais "não existem dotadas de sentido intrínseco, ou de um sentido independente daqueles que os indivíduos imprimem em suas ações", explicou Cohn. Entre a esfera social e a religiosa há uma interface a ser analisada; cabe descrever as afinidades e tensões existentes desse encontro:

O máximo que se pode fazer - e é nos estudos sobre sociologia da religião que Weber faz isso mais claramente - é buscar as afinidades e as tensões entre o modo como a orientação da conduta de vida (ou seja, da ação cotidiana de agentes individuais) se dá em esferas diferentes (COHN, 2003, p. 26).

### **1.3 A metamorfose das ciências naturais: “a única certeza é a incerteza”**

No mesmo sentido em que Max Weber trata o entrelaçamento entre as esferas, em específico da ciência e da religião, Ilya Prigogine e Isabelle Stengers discutem as alianças ocorridas no bojo das ciências em decorrência de transformações sociais. Os autores de “A Nova Aliança”

problematizam a perspectiva cultural que molda a ciência desde seu nascimento, e que segue delineando as metamorfoses subsequentes sob a influência da vida sociocultural:

“Não se trata somente de um problema de perspectiva, mas de um caso de aplicação de uma de nossas teses centrais, segundo a qual os problemas que marcam uma cultura podem ter uma influência sobre o conteúdo e o desenvolvimento das teorias científicas” (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 8).

O dilema proposto sobre o desencantamento do mundo – da Natureza e da sociedade humana – é um terreno fértil à discussão crítica da ciência moderna, cujos ataques se fazem a seu “dualismo e mecanicismo”. Ilya Prigogine<sup>24</sup>, é um destes críticos, um dos mais importantes a falar sobre a insistente permanência do método científico original nos dias atuais – haveria uma teimosia em manter o dualismo como um dos requisitos para a formulação das grandes teorias científicas contemporâneas. O dualismo mecânico seria o grande e constante motor dos cientistas quando se veem a formular teorias universais, o que impossibilitaria fugir a seu nexos nas narrativas teóricas. O modelo de análise geométrica do mundo (Descartes literalmente imaginou a “quadratura do círculo”!), por exemplo, permanece ainda representado nas ciências naturais através da teoria da matriz-germe da vida em forma de “mônadas” (Leibniz), para a qual a forma precede a vida, ainda que já tenhamos incluído o “sujeito observador da Natureza” (Kant) nas ciências modernas. E após a teoria da relatividade das forças (Einstein) definir sua análise a partir da posição do observador. Destes marcos científicos em diante, a Natureza passaria a ser descrita como um “mono-duplo” (Schilling), o que significa entender seu funcionamento como uma “sincronia universal” entre os modelos “uno” e “dual” (PRIGOGINE; STENGERS, 1984).

“A ciência é uma arte de manipular a Natureza. Mas também é um esforço para compreender, e para responder a algumas questões que, de geração em geração, alguns homens

---

<sup>24</sup> Ilya Prigogine é prêmio Nobel de química (1977) por suas contribuições à teoria do “não equilíbrio” em física termodinâmica, campo mais conhecido por “teoria do caos”. A premiação veio com o trabalho sobre a “Teoria das Estruturas Dissipativas”, na qual o cientista propõe ser a entropia – a perda de calor de um sistema térmico “fechado” – o fenômeno desagregador (gerador do caos) que justamente irá proporcionar “o reordenamento estrutural de sistemas dinâmicos que envolvem calor”. Diferentemente do consenso até ali considerado na termodinâmica, a entropia deveria ser considerada como “um fenômeno essencial aos sistemas vivos”, em oposição ao que se pensava até aquele momento. Ao invés de ser avaliado como um processo residual e fomentador do caos (entendido até então como “desordem”), a entropia favorece um novo ordenamento atômico, defendeu ele. Um tanto como já escrevia Edgar Morin desde o início dos anos 1970, a vida e a morte não são fenômenos opostos, mas partes dialógicas do grande sistema vida. Assim pensou também Prigogine quando desvendou que um (novo) ordenamento das estruturas dissipadoras de calor era resultante da “desordem”, que passaria a ser vista como sinônimo de “inovação no universo”. A Teoria é assumidamente o resultado de uma reconstrução histórica das ideias humanas desde os primórdios filósofos, incluindo estudos arqueológicos que ele revisou antes de propô-la.

não cessaram de colocar a eles mesmos” (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 1). Se “é comum dizer que as ciências alcançaram enormes progressos nos 300 anos que [se] vão desde a mecânica de Newton”, [...] “é talvez menos banal sublinhar a que ponto nossas ideias mudaram a propósito da Natureza que descrevemos, e do ideal que orienta nossas descrições” (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 203). Existe “uma verdadeira metamorfose da ciência” na raiz da interlocução com o mundo.

Nesse sentido, Prigogine alerta para o fato de a ciência insistir nas especulações de tipo pré-socrática que ainda permanecem, como é o caso da questão sobre “a relação entre o ‘ser’ e o ‘dever’, ou entre a permanência e a mudança”, o mesmo ocorrendo sobre “a evolução reversível e irreversível” dos fenômenos, ou entre “a conservação e a preservação” da matéria (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 5). Para ele, essas questões denotam que o cientista atual ainda coloca o vetor tempo como mais importante que o espaço, o que segundo o químico é o maior empecilho para uma verdadeira metamorfose das ciências modernas – o problema mundano da “irreversibilidade” da “condição finita da vida natural” impede uma nova perspectiva científica não mecanicista, segundo ele. A ideia da “flecha do tempo”, concebida no campo da física (e entendida como a inexorável passagem do tempo em um único sentido), está hoje na base das grandes teorias universais em todas as áreas do conhecimento. Mas, apesar desta noção do tempo “partindo sem retorno” ter sido inicialmente colocada como critério metodológico para o “controle e determinação” dos fenômenos naturais (no campo da física), ela acabou sendo traduzida como “progresso histórico evolutivo” nas ciências sociais. É preciso rever isso.

O já referido desencantamento do mundo pela ciência a partir do desenvolvimento do domínio racional sobre o mundo natural teria sido, em boa medida, baseado em aspectos das ciências naturais: o pressuposto da “previsibilidade”<sup>25</sup> foi grandemente valorizado pelo afã do cálculo matemático. Desde o século 17 a física mecânica apoiava-se em um modelo de previsibilidade dos movimentos (negando o modelo biológico de organização espontânea e autônoma dos seres naturais). Mas é no século 18 em que se confirma o axioma: “o mundo já não é mais aleatório, nem se reproduz sem uma finalidade. É um mundo em ordem, no qual nada se

---

<sup>25</sup> É certo que a “previsibilidade” *versus* a “imprevisibilidade” sempre tiveram lugar nos questionamentos humanos, e já na Antiguidade os filósofos gregos Epicuro e Lucrecio perguntavam-se sobre como o novo (a novidade) poderia aparecer no movimento ideal e retilíneo dos átomos - eles propuseram a noção de “*clinamen*” (pequenas turbulências imprevisíveis) para responder a eventos inesperados sem que isso afetasse a teoria (PRIGOGINE; STENGERS, 1984).

produz sem que haja uma descrição matemática de princípios fundamentais” (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 178).

Se bem que o principal argumento do físico Fritjof Capra (1995b) seja afirmar que a metáfora do relógio para a descrição deste mundo era completamente redutora, o próprio desenvolvimento da física levou a ciência mais recente a impasses com o surgimento da física quântica e os postulados acerca do caos e da desordem, que, surpreendentemente, no mundo natural, gera a ordem (PRIGOGINE, 1996). Se a concepção tradicional do tempo científico (atemporalidade) permanece fundamental para novas teorias, isso continua sendo verdade na transição para o sistema quântico (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 176). Quando Prigogine e Stengers falam na ocorrência de uma metamorfose nas ciências naturais, eles apontam para o “adensamento dos fenômenos” como uma novidade científica: trata-se da atual predominância estatística (previsibilidade versus indeterminação) nas análises de um mundo cada vez mais complexo. Em física quântica, por exemplo, a previsibilidade possibilitou pensar em “operadores que não comutam” – isso significa dizer que na natureza as transformações ocorrem sob o comando de diferentes escalas de energia que não se interpenetram. Ou seja: o único ponto de ligação entre esses níveis sistêmicos “não comutáveis” é a relação de incerteza que existe entre eles. Nas palavras de Ilya Prigogine, **“a única certeza é a incerteza”** (grifo nosso).

Sobre previsibilidades e indeterminações, a única “possível/provável” certeza é em relação a um dado sistema manter definida sua grandeza física – a probabilidade é “negativa”, pois é provável que não ocorra a manutenção permanente do estado inicial (a resiliência do sistema). Para as relações entre sistemas não intercambiáveis (não comutáveis) é possível afirmar que há dois tipos de equilíbrio: um equilíbrio dinâmico e um equilíbrio estático/estacionário. “Nos estados estacionários, é possível saber alguma coisa, mas [nesse caso] não há qualquer interação entre eles, como se cada um estivesse ‘só no mundo’, onde nada pode ‘se produzir’” (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 177).

Sua conclusão é a de que “a relação entre o ‘ser e o devir’ se transforma no objeto de uma complementaridade alargada”: os sistemas naturais em interação pertencem a fenômenos de escalas diferentes; não sendo comutáveis, nem independentes, ocorre, então, uma relação de complementaridade, que se oferece como parte de um espectro de escalas. Essa lógica, como foi dito, veio da introdução da estatística e da previsibilidade matemática para o domínio da física, justo quando houve a necessidade de analisar fenômenos “adensados”, “aleatórios” e

“irreversíveis” – caso do sistema de elétrons, que, uma vez perturbado por uma interação com o exterior, pode passar por uma transformação irreversível.

Hoje, a física quântica enfrenta o desafio de medir os níveis de energia de sistemas não fechados (no mundo dinâmico e microscópico, é impossível “isolar” o sistema). O momento científico é o de “incertezas”, que prevalecem em termos de “onde” e de “quanto” (não sendo uma grandeza física, mas uma entidade abstrata), de modo que toda incerteza se torna “probabilidade”, sendo apenas dado aos cientistas uma certeza, a de conhecer o “quando” (é possível “prever o futuro” na medida em que é sabido ser algo “irreversível”). Ademais, nesse momento pós-Teoria da Relatividade, questiona-se não somente quem é o sujeito, mas qual é o objeto da ciência - já não há um observador ideal, visto a ciência agora depender da escala em que o fenômeno ocorre, com o problema suplementar da coexistência da reversibilidade e da irreversibilidade. Os resultados desse dilema são sempre estatísticos, e a questão que resta para Prigogine é a de saber se “na instabilidade, há incertezas ou imprevisibilidades” (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 178). Em suas entrevistas e textos, Prigogine salienta que as relações de incertezas não se aplicam ao tempo – este permanece como um número.

O nexos que serviu de base para toda a construção da ciência ocidental por séculos é questionado não apenas por Ilya Prigogine, afinal a relação de causa-efeito ainda permanece – advindo das ideias iluministas, esta relação de causa-efeito teria possibilitado ao “empirismo” (e às ciências naturais) se tornar sinônimo de “saber científico”. Este é um tipo de conhecimento que considera somente os fatos comprováveis em nível laboratorial e os efeitos que pudessem ser mensuráveis a partir de suas causas. As ferramentas modernas são científicas. Mas o mundo das probabilidades (a “flecha do tempo” e a estatística), incorporado tanto nas ciências naturais quanto nas sociais, não garante a possibilidade de tudo prever. Serge Moscovici, psicólogo social naturalizado francês, foi quem viu na importância da relatividade do observador científico um marco para “[...] o fim do ideal de onisciência da ciência”, batizando esta passagem de “revolução kepleriana” (dos diferentes pontos de vista), em oposição às “revoluções copernicanas” (ao ponto de vista absoluto), segundo afirma Ilya Prigogine. Moscovici é quem primeiro vislumbra que “a cada revolução, a ciência anuncia um renascimento e um recomeço, e a materialidade da humanidade é percebida como um instante em sua efêmera permanência” (MOSCOVICI, 1977, p. 297-298 *apud* PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 209).

#### **1.4 A modernização é a passagem “do mundo fechado, ao universo infinito”**

Do ponto de vista da filosofia das ciências, a cosmologia que envolvia a relação dialógica entre os seres humanos e o meio natural, até então considerado “obra divina”, sofreria transformações profundas até ser totalmente lastreada pela materialidade característica da sociedade industrial a partir do século 19. A cosmovisão deste novo período será aquela de uma Natureza identificada aos recursos à disposição para sua transformação e reprodução racional do modelo social emergente. Nas palavras do filósofo das ciências, Alexandre Koyré, a modernização é a passagem “do mundo fechado, ao universo infinito” (1986). Neste contexto, há uma proposição racionalizada para as sociedades na qual vislumbra-se um futuro (quase paradisíaco...) a ser alcançado pelo “progresso econômico”, agora capaz de lhes trazer proteção e bem-estar social. Este projeto é elaborado em conformidade com seus beneficiários, a burguesia econômica que se desenvolvia também como poder político. O sistema social se encarregaria de produzir a segurança econômica, e tudo “prover” àqueles que se dispusessem dele participar – isto foi visto como um dado do “direito humano”.

Essa transformação ocorre a partir do século 15, quando a experiência geográfica decorrente da expansão ultramarina europeia se tornaria a maior influência sobre a estruturação da concepção “atemporal” de mundo na medida em que esta disciplina dialogava com a matriz espaço-tempo absoluto, homogêneo e infinito. Foi através das ciências da Terra que a Europa conseguiu impor sua dominação cultural sobre grande parte do mundo. Do período colonial em diante, a cultura europeia passa a propagar de maneira eficaz seu entendimento sobre a Natureza como algo “externo à sua humanidade racional (e superior)”, tendo sido capaz de aliar a curiosidade em conhecer, sistematizar e classificar “terras estrangeiras” (o paraíso desconhecido) a seu desejo de submetê-las. Segundo Philippe Descola, a Antropologia é a herdeira dessa curiosidade ocidental face ao “diferente”, e sem dúvida “filha da expansão colonial” (DESCOLA, 2016, p. 55). Não apenas os tipos humanos, mas também o meio ambiente: “a atmosfera, as plantas e as rochas são exteriores a nós, isso tudo se torna um terreno de investigação, de pesquisa” (DESCOLA, 2016, p. 40).

Partiu desta aposta em enviar “exploradores naturalistas” ao novo mundo na passagem do século 17 para o 18 que emergiram muitos campos disciplinares, hoje constituintes da ciência como a conhecemos. Interessante citar o austríaco Alexander von Humboldt, considerado pai de

diversas das novas disciplinas como a botânica, a oceanografia, a geografia, entre outras. Von Humboldt é conhecido por seu sucesso em aliar as perspectivas do método racional (para uma nova explicação metafísica da superfície da Terra) às observações do meio natural até então insondado. Enviado por poderosos governantes europeus, mas também pelos chineses, a longas expedições científicas ao Novo Mundo, ele conseguiu integrar o exercício empírico aos paradigmas iluministas, românticos e positivistas. Foi nesse período em que viveu – o da expansão capitalista e das tentativas de conquista e domínio material e intelectual do mundo –, que vicejaram as pesquisas em botânica e biogeografia “em todos os cantos do mundo” e a consolidação do método racional em ciência (VITTE, 2006; 2010a; 2010b).

Para o geógrafo Antônio Carlos Vitte, “o período pode ser designado como o da reunião do empirismo baconiano e da estética kantiana (desenvolvida por Goethe)”, resultando na construção de uma nova representação da paisagem natural (VITTE, 2006). O legado empírico-teórico humboldtiano está calcado nas ideias fenomenológicas de Goethe, de quem recebeu influências (e de quem foi muito amigo). No postulado goethiano “toda ação é já, imediatamente, teoria”; Goethe assume o significado de “teoria” como processo contínuo entre “olhar, observar (ver), teorizar e agir” (VITTE, 2006).

Em realidade, foi a partir de uma determinada localização espacial (o continente europeu), e em um dado momento histórico (mais especificamente no século 16), que a noção de “alteridade” passou a receber uma “reflexão sistemática”, constituindo-se dali em diante na Antropologia como um fazer científico disciplinar (mesmo que se diga terem sido os gregos, com Heródoto, que a inventaram, arremeda ele). Essa noção apoiou o empreendimento da aventura científica, um fenômeno de força universalista que ainda vigora. O antropólogo francês também salienta que a ciência newtoniana pôde vicejar na Europa, e não na China, em que pese sua superior capacidade de conhecimento matemático e técnico, visto ter podido lançar mão de um modelo de microcosmo (o humano) que reproduzia o macrocosmo universal (natural), permitindo-se conceber “o mundo natural” como algo exterior passível de ser explorado em entraves morais (DESCOLA, 2016, p. 40).

Philippe Descola alerta para o caráter singular da ciência moderna – este arcabouço é resultante de uma dada configuração espaciotemporal onde atua uma dada cosmologia, “que é uma maneira particular de distribuir entidades no mundo, e fruto de uma certa época”. Não se deve, portanto, confundir ciência e cosmologia no sentido de que cosmologia é “a visão de mundo”, ou

a “maneira de pensar como o mundo está organizado” (em termos históricos); deve-se ter em mente que nem uma nem outra são universais (DESCOLA, 2016, p. 47).

Apesar disso, tanto a atual ciência ocidental sofreu uma mundialização quanto permitiu ter consciência de muitos dos problemas globais que hoje nos inquietam, como é o caso do aquecimento global. “A ciência nos permite compreender qual é o estado de um sistema, no caso o mundo, num determinado momento, quais são as previsões sobre os estados futuros deste sistema em prazo mais ou menos longo e como fazer para modificar esses estados, se necessário” (DESCOLA, 2016, p. 48). Se bem que a transformação de um sistema não diga mais respeito à ciência, ela serve à crítica deste sistema. Em resumo, segundo Descola, o grande mérito da Antropologia seria o de “escapar à ideia de que o presente é eterno” (DESCOLA, 2016, p. 48), visto “poder se extrair ao mundo por meio de um movimento de recuo, podendo perceber o mundo como um todo”, entendê-lo “como um conjunto coerente, [mas] diferente de nós mesmos e de nossos semelhantes” (DESCOLA, 2016, p. 22). É questão de conhecer como o observador percebe e pensa o mundo natural, sendo seu objeto o Outro, cujas representações da Natureza nem sempre são “as nossas”.

Se nos basearmos naquilo que foi defendido por Immanuel Kant (com Friedrich Hegel, Montesquieu, Diderot, D'Alembert e Rosseau), a experiência, a razão e o método científico se consolidam como as únicas formas de obtenção do conhecimento. Pela ótica do projeto universalista da razão, a emancipação das trevas do pensamento moral passaria pelo positivismo de Auguste Comte (somente a ordem racional traz o progresso humano) e chegaria a Friedrich Nietzsche (críticas aos valores tradicionais do cristianismo que impregna a cultura ocidental) (CASTRO; DIAS, 1974).

### **1.5 Desenraizamento e o novo reordenamento da estrutura social**

É bom lembrar que foi em um período de apenas 100 anos (entre 1750 e 1850) que irão ocorrer não apenas o bem-sucedido “reordenamento da estrutura social”, no qual se delineiam com maior nitidez as fronteiras entre as esferas sociais, econômicas e políticas, mas também as diferenciações no interior da ciência ocidental, a qual foi sendo segmentada em disciplinas especializadas. Este momento de inflexão na história moderna reordena relações de poder e espelha um novo arranjo social. Uma das primeiras mudanças foi devida à crise agrícola em que

“camponeses se veem às voltas com o cerceamento dos campos”, e outra, a dos “artesãos arruinados”, que, uma vez expulsos das terras e das aldeias, perdem suas condições de vida e da antiga “qualificação”. Até os 1500, “a cultura e a natureza se justificavam sobre uma base transcendente”. Mas a partir dali as novas formas de pensar mudam igualmente a forma de conceber a Terra – a experiência das ciências naturalistas se amplia ao infinito a partir dos 1600, proclamando a autonomia da razão, ou do chamado “racionalismo” (CASTRO; DIAS, 1974, p. 7-9).

Da perspectiva colonial, outras mudanças culturais irão ocorrer em decorrência das novas relações econômicas nos países não-europeus. Pierre Bourdieu tem um livro exemplar sobre o desenraizamento das populações camponesas na Argélia. O livro cujo título em português é “O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais” (BOURDIEU, 1979)<sup>26</sup> trabalha a ideia de “desencantamento” como sinônimo de “desenraizamento”. O estudo de caso surge de uma situação histórica: a transição da economia pré-capitalista para a ordem capitalista na região argelina do Magrebe (norte da África), onde o avanço perpetrado por novas relações de trabalho se faz sentir sobre os costumes locais no uso das terras pelos camponeses. Bourdieu alerta, logo de início, para uma permanente discordância entre as “disposições econômicas [modos enraizados do fazer tradicional] dos agentes e o mundo econômico no qual deveriam interagir no presente”. E conclui que o que estava verdadeiramente em jogo era “o encontro entre dois modos de sociedade essencialmente diferentes quanto à **finalidade** (grifo nosso) do trabalho a ser realizado”, a despeito de suas ressalvas sobre as transformações nunca terem ocorrido de maneira “imposta”. Ao contrário, Bourdieu verificou ali uma paulatina anuência do modelo antigo, com a participação dos atores locais que se adaptaram aos poucos ao novo e “externo” sistema de relações. O desenraizamento do mundo camponês e as mudanças ocorridas é vista como resultado da compulsória participação das populações locais.

Pierre Bourdieu estudou essa metamorfose nas relações do trabalho na terra como um “desenraizamento” dos camponeses que passaram a interagir com os recursos naturais dos quais dependiam de maneira diferente. O estudo trata do avanço das mudanças culturais, definidas por ele como um “desencantamento” no sentido em que forja novas consciências, e não apenas novas relações Homem-Natureza. Na base da pesquisa, uma consideração: “não seria possível que os agentes econômicos fossem reduzidos a simples reflexos das estruturas objetivas” (“abstração

---

<sup>26</sup> “O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais” (BOURDIEU, 1979). [Título original em francês: Travail et travailleurs en Algérie].

objetivista estrutural-marxista”), mas sim tomados como atores de tais mudanças. É a partir desta premissa que ele buscará compreender a gênese das “disposições econômicas primitivas” (sic) tanto quanto dará atenção às condições econômicas e sociais posteriores (BOURDIEU, 1979, p. 7-8).

Para o sociólogo francês, a transformação (o “desenraizamento”) entre os dois modelos se realiza pela mediação da experiência e da prática de indivíduos diferentemente situados em relação ao sistema econômico. O *habitus*<sup>27</sup> de que fala Bourdieu é uma “mediação”: é o produto de um tipo determinado de condição econômica, cujo “futuro específico [é] condicionado à sua classe” (futuro objetivo e coletivo). Além disso, o que ele enfatiza como específico do sistema capitalista colonial é a imposição externa das novas condições, que chegam em um ritmo acelerado, e nunca como resultado de uma evolução autônoma da sociedade em transformação, segundo uma sua lógica interna – é algo imposto pelo poderio imperialista.

Pierre Bourdieu define o modelo capitalista burguês pelas relações de trabalho que possuem em si uma finalidade moral, a qual o sistema vai impondo ao modelo de trabalho tradicional. O ponto de partida é que o trabalho, no modelo capitalista burguês, é um meio de ganhar sempre mais dinheiro: “o dever para o indivíduo [é o de] aumentar seu capital” (BOURDIEU, 1979, p. 44). No modelo tradicional, se trata de um trabalho sem “consciência profissional”, sem uma finalidade instrumental ou moral de acumulação monetária: “O trabalho sobre a terra é uma obrigação em que o sujeito é responsável pelo ato, e não pelos resultados (positivos ou negativos), pois estes dependem da terra (dos poderes naturais ou sobrenaturais); o sujeito não tem domínio sobre seu futuro e sobre o futuro de sua produção” (BOURDIEU, 1979, p. 45).

Assim, as desigualdades econômicas e sociais se refletem nos ritmos desiguais da transformação das atitudes econômicas dos indivíduos, ou de grupos sociais, diante de uma nova “racionalidade” econômica. Em consequência, a lógica das transformações das práticas econômicas, segundo ele, toma diferentes formas, a depender das condições sociais e econômicas nas quais se realiza; mas sempre se refere à condição de classe dos atores sociais. O sujeito dos

---

<sup>27</sup> O *habitus* é forjado desde a infância – o modelo econômico é inculcado “naturalmente”, mas ele se constitui das disposições [modos de fazer] costumeiras, e não no vazio. Tais *habitus* sobrevivem mesmo com a degradação de suas bases, que não podem ser adaptadas à transformação criadora. Coexistem, portanto, disposições e ideologias caducas que não servem mais às novas estruturas econômicas, transformadas rapidamente. É como se houvesse duas sociedades não contemporâneas de si mesmas, com estruturas econômicas, mas também disposições, representações e valores diferentes – dualidade (BOURDIEU, 1979, p. 16).

atos econômicos não é o “*homo oeconomicus*” da lógica econômica abstrata e calculista (neutralidade), mas sim o Homem real que faz a economia (BOURDIEU, 1979, p. 11-12). O sistema econômico e a psicologia econômica se realizam em paralelo, em uma relação dialética e de dependência com prioridades recíprocas (BOURDIEU, 1979, p. 13).

O autor não deixa de notar que o funcionamento de todo o sistema econômico é ligado à existência de um sistema maior, e determinado por disposições macro em relação ao mundo; mais precisamente em relação ao tempo. A racionalização macroeconômica não poderia se expandir sem penetrar a economia doméstica, e, portanto, não poderia ocorrer sem os agentes dotados de um certo tipo de disposições econômicas mais amplamente determinadas temporalmente (BOURDIEU, 1979, p. 17). O trabalho para o camponês tem a seguinte característica: ele não trabalha, ele se fadiga, **“dando à terra seu suor, que ela lhe dará em retorno” seu sustento. A fadiga é um tributo da relação de dádiva com a Terra** (grifo nosso). Naquele modelo, a atividade técnica e ritual são indissociadas no modelo tradicional, e o conjunto até possui caráter de vivificação do solo. A terra cultivada é um objeto de respeito misturado ao temor – sua imagem é “a da mulher física e moralmente maligna que deve ser submetida à ação benéfica e fecundante do homem”, ao mesmo tempo em que a necessária e inevitável intervenção do camponês e de suas técnicas é criminosa porque é violação e violência sem a devida ritualização. A Terra [natureza] saberá exigir contas e reparação pelos maus tratos; a intenção oculta das práticas agrárias tem expressão simbólica no sistema ritual. No mundo tradicional, é “impensável que [o trabalho no campo] seja uma atividade de agressão sobre uma Natureza desembaraçada de encantamentos e magia, e reduzida apenas a uma dimensão exclusivamente econômica, e não uma entrega de si, indissociável do sentimento de dependência” (BOURDIEU, 1979, p. 42-44).

## 1.6 O mito do progresso e o dilema do mundo infinito

Em decorrência do grande evoluir científico, subsequente ao período de “emancipação racional” ou “primazia da razão”, ocorrem mudanças na esfera econômica e no modelo de produção de riqueza, o que foi denominado de Revolução Industrial. A ascensão e difusão dessa nova racionalidade ocidental, agora em termos globalizados, foi também caracterizada por um crescente acúmulo de população, de bens e de serviços, ao ponto de se configurar uma mudança permanente e sistemática sem precedentes. O fenômeno (de urbanização e produção industrial) chegou a seu

auge. É tamanha a revolução do sistema de trocas mercantis para um outro, o sistema capitalista, que o processo anterior de “desenraizamento”, iniciado no longínquo Renascimento foi acelerado – a produção agrícola ganhou novos contornos com novas técnicas de intensificação do uso do solo e a incorporação de novos recursos naturais ao cultivo. A denominada sociedade Moderna é, portanto, o resultado desse processo de acumulação – de produção material, de ideias e de populações adensadas que passam a viver nas denominadas economias industriais (CASTRO; DIAS, 1974, p. 2-4).

Do ponto de vista europeu, as transformações econômicas advindas do avanço industrial implicaram no fortalecimento de uma classe social que, por sua vez, vai influenciar o mundo moderno com “a criação de condições institucionais e jurídicas indispensáveis ao seu próprio fortalecimento e expansão”. Porém, sem esquecer que foi a Revolução Francesa “o fenômeno que refletiu com mais perfeição as aspirações e exigências da nova classe burguesa em consolidação”. Ambas as revoluções, ocorrendo em paralelo (na França e na Inglaterra, e se propagando para todos os países da Europa ocidental), “constituem as duas faces do mesmo processo de consolidação do regime capitalista moderno” (CASTRO; DIAS, 1974, p. 5).

A crise do modelo de ordenamento espaciotemporal sentida no século 19 já vinha dando sinais de contradição desde o final do século 17, e contraditoriamente, caberia às explorações naturalistas (de dimensões continentais) o papel de revelar as particularidades e contingências da vida em outros territórios, denotando que não se podia fazer totalizações redutoras. As investidas dos naturalistas no século 16 exigiam redesenhar uma nova face para a natureza “intocada”, que era vista cada vez mais próxima de maneira orgânica, limitando perspectivas mecânicas; os viajantes propunham novas sistematizações para os fenômenos naturais e as tomavam sob uma ótica globalizada. A construção de um futuro coletivo surge com um novo modelo de relações sociais definidos como Modernidade, em oposição ao modelo “antigo”, ou até “primitivo”. Há o surgimento de uma historicidade radical para a Modernidade que faz da apropriação do passado algo unitário, universal, global. Essa historicidade volta-se para o futuro, sendo passível reinterpretarções: a história se configura como aquela de “um passado mundial” genuinamente descrito para toda a humanidade (GIDDENS, 1991, p. 29).

O filósofo e sociólogo alemão Walter Benjamin foi um dos teóricos modernos a reunir de maneira inusitada a tradição religiosa judaica à perspectiva histórico-materialista marxista para ganhar fôlego em suas críticas ao “historicismo” (ainda dominante na Academia europeia no início

do século 20) e ao modelo político da “socialdemocracia”, responsabilizando ambas as correntes pela ascensão do nazismo e do totalitarismo que galopavam pelo continente europeu. Michael Lowy tem uma abordagem sociológica sobre as teses de Walter Benjamin publicadas em sua obra “Sobre o conceito da História” (BENJAMIN, [1940] 1974), na qual propõe constituir uma crítica social “moderna” ao pós-modernismo em acordo com o alemão:

Sua deslegitimação do Grande Relato da modernidade ocidental, sua desconstrução do discurso do progresso, sua defesa apaixonada da descontinuidade histórica situam-se a uma distância incomensurável do olhar desenvolvido dos pós-modernos sobre a sociedade atual, apresentada como um mundo em que os grandes relatos finalmente acabaram e foram substituídos por “jogos de linguagem” “flexíveis” e “agonísticos”, [...] constitui uma forma heterodoxa do relato da emancipação: inspirando-se em fontes messiânicas e marxistas, ela utiliza a nostalgia do passado como método revolucionário de crítica do presente. Seu pensamento não é então nem “moderno” (no sentido habermasiano) nem “pós-moderno” (no sentido de Lyotard), mas consiste sobretudo em uma “crítica moderna à modernidade” (capitalista/ industrial), inspirada em referências culturais e históricas pré-capitalistas (LOWY, 2015, p. 15).

No vórtice de seu desespero, em que o terror nazista anunciava sua própria morte<sup>28</sup>, Walter Benjamin responde ao fato histórico entrelaçando-o ao messianismo judaico de modo a reunir a tradição do pensamento romântico alemão à perspectiva do passado, sob a ótica religiosa, para pensar a história ocidental como um processo dialético. A obra em questão traz “uma mesma e única percepção de mundo, a partir da negação do passado e, portanto, do presente”, sintetiza Pedro Paulo Funari (1996). A partir da análise textual da narrativa benjaminiana, inspirada no quadro de Paul Klee, o “*Angelus Novus e a tempestade*” (1921), a História aparece como metáfora em forma de anjo: “vê uma catástrofe única que, sem cessar, acumula escombros sobre escombros, arremessando-os diante de seus pés [...] uma tempestade sopra do Paraíso, aninhando-se em suas asas, e ela é tão forte que ele não consegue mais cerrá-las. Essa tempestade impele-o, ininterruptamente, para o futuro, ao qual ele dá as costas, enquanto o monte de escombros cresce ante ele até o céu”.

A problematização do passado aterrorizante como construtor do presente que “não olha o futuro, mas é impulsionado pelo passado” se alimenta “da imagem dos antepassados [judeus] escravizados, e não dos descendentes liberados” é sua tese (FUNARI, 1996). Conforme Pedro Paulo Abreu Funari, o livro se constrói como uma espiral, na qual cada elemento se acumula sobre

---

<sup>28</sup> Walter Benjamin é perseguido pelo nazismo, e suicida-se logo após ter conseguido escapar para o sul da França, em 1940, não aguentando o desespero da situação.

o anterior, completando, a cada volta, uma subida em direção ao mesmo fim, a teologia. A narrativa parte do messianismo, e vai à ideia de tempo histórico, com a definição de História, antes de retomar à teologia, e descer ao historicismo acadêmico. Do messianismo judaico retira-se a ideia de ruptura escatológica: retorno ao passado, observação retroativa e ação presente; da historiografia materialista vem um princípio construtivo: olhando o passado e pensando sobre ele, se é impelido à ação no presente (fixado). Forte referência à visão histórica da corrente dialético-materialista, Walter Benjamin entrelaça nesse texto o passar do tempo e as transformações no mundo em termos de fim de mundo, da providência e da salvação presentes na tradição judaico-cristã<sup>29</sup>: o final de mundo é pura melancolia, visto que o sujeito histórico aceita sua contingência materialmente finita.

Mas a crítica aberta ao evolucionismo temporal, que vislumbra a finitude do mundo, não é prerrogativa dos intelectuais da época do entre guerras. Michel Lowy denomina o grupo de intelectuais críticos ao evolucionismo histórico de “românticos revolucionários”, do qual Walter Benjamin será o expoente. Anthony Giddens, por exemplo, escreve o seguinte sobre isso: “Marcada por descontinuidades, a história humana não é homogênea no sentido de ter uma evolução contínua, mas plena de descontinuidades pontuais” (GIDDENS, 1991, p. 13-15), e o único objetivo do “evolucionismo histórico” é o de “se desvencilhar” de qualquer possibilidade de reordenamento tempo-espaço do passado, impedindo engendrar rupturas radicais para um passado sempre novo. Nessa dinâmica de um único futuro pela frente, a interlocução histórica entre tempos (culturas e ontologias) e espaços (global e local) pode muito facilmente recair sobre narrativas inesperadas. A construção de narrativas ligadas ao futuro de progresso e de bem-estar social, ou sobre o passado da “harmoniosa natureza intocada” tem um caráter mítico e frontalmente oposta à escatologia mundana.

Para Anthony Giddens (como para Ilya Prigogine), a padronização do tempo é uma pré-condição (causa) para o “esvaziamento do espaço”, havendo aí uma prevalência causal importante: a “coordenação através do tempo é a base do controle do espaço”. Para estes autores, o espaço foi sendo esvaziado e homogeneizado desde a época dos navegantes exploradores, tendo

---

<sup>29</sup> Cabe um parêntese sobre a concepção de salvação para as três principais tradições ocidentais: salvação para o judeu depende de ler a torá e fazer orações (aprender pela lembrança). Para o protestante, a salvação é entendida como um dom gratuito (presente, graça) divino, apenas alcançado mediante a fé: as boas obras (o ascetismo e o trabalho) não salvam, mas demonstram fé; sobre os desígnios de Deus e a potencial salvação, não há a mínima certeza; desde os protestantes “reformadores” (1530), a bíblia é a única fonte de autoridade doutrinal. Para os católicos, o fim é a própria salvação no céu, mas nesse mundo há sempre o arrependimento, a misericórdia e a providência; no mundo católico, almeja-se o céu, pois sabe-se que Deus é inclusivo: há lugar para todas as criaturas no Reino (e no amor) infinito de Deus.

vido, então, globalizado pela cartografia mundial até ser totalmente apartado “do lugar ou da região particular”. Em outras palavras, o esvaziamento do espaço pode ser compreendido como a “separação de espaço e lugar” (entendido como localidade, como conceito geográfico). Em termos explicativos, o sociólogo retoma a proposição de espaço e tempo coincidiam e eram marcados pela “presença” (as atividades eram localizadas) nas sociedades tradicionais. Nas modernas, “o lugar se torna cada vez mais “fantasmagórico”, sendo penetrado e moldado por influências cada vez mais longínquas (GIDDENS, 1991, p. 24-28).

A partir deste esgarçamento entre tempo e espaço, a coletividade humana se viu paulatinamente refletida nesse mundo de crescimento econômico (números) infindo, mas só recentemente lhe foi atribuído como evidência o fato de haver apenas recursos naturais finitos. Neste novo ambiente, foi possível antever uma reorganização tanto da produção e do comércio, quanto novos arranjos e novos atores. E foi ficando evidente para as ciências sociais as resultantes de uma economia mundialmente globalizada, no que Anthony Giddens descreveu em “As consequências da Modernidade” (GIDDENS, 1991). O processo de globalização do sistema capitalismo industrial faz parte da radicalização do “esgarçamento” do tempo-espaço da Modernidade – houve a aceleração das dinâmicas de separação tempo-espaço engendrando e empurrando a sociedade atual para a completa “reflexividade” (a “emancipação da razão”) (GIDDENS, 1991, p. 11-13).

Em seu estágio avançado de modernização, aparece uma “sociedade mundial de risco”, cuja definição é assim tomada por Beck; Giddens e Lash (1997), sugerindo que a reflexividade levou a sociedade moderna a inverter a ordem das causas e consequências da desagregação do mundo natural, com impactos ambientais produzindo impactos sociais. A questão ambiental passa a determinar a análise sobre as sociedades; sua abrangência global faz com que os riscos e incertezas sejam “fabricados” pelo próprio modelo de reprodução social, ameaçando, agora, de maneira irreversível os sistemas sociais – estão ameaçados de colapso os sistemas vitais e o funcionamento do sistema biogeoquímico terrestre. O quadro conceitual sociológico de “modernização reflexiva” (BECK; GIDDENS, 1995) é um eixo importante para esta pesquisa sobre a interface dialógica entre documentos e agendas políticas de duas naturezas – de um lado uma agenda ambiental religiosa, de outro a agenda político-econômica da ONU –, em que as científicas ecológicas se posicionam como centrais, uma vez que as informam e legitimam.

Tanto Beck quanto Giddens teorizaram sobre a questão ambiental de modo a distinguirem uma etapa de ruptura no processo histórico de modernização, a qual definem como Modernidade “avançada” ou “tardia”, e na qual a “modernização reflexiva” inverte as determinantes social e ambiental. É o que ambos os autores entendem por “Era de riscos e incertezas”, onde vem ocorrendo o esgarçamento espaciotemporal da vida social, e a automação e atomização do ser. Dentre os mecanismos mais importantes de desencaixe e esgarçamento do tempo-espaço, dois estão bem claramente definidos em “As Consequências da Modernidade”: a) as “fichas simbólicas” (dinheiro, entre outras) e b) os “sistemas peritos” (certificações e outros tipos de peritagem). Esses mecanismos são tidos como essenciais na reprodução do processo de modernização por sua capacidade abstrata de compartilhar as novas leis e valores gerais da racionalização – aqueles valores “abstratos”, “impessoais” e “não individuais” que alcançam o todo do tecido social (GIDDENS, 1991, p. 30).

As fichas simbólicas remetem à tecnicidade e competências profissionais dos sistemas peritos, que ordenam os ambientes materiais e sociais no mundo modernizado – os certificados distanciam também as relações, no sentido em que se colocam no lugar das relações sociais imediatas, garantindo confiança e autenticidade ao “fazer” e ao “saber”. O “dinheiro”, como uma das fichas simbólicas das mais importantes, é aquele “ente” material/imaterial que generaliza os valores (de uso e de troca), sendo considerado por K. Marx a “mercadoria pura”, ou a “prostituta universal”. Sem conteúdo, seu “padrão impessoal” faz das relações econômicas, ou das transações mercantis, uma ação totalmente distanciada. Nada na relação mercantil possui lugar ou tempos fixos – o dinheiro é móvel e alienante, “desenraizador”. Giddens cita a teoria do dinheiro de Georg Simmel em sua explicação: a Modernidade se caracteriza por sua ligação umbilical com a vida monetária, como a aceleração do tempo, a monetarização das relações sociais, a ampliação dos mercados, a racionalização e quantificação da vida e a inversão de meios e fins. O dinheiro é o Deus da vida moderna nesta perspectiva.

Abarcada na teoria social da “Modernidade reflexiva”, a Modernidade avançada seria o período mais atual da sociedade, sucedendo e suplantando a ordem implementada pela sociedade industrial. Essa denominação pressupõe uma inversão entre a primazia das consequências da atividade humana sobre si mesma e sobre o ambiente, quando estas se tornam uma autoameaça civilizacional, no sentido de engendrar questões filosóficas sobre o projeto de futuro. A subversão

da ordem dos riscos autoinfringidos modifica inexoravelmente as relações entre sociedade e ambiente.

Em a Modernização Reflexiva de Ulrich Beck; Anthony Giddens e Scott Lash (1997), o desencantamento se expressa em seu sentido mais existencial: “as instituições afundaram em seu próprio sucesso, diria Montesquieu” (BECK; GIDDENS; LASH, 1997, p. 11). Logo na abertura, é trazido o episódio da “queda do muro” de Berlim, em final de 1989, como marco factual simbólico de um novo patamar de desencantamento do mundo, impondo-se ali na redação do texto um tom de desalento sobre o potencial fracasso da “simbiose entre capitalismo e democracia”, dadas as questões que “desafiam as premissas fundamentais do seu próprio sistema social e político”. **O “sujeito” dessa “vitória da auto-destruição” não é a crise, mas “a vitória da modernização ocidental”** (BECK; GIDDENS; LASH, 1997, p. 12, grifo nosso), na qual “um indivíduo completamente atomizado está sozinho; esta é a resultante histórica da crescente racionalização e materialização das relações, ao ponto de esvaziá-las. Para Beck, a emergência da sociedade de risco ocorre com a obsolescência da sociedade industrial, cujo projeto continha duas faces: o “progresso infinito” e a “inovação autômata” (BECK; GIDDENS; LASH, 1997, p. 15).

Se bem que Ulrich Beck critique frontalmente a Teoria dos Sistemas, chamando seus partidários teóricos de neoliberais da pós-Modernidade (referência a Niklas Luhmann) (WIKIPÉDIA, 2018) por advogarem o fim da política, o autor também menciona que Karl Marx havia “anunciado a evaporação de tudo que é sólido” pela internacionalização do capital (BECK; WILLMS, 2003, p. 220), e admite que a perspectiva sistêmica complexa apoiaria o entendimento da sociologia a respeito do avançar da Modernidade e sua relação com a questão ambiental. A construção reflexiva entre sociedade tradicional e moderna seria questão de mecanismos milenares de racionalização da vida social. E sob a perspectiva histórico-dialética seria questão de um “desencantamento duplamente qualificado” (moral-religioso e técnico-científico), cujas consequências importantes seriam o “desencaixe” do tempo-espaço (cf. Anthony Giddens), em escala globalizada e “espiralando” ao longo da história.

Se a Natureza foi desencantada pela retirada de seu “natural” poder mágico, e da destituição de seu caráter plural, o mundo social moderno foi sendo automatizado por meio da ciência técnica - ao mesmo tempo em que o desencantar tudo “desalmou”, tornou também os espaços globalizados e o futuro infinito. O progresso evolutivo e transformativo foi defendido pela ciência por um bom período; e a existência desse tempo eterno e irreversível possibilitou descrever

o passado como mero “fazedor do presente” sem implicações para o futuro. Mas a percepção sistêmica de fenômenos complexos, historicamente recombinaos, fizeram sentido sob lentes reflexivas, o que possibilitou entender os “reordenamentos reflexivos”, com novos reencaixes espaciotemporais a partir de novas relações entre os sistemas sociais e ambientais (GIDDENS, 1991). Com o avanço do processo de globalização, no qual as trocas materiais e imateriais são mais e mais “totais”, e as transformações ocorrem mais rapidamente, a perspectiva da segunda Modernidade trouxe o entendimento de uma sociedade na qual os riscos e incertezas de futuro são autoproduzidos (BECK, 2011).

Conquanto caiba às ciências sociais um lugar privilegiado de análise dessa história de diálogos entre sociedade, ciência e natureza na Teoria da Modernidade Reflexiva, sobram críticas aos pais da sociologia: Anthony Giddens enfatiza que Émile Durkheim, Karl Marx e Max Weber não teriam dado a atenção devida à questão ambiental. Dentre as consequências da modernização elencadas estão não somente a desagregação da ordem social, mas a degradação do ambiente natural. O ritmo das mudanças impostas na transição para a Modernidade teria levado, obrigatoriamente, de roldão qualquer possibilidade de expressão original de sociedades mais isoladas (coletoras, extrativistas etc.) vivendo em outros espaço-temporais, segundo Giddens (1991). Nessas sociedades houve (e há) a inexorável penetração de ondas de transformações sociais trazidas pelo escopo ampliado das relações em termos globalizados. O extremo dinamismo entre os sistemas naturais e sociais é o que mais identificaria, portanto, uma sociedade moderna reflexiva, mas que pouco teria recebido discussões por parte da sociologia clássica, segundo ambos os sociólogos Anthony Giddens e Ulrich Beck.

Conforme foi escrito por Anthony Giddens, com exceção feita a Karl Marx (e outros poucos autores), que “usa a história para fazer história”, as descobertas das ciências sociais não podem permanecer restritas aos achados de um objeto inerte, filtradas pelos agentes sociais antes de serem devolvidos como conclusão analítica. É preciso perceber que “*O conhecimento sociológico espirala dentro e fora do universo da vida social, reconstituindo tanto este universo como a si mesmo como uma parte integral deste processo*” (GIDDENS, 1991, p. 24, grifo do autor). Apesar de o conhecimento sociológico não ser cumulativo como nas ciências naturais, e não ser facilmente “canalizado” para o uso prático, ainda assim as ciências sociais têm muito impacto sobre a sociedade, e os conceitos da sociologia estão inerentemente envolvidos no que a Modernidade “é”. Adiciona-se a isso o caráter de “alcance mundial” das instituições modernas. Trata-se,

portanto, de a separação do tempo e do espaço a) estar associada à sua recombinação, engendrando um novo “zoneamento” tempo-espacial da vida social; b) impondo um “desencaixe” dos sistemas sociais; e c) impulsionando uma nova ordenação, ou a “reordenação reflexiva”, das relações sociais derivadas de contínuos *inputs* de conhecimento afetando as ações de indivíduos e grupos (GIDDENS, 1991, p. 23-25).

A noção de “progresso”, vista como um ideal ou utopia de melhoria das condições humanas por sua capacidade de produzir mais e melhor, poderia ter vingado antes, com as grandes mudanças dos acúmulos em diversas áreas do saber (literatura, artes gráficas, e até no pensamento religioso) ocorridas até o século 16. No entanto, foram as inovações tecnológicas posteriores, e derivadas do período industrial, que incorporam:

[...] um caráter de qualidade intrínseca, gerando rotulações de ‘progressistas’ para quem os aprovava, e de ‘conservadores’ ou ‘reacionários’ para quem os criticava. A ‘doutrina do progresso’ acabou se incorporando à filosofia do século 18 e foi se convertendo em um credo que os constantes avanços tecnocientíficos ratificavam ao criar produtos e serviços que se transformaram em objeto de desejo e ‘símbolos do progresso’ (BARZUN, 2002, p. 100 *apud* DUPAS, 2006, p. 13).

As populações outrora “desenraizadas” foram consideradas “úteis, mas também perigosas”, pela burguesia emergente e, agora, em posição de domínio econômico e político. As condições do trabalhador fabril, que eram degradantes, se modificam a partir de meados do século 19. A realidade distanciou-se da almejada emancipação da humanidade quando a expansão capitalista se apoiou na segregação e exploração de homens e mulheres pela divisão entre capital e trabalho (cf. Marx) sob os auspícios da implementação do novo modelo de sociedade industrial. Os ideais de liberdade trazidos do século anterior acabaram restritos ao estabelecimento de um sistema econômico (capitalista) e político. A emancipação social acabou restrita à promessa de “progresso como lei da vida e da melhoria constante” – não se nega que os homens se libertariam de sua posição estática que lhes era dada desde o nascimento (até aquele momento o rompimento com a tradição era algo contrário à Natureza, e aos desígnios divinos cristãos, que mantinham as pessoas sob sua autoridade) (CASTRO; DIAS, 1974, p. 6-7).

A “fê secular” no progresso também “traz consigo exclusão, concentração de renda e subdesenvolvimento”. Por um lado, “há o sentimento de que nada mais é impossível, que se conquistam novíssimos mundos dos quais os homens são seus criadores” [...], por outro, “um medo crescente e o claro sentimento de impotência diante dos impasses, dos riscos, da instabilidade dos sinais que orientam os percursos de vida e da precariedade das conquistas” (BALANDIER, 1999, p. 8 *apud* DUPAS, 2006, p. 11).

## 1.7 Reencantamento do mundo pela ciência moderna

Como visto antes, o conceito weberiano do “desencantamento” é considerado universal na medida em que o sociólogo se acerca dos processos de racionalização como problemas histórico-universais, comparativamente em diferentes culturas. Partindo, originalmente, do desenvolvimento cultural ocidental (europeu) moderno, o processo foi se “espiralando” ao longo da história. Mas o duplo desencantar da Natureza, que é o mesmo que retirar dela sua condição mágica, em primeiro, e depois racionalizar seus significados, poderia equivaler ao efeito de “reencantar o mundo”: esse é o argumento de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, que chama a atenção em “A Nova Aliança” (1984). Ao trabalharem a ideia de “as metamorfoses ocorridas nas ciências ao longo da história” os autores propõem ter sido implementada uma certa “(re)divinização” da Natureza através do “reencantamento” do objeto científico, o que foi realizado pelos próprios físicos, matemáticos e geômetras do período das chamadas Revoluções Científicas.

Melhor explicando: após a “desmagificação” impetrada nas relações Homem-Natureza pelo banimento dos modos de vida antigos, teria ocorrido uma forçosa “autonomização” dos fenômenos naturais através da descrição metódica de seus fenômenos como “leis gerais, únicas e imutáveis”, sob as quais o tempo unidirecional é o critério basilar dos movimentos. A partir desse momento, as narrativas científicas teriam sido fonte de idealização, ou mesmo de “divinização”, do mundo natural, uma vez que a prática de análises científicas suspendeu o espaço-tempo. Este ponto é central para esta tese, que vê nas narrativas ecológicas atuais essa mesma idealização ou divinização do mundo natural quando se trata de propor sua preservação e conservação. Em que pese haver certa contradição entre a manutenção do meio ambiente como um mero estoque de “recursos naturais” a ser utilizado ao longo do tempo cf. o preço ou para a manutenção do equilíbrio econômicos (SILVA JR., 2013, p. 22-27)<sup>30</sup>, há uma clara idealização dessa “mãe Natureza”: as

---

<sup>30</sup> Em sua tese de doutoramento, Roberto Donato da Silva Jr. (2013) faz uma síntese do pensamento econômico, enfatizando seu foco na questão da escassez, mas sobretudo mirando a perspectiva da Economia para a relação Sociedade-Natureza. Desde a metade do século 20, as preocupações da economia ambiental voltaram-se para a ideia de meio ambiente como uma “externalidade” ao sistema: a natureza impõe impactos externos ao sistema a ser controlado por meio de taxas ou impostos, obrigando empresas a reduzir sua poluição, e a equilibrar os custos de produção e gestão àqueles derivados dos custos alheios ao negócio, ou seja, os custos “sociais” causados pelo problema ambiental. Além disso, a economia preocupa-se com a “[...] alocação intertemporal ‘ótima’ de recursos naturais. Ou seja, trata-se de evitar que a taxa de exploração do recurso seja excessiva no presente de forma a garantir o melhor rendimento ao longo do tempo” (2013, p. 24); “Na medida em que o recurso se torna mais escasso, a tendência de aumento dos preços pode tornar impraticável a venda do estoque” (2013, p. 25), significando ver a Natureza como recurso natural a ser utilizado ao longo do tempo, cf. as regras financeiras.

florestas originárias, por exemplo, são sacralizadas como fonte de salvação do planeta e da própria espécie humana; e essa narrativa ganha força quando tratamos do desequilíbrio climático decorrente das alterações nos ciclos biogeoquímicos pela poluição dos gases do efeito estufa (GEE), alegando-se até o fim de nossa existência humana.

A racionalização do mundo pelo pensamento científico está muito associada ao triunfo da física mecânica newtoniana, segundo Prigogine e Stengers (1984), posto que “[...] ela [a física mecânica] o desencanta [o objeto da ciência natural] precisamente porque o diviniza, negando a diversidade e o devir naturais”. Foi na época em que Newton abstraiu do mundo sua temporalidade e a corrosão “natural” do tempo sobre a vida que também repercutiu a negação das lutas e conflitos sociais em nível do poder dominante. Weber também traz à tona a força das ideologias no fazer científico ao questionar a ausência de objetividade na Economia, entre outras áreas. É nesse sentido que Ilya Prigogine entende o sucesso do “desencantamento do mundo” promovido pelas ciências a partir da referida “divinização” dos fenômenos naturais, e sobretudo como resultado direto do embate científico e filosófico travado com o pensamento dual celebrado por Aristóteles, cujo principal fundamento foi o de “conferir à Natureza os atributos desencantados de um mundo sublunar” em nome de manter apartado um outro mundo, o incorruptível mundo “supralunar” como única realidade suscetível de ser entendida como sagrada (Verdade). Desta maneira, o mundo dinâmico, mas linear, das máquinas teria espelhado o ideal de mundo harmonioso e divinizado: um mundo natural de laboratórios em que o tempo não ataca, e “o nascimento e morte das coisas estarem (sic) definitivamente excluídos” (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 204).

Em última análise, o reencantamento pela ciência ocorre justamente pela íntima parceria que sempre ocorreu entre teólogos, filósofos e cientistas em busca da formulação de leis universais para definir os fenômenos naturais. Ao concentrar a ordenação do mundo natural (e a harmonia de sua criação) nas mãos de um único Deus (graças ao predomínio das religiões cristãs), agora de maneira racionalizada (e matematizada), a própria ciência dos séculos 16 e 17 teria sido a maior responsável pelo reencantamento do mundo, a despeito da retirada continuada de seu significado mágico (e pagão) nas origens do processo.

Cabe lembrar o sentido atualmente concedido ao “desencanto do mundo”, que é o de “desilusão” – como havia sido afirmado anteriormente neste capítulo, a análise detalhada do termo “desencantamento” realizada por Flávio Pierucci não identificou na obra de Max Weber este sentido, a não ser muito tangencialmente. Tampouco este sentido de “desencantamento” como

sinônimo de “desilusão” foi levantado na obra de Prigogine e Stengers; pelo contrário, estes autores enfatizam é o fato de a ciência contemporânea ainda hoje confirmar “as particularidades culturais dessa [daquela] ciência” nascente, ainda que tenham detectado a ocorrência de uma metamorfose ao longo da construção das ciências.

“Não são mais as situações estáveis e as permanências que nos interessam acima de tudo, mas as evoluções, as crises e as instabilidades”, escrevem em “A nova Aliança” (PRIGOGINE; STANGERS, 1984, p. 5). Incluem nesse movimento de grandes mutações nas ciências modernas “as perturbações geológicas e climáticas, a evolução das espécies, a gênese e as mutações das normas que interferem nos comportamentos sociais”. Pode-se dizer que há um “novo naturalismo”, cujos objetos de entendimento são os saberes e as práticas das sociedades primitivas; os problemas da evolução do animal até o Homem; a observação das sociedades animais; e a universalidade do código genético (PRIGOGINE; STANGERS, 1984, p. 5).

Entendimento similar tem o filósofo Edgar Morin, quando aborda a questão da interdisciplinaridade, advogando a necessidade de um novo método que reformule de maneira radical a investigação científica, uma vez que o atual paradigma não contempla a integralidade da vida social, nem da Natureza. O dialogismo, e não a dialética (entendida sob uma concepção mais estrita), compreenderiam “as incertezas, as indeterminações, o acaso e os fenômenos aleatórios da realidade”, uma vez que concebe o erro e a contradição como dimensões da inteligência humana. Segundo Morin, a complexidade viva requer o pensamento complexo: a explicação do todo está nas partes, e a compreensão das partes está no todo, pois o uno é múltiplo, diverso e policêntrico (MORIN, 2005b).

## **1.8 O reencantamento do mundo pela política multicultural**

Max Weber postula que a ciência deveria ser encarada como uma esfera diferenciada, uma atividade parcial, especializada, com regras específicas, e, como fruto de uma época já desencantada; a ciência empírica laicizada deveria servir como ferramenta de análise objetiva da sociedade, pois, segundo ele, ela nasceu com a função de enfrentar a visão teológica do mundo que até aquele momento (Revolução científica) via a Divina Providência em cada esquina. No entanto, a socióloga argentina Nora Rabotnikof, uma comentadora de Weber, argumenta, em seu livro de 1989 *A Política em uma época desencantada* (capítulo III do livro Max Weber: desencanto, política

y democracia) (RABOTNIKOF, 1989), que essa pretensão científica de trazer o mundo à razão deveria acontecer a partir de um “politeísmo de valores” (e não apesar dele). Para ela, caberia à política a responsabilidade de enfrentar e garantir a legitimidade dos valores, sendo função dessa dimensão da vida social assegurar que a história caminhe em um determinado sentido (RABOTNIKOF, 1989, p. 85-89). Nessa sua perspectiva, a função da política (hoje quase completamente globalizada) é a de confrontar os conflitos trazidos pelo progressivo desencantamento, e, quem sabe até “reencantar o mundo”.

Em tal perspectiva universalista e cosmopolita, a tendência ao reencantamento do mundo globalizado é também percebida como uma oportunidade em meio à crise dos fundamentos éticos da esfera pública, na qual se abre o espaço para a emergência das religiões como legitimadoras de valores mais condizentes com uma verdadeira sociedade democrática – não apenas plural, mas guiada pelos direitos humanos (BECK; WILLMS, 2003; MARRAMAIO, 2014). No artigo *El reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad* (2014), o filósofo italiano Giacomo Marramaio, defende a seguinte tese: a de que vivemos uma transição da Modernidade-nação para a Modernidade-mundo, a qual vem sendo acompanhada de “antigas e novas formas de re-encantamento do mundo” (*sic*) (MARRAMAIO, 2014). No contexto dos embates contemporâneos entre identidades culturais vividos no âmbito da religião, sua tese é ancorada na noção de “post-secularização matizada” (no sentido de mestiça?), cujos dois principais argumentos são: 1) a religião é constitutiva da Modernidade – não se pode pensar a Modernidade Ocidental sem a religião; de um lado, há o mundo judeu-cristão, e de outro, há a “fratura ocorrida no cristianismo”, mas que foi constitutiva da Modernidade após a Reforma ter sido determinante para as duas “categorias cardiais da Modernidade”: a) autodeterminação individual e b) liberdade, como livre-escolha; e 2) a religião é algo essencial ao Ocidente moderno devido ao processo de secularização, que segundo Max Weber (LÖWITZ, 2006) é entendido como “a tradução de todos os problemas de transcendência em problemas de imanência”.

Max Weber considera a secularização como **o fenômeno de “transferência” de uma dimensão social a outra** (grifo nosso), tendo sido esse o fenômeno que lhe ofereceu o quadro comparativo mais completo entre as religiões universais. A secularização significa para Giacomo Marramaio “a irreversibilidade do processo de diferenciação social”, o que é fundamental para o “desencantamento do mundo”. A sociedade moderna é entendida como “sempre mais diferenciada”, não importa se vista a partir do mundo ocidental ou da perspectiva dos “estudos pós-

coloniais”, na medida em que tal diferenciação social é apoiada na secularização que esteve nas origens do processo de desencantamento do mundo.

Tanto Giacomo Marramao quanto Jürgen Habermas pensam que “o desencanto do mundo é um indicador do processo de secularização”, com o agravante que o mundo globalizado estaria confirmando esse processo de “secularização” nos dias atuais. Jürgen Habermas (1973)<sup>31</sup>, no entanto, propõe que, na Modernidade, em nome da razão, a mitologia se fortalece, pois, antes, o Homem camuflava sua razão pela força das convicções de ordem do mito/religião. Já no sentido dado por Giacomo Marramao, o potencial “reencantamento do mundo” de hoje não é exatamente o “retorno da religião” de forma hegemônica, e menos ainda o “retorno do sagrado”, pois a fase histórica em que vivemos dificilmente poderia ser resumida sob essas fórmulas. Ainda que o filósofo concorde haver “um certo retorno das religiões ocorrendo nos dias atuais em todo o mundo Ocidental”, o reencantamento do mundo seria, outrossim, um debate sobre a “sociedade pós-secular”. Esse conceito ficou consagrado no encontro ocorrido entre Marramao e Habermas em Frankfurt, após os atentados às Torres Gêmeas (Nova York, 11 de setembro de 2001)<sup>32</sup>. Do debate travado entre eles resultou uma coleção de ensaios intitulada *Entre la fe y la ciencia*, com a publicação posterior de títulos individuais (HABERMAS, 2006; MARRAMAIO, 2011). Tal reencantamento diria respeito aos países ocidentais, que na atualidade têm se curvado à tendência de identificação simbólica com os “fenômenos como o neo-populismo mediático onipresente em nossas democracias” (MARRAMAIO, 2014).

Sob a perspectiva cosmopolita adotada pelo filósofo, a análise se dá em termos de crise do capitalismo com a pretensão de demonstrar o início da ruptura do Estado-Nação como sujeito histórico hegemônico – esse fenômeno tem sido produzido em nosso período pelo próprio Ocidente. Em seus escritos, Marramao aponta ainda para os problemas trazidos pelo mundo ocidental para o restante das culturas – são problemas impostos pelo sistema capitalista em sua fase

---

<sup>31</sup> O processo de secularização, entendido como um processo de diferenciação social irreversível, está no centro do debate sobre as fundações do pensamento social moderno, em especial após um conhecido debate ocorrido entre Jürgen Habermas e Niklas Luhmann em 1971. A querela científica entre esses dois autores apresenta duas visões divergentes sobre a natureza da sociedade e sobre o que a Teoria dos Sistemas seria capaz de explicar, dividindo estudiosos do tema. A publicação original em alemão sobre a querela foi traduzida para o italiano como HABERMAS, Jürgen; LUHMANN, Niklas. *Teoria della società e tecnologia sociale: che cosa offre la ricerca del sistema sociale?* Milano: Etas Kompass, 1973; a obra está disponível no arquivo digital de Niklas Luhmann: [https://niklas-luhmann-archiv.de/bestand/literatur/item/luhmann\\_1973\\_T-B02](https://niklas-luhmann-archiv.de/bestand/literatur/item/luhmann_1973_T-B02).

<sup>32</sup> Com relação ao 11 de setembro, não apenas sociólogos e cientistas políticos, mas também antropólogos culturais vincularam o surgimento de novas formas de conflito e hostilidade a uma reação complexa a níveis intoleráveis de incerteza sobre a identidade coletiva.

de globalização, na qual convergem processos de simplificação e de aproximação cultural: é quando “ocorrem conflitos não apenas dentro dos países, mas também na relação entre eles”. Seria o caso de “um rompimento das perspectivas multiculturalistas” do tipo “Nós e Outros” (Ocidente versus Oriente), no qual “o impasse para que se configure uma nova ordem social pode redefinir os parâmetros do que é compreendido hoje como soberania e Estado, implicando a necessidade de redimensionar o fenômeno do Direito e da Democracia” (MARRAMAO, 2014).

Para que seja possível equacionar os problemas que se multiplicam, em novas ordens de conflitos, e especialmente diante da dinâmica cosmopolita, e, possibilitar uma nova estrutura de governança, seria necessário um modelo democrático verdadeiramente universal, a depender muito mais da universalização das noções de Direitos Humanos (alicerçadas pela Declaração de Direitos Humanos de 1948), para diferentes culturas, e sob a condição de que essa universalização de direitos acolha de fato as diferenças. E mais: seria no contexto desta crise de fundamentos éticos da esfera pública que as religiões estariam ainda mais em medida de fornecer “o único horizonte de sentido imaginável em nossas sociedades democráticas” (MARRAMAO, 2014). Em suma, seria o binômio “religião-identidade” a base da contribuição do fenômeno “pós-secular” defendido por Marramao (que ele alerta não se tratar, em caso algum, “des-secularização”).

Para Ulrich Beck e Johannes Willms, a Igreja Católica, assim como as outras religiões universais, é um ator de peso nas mudanças de modelo por seu caráter não-nacional, visto sua existência ser anterior à constituição dos Estados-Nação, e seu entendimento da humanidade como a reunião de indivíduos, parte de uma mesma comunidade cosmopolita. Essas colocações estão no livro *Liberdade ou Capitalismo* (2003), quando este trata de definir a Segunda Modernidade:

O interessante é que, ao lado dos agentes mais novos, nos quais se deve pensar em primeiro lugar, há outros muito antigos que, em sua memória e em sua bagagem, em sua noção de organização – tenhamos a serenidade de dizê-lo com certa ousadia: em sua ideologia – estão muito bem preparados para a Segunda Modernidade. [...] Eu me refiro a agentes para os quais talvez não se dê a devida atenção, quando se fala em Segunda Modernidade, nomeadamente às religiões mundiais e, ao que se refere ao nosso círculo cultural, à Igreja Católica. [...]. Se aplicarmos tal ideia a esse exemplo, poderemos aplicá-la exatamente do mesmo modo às demais religiões mundiais. Afinal, a Igreja Católica sempre foi um global player, desde a origem, diferentemente dos sindicatos ou dos partidos políticos, por exemplo, que, sendo filhos do capitalismo estatal-nacional, se fixaram no Estado nacional e têm grande dificuldade para superar essa demarcação de fronteiras. [...] a fé cristã se desvincula das oposições étnicas e nacionais, e inclusive da oposição homem-mulher, e pressupõe uma fraternidade cristã, ou seja, uma imagem do ser humano, uma humanidade alheia às fronteiras, e tem uma estrutura básica cosmopolita (BECK; WILLMS, 2003, p. 18-22).

No contexto do binômio ‘religião-identidade’ de que fala Marramao (2014), a atual Antropologia tem igualmente questionado as relações ontológicas (H-N) presentes nas narrativas aqui focalizadas. A partir do conceito de Alteridade (que é pensar o Outro) é possível alcançar o que foi denominado por Philippe Descola (2015) como “Antropologia da Natureza”: nesta perspectiva teórico-antropológico, pressupõe-se haver “continuidades” e “descontinuidades” na relação entre cultura e natureza, sem que haja apenas um tipo de normatividade a ser definido. Descola defende que para a Antropologia não deve haver apenas uma regra para os diversos modos de vida, mas uma variedade de organizações sociais pelo mundo. Esta proposta de um certo “multinaturalismo” (para além do “multiculturalismo”) vem questionar a ciência baseada na “dualidade” entre cultura e ambiente. Há de se pensar nos diversos modos “de identificação e de relação” entre “humanos” e “não-humanos”, deixando de lado quadros de análise “etnocentristas”, simplificadores e normativistas (DESCOLA, 2015).

### **1.9 O reencantamento do mundo pela política ambiental**

A racionalização da cultura pelo método científico é vista como um projeto de racionalização do mundo e dominação da Natureza pela formulação de nexos causais e sua matematização. Esse mecanismo fez das ciências o grande vilão sob o aspecto do controle de seu objeto. A derrubada paulatina dos valores mágicos no mundo levou à autonomia de esferas morais e científicas referidas como racionais, objetivas e imparciais. E o Homem moderno ocidental passa a ser definido sob os impactos diretos dessa racionalização, em que houve a derrubada gradual dos valores do período anterior, classificados como irracionais, obscuros e subjetivos. Nessa nova cosmologia, é oferecido conjecturar que “nenhum poder misterioso e imprevisível” interfira no curso da vida social (cf. Weber). Mas, no tempo presente, emerge o debate sobre um potencial reencantamento do mundo. E admitir tal possibilidade significa admitir que as ciências e a tecnologia se metamorfosearam, no sentido de Ilya Prigogine, que vislumbra na própria ciência o poder de instalar um certo desencantamento.

Sobre a “metamorfose das ciências”, vale ainda dizer que Ilya Prigogine e Isabelle Stengers citam Serge Moscovici como o pioneiro a tratar do constante renascimento das ciências – “a cada revolução”, a efemeridade da vida humana é constantemente atualizada (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 209); o desencantamento é como se a “criação da vida não fosse uma vida”,

[...] ao “fazer de nossa espécie um último elo da longa cadeia de seres vivos [...] o reencantamento do mundo toma uma nova forma: não mais de promessa de um mundo melhor, mas de uma tarefa mais profunda, que é unificar as relações que os homens mantêm com a Natureza (MOSCOVICI, 2007, p. 119 *apud* MOCELLIN, 2011, p. 15).

E nesse sentido, caso esteja havendo um processo de reencantamento, seria preciso que também ocorresse a “reversão” dos processos de desencantamento, invoca Alan Delazeri Moccellini em *O Reencantamento do Mundo: considerações preliminares*, um artigo de levantamento bibliográfico sobre a “nova epistemologia”. Na pesquisa, o autor encontra quatro diferentes abordagens para um potencial Reencantamento: duas abordagens referentes à ciência e à política ambiental; outras duas abordagens com acento na técnica e tecnologia. Interessa aqui saber sobre o reencantamento promovido pela própria ciência e o ambientalismo, seguido da sacralização da Natureza, e desagregação da perspectiva meramente objetiva e causal do mundo (MOCELLIN, 2011, p. 1). Nesta primeira abordagem, as críticas recaem sobre as incertezas em relação à lógica causal, à neutralidade imposta pela concepção experimental de tempo e à universalidade das teorias gerais sobre o mundo natural como causas do desencantamento. Nela, o argumento temporal da física quântica é o mais provocador, uma vez que questiona o incontestável ordenamento natural da vida sem espaço às instabilidades, flutuações e imprevisibilidades dos fenômenos (MOCELLIN, 2011, p. 9). Esta vertente, levantada por teóricos como Prigogine, privilegia o insondável da Natureza. Na segunda abordagem, cabe ao ambientalismo proceder ao reencantamento da Natureza. Neste quadro, os autores não veem uma tendência social ao reencantamento, e, portanto, não se parte da perspectiva sociológica para a análise. Aqui a perspectiva é normativa, o principal é o objetivo moral refletido na reintegração do humano à sua esfera natural, não mais como um ente externo, estranho e/ou dominador (MOCELLIN, 2011, p. 14). Em que pese os indícios de mudanças ocorridas na própria Ciência Moderna, o que há é um imperativo ético diante da realidade que convoca à ação:

[...] diante de uma crise ambiental cada vez mais intensa, é necessária uma mudança radical na forma de compreensão da natureza. O reencantamento do mundo assume aqui um sentido escatológico, e atua por meio da integração dos saberes que outrora foram relegados ao segundo plano pela ciência, para juntos atuarem como uma nova forma de conferir sentido (MOCELLIN, 2011, p. 15).

A hipótese do reencantamento do mundo pelo ambientalismo sofre a alegação de que os pesquisadores “não conseguiram se desfazer das raízes míticas, religiosas e filosóficas em sua

prática científica”, e ainda reúnem conhecimentos mistificados. Mocellin lembra que em *A Hipótese de Gaia* (nome da Deusa grega Terra), o químico e meteorologista James E. Lovelock (1983) descreveu o planeta como um organismo vivo, que teria suas condições vitais garantidas por um complexo sistema mantido pela integração entre a biosfera e os componentes geofísicos, conectados por uma espécie de inteligência cósmica. É próximo ao que Fritjof Capra chamou de a “teia da vida” (1997).

Os mesmos ambientalistas que reencantam e sacralizam a Natureza através da política consideram a crítica ao modelo de desenvolvimento como ponto de partida e de chegada, se abstendo de entrar na esfera religiosa. Mas também apontam para a necessidade de um novo modo de reconexão do humano com a Natureza: é igualmente importante essa reconexão por motivos de transcendência humana, mesmo considerando o alerta sobre possíveis exageros românticos, ou a pureza da Natureza sacralizada. Há ainda os que acusam o naturalismo por ter retirado da Natureza seu componente mágico, e que “apenas o retorno do sagrado por meio de uma ética religiosa que oriente a ação dos humanos em relação à Natureza pode romper com sua dominação técnica” (MOCELLIN, 2011, p. 17).

Além dessas duas perspectivas que recaem no reencantamento pelas ciências da Natureza e ambientalismo, há outras duas abordagens sobre o reencantamento pela técnica e tecnologia. Mas aqui interessa o resumo de Alan Delazeri Mocellin sobre as primeiras duas abordagens diagnosticadas em sua revisão bibliográfica:

Para ambas as abordagens tal centralidade do problema da natureza passa por sua relação com a ciência. Em resumo, a mudança da relação da ciência com a natureza pode ser entendida a partir da ruptura com três características fundamentais do pensamento científico clássico: 1) o determinismo do mundo natural, baseado na noção de leis científicas e fundamentado no mecanicismo newtoniano; 2) o reducionismo dos problemas científicos, sua redução a campos específicos e desconectados, fundamentado no método cartesiano; 3) a noção de tecnologia como ciência aplicada e “destinada” ao controle da natureza, ao modo baconiano. Enquanto Prigogine e Morin privilegiam a ruptura com as duas primeiras características, Gibson e McGrath privilegiam a ruptura com a última (MOCELLIN, 2011, p. 18).

Esta tese corrobora com a existência de uma urgência ambiental e climática, cuja arena da política ambiental propicia o ingresso de novos atores, incluindo os religiosos, que têm indiscutível legitimidade para tratar dos deveres éticos. Se as ciências têm tendido a fazer proposições normativas nesse âmbito, como é o caso do projeto pela sustentabilidade, nada mais coerente que as ciências serem provocadas por formas de pensar que têm a prática normativa em

sua origem, mas que até então foram taxadas como irracionais (caso da religião), ou como irrelevantes (caso de saberes indígenas, das artes e da poesia). No sentido inverso, há ramos interdisciplinares que envolvem a ecologia à religião, como a Ecoteologia. Se bem que a história da religião cristã define a própria história ocidental, é na contemporaneidade que a responsabilidade com o meio ambiente aparece como sério impositivo, seja para as religiões, para as ciências ou para a política. Surgem novos campos de interpretação de mundo. Em *Cristianismo, meio ambiente e ecoteologia em perspectiva interdisciplinar* (SANTOS JR. et al., 2021), os autores buscam compreender como assuntos relacionados à ecologia são tratados na teologia cristã. Percorrendo o caminho da contextualização histórica do cristianismo, da doutrina e da cultura cristã, constata-se o crescente interesse na temática ambiental, apesar da menor importância que lhe era conferida até recentemente. Do ponto de vista das comunidades religiosas, a íntima relação entre o divino, o meio ambiente e a maneira como o sagrado se manifesta enquanto fenômeno da Natureza é relevante – para o cristão é o mesmo que saber como se manifesta o amor de Deus por suas criaturas e os limites impostos ao Homem como tal.

## CAPÍTULO 2 – A IGREJA CATÓLICA NA MODERNIDADE

### 2.1 Modernidade: a busca por um marco inicial

A compreensão da Modernidade é importante para o entendimento do processo que coloca a sociedade exercendo o papel de oposição à doutrina religiosa da Igreja Católica, após longo período de seu predomínio durante a Idade Média. De um contexto favorável a esta Instituição, no qual os valores cristãos e os ensinamentos da autoridade eclesial eram tidos como “inquestionáveis”, passou-se à uma situação em que a Igreja precisou mudar sua “autocompreensão” para que pudesse, mesmo perdendo parte de seu protagonismo, seguir sendo ao menos relevante. O que vai acontecer nessa passagem é a transição de uma sociedade pautada pela sacralidade para uma sociedade onde o sagrado é deixado em segundo plano: vai se constituindo uma sociedade laicizada, e secularizada, em que a religião institucionalizada seguirá em caminho oposto.

Tal discussão será bem detalhada por Tiago Tadeu Contiero (2017) em tese de doutoramento sobre “o mundo na Igreja e a Igreja no mundo”. A pesquisa traça com grandeza de detalhes a evolução da instituição católica desde o ingresso da sociedade na Modernidade, até o evento do Concílio Vaticano II (1962-1965). Ele entende a Revolução Francesa como a verdadeira inimiga do cristianismo, e, portanto, alvo a ser atacado:

Se no surgimento do mundo moderno a Igreja via com desconfiança algumas correntes de pensamento e condenou os autores da mesma, com o advento da Revolução Francesa, a própria Modernidade passou a ser entendida como adversária do cristianismo e é ela quem deve ser combatida (CONTIERO, 2017, p. 27).

Ainda que o marco da Revolução Francesa seja um ponto de virada para o referido “fechamento” da Igreja Católica, Contiero não deixa de considerar o predomínio universalizado da razão permeando as transformações ocorridas na sociedade europeia, e definindo a Modernidade. Cf. o autor, passam a ser “hegemônicos certos valores advindos do julgamento teórico e prático da racionalidade”, bem como passa a haver “o entendimento compartilhado de que a liberdade é fruto de escolhas responsáveis” (CONTIERO, 2017, p. 28); não mais como superação humana em nível espiritual ou devedora de valores místico-salvíficos. Até aquele momento, a sociedade europeia estava inserida em um universo religioso em que o Homem não tinha autonomia sobre seu próprio desenvolvimento. Em consonância com o que diz Alain Touraine (1994 *apud* CONTIERO, 2017),

escreve que a partir dali a racionalização e a subjetividade passam a ser os dois componentes essenciais da Modernidade, mudando radicalmente a relação Homem-Deus.

A tese resgata ainda a posição do teólogo beneditino Ghislain Lafont (2000) sobre a Reforma Gregoriana<sup>33</sup>, ocorrida bem antes, no bojo da Idade Média: a Reforma ocorrida entre os séculos 11 e 13 (baixa Idade Média) conteria em seu interior aspectos fundamentais definidores do advento da Modernidade. A afluência de fontes não cristãs (vindas do Oriente com as Cruzadas), e mudanças importantes nos modos de vida (crescente urbanização e maior dinamismo comercial, com o uso de moeda e bancos), levaram o mundo católico a interpretações mistas, teológicas e humanas. Naquele período houve a construção de um direito eclesiástico em paralelo ao direito jurídico, em que pese não ter havido a separação entre Igreja e Estado.

No século 13, destaca-se ainda o pensamento religioso de São Francisco de Assis, que forja novas maneiras de se pensar a teologia (voltada aos pobres e ao cuidado com os animais e “todas as criaturas”), e poderá ser incorporado aos cânones da Igreja. Nesta mesma época também floresce a teologia de São Tomás de Aquino, que se tornou um marco de virada na doutrina católica por ter sido produzida a partir da leitura de Aristóteles, e ter recebido o acúmulo dos comentadores não cristãos, judeus e árabes.

Para bem posicionar essa discussão do ponto de vista historiográfico, cabe dizer que a periodização é uma ferramenta essencial da análise histórica por estabelecer os referenciais necessários à construção de cada narrativa, e à discussão que sobre elas se faz. Mas por essa mesma razão é uma ferramenta conexas a outros fatores igualmente fundamentais: os recortes geográficos, temporais e temáticos escolhidos; os instrumentos historiográficos disponíveis e os interesses institucionais envolvidos na pesquisa. A Idade Moderna é uma categoria especialmente exemplar do caráter relativo dos marcos cronológicos por ter sido resultante da primeira denominação da sociedade europeia sobre si. A autopercepção dos modernos enquanto pertencentes à esta época decorreu, afinal, do seu próprio julgamento em relação às sociedades que lhes antecederam e da busca consciente por rupturas paradigmáticas em nível civilizacional.

---

<sup>33</sup> A Reforma Gregoriana ocorreu durante os séculos 11 a 13, e foi iniciada pelo papa Gregório VII. Ficou conhecida pelo embate de forças entre o papado e as lideranças não religiosas do Sacro Império Romano-Germânico, em que houve, por um lado, a prisão do papa e, por outro, a revanche eclesial em que uma reforma interna levou a decretos garantindo o poder sagrado de escolher os bispos nos territórios. Naquele momento houve a construção de um direito eclesiástico em paralelo a um direito jurídico, em que pese não ter havido a separação entre Igreja-Estado àquela altura.

## 2.2 A Reforma Protestante como marco da Modernidade

É verdade que a segunda metade do século 15 testemunhou acontecimentos naturalmente impactantes na ordem política e econômica então vigente – é o caso da tomada de Constantinopla pelos otomanos em 1453, que põe fim ao Império Bizantino; e da chegada de Cristóvão Colombo ao continente americano em 1492, que inaugura o expansionismo ultramarino das monarquias ibéricas. No entanto, a percepção do ineditismo do período que seria chamado Moderno se deu antes no campo cultural e intelectual: a existência de organizações sociais alheias ao sistema europeu desestabilizou a hegemonia da narrativa universalista bíblica, ao mesmo tempo em que forneceu elementos para o desenvolvimento da ciência antropológica. Nesse contexto, os princípios básicos do Humanismo, que já circulavam na península itálica desde o século 14, seriam difundidos e reiterados entre os demais territórios católicos europeus.

Adeptos do método filológico-literário, os pensadores humanistas estudavam documentos produzidos entre os séculos 8 a.C. e 5 d.C., propondo a recuperação dos elementos daquele período em detrimento do modelo mais recente, que denominaram Idade Média. A negação do passado medieval estaria, portanto, na base do conceito ideológico de “civilização moderna” e de todas as suas implicações. Os preceitos humanistas, inicialmente priorizando a revitalização da língua latina, aos poucos permeariam e seriam influenciados por todas as esferas da sociedade – políticas, econômicas, artísticas e religiosas. O Renascimento, nome dado pelo pintor e biógrafo Giorgio Vasari à totalidade do fenômeno artístico, foi uma expressão do Humanismo, tornando-se então símbolo estético da “circularidade temporal e do resgate da civilização greco-romana clássica”, marcando o início da Idade Moderna na historiografia tradicional. As discussões historiográficas sucessivas questionaram a periodização criada por esse movimento intelectual, tanto em função de sua natureza essencialmente subjetiva quanto da imprecisão das datas ou eventos históricos que pudessem servir de baliza cronológica. Os critérios relativos às estruturas de organização social anteriores e posteriores à Idade Moderna variam de acordo com o enfoque do historiador.

Dentre os historiadores brasileiros, Laura de Mello e Souza se notabiliza por classificar as diferentes vertentes [do conceito de Modernidade] a partir das três grandes áreas da Economia, da Política e da Cultura. A Reforma Protestante, segundo ela, é um dos possíveis marcos iniciais do período, e mostra-se um excelente objeto de discussão na medida em que engrena elementos

dessas três esferas. No ensaio *Idade Média e Época Moderna* (2005), Mello e Souza segue a tendência historiográfica do século 20, que relativiza a especificidade do Estado Moderno Absolutista.

O debate alcança historiadores europeus de diferentes vertentes. No ensaio *Religion, Reformation, and Social Change* (1967), o inglês Hugh Trevor-Roper faz uma reflexão muito completa sobre os impactos da Reforma Protestante nessa definição, conectando-a à relação entre cultura religiosa e atividade econômica como papel mediador, ou restritivo, dos Estados. O autor defende ter havido uma mescla entre as esferas pública e privada como característica fundamental do Estado Absolutista, sempre se pautando pelo método comparativo, e faz a crítica à visão regionalista da historiografia alemã (na qual a autora brasileira acima citada se baseia). Trevor-Roper identifica continuidades na Idade Moderna – e, em algumas ocasiões, fortalecimentos – de elementos medievais, mas não corrobora com a ideia de longa Idade Média, porque reconhece terem havido mudanças estruturais (no Estado, p. ex.) no continente europeu entre os séculos 15 e 17. Ele ressalta a heterogeneidade dos territórios europeus à época, associando o autoritarismo estritamente àqueles espaços católicos, cujas estruturas políticas sintonizaram-se com a romana. A contestação vinda da linha protestante contra a religião hegemônica produziria a postura reiterativa da ortodoxia doutrinal por parte da Igreja Católica – o autor vê o enrijecimento dos mecanismos estatais de controle social e da burocracia pública como reflexo desse movimento. Isso, no entanto, não significa que Hugh Trevor-Roper veja linearidade progressiva entre o Renascimento, a Reforma Católica e a Revolução Científica.

O italiano Paolo Prodi, em *Uma História da Justiça* (2005), é mais específico na descrição desse entrelaçamento entre as estruturas políticas e eclesiais: para ele, uma das principais bases dos Estados Modernos Absolutistas foi a formação das igrejas territoriais e a decorrente “confessionalização” (a institucionalização da prática religiosa nesses territórios). Embora não veja o surgimento da *professio fidei*, ou profissão de fé, como um simples mecanismo político de disciplinamento social, o vê menos ainda como um modelo romano centralizador, comprometido diretamente com a Santa Sé. Para ele, o processo foi antes um conjunto de movimentos orgânicos - ora de autonomização das igrejas nacionais sob controle monárquico, em tensão com Roma, ora de representação papal junto aos Estados através das nunciaturas, definidas na mesma aula como rede diplomática romana responsável pela transmissão das diretrizes da Igreja e fiscalização de seu cumprimento. Para Prodi, a confessionalização evidenciou as diversidades doutrinárias e oposições

políticas que se apaziguavam no sistema pluralista da Idade Média, impulsionando guerras religiosas. Por sua abordagem jurídica, o livro em questão coloca as transformações no sistema de foros entre as causas das reformas católicas: com a emergência do direito positivo, ligado às monarquias temporais, as igrejas católicas e evangélicas teriam buscado reforçar a própria institucionalidade através do tribunal cristão da consciência. Ainda que com jurisdições concorrentes entre si, ambas as igrejas teriam como alvo comum os cristãos radicais, contrários ao controle político eclesial.

Ao tratar desse assunto, Prodi tende mais que Trevor-Roper a validar a ideia do longo Renascimento, isto é, a linearidade entre a Reforma e o Iluminismo proposta pela historiografia do século 19: ele aponta a importância dos defensores do Cristianismo Primitivo para o desenvolvimento, no Ocidente, dos princípios de liberdade e democracia. Esse autor considera revolucionário o pensamento jurídico de Martinho Lutero, que propõe o fim da existência paralela dos direitos eclesiástico e civil - atribuindo o potencial sacerdotal a todos os fiéis, ele defenderia a manutenção da organização hierárquica da Igreja, mas de forma apartada da sociedade política e submetida à legislação positiva dos Estados. Quentin Skinner, em *As Fundações do Pensamento Político Moderno* (1996), afirma que essa distinção entre o conceito primário e passivo de justiça – segundo o qual os cristãos podem atingir a salvação por meio da fé – e a justiça civil – essencial à regulamentação do mundo terreno –, bem como o apoio evangélico à autoridade dos Estados inclusive sobre as grejas, baseiam-se no Novo Testamento e em particular nos ordenamentos de São Paulo, sendo centrais no pensamento social e político de Lutero.

Nem Prodi, nem Skinner chegam a citar o caráter conservador de Lutero, mas o primeiro reconhece que, especialmente nas cidades italianas, a efetividade do movimento reformador se deu mais no fortalecimento de uma mentalidade religiosa cívica do que na subversão da ordem. Skinner, por sua vez, destaca a defesa da submissão dos cristãos às instâncias seculares presente nos textos políticos do monge agostiniano, afirmando que a legitimação divina das autoridades civis o leva a posicionar-se contra quaisquer revoltas populares e a restringir ao campo teórico suas críticas à tirania. Perspectivas historiográficas posteriores matizariam a discussão, distinguindo as fases do discurso de Lutero entre si e em relação às posturas dos padres evangélicos, e apontando uma conseqüente variedade de expressões do protestantismo. Prodi relaciona tal variedade aos contextos sociopolíticos: Estados territoriais com prevalência luterana tenderiam à centralização, enquanto as cidades com prevalência calvinista defenderiam os valores comunais

dos movimentos reformadores trecentistas e quatrocentistas – o ideário das cidades como comunidades, a união da moral civil à dimensão eclesial, a demanda pela emancipação das jurisdições bispais, a oposição aos privilégios clericais e à dominação senhorial e todos os demais posicionamentos que caracterizam o chamado Republicanismo Cívico da Baixa Idade Média. A análise corrobora a visão sobre a força política de Calvino, que, ao contrário de Lutero, convocaria os fiéis à ação prática e à transformação da sociedade cristã.

Assim, a progressiva prevalência da burocracia privada nos Estados católicos da Contrarreforma, apontada por Hugh Trevor-Roper, o processo de institucionalização, autonomização e territorialização das igrejas ligadas aos mesmos Estados, apontado por Paolo Prodi, e a subordinação das igrejas reformadas às autoridades político-jurídicas civis, apontada por Quentin Skinner, integram a vertente política da discussão a respeito da periodização da Idade Moderna. Esses três autores, no entanto, não se restringem à determinação do caráter moderno ou medieval do Absolutismo. Com maior complexidade, os autores aqui expostos acrescentam à análise da estrutura do Estado o elemento cultural da Reforma Protestante. Vale destacar que, a despeito de esta análise ter raízes nas críticas erasmianas à Igreja e na oposição da Revolução Humanista, com a crítica às autoridades com fundamentação moral, à tradição eclesiástica e à transmissão autoritária de princípios e conhecimentos - como apontado no ensaio de Trevor-Roper –, a Reforma foi um movimento original e produziu implicações políticas particulares. Enquanto o luteranismo defendia a passividade cristã ante as autoridades seculares, a vertente calvinista, que Trevor-Roper considera herdeira do pensamento de Erasmo de Roterdã, possibilitou aos mercadores e demais trabalhadores urbanos insatisfeitos com as novas estruturas do Estado e condenados pela Igreja defensiva da Contrarreforma que saíssem do domínio da Santa Sé e da Coroa de Castela e atuassem com mais liberdade na Europa protestante.

Além disso, o agostinismo de Lutero o imbuía do pessimismo em relação ao livre arbítrio pregado pelo pensador Erasmo de Roterdã. Skinner frisa ainda seu ataque ao ideal humanista da *philosophia pia*, à pressuposta existência de virtudes e capacidades do Homem: “[Lutero] Opõe-se de forma implacável [...] à tese central e tipicamente humanística de Erasmo, segundo a qual o Homem tem à sua frente a possibilidade de utilizar seus poderes racionais para descobrir como Deus quer que ele aja” (SKINNER, 1996, p. 287). É verdade que ambos – Lutero e Erasmo – criticavam a História da Salvação proclamada pela Igreja Católica. Mas também aqui suas visões divergem: o Humanismo buscava a liberdade do Homem em detrimento da autoridade

bíblica, enquanto o movimento reformador colocava a fé cristã e a interpretação pessoal da Escritura como os próprios instrumentos libertadores.

As reformas protestantes, em sua variedade, resultaram, portanto, da penetração dos ideais humanistas nas camadas sociais laicas, nos Estados autônomos do norte europeu e na percepção dos cristãos a respeito de sua própria fé, mas independeram-se enquanto movimento de transformação social. Nesse sentido, pode-se dizer que Lutero produziu uma ruptura histórica, inclusive em relação à primeira de consecutivas ondas de recuperação e reconstrução civil, religiosa e científica que foi o Humanismo. Para Mello e Souza, o Renascimento tornou-se sinônimo de Época Moderna, não enquanto marco cronológico, mas como conceito cultural, por englobar todas essas etapas de reestruturação civilizacional europeia ocorridas entre os séculos 15 e 18. Ela afirma, a despeito de sua essência desperiodizadora, que “[...] a periodização do Renascimento é, no fundo, uma problematização sobre o onde e o como das mudanças estruturais” (MELLO; SOUZA, 2005, p. 238), sejam elas vistas sob o recorte econômico, político ou cultural. Ainda que vendo os eventos históricos modernos como um conjunto, Mello e Souza considera relevantes as particularidades de cada um deles, ao contrário dos defensores da existência do Renascimento alongado. No caso da Reforma Protestante e da Reforma Católica, ela lembra que a definitiva incompatibilidade entre o cristianismo dogmático e o popular, ou seja, entre religião e religiosidade, foi uma das principais constatações do Concílio de Trento (1545-1563), o 19º Concílio Ecumênico da Igreja Católica. As transições culturais decorrentes dessa problemática teriam sido mais nítidas entre as classes abastadas e letradas, permanecendo ambíguas entre as classes menos familiarizadas com a religião institucional.

A Reforma é, evidentemente, um dos marcos da Idade Moderna, na medida em que aprofunda as divergências doutrinárias e as críticas à Igreja Católica; rompe com o Humanismo, ao mesmo tempo em que dá continuidade à sua defesa do Cristianismo Primitivo; ressignifica a autoridade da Bíblia, libertando os fiéis das instituições eclesiais; e desestabiliza a dinâmica de poder vigente, colaborando para a mudança estrutural do cenário europeu. Mas não se pode dizer que seja o único marco, visto não haver evento algum que independa de qualquer acontecimento precedente, e seja em si revolucionário.

### 2.3 A “supremacia da razão contra as trevas da subjetividade”

A perspectiva denominada de “externalista” é aquela que vê os eventos societais “externos” como relevantes na produção e reprodução de um determinado processo histórico. Em outras palavras, o evento histórico não deve ser analisado como um fenômeno estanque, mas também sujeito a influências de outros processos culturais, que muitas vezes extrapolam o recorte temporal coevo. Em termos da história das ciências, a chamada Revolução Científica deve ser tomada como reflexo de todo um conjunto de eventos passados e fatores externos à sua prática.

A despeito de Jacques Le Goff (2005) ser considerado um dos mais importantes historiadores medievalistas, insistindo na manutenção da harmonia existente em todo o período tivesse sido assegurada iminentemente pela ação da Igreja por intermédio da hierarquia eclesial<sup>34</sup>, o historiador também ressalva que as mudanças culturais penetraram no mundo europeu medieval pelas escolas laicas, surgidas em um ambiente cada vez mais urbano. Tiago Tadeu Contiero (2017, p. 33-45) alerta para “a relativa autonomia” das escolas urbanas de que fala Jacques Le Goff:

No decurso do século 12 as escolas urbanas ganham decisivamente a dianteira em relação às escolas monásticas. Saídos das escolas episcopais, os novos centros escolares tornam-se independentes pelo recrutamento de seus mestres e de seus alunos, e pelos métodos e programas que adotam. A escolástica é filha das cidades, e reina nas instituições novas, as universidades (LE GOFF, 2005, p. 75 *apud* CONTIERO, 2017, p. 35).

Historicamente, a aliança firmada entre Igreja Católica e ciência data da Antiguidade. Mas esse contrato segue sendo atualizado até o século 18; são conhecidos os pensadores que defenderiam abertamente a doutrina religiosa judaico-cristã nos seus primeiros séculos a despeito das ameaças do Império Romano, garantindo a unidade e a ortodoxia eclesial. Entre os Apóstolos cristãos, o primeiro é Paulo, que atuou nos primeiros séculos da cristandade. Nos séculos 4 e 5 virão os chamados “Pais (Padres) da Igreja” (ou “Santos Pais”), que eram os intelectuais que dialogavam com as ideias e ideais das culturas grega e judaica, trabalhando com os mitos dentro

<sup>34</sup> Desde o século 8, com a entrega de Roma e de diversos outros territórios ao papa por meio da “Doação de Constantino”, a Igreja havia se tornado uma das maiores detentoras de terras da Europa e o papa, além das suas funções espirituais, e detinha amplo poder temporal, algo que se acentuou nos séculos seguintes. Segundo Jacques Le Goff, a Idade Média tinha como pilar a relação harmoniosa entre suas três ordens: sacerdotes, guerreiros e camponeses – *oratores, bellatores e laboratores* (LE GOFF, 2005, p. 257 *apud* CONTIERO, 2017). Mas em um ambiente cada vez mais urbano, favorece-se o progresso intelectual e artístico, do qual as catedrais góticas são as expressões mais conhecidas, demonstrando a relevância que a fé ainda desfrutava ao longo desse período. Assim, não menos importante é o desenvolvimento das escolas, marca desse momento histórico de relativa autonomia das escolas urbanas diante do ensinamento teológico da Igreja.

do arcabouço teológico da Igreja Católica. Vale notar que desde o século 4 o pensamento social cristão já era adotado por padres e bispos, que defendiam a causa dos pobres e as lutas libertárias, como o caso da emancipação de povos na África.

Em termos teológicos, as encíclicas sociais teriam sofrido influência da visão filosófica platônica na teologia – a razão grega para pensar o humano e o divino em uma espécie de antropologia cristã (ALTEMEYER, 2021). Entre os séculos 5 e 13, os grandes responsáveis por garantir a hegemonia doutrinária da Igreja Católica serão Santo Agostinho (“as verdades sobre o mundo e sobre todas as coisas derivam das palavras de Deus”, visto as ideias terem uma origem divina) e São Tomás de Aquino (divulgador da “escolástica”, que é o conjunto de concepções a reunir as questões de fé e espiritualidade ao neoplatonismo, baseado no pensamento racional de Platão e Aristóteles).

Certamente, o equilíbrio hegemônico do poder clerical (durante a prevalência do mundo romano cristianizado) será abalado a seu tempo. Em retrospecto, na era judaico-cristã o meio natural já havia sido desprovido de poderes sobrenaturais pelas próprias religiões chamadas “seculares” (cf. Weber); as culturas ditas “modernas” (sociedades “pré” e “pós” industriais) não mais se subordinariam a uma ordem ou autoridade nem por meio de “negociações encantadas” nem por meio de devoção a múltiplos deuses. Neste movimento histórico de “desencantamento do mundo” por meio religioso, o poder divino panteístico já havia passado para as mãos de um único Deus através da Igreja Católica. No entanto, a despeito das “invencionices” dos cientistas nos séculos que se seguiram, o ser supremo unificado continuaria a integrar por um bom tempo o sistema, do qual ainda permanecia como criador, até que fosse despossuído pelo aprofundamento da racionalização, perdendo o governo de sua criatura mais perfeita – a “máquina do mundo”.

Ao final da Idade Média, o poder religioso já vinha bastante enfraquecido pelo declínio da nobreza que o apoiava, e passava gradualmente para as mãos dos comerciantes que faziam as rotas entre Oriente e Ocidente. Essa burguesia emergente, que conquistara o domínio econômico do mundo europeu irá questionar os rumos do pensamento, e a própria definição de conhecimento que entrará mais adiante em um modo científico racional. O teocentrismo seria gradativamente deixado de lado, entrando em cena o antropocentrismo: o movimento de cunho cultural e científico que abalaria fortemente o poder da Igreja Católica desde o período renascentista. Trata-se, portanto, de revisar as sucessivas Revoluções Científicas (“copernicanas”, “galileicas”, “cartesianas” e “newtonianas”) ocorridas entre meados do século 14 e os finais do século 16, quando a religião

católica se mostra em verdadeira “crise de crença”, deixando lugar ao racionalismo científico, que emerge como herdeiro do pensamento iluminista e de seus ideais libertários a respeito da condição humana (MAGALHÃES, 2005; 2006).

A circulação de textos antigos vindos do Oriente fez com que Copérnico tivesse contato com correntes de pensamento pitagóricas e platônicas que propunham que a Terra estava em movimento, facilitando ao geômetra elaborar a teoria heliocêntrica, segundo a qual o sol seria o centro do universo e a Terra giraria ao seu redor. A tese foi apresentada em 1534 ao alto clero, que a aprovou, denotando a abertura da Igreja aos avanços científicos e à Modernidade que avançava. Galileu completou a radical transformação, possibilitando analisar o céu por meio de instrumentos técnicos e fórmulas matemáticas, não apenas como espaço transcendente. Na realidade, as publicações em larga escala impulsionaram igualmente a Reforma religiosa e a Revolução científica. Mas em dado momento, a ciência torna-se para a Igreja mais perigosa que a Reforma de Lutero, em que pese ter sido a maior incentivadora da ciência durante a época medieval, o que é atestado pela abertura de universidades (CONTIERO, 2017). Isaac Newton irá pavimentar o caminho sem volta ao conferir explicações científicas à uma série de questionamentos levantados sobre o mecanismo da Natureza – a movimentação das marés, as mudanças de duração de luz conforme as estações do ano, e a explicação da força gravitacional são indícios cabais da secularização que tudo modificou.

O reconhecimento da “supremacia da razão contra as trevas da subjetividade” será considerado o verdadeiro detrator de convicções ainda potencialmente ritmadas por uma cultura em que os seres humanos se viam “enraizados” na terra, e imersos na Natureza (ainda confundida como divina). A Modernidade é, portanto, considerada aqui como o resultante da relação dialética ocorrida em um determinado ponto na aliança entre religião e ciência. E a despeito das transformações decorrentes do novo sistema de pensamento, não se pode deixar de citar os meios de impressão já existentes como motores do desenvolvimento e da divulgação das novas ideias, muitas vezes revolucionárias. A imprensa e a palavra impressa, em paralelo ao crescente aumento da alfabetização, contribuíram para que sejam constituídas formas de comunicação não comunitárias e orais, influenciando experiências cada vez mais individualizadas e privadas (CONTIERO, 2017, p. 43).

As narrativas que se seguem se justificariam pela oposição ao mundo sob dominação da autoridade religiosa; nas novas narrativas, proposta por filósofos, astrônomos, matemáticos,

geômetras e físicos, o relógio (tempo marcado pela técnica) passa a ser a metáfora do mundo racionalmente construído, materialmente planejado, e geometricamente dividido em espaços regidos por leis matematizáveis. É o sistema ontológico “duplamente desencantado” (de que fala Max Weber) que dominará o terreno discursivo: por um lado, é proclamada a insuficiência da razão pela Igreja Católica, e, por outro, é atestada a autonomia da razão pela Igreja Protestante. Nesse contexto de guerras de narrativas, a ciência moderna se evidencia, em particular pelo sucesso do método cartesiano, elevando-se como “autoconsciência racional” da sociedade, uma vez que era justificada pelos “fatos” da experiência e dos conhecimentos científicos naturais (MARICONDA, 2006).

A racionalização da vida sendo um contínuo, pode-se considerar essa dinâmica como modernizadora das sociedades. Em primeiro, isso ocorre através da quebra dos ritmos naturais que empreenderá – esse processo continuado provocará consecutivas rupturas e distinções sobre o modo de vida “tradicional” no sentido de um afastamento lento e gradual entre os homens, a terra e o sagrado (os dois últimos constituídos como uma “Natureza sagrada”). Em momento posterior, será a ciência o motor de outra cisão, desta vez movida pela determinante ação do método cartesiano, sendo sua expansão nitidamente marcada após o período da Reforma Protestante (MARICONDA, 2006).

Com esse episódio, uma dada ciência objetiva (baseada no domínio do “fato” e não mais na subjetividade “valorativa” da autoridade eclesial) passa a dominar o pensamento racional, definindo uma narrativa sobre os fenômenos da natureza, e impondo gradativamente à sociedade ocidental europeia uma nova “concepção de mundo”. Nesta nova perspectiva, esta “racionalidade calculadora” é naturalizada, e avançará contra as crenças teológicas cristãs que ainda dominavam como principal referencial: a “autoridade divina católica” (extra e supra terrena), que antes justificava a base transcendente da cultura, seria substituída pela “supremacia do racionalismo científico” (autoridade mundana), na qual as explicações sobre o mundo passaram a seguir uma visão imanente não cabendo determinantes transcendentais (o fenômeno natural é intrínseco, e não cabem razões externas ao sistema).

Assim, o contexto de transição de um mundo ao outro vai do Estado Feudal (1200-1300) ao Estado Absolutista (1500-1700), com a transição de poderes dos reis “divinos” para as mãos de homens autônomos no período do Renascimento (1400). No período de séculos, a Igreja institucionalizada não perde completamente seu poder político (1600) até o advento da Revolução

Francesca (1789), que põe cabo à transição para a sociedade burguesa e industrial. Sob o lema de Liberdade, Igualdade, Fraternidade, o chamado mundo ocidental passa a um outro paradigma de pensamento em relação à visão de mundo da religião católica.

#### **2.4 O isolamento da Igreja: a condenação da Modernidade**

O movimento cultural renascentista e o Iluminismo abrem espaço para a uma nova época em que é possível ocorrer a Reforma Protestante e a Revolução Científica, dois grandes marcos para o estabelecimento da Modernidade, uma vez que representam o debate muito mais antigo entre os domínios do “Fato” e do “Valor” (ver logo acima a referência sobre o debate entre o domínio do fato e valor resgatado pelo filósofo Pablo Rubén Mariconda). Por sua duração, acabam configurando-se como uma oposição continuada e eficiente contra a instituição Igreja, e cindindo o mundo ocidental em dois: contra os dogmas e doutrinas católicos, floresce um mundo moderno que professa a autonomia civil em relação à influência e domínio social religioso, impulsionando o desaparecimento da supremacia do espiritual sobre o material. Nascia um novo Homem, cuja ação no mundo seria independente e voltada à realização pessoal. O protestantismo se projeta como a religiosidade livre de magia, adornos e intermediários para o mundo divino, agora acessado e fundamentado apenas nas escrituras.

Entretanto, com o Humanismo vem uma secularização das instituições, provocando resistências da Igreja Católica, que se vê obrigada a fazer uma Reforma interna buscando reforçar seu componente sagrado. O mundo eclesial católico passa muito tempo opondo a religiosidade à sociedade desencantada. Em um primeiro momento, a Igreja se fecha ao processo de secularização, e realiza uma reforma conservadora de cunho apenas espiritual para reforçar sua sacralidade em oposição ao geral da sociedade moderna. A Reforma Católica teve o intento de reunificar o cristianismo, mas chegou tarde demais. Posteriormente, com a Contrarreforma, a Instituição foi mais uma vez impelida ao conservadorismo, resultando em um completo fechamento de si às mudanças sociais (CONTIERO, 2017, p. 50-60).

Nesse contexto, a Igreja será incapaz de se abrir aos avanços da ciência, negando as teses copernicana, galileica e newtoniana – o rompimento veio como contraponto ao símbolo secular maior: a Modernidade. Mas é preciso pontuar que essa oposição marcou toda a Idade Moderna, visto que a primeira Reforma Católica surtiu algum efeito em frear o rápido avanço do

protestantismo. Esse sucesso político se deu com o reestabelecimento de uma certa legitimidade alcançada através das alianças estabelecidas com os soberanos europeus. O poder absolutista concentrado nas mãos dos reis por graça religiosa conseguiria manter relativa estabilidade religiosa entre os séculos 17 e 18, enquanto a Igreja se beneficiava do apoio no combate às heresias. Para Tiago Tadeu Contiero, é fundamental ressaltar que toda a sociedade era oficialmente cristã, fosse católica ou protestante: “[...] mas a defesa da religião estava confiada ao rei que agia muitas vezes seguindo as necessidades civis e seculares, não necessariamente religiosas” (CONTIERO, 2017, p. 60), abrindo espaço para episódios de absoluta independência do rei face à autoridade papal, até que viesse o derradeiro golpe do iluminismo triunfante na Revolução Francesa. À essa altura, os iluministas franceses teriam aberto guerra à Igreja Católica, chamada de “infame” por Voltaire, que lhe negava inclusive o aspecto divino, ao qual estendia à Natureza como um todo (CONTIERO, 2017, p. 63). A partir da Revolução Francesa é que a Igreja toma uma postura definitivamente negativa frente ao mundo moderno, assim prosseguindo até o século 20.

A natureza revolucionária do episódio francês não se pautou simplesmente pelo aspecto antirreligioso. O país vivia grande situação de desigualdade social, com sua população miserável vivendo em meio aos privilégios da nobreza e do clero, e ao lado da burguesia econômica, que espelhava os ideais iluministas. Em agosto de 1789, a Assembleia Nacional Constituinte promulga a Declaração dos Direitos do Homem e do cidadão, e, em novembro, essa mesma corte expropria todos os bens religiosos no país. Não satisfeitos em tomar posse do patrimônio eclesial, que representava 1/6 do território francês, colocando seus bens a serviço da nação francesa, a Assembleia suspende em fevereiro de 1790 todas as Ordens Religiosas. Após toda a estrutura e burocracia católicas francesas terem passado para as mãos civis, os religiosos que não juraram obediência fugiram ou foram mortos, segundo o historiador jesuíta Giacomo Martina em seu livro *História da Igreja: de Lutero a nossos dias* (MARTINA, 1995 *apud* CONTIERO, 2018, p. 65-66).

No intuito de se fortalecer, a hierarquia romana central toma o caminho do endurecimento institucional através de suas bases místicas e espirituais – durante o século 19, todas as mudanças ocorridas na sociedade modernizada foram sistematicamente condenadas. As ideias que emergem no seio daquela sociedade foram tomadas como adversárias da religião cristã: se por um lado o liberalismo passou a ser considerado como “a” teoria moderna a ser combatida, por outro, o crescimento dos movimentos populares poderia trazer o socialismo, que passa a ser o alvo preferencial dos católicos. É bom ter em mente que até 1891, as cartas redigidas pelos papas eram

religiosas ou dogmáticas. Dali em diante, as encíclicas sociais passam a rodar o mundo levando a crítica à modernidade e ao Iluminismo, pensamento do qual emergiu a Revolução Francesa. A Igreja à época foi uma retaguarda contra o avanço das ideias que penetravam pelos programas científicos e em direção à democracia. Mas também respondiam aos escritos de Karl Marx e Friederich Engels, que de certa maneira questionavam o sentido do sagrado através do materialismo dialético. Por causa das condições de trabalhadores nas tecelagens, a vida familiar era afetada, e a situação só piorava com a morte de mulheres e crianças em situação de trabalho exaustivo. A fé era questionada pelo abandono de Deus para com seus “servos”. Essa situação tinha como contexto as mudanças nas condições nos meios de locomoção (a rapidez era vista não apenas nas ruas, mas na velocidade dos trens, denotando a chegada de um novo momento humano). Em paralelo, o êxodo das populações do campo para as cidades também impunha grandes modificações (ALTEMEYER, 2021).

Em resumo, após a Revolução Francesa, e em resposta à avaliação sobre “os inimigos” que surgiram na própria sociedade, houve um importante processo de isolamento e endurecimento doutrinário que perdurou até o início do século 20, quando a Instituição passa por uma reabertura em relação aos fiéis – o contexto social era tal que já não cabia questionar as mudanças já operadas. A secularização e o chamado desencantamento mundano retiraram da sacralidade religiosa o poder de definir os rumos das pessoas. Os direitos humanos ganharam uma Declaração Universal e a autonomia do Homem moderno de escolher suas crenças e valores pareceu algo irrefutável aos olhos da Igreja. No interior da Igreja, grupos conservadores e moderados disputaram protagonismo sobre a “autocompreensão” da Modernidade.

Para melhor entender os motivos do clero para se recolher, Tiago Tadeu Contiero lança mão do conceito de autocompreensão – o conceito se refere “quase que exclusivamente ao aspecto visível da Igreja Católica”, ou melhor, à visão que a instituição tinha de si mesma após tantos revezes. A autocompreensão é o “entendimento que a hierarquia eclesiástica tem de sua missão no mundo afim de garantir a manutenção ou até mesmo a atualização da mensagem divina da qual se julga portadora” (CONTIERO, 2017, p. 71).

## 2.5 Reatando os laços entre a Igreja e a sociedade contemporânea

Dentre as inúmeras mudanças, duas foram as mais importantes no século 19: a) o capitalismo industrial e o processo de acumulação do capital; e b) a emergência de duas correntes ideológicas doutrinárias e antagônicas – liberalismo e socialismo – em resposta ao processo histórico daquele século. Ainda segundo Contiero (2018), ao menos dois autores, Martina (2005 *apud* CONTIERO, 2018) e Pierrard (1982 *apud* CONTIERO, 2018), enfatizaram que “a gênese do catolicismo social está direcionada à uma oposição ao socialismo”, apesar da oposição católica ao liberalismo econômico pela responsabilidade à situação dos operários. É o “anti-socialismo” o que predomina no texto da primeira encíclica social, a *Rerum Novarum* (1891), e que está presente em toda a Doutrina Social da Igreja (CONTIERO, 2018, p. 97; EUFRÁSIO, 2020, p. 10).

Os movimentos operários organizados surgem como resposta às condições de exploração impostas pela industrialização nascente. Os desejos de reforma da burguesia, na Alemanha e França, eram convergentes; houve a ocupação de espaços de contradição do sistema capitalista emergente. Contrário aos movimentos “ideológicos”, o catolicismo define para si um novo posicionamento: indicar caminhos alternativos para a construção de uma “autêntica civilização”, contribuindo de fato na formação da consciência social contemporânea. A Doutrina Social da Igreja acompanha a ação pastoral que surge do empenho dos católicos reunidos em associativismo, sociedades de mútua ajuda, cooperativas de consumo e bancos comunitários, atuando também na educação e cultura. Aparece a necessidade de se pensar os dois novos atores modernos (operários e empreendedores) para que não caíssem em mãos de partidos (não católicos), formando um clero qualificado para atuar junto à práxis social – esse mecanismo foi identificado pelo bispo de Mongúcia<sup>35</sup> como uma “sociologia católica” (EUFRÁSIO, 2020, p. 4).

Todo o processo de autocompreensão do renovado papel da Igreja iria na direção de entender os “sinais dos tempos”, e aceitar a irreversível marcha da Modernidade. As alas mais abertas à missão pastoral estudavam o sistema capitalista<sup>36</sup>, e uma das bandeiras mais progressistas

<sup>35</sup> Wilhelm Emmanuel von Ketteler é o bispo de Mongúcia, conhecido como um dos pioneiros na introdução da questão social como doutrina católica.

<sup>36</sup> Tiago Tadeu Contiero alerta para o fato de o clero católico estudar os movimentos ideológicos através dos séculos, bem como dar atenção aos caminhos que tomava a sociedade moderna, tendo pensado sobre o capitalismo e as ideias liberais antes mesmo que Karl Marx o fizesse. O título indicado é “O pensamento social cristão antes de Marx: textos e comentários” (ÁVILA, 1972). Na obra, o autor apresenta textos de diversos intelectuais católicos alertando para problemas sociais oriundos do capitalismo.

será em relação às incompatibilidades do sistema econômico em relação à dignidade aos trabalhadores. Houve ainda questionamentos sobre a laicização do Estado por parte de todas as alas do alto clero, mas venceu o pensamento mais moderado, que entendeu que:

[...] a Igreja poderia exercer um papel muito mais significativo numa sociedade onde tivesse separação para com o Estado, não dependendo de uma autoridade secular para exercer sua missão. A autonomia da Igreja frente ao poder civil era, portanto, algo a ser valorizado e utilizado em prol de um aprofundamento espiritual que se embasaria em uma renúncia dos privilégios que a Igreja recebia do Estado (CONTIERO, 2017, p. 79).

Neste contexto, a condição terrena da pessoa humana passa a ser a grande questão da religião, desviando os debates mais conservadores para “a missão” da religião: se esta deveria, ou não, entrar nas discussões sobre as injustiças sociais e as condições degradantes dos operários. O alto clero se perguntava se era de sua responsabilidade buscar soluções cristãs para amenizar as dificuldades mundanas, mas havia aqueles que diziam que a teologia deveria permanecer apenas no âmbito da salvação espiritual (EUFRÁSIO, 2020, p. 2). As questões temporais foram alvo de críticas dos bispos conservadores, pois eram consideradas “estranhas ao magistério” e “alheias à justiça divina”: Deus não teria mais jurisdição ou ingerência sobre o sofrimento na Terra; a justiça seria postergada para decisão no Juízo Final<sup>37</sup>.

Segundo Tiago Tadeu Contiero (2017), a Igreja debateu intensamente a abertura católica ao mundo moderno, mas o mais importante a ser destacado neste processo foram as mudanças advindas dos leigos:

Não foi em nenhum desses dois grupos que começou o desenvolvimento de uma série de movimentos internos da Igreja que propiciaram sua abertura. Tais movimentos, como veremos ao longo desse capítulo, tiveram sua origem nas margens da Igreja e foram adentrando em seu interior, captando para sua causa altos membros do clero, esses, sim, ligados majoritariamente ao grupo moderado (CONTIERO, 2017, p. 91).

---

<sup>37</sup> Vale mencionar que neste “fechamento” o entendimento católico “sobre as almas e o mundo”, o fim de mundo e o juízo divino no final dos tempos não é algo estanque, mas alvo de considerações até por cânones da religião como é o caso do Padre Antônio Vieira. Em *O Fim do Mundo e o Juízo universal* (1961), a única alegação que parece estar clara é a dificuldade de salvarem-se os nobres, o alto clero, os ricos e poderosos. Na Introdução, o padre alerta para a dificuldade em definir como, quando e onde será o fim de mundo e o julgamento final para a salvação das boas almas: o título é “Fins do Mundo” no plural. No Prefácio, é o organizador que alerta para a escolha de apenas dois dos inúmeros sermões do padre Vieira: o primeiro sermão (1650) trata de um juízo que será dado em lugar exíguo, o “vale de Josafá, apesar do aperto do lugar, [onde estaria] toda a população da Terra, mas é um julgamento para nobres e eclesiásticos, onde o povo simples escapa pela direita, enquanto as mitras, os báculos e os cetros se detém diante do Juiz supremo para um exame mais longo e rigoroso”; o segundo sermão (1952), “menos curioso, prende-se mais às diversas teorias a respeito do fim desse nosso planeta; fala do número de condenados, e insiste ainda na dificuldade de salvação dos ricos e poderosos, embora termine desejando cristãmente a todos um feliz fim.

A retomada da inserção eclesial na sociedade moderna acarretou maior adesão popular à religião católica, e envolveu os referidos leigos na vida ativa da Igreja. Passo decisivo na retomada de relações com o mundo moderno, o envolvimento de fiéis, intelectuais e padres ganhou interesse dos bispos, que passaram a valorizar o significado real dos problemas sociais. A abertura ao mundo moderno se dera através da leitura por parte do bispado de que havia uma sociedade em crise, facilitando a compreensão de uma necessária abertura institucional ao catolicismo de base, oriundo de um meio social que o clero desprezara. Este é um marco incontestável na “reconciliação” da Igreja com a sociedade.

Foi a partir do novo entendimento de suas funções mundanas que a Igreja mudará suas convicções teológicas – estava ali o embrião do Concílio Vaticano II (1962-1965), o principal encontro internacional da Igreja do século 20. Os movimentos de abertura cristã ao longo do século 19 foram: Movimento Bíblico; Movimento Litúrgico; Movimento Teológico; Movimento Leigo; e Movimento Ecumênico.

## **2.6 A Igreja de Leão XIII: a abertura ao secular da Doutrina Social da Igreja**

Alguns marcos foram importantes na construção do novo arcabouço teológico católico, a Doutrina Social da Igreja<sup>3839</sup>. Mas a eleição do papa Leão XIII em 1878 foi o ponto de partida para a reinserção do catolicismo na nova sociedade, com a releitura da época sobre uma sociedade em profunda crise. Esse entendimento gerou um acúmulo de consensos entre os bispos, e a publicação de mais de 80 documentos ao longo desse papado (exortações e encíclicas, além de mensagens). A pastoral católica, em que padres e leigos deveriam agir “na causa dos conflitos” ou

---

<sup>38</sup> A Doutrina Social da Igreja é o conjunto de ensinamentos contidos nos documentos – cartas, encíclicas, exortações, pronunciamentos, declarações – que compõem o pensamento do Magistério da Igreja Católica a respeito da chamada “questão social”. A parte mais importante são as encíclicas sociais e os pronunciamentos papais posteriores a 1891, que são relativos à tradição católica que trata da **dignidade humana e do bem comum na vida em sociedade**. É correto dizer que a origem dessa Doutrina remonta aos primeiros tempos do cristianismo e à tradição bíblica, mas atualizada por grandes teólogos como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Porém, sua dimensão iminentemente mundana (social) tem como marco a publicação da *Rerum Novarum* (1891) pelo papa Leão XIII – esta foi a primeira das encíclicas sociais, dando início à DSI em sentido estrito, cf. informa o Catecismo da Igreja Católica (IGREJA CATÓLICA, 2000, p. 2242). A *Laudato Si'* (2015) e *Fratelli tutti* (2020), de autoria do papa Francisco, fazem parte dessa extensa lista de documentos do Compêndio (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2004).

<sup>39</sup> Para o entendimento atualizado da Doutrina Social da Igreja, são dois os textos indicados por Pde. Alfredo J. Gonçalves em curso oferecido pela Escola de Fé e Política da PB (2022): “Orientações para o estudo e o ensino da Doutrina Social da Igreja na formação dos sacerdotes”, editado pela Congregação para a Educação Católica (dezembro de 1998); e a “Justiça no Mundo”, resultado do Sínodo de 1971 (cf. o CVII, fonte da DSI).

em favor dos mais desvalidos “pela maior parte numa situação de infortúnio e de miséria inmerecida”, teve seu ideário inserido no texto da primeira encíclica social, a *Rerum Novarum* (RN, 2).

Leão XIII<sup>40</sup> foi entronizado como um humanista, tendo sido uma grata surpresa para a história da instituição por ter-lhe permitido recompor suas bases no mundo. A *Rerum Novarum* (1891) é a base do Compêndio da Doutrina Social da Igreja (2004): é a primeira encíclica a falar de “direitos da pessoa humana” e dos “deveres do Estado”; nela Leão XIII aborda a situação indigna dos trabalhadores àquela altura da sociedade ocidental (EUFRÁSIO, 2020, p. 1). Teólogos e sociólogos são unânimes em dizer que a DSI é “insubstituível” por responder a questões sociais que não poderiam ser respondidas sem a religião. A dignidade humana é seu ponto central e linha condutora da teologia desse ensinamento. Na RN, como em toda a DSI, a proposta social é a “colaboração” entre as classes visto que uma precisa da outra: “os empreendedores não existem sem os trabalhadores, e estes precisam dos empregos” (EUFRÁSIO, 2020, p. 12).

Apesar de todo o histórico secular, a Doutrina Social da Igreja somente foi apresentada de modo sistematizado e orgânico em 2004 no Compêndio da Doutrina Social da Igreja, fruto do trabalho do Pontifício Conselho Justiça e Paz (2004). Hoje, o Compêndio da DSI é uma das principais fontes do ensinamento cristão católico; um resumo de todo pensamento social da Igreja Católica. As outras fontes são os documentos dos papas, começando com a *Rerum Novarum* (de Leão XIII, 1891) e seguindo com a encíclica *Quadragesimo anno* (de Pio XI, 1931), Carta Apostólica *Octagesima Adveniens* (de João XXIII, 1961), todas disponíveis em português. E, por último, os documentos brasileiros da CNBB que tratam da questão social (ALTEMEYER, 2019).

Hoje, as diretrizes da Igreja Católica estão muito mais claras. No Compêndio está assim: “A Igreja, com a sua doutrina social, não entra em questões técnicas e não institui e nem propõe sistemas ou modelos de organização social: isto não faz parte da missão que Cristo lhe confiou” (Compêndio DSI, n. 3, 7 e 68). Mas é possível ler que, em situações prementes, o clero possa intervir contra as injustiças sociais: “Pela relevância pública do Evangelho e da fé e pelos efeitos perversos da injustiça, vale dizer, do pecado, a Igreja não pode ficar indiferente às

---

<sup>40</sup> Leão XIII foi eleito papa, em 1878, com sessenta e oito anos, indicando um curto pontificado. Mas seu papado durou vinte e cinco anos, direcionamento a Igreja a partir de suas aspirações humanistas e sociais contra a maioria reacionária dominante (o movimento Ultramontano de reação ao mundo moderno era hegemônico entre o alto clero). Considerado um grande teólogo, um pensador de vasta cultura, ele foi núncio apostólico em Bruxelas e bispo em Perugia. Contrariando as normas do Estado italiano, a benção de sua posse foi em uma capela interna, denotando o estado de prisioneiro e isolamento em que se encontrava todo o clero naquele momento.

vicissitudes sociais: compete à Igreja anunciar sempre e por toda a parte os princípios morais, mesmo referentes à ordem social, e pronunciar-se a respeito de qualquer questão humana, enquanto o exigirem os direitos fundamentais da pessoa humana ou a salvação das almas” (Compêndio DSI, n. 71).

Cabe ainda listar os quatro eixos que norteiam a aplicação da DSI, devendo se combinarem quando de sua releitura e revisão: 1. Exigências éticas (da dimensão social do Evangelho); 2. Imperativos da realidade mundana (a adaptação aos diferentes contextos históricos, socioeconômico, políticos e culturais é constante); 3. Reflexão moral em dupla conformidade: ao Evangelho e ao contexto histórico; 4. Ação social (práxis) transformadora (EUFRÁSIO, 2020, p. 14). Em termos filosóficos, pode-se dizer que a DSI é o encontro entre a mensagem evangelizadora (com exigências éticas) e os problemas da vida em sociedade, propondo aos cristãos questões para a reflexão moral. Pode-se dizer ainda que é o encontro entre a fé e a razão.

Nos cem anos decorridos desde 1891 a 1991, houve grande evolução na Doutrina Social da Igreja<sup>41</sup>, o que foi sistematizado pelo teólogo Ildefonso Camacho (1995) (“esquema de Camacho”) citado em Marcelo Eufrásio (2020, p. 8). A periodização define 5 fases doutrinárias ocorridas desde Leão XIII (*Rerum Novarum*) a João Paulo II (*Centessimus Annus*). Essa periodização aponta para uma correspondência entre a História ocidental e a cristã, na qual a colaboração entre ricos e pobres segue presente como missão da Igreja desde o início. Esta ideia está registrada em diversos documentos eclesiais, revelando dissensos e consensos entre as forças oponentes no interior da Eclésia. O maior consenso segue sendo o da necessária colaboração entre os atores sociais (classes sociais), mas sem deixar de defender que os empregados devem receber salários justos por seu trabalho. “Os trabalhadores que atuam na empresa constituem o seu patrimônio mais precioso” (*Centessimus annus*, 35) denota a ideia do justo valor do lucro empresarial. A Igreja Católica ensinava que diante de Deus não há vergonha em viver de seu próprio trabalho (nem a pobreza em si é vergonhosa); a verdadeira dignidade é uma virtude humana, e o amor fraterno é o que une as classes, trazendo coesão social (EUFRÁSIO, 2020, p. 13-14).

---

<sup>41</sup> No cotidiano, o estudo da DSI engaja à recriação da dimensão sociopolítica da Boa Nova de Jesus Cristo contida nas histórias do evangelho, em que Jesus é um pregador e a centralidade está na conquista do Reino de Deus, em que os pobres são os prediletos. A narração do Juízo Final e os retratos das primeiras comunidades cristãs são os dois outros protagonistas das narrativas bíblicas.

Outros temas socioeconômicos de interesse são: o correto uso das riquezas produzidas e a posse comum dos bens materiais, que são considerados riqueza “de todos”, como forma de coparticipação do Homem na Criação. A encíclica *Quadragesimo anno* (1931), escrita pelo papa Pio XI em comemoração ao 40º aniversário da *Rerum Novarum*, trata da economia e riqueza sob esta perspectiva. O Compêndio da DSI tem mais detalhes: “Quem tem as riquezas somente para si não é inocente; dar a quem tem necessidade significa pagar um débito” (Compêndio DSI, n. 329). Neste documento oficial, está descrito que cabe ao Estado prover o bem comum, ou que a propriedade não deve ser apenas privada, mas pública, permitindo ao operário usufruir da riqueza que a sociedade produz. O parágrafo a seguir é muito claro quanto à regulação estatal da economia, citando a quem não cabe a regulamentação da economia, mas a que valores servir:

A regulamentação da economia exclusivamente por meio de planejamento centralizado perverte na base os vínculos sociais; sua regulamentação unicamente pela lei do mercado vai contra a justiça social, ‘pois há muitas necessidades humanas que não podem atendidas pelo mercado’. É preciso preconizar uma regulamentação racional do mercado e das iniciativas econômicas, de acordo com uma justa hierarquia de valores e em vista do bem comum (Compêndio DSI, n. 2425).

Em que pese a Doutrina Social da Igreja ter sido formalmente construída pelos documentos oficiais, e recentemente elaborado pelo Pontifício Conselho de Justiça e Paz do Vaticano, esse conjunto teológico e moral é conhecido como “ensinamento social” por ter sido amadurecido ao longo dos séculos antes de ser recolhido como uma “doutrina” (SORGE, 1998; GONÇALVES, 2011). Mas, no passado, foi o papa Paulo VI, em sua encíclica *Octogesima Adveniens* (1971), “quem melhor apresentou esta mudança de enfoque, conferindo ao conceito de doutrina o de ensinamento”. A DSI é um corpo aberto à realidade e a práxis católica, sendo um conjunto normativo constantemente atualizado por sua própria aplicação. O Compêndio da Doutrina Social da Igreja navega entre “o rigor dos fundamentos bíblicos e teológicos e as exigências éticas da ação social” (EUFRÁSIO, 2020, p. 7; GONÇALVES, 2011).

É ainda na encíclica *Octogesima Adveniens* (1971) que aparece de maneira explícita o método “Ver, julgar e agir”: este é “um complexo processo de análise, julgamento e discernimento para a ação” (OA), que enfatiza o protagonismo das comunidades eclesiais locais (EUFRÁSIO, 2020, p. 7; SORGE, 1998). A partir de um dado momento não mais cabe à hierarquia da Igreja a exclusividade da atualização do ensinamento doutrinário; este método é utilizado para a reflexão dos documentos oficiais como as encíclicas e exortações, sendo aplicado na atuação pastoral por padres e leigos junto aos fiéis.

Por último, apesar de todo o peso sobre a transformação das consciências no plano terreno, a doutrina social não implica em participação do clero na política, o que lhes é vedado, sendo papel do corpo de leigos agir na mobilização em prol das diretrizes eclesiais. A única função delegada à hierarquia cristã é a de formação de quadros para atuar em esferas governamentais, se pronunciar em momentos de relevante importância da vida civil etc.

## **2.7 O desencantamento da Igreja: o *aggiornamento* do catolicismo no Vaticano II**

Ao todo são 21 os Concílios Ecumênicos oficiais, incluindo-se nesta conta o Vaticano II, mas sem contabilizar os concílios/sínodos regionais ocorridos desde o início do catolicismo. Muitas são as particularidades desses encontros, porém há um consenso sobre estas grandes reuniões conciliares servirem a dirimir descensos a respeito de uma crença ou de rituais religiosos entre a comunidade cristã. De acordo com a sociologia weberiana, o cristianismo e o carisma que se estabelece a partir da mensagem profética de Jesus Cristo e do grupo primitivo de cristãos são do tipo “carismático”. Neste caso, os líderes religiosos possuem dons proféticos, sobrenaturais, e não acessíveis à maioria das pessoas, estabelecendo-se assim a autoridade. Caso de Jesus Cristo. Uma função unificadora também pode ser atribuída a este tipo de mecanismo conciliatório – o Concílio de Nicéia (325) foi convocado pelo Imperador Romano Constantino com o intuito de consolidar a fé cristã em linhas comuns a todos os crentes, entendendo que a união do cristianismo repercutiria na união religiosa do Império.

A explicitação das normas e regras são tão importantes quanto a legitimidade do líder, que vem a ser constituída ao longo do tempo pelos vínculos com a verdade sacramentada pela tradição. Pedro é referido por Jesus como a pedra fundamental da Igreja, e ganha ali a legítima condição de dirigir os católicos como o primeiro papa. Depois disso, serão os papas subsequentes que serão ungidos pelo Espírito Santo para a mesma função. E as arenas destinadas a manter o vínculo doutrinário ao líder carismático são os Concílios, em que o papa dá a palavra final às dúvidas sobre as questões de fé e as seculares:

Nesse processo histórico, nascem a tradição, a doutrina e o dogma e, ao mesmo tempo, apresenta-se a figura do líder legítimo para definir em nome de todos os membros da comunidade a verdade a ser seguida. E tanto a verdade quanto o líder se legitimam à medida que expressam seus vínculos diretos com o carisma em *status nascendi*. (PASSOS, 2014, p. 6 *apud* CONTIERO, 2017, p. 149).

Durante o século 19 e meados do século 20, o Vaticano passa por três fases, desde o fechamento radical à gradual reabertura ao mundanismo do “povo de Deus” – esta mudança radical é operada no Concílio Vaticano II. Pela ordem, a primeira fase (1800-1878) abrange os pontificados de Pio VII à Pio IX, período em que a Igreja responde ativamente à Modernidade como sua maior inimiga; a segunda (1878-1903), corresponde ao pontificado de Leão XIII, quando ocorre um relativo relaxamento dogmático, e há o início de uma nova interferência católica na sociedade; e a terceira (1903-1958), durante os pontificados de Pio X a Pio XI, que marca a reinserção da doutrina católica no campo político com o lançamento de programas vinculados à prática social da Ação Católica, com o engajamento dos leigos na amplificação da doutrina católica (CONTIERO, 2017, p. 75-76).

Após esse longo período histórico, o próximo papa eleito é João XXIII (1958-1963), que ficou conhecido como “o papa bom”. É ele quem convocará, de imediato, o Concílio Vaticano II<sup>42</sup> para o dia 11 de outubro de 1962, abrindo a Igreja à discussão dos dilemas do mundo moderno. Esta é uma fase realista, em que o contexto pré-conciliar será lembrado como um momento revolucionário, pois foi capaz de alterar os rumos da história do catolicismo. Apesar de o Vaticano romano procurar dirigir a organização do evento, seria a Igreja “servidora da humanidade” aquela entronizada em 1965 ao final do Concílio, realizando seu objetivo maior, o *aggiornamento* da DSI (entendido como atualização, modernização e sobretudo submissão a uma nova ordem de coisas) face ao mundo moderno (ALTEMEYER, 2021; CONTIERO, 2017).

As duas encíclicas mais importantes de João XXIII anunciavam sua preocupação com uma doutrina política: a *Mater et Magistra* (1961) e a *Pacem in Terris* (1963) apontam para a necessidade de compromissos e alianças políticas para a reconstrução da paz mundial. A razão, a ciência, a tecnologia e o progresso eram as palavras-chave daquele momento marcado por um enorme conflito geopolítico – o clima de otimismo quanto à retomada da paz, após os anos de Guerras Mundiais, era questionado pela ameaça nuclear da Guerra Fria entre Estados Unidos e Rússia. A diplomacia mundial proporcionara o encontro de líderes russos e norte-americanos; e este foi um dos motivos que ascendeu a luz para o ecumenismo fortemente demarcado ao final do Vaticano II, organizado com a proposta de impulsionar mudanças radicais na Igreja Católica.

---

<sup>42</sup> O Concílio Vaticano II (CVII), XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica, foi convocado no dia 25 de dezembro de 1961, através da bula papal *Humanae salutis*, pelo papa João XXIII. Este mesmo papa inaugurou-o, a ritmo extraordinário, no dia 11 de outubro de 1962. O Concílio, realizado em 4 sessões, só terminou no dia 8 de dezembro de 1965, já sob o papado de Paulo VI.

As origens do ecumenismo e da tradição sinodal da Igreja Católica não datam dos anos 1960, mas se inserem em uma tradição milenar: o Vaticano II foi o XXI Concílio Ecumênico da Igreja. Mas o contexto de sua convocação e o modo como foi conduzido fez deste um evento singular, desde o mote de seu anúncio, que foi dito ser fruto de uma inspiração do Espírito Santo, aos debates que se seguiram, e a terminar pela mudança de linguagem (pastoral) muito diferente do que se produzira até então. O catolicismo que saiu dos anos 1960 não era o mesmo; o entendimento da relação igreja-mundo tinha sido completamente invertido. O discurso de abertura, proferido em 11 de outubro de 1962 por João XXIII, comprova os ânimos ecumênicos. Sob o título de *Gaudet mater ecclesia* (Alegrai-vos mãe Igreja, em português), a alegria guiou os bispos até o encerramento de uma época de recolhimento e falta de interação com o mundo e as outras religiões. João XXIII aposta “de maneira otimista, na evolução do gênero humano para um patamar mais elevado” (CONTIERO, 2017, p. 143). O momento ganhou repercussão pela presença plural de mais de 2.800 bispos conciliares de cinco continentes na Basílica de São Pedro. Foi o primeiro grande evento da Igreja Católica ocorrido na era da mídia moderna, e por isso tendo recebido cobertura mundial. Mas seu sucesso deveu-se ao interesse suscitado sobre o reatamento dos laços entre a religião e os católicos, que vinha ocorrendo desde as primeiras décadas do século. O contexto havia igualmente oferecido as condições para a eleição de um papa cujo carisma (descrito como “paternal e maternal”) foi fundamental tanto para que o evento ocorresse quanto para seu caráter de “renovação da missão católica”.

O “espírito do Concílio” era de otimismo e valorização do Homem moderno, e assim ficou marcado seu encerramento em 8 de dezembro de 1965. Dentre as quatro constituições saídas do Concílio Vaticano II, a *Gaudium et spes* (1963), Alegria e Esperança, em português, revela a virada ecumênica e pastoral, uma vez que preza o diálogo entre pares, e não mais um simples ecumenismo burocrático. Redigida em meio ao clima de conagração, seu texto reconhece os avanços e benefícios dos “tempos modernos”. O texto trata da “recepção do sujeito moderno no interior da teologia, com a tradução eclesiástica de quem é esse sujeito, quais são seus anseios e necessidades”, falando não apenas aos cristãos, mas a toda a sociedade: “o encontro dos bispos católicos acolhe as ciências modernas, reconhece o direito da liberdade política e religiosa, e se abre ao diálogo com as religiões protestantes e também com não cristãos” (CONTIERO, 2017, p. 142).

O dilema do Vaticano entre se autocompreender contrário ao desencantamento da sociedade moderna ou partir para o reconhecimento crítico dos novos tempos foi colocado de maneira literal, no último dia de Concílio, pelo papa Paulo VI. Eleito após a morte de João XXIII (03/06/1963) em meio aos trabalhos episcopais, caberá a ele encerrar os trabalhos. Nos anos subsequentes, o mesmo Paulo VI lançará diversos outros documentos, desta vez denunciando as contradições mais gritantes da vida moderna: o progresso humano, fruto da revolução científica e tecnológica, e a profunda desigualdade que divide as nações, os povos e as pessoas (GONÇALVES, 2011, p. 12). A *Populorum Progressio* (1967) é uma das mais citadas encíclicas sociais; além da carta apostólica *Octogesima Adveniens* (1971) e a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975).

Na fase final da grande transição são lançados muitos documentos com as novas diretrizes para a Igreja. Porém o maior vencedor deste longo processo foi o ecumenismo e o movimento inter-religioso. Iniciado na percepção de que os cristãos deveriam se dar as mãos, o movimento ganhou sentido mais amplo ao tratar os fiéis de outras religiões como “irmãos”. Nos anos 1970, coube ao espírito ecumênico abraçar o movimento ambientalista no sentido da defesa da “mãe Terra”, sentido adotado por uma parte dos ecologistas. Por outro lado, em seguida ao encerramento do Vaticano II, o episcopado da América Latina chama um encontro regional para interpretar os documentos conciliares sob a perspectiva latino-americana. A ideia de uma Doutrina Social aberta aos ensinamentos do mundo foi o motor da reunião realizada em 1968 em Medellín, na Colômbia. Bispos produziram um documento para apoiar a atuação dos católicos progressistas no continente na década seguinte (BRITO, 2010).

O artigo “Medellín e Puebla: epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina”, de Lucelmo Lacerda Brito, conta em mais detalhes as intenções e as disputas havidas no Concílio Vaticano II da América Latina (nas palavras de Dom Paulo Evaristo Arns, segundo o autor). Os bispos mais progressistas se concentraram na “pergunta-chave” do movimento que seria depois nomeado de Teologia da Libertação: “Como ser cristão num continente de empobrecidos?” Os participantes usaram o método da Ação Católica “Ver-Julgar-Agir”, uma vez que buscavam uma resposta a partir da realidade, fazendo o julgamento a partir dos olhos da fé, e definindo uma ação coerente para o problema. E, denotando que dali surgiria na prática a temática da libertação, muitos bispos se concentraram em interpretar o documento de Puebla em formato de cartilhas, folhetos, cursos e debates (BRITO, 2010, p. 83-84).

Os teólogos, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e o conjunto dos militantes do “Cristianismo de Libertação” ganham projeção desde Medellín, mas isso foi reforçado pela interpretação e produção intelectual posterior, crescendo exponencialmente a partir de lá, e até a realização do encontro seguinte em Puebla, 13 anos depois (LÖWY, 2000, p. 124).

Esta perspectiva positiva dos “anos dourados” da Igreja progressista será questionada na mesma medida em que se instala a polarização do mundo em torno da disputa de poder entre Estados Unidos e Rússia. A humanidade passa a conviver com a corrida armamentista que congrega forças militares transnacionais, ao mesmo tempo em que emerge a ameaça de destruição nuclear e o fim da vida em todas as suas formas<sup>43</sup>. É nesse contexto em que é eleito, em 1978, o papa João Paulo II por suas posições conservadoras em relação ao comunismo. Ele escreve as encíclicas *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) e *Centesimus Annus* (1991), abordando as crises que se agravaram nas duas décadas subsequentes ao Concílio Vaticano II – o clima de descrença mundial na economia e no progresso econômico se estende à esfera da política e à sociedade de maneira geral (GONÇALVES, 2011, p. 13).

Em 1979, então, a Conferência Episcopal Latino-americana (CELAM) de Puebla (México) recebe forte intervenção do Vaticano. O papa em pessoa aparece para reforçar que a Teologia da Libertação (TL) deturpava o evangelho, e que não era uma verdadeira teologia. E, apesar da força dos conservadores, o documento da conferência, “Opção Preferencial pelos Pobres”, reforçou o mantra da Teologia da Libertação na América Latina. Apesar das especificidades, no Peru, Argentina e Brasil, de maneira geral o clero adotou as novas diretrizes para o continente, e implementou ações pastorais para a erradicação da pobreza e da violência institucionalizada pelas ditaduras militares (BRITO, 2010; GONÇALVES, 2011). Do lado dos pobres estiveram presentes em Puebla alguns dos mais expressivos bispos, arcebispos e cardeais latino-americanos: Dom Aloísio Lorscheider, Dom Hélder Câmara, Monsenhor Oscar Romero, Dom Paulo Evaristo Arns e Gutiérrez; dentre os teólogos, Frei Betto e Leonardo Boff municiaram secretamente a alta hierarquia católica progressista contra os ataques ardilosos dos conservadores (BRITO, 2010, p. 85-87). Na década dos 1980, a ofensiva do Vaticano deu resultados devido à

---

<sup>43</sup> O “Relógio do Fim do Mundo” (Doomsday Clock) é atualizado anualmente por um grupo de experts que inclui 15 cientistas prêmios Nobel, “desde 1953, quando os EUA e a URSS puseram sobre a Terra suas primeiras bombas termonucleares, com uma capacidade de destruição desconhecida até então”; os cientistas fazem avançar (ou recuar) seus ponteiros a partir do que foi definido em sua primeira edição, quando foi posicionado a 7 minutos da meia-noite. Em 1995, o ponteiro retroagiu e estávamos a 14 minutos desse horário final.

atuação pessoal de João Paulo II (junto ao presidente norte-americano Ronald Reagan) contra a ameaça comunista.

## **2.8 A Igreja de Francisco: herdeira da tradição católica humanista**

O teólogo Fernando Altemeyer (2021) percorre a sinergia vista entre as narrativas religiosas e as transformações ocorridas na sociedade Moderna, desde que a Igreja Católica vem revelando esta convergência nas encíclicas sociais. Isto ocorre desde que a emergência dos “novos tempos” modernos motivou a aparição da encíclica “sobre as coisas novas” (*Rerum Novarum*, em latim) em 1891 – o texto desta encíclica trata da questão operária sob o prisma dos impactos da revolução industrial, reivindicando a preservação da dignidade humana e uma nova ordem social justa. “As encíclicas, a partir dali, passam a rodar o mundo e, de um modo ou de outro, trazem a crítica aos movimentos da sociedade que questionariam a fé cristã”, enfatiza Altemeyer (2021). Desde que acompanha par e passo as mudanças na realidade social, o magistério católico defende a dignidade humana, como se a instituição Igreja tivesse passado a fazer a retaguarda da justiça social, elegendo os trabalhadores como representantes do povo de Deus.

Os textos episcopais vão assim acompanhando os contextos sociais, e sofrendo igualmente de seus reveses. Na virada para o século 20, alguns eventos mundiais conturbaram o mundo a ponto de nenhuma encíclica ser publicada – caso da Revolução Russa, e das duas Guerras Mundiais. Ainda assim, o clero faz reflexões internas importantes sobre a noção (corporativista) de “pessoa humana”, valorizando os princípios de: a) liberdade e b) solidariedade, com ênfase na ideia de c) dignidade da pessoa humana, formulação ainda o princípio de e) subsidiariedade (Igreja passa a ser servidora dos cristãos, e não o contrário) (ALTEMEYER, 2021). Em 1931, 40 anos depois da *Rerum Novarum*, a encíclica *Quadragesimo anno* (1931) é uma resposta à Grande Depressão de 1929, refletindo de maneira mais profunda sobre a restauração da ordem social, mas sob a perspectiva do Evangelho. Dali em diante, abre-se uma nova etapa para a Doutrina Social da Igreja, mais conhecida como fase realista do ensinamento cristão. Os papas terão agora de tratar das grandes questões geopolíticas, como foi o caso do contexto da Guerra Fria e Guerra do Vietnã, com os movimentos civis pela paz mundial, resistência contra o racismo e os anseios da vanguarda feminista. Entre os anos de 1961 a 1971, foram escritas duas encíclicas que reforçam a função do clero como ator contemporâneo, veiculando o ecumenismo como a maior bandeira católica. No Concílio Vaticano II houve a aceitação dos Direitos Humanos e a definição de desenvolvimento

integral humano (“Todo Homem – Homem todo”), temas que aparecem nas encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963), esta última tendo trazido o tema nuclear como um problema de desagregação ambiental. O “progresso como sinônimo de paz” é também elaborado na *Populorum Progressio* (1967); a posterior carta apostólica *Octagesima Adveniens* (1971) comemora os 80 anos da RN.

No entanto, o espírito mais conservador da Igreja Católica reaparece nos anos 1980, em um momento em que avançam, em paralelo, o desemprego estrutural e a solidariedade entre trabalhadores reunidos nos sindicatos. Nessa década há a publicação de três encíclicas: *Laborens exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) e, finalmente *Centesimus Annus* (1991), em comemoração aos 100 anos da RN, escrita pouco depois da queda do Muro de Berlim e da decadência do comunismo na chamada Cortina de Ferro. Elas tratam da condição do trabalhador sob um viés anticomunista, restringindo a amplitude de suas reflexões, mas o tema da ecologia aparece nesses textos. Mais tarde, entre os anos de 2005 e 2013, com outro papa conservador em matéria de magistério eclesial, é publicada a *Caritas in Veritate* (2005/2009), a única encíclica do predecessor do papa Francisco. A partir das palavras-chave “caridade” e “verdade”, o texto buscou tratar dos temas candentes do desarmamento, fluxos migratórios, fome e segurança alimentar. E surpreendentemente fundamentou a defesa ambiental como sinônimo de justiça e bem-comum, no melhor estilo da Igreja progressista, trazendo à luz a ética do respeito à vida, aos pobres e aos desfavorecidos; e se bem que não tenha tratado o tema como um expoente, o ambientalismo aparece como semente para *Laudato Si’*. O contexto de lançamento da encíclica anterior é o de graves crises tanto nos mercados financeiros quanto no imobiliário, com os Estados Unidos submersos em profundo desemprego e xenofobia; o alarme climático pelo aquecimento acelerado do planeta está sendo claramente exposto nas capas de toda a mídia internacional (2007), repercutindo até entre o clero considerado reacionário (ALTEMEYER, 2021).

Pode-se inferir desta contextualização que a encíclica *Laudato Si’* é herdeira direta das principais diretrizes doutrinárias consagradas nos últimos 130 anos<sup>44</sup> de DSI. Porém, é correto

---

<sup>44</sup> Conforme Fernando Altemeyer, é preciso voltar ao Evangelho para falar de Doutrina Social: “Precisamos ir ao coração de Jesus para entender que a preocupação com os irmãos é o coração do Evangelho. Está na oração do Pai Nosso. Tudo nasceu da encarnação de Jesus, ao voltar-se para os mais pobres. Ele mesmo era pobre, mas não miserável. Ele era um carpinteiro, um operário qualificado, mas vivia cercado dos mais simples e mais pobres, zelando pela vida dos camponeses, desempregados, de pessoas doentes. Essa preocupação com o simples, o pobre, o último, já nasceu da própria experiência de Jesus. A Igreja, no seu início, tem o exemplo de Paulo e os demais apóstolos, como Pedro e Tiago, que ficaram em Jerusalém. Eles andavam pelo mundo e tinham essa preocupação. É só ver as cartas de Paulo aos Gálatas, a preocupação de Tiago numa das cartas apostólicas que fala mais forte na defesa dos pobres. Essa

também dizer que o papa Francisco é o atual representante do Humanismo da Igreja dos anos 1960 (ALTEMEYER, 2019; 2021; CONTIERO, 2017), a Igreja que saiu do Concílio Vaticano II, fundando uma nova relação eclesial com o mundo contemporâneo. É nítido o resgate do que foi decidido naquele encontro. É também visível os fortes acentos ao que foi redigido durante as Conferências episcopais da América-Latina nos anos 1970 (SORGE, 1998; BENTO, 2018) – é fato que o então cardeal argentino Mario Jorge Bergoglio<sup>45</sup> participou ativamente da última conferência dos bispos da América-Latina (a CELAM), tendo sido presidente da Comissão de redação do documento da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, a Conferência de Aparecida como ficou conhecida.

É claro que àquela altura a CELAM já não reunia as mesmas lutas dos anos 1970, quando o papa Bento XVI inaugurou a Conferência, que durou de 13 a 31 de maio de 2007. Sobre Bergoglio, um outro fato chamou a atenção de pesquisadores daquele período: o cardeal argentino foi ovacionado por homilia feita em uma das missas realizadas no Santuário Nacional de Aparecida. Nela o futuro papa parecia vislumbrar os caminhos de seu pontificado, cujas molas mestras são o caráter sinodal e pastoral de uma Igreja “em saída”:

Não queremos ser uma Igreja autorreferencial, mas missionária; não queremos ser uma Igreja gnóstica, mas adoradora e orante. Povo e pastores, constituindo esse santo povo fiel de Deus, que goza da *infallibilitas in credendo* (infallibilidade ao crer), todos juntos com o Papa, povo e pastores, dialogamos segundo o que o Espírito nos inspira, e rezamos juntos e construímos a Igreja juntos, ou, melhor, somos instrumentos do Espírito que a constrói (BERGOGLIO, 2007 *apud* GOMES, 2007<sup>46</sup>).

Antes que possam dizer, Bergoglio não foi um seguidor da Teologia da Libertação, ao menos não nos moldes brasileiros, cujas bases são marxistas. Na Argentina, a Teologia do Povo seguiu um viés idealista hegeliano, conforme o teólogo jesuíta Juan Carlos Scannone, mentor intelectual do bispo argentino. O movimento político-teológico tocou ainda os teólogos argentinos

---

preocupação social nasceu com a Igreja, é uma espécie de pedra de toque da Igreja. Uma boa Igreja tem que ter grande amor aos pobres. Não é somente uma questão moderna, vem lá dos Profetas, da Igreja primitiva. Olhar para os pequenos é a maneira de ser da Igreja (ALTEMEYER, 2019).

<sup>45</sup> Uma curiosidade a respeito da mudança do nome de um bispo quando se submete ao Conclave, saindo de lá eleito: é um costume já remoto o fato de ganharem um segundo nome, costume esse que vem da mudança de nome do papa Mercúrio, cujo nome lembrando a divindade romana, poderia dar margem a críticas por sua conotação pagã. Mercúrio passou a ser chamado de papa João II (470 - 535). A eleição de um papa é uma espécie de parto pessoal, em que o bispo eleito “renasce” no momento da votação secreta como bispo de Roma: ao sair papa, ele não recupera nem suas roupas do corpo.

<sup>46</sup> A homilia está citada no artigo “Aparecida 2007 indicou a condição essencial de cada cristão” sobre os 15 anos do documento final da CELAM de Aparecida. Disponível em: <https://osaopaulo.org.br/brasil/aparecida-2007-indicou-a-condicao-essencial-de-cada-cristao/>.

Juan Luis Segundo e Jon Sobrino; o peruano Gustavo Gutiérrez; e os brasileiros Leonardo Boff e Frei Betto, que popularizaram o lema da “opção preferencial pelos pobres”.

## **2.9 A mobilização inter-religiosa da Rio-92 e o ecologismo do Cuidado da Casa Comum (2015)**

Cabe aqui um breve histórico sobre a participação do movimento inter-religioso no âmbito da governança global pelo desenvolvimento sustentável e a sustentabilidade; a convergência se deu no contexto de o movimento ecumênico ter abraçado a luta ecológica pela defesa da “mãe Terra” à época, como foi referido antes. Há inúmeras referências sobre o interesse do Vaticano nas questões ecológicas que vêm sendo postas à sociedade desde os anos 1960, especialmente a partir do Concílio Vaticano II. No entender desta tese tal interesse justifica (ou explica) a aparição da encíclica *Laudato Si'* (FRANCISCO, 2015). Nessa carta, o papa Francisco não apenas imprime sua visão sobre o ambientalismo, mas redige sua versão da Ecologia humana, denominada por ele de Ecologia integral.

Em 2015, quando a ONU celebra o surpreendente Acordo climático de Paris, na COP21, ocorre também uma intensa participação de variadas religiões no movimento ambiental, apoiando sua aprovação pelos governos, mas também o lançamento coordenado da encíclica “verde” entre cúrias locais e organizações ecológicas da sociedade civil. Houve, de um lado, a redação de cartas e declarações inter-religiosas, reunindo católicos, judeus, islamistas e budistas, que se mobilizaram em seus territórios para debater a questão ambiental com governos e ativistas e debater o texto de *Laudato Si'* (FRANCISCO, 2015). No Brasil, um dos exemplos foi a grande afinidade havida entre WWF e os movimentos inter-religiosos, o que incluiu a participação das religiões de matriz africana, assim como havia ocorrido em 1992 na Cúpula do Desenvolvimento Sustentável do Rio de Janeiro.

Em retrospectiva, pode-se dizer com certa clareza que a religiosidade ecumênica vem discursando afinada com a agenda ambiental da ONU desde essa importante Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (UNCED/Rio-92), que é um momento-chave para a confluência de interesses globais entre as questões social e ambiental – trata-se de relembrar a intensa mobilização popular expressa em 1992 durante essa conferência das Nações Unidas no Rio de Janeiro em que houve também um grande encontro entre o movimento ambiental e as principais religiões. Foi exatamente nesse contexto que o movimento inter-religioso marcou

oficialmente seu posicionamento com respeito à ecologia através de uma importante mobilização internacional que ficou conhecida como a “Noite de vigília inter-religiosa pela Mãe Terra”. O tema ecológico teve grande afinidade com aquele das lutas latino-americanas pela libertação humana e a defesa atávica da “*pacha mama*”; foi através dessa afinidade das lutas pela preservação do patrimônio dos povos ancestrais que se constituiu a aliança entre o movimento social, o movimento ecumênico (cristãos e outras religiosidades) e a agenda ambientalista internacional.

Na América Latina, a herança dessas lutas sociais foi resumida na Teologia da Libertação dos anos 1970, que foi abraçada pela Igreja Católica graças à forte influência das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) no Nordeste brasileiro, com antenas nas capitais como São Paulo. Essas comunidades padres missionários e leigos engajados trazem o aspecto “libertador” da Teologia, que se consolida durante no Brasil nos anos 1970 e 1980. Conforme o relato do frei Dom Duarte, coordenador das Universidades São Francisco, a Teologia da Libertação brasileira chegou aos anos 1990 atrelada às questões ambientais, que se tornaram centrais, inclusive atraindo o interesse da pesquisa científica sobre a ecologia entre os grupos religiosos. “O intuito dessa ciência é o de entender os fundamentos religiosos presentes na relação sociedade-natureza, e promover suas visões/ações nas comunidades religiosas, em que pese o conteúdo do ensinamento religioso já contemplar o problema ambiental e climático” (DUARTE, 2015).

Por esse histórico de lutas ecumênicas, revelados durante a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (1992), o Brasil ganhou notoriedade mundial como um ator de relevância para a preservação da natureza e dos povos primitivos, servindo de inspiração para todo o movimento internacional ambiental e inter-religioso. O frei Leonardo Boff é um dos nomes que promoveram essa integração, publicando livros sobre a religião e o campo ambiental. Seu reconhecido livro “Ecologia. Grito da Terra. Grito dos Pobres” (1995) tornou-se referência sobre o assunto, tratando da exploração do ambiente natural como se fora um problema social. Sua participação na redação da Carta da Terra, lançada pela Comissão de mesmo nome no ano 2000, também foi marcante. No país, o Instituto de Estudos da Religião (ISER) ganha relevância nesse período, tornando-se uma voz política nesse campo de intersecção, e no pós-Rio-92. A questão climática propriamente dita emerge um pouco mais tarde, tendo como marco o encontro organizado em 2009 pelo mesmo ISER, que trouxe a problemática da urgência imposta pelas mudanças climáticas; o encontro científico-ecumênico contou com a presença de 13 diferentes tradições religiosas.

No Brasil de hoje, outro são os exemplos dessa mobilização inter-religiosa em parceria com o ambientalismo globalizado, reunindo ainda representantes tanto de governos como do Vaticano. Em setembro de 2015, em meio à divulgação da encíclica *Laudato Si'*, no Rio de Janeiro, o movimento global de religiões pelo clima entregou uma declaração conjunta sobre a urgência de se colocar em prática o novo consenso climático à então ministra do meio ambiente, Izabella Teixeira. A declaração foi também entregue ao arcebispo católico fluminense, Dom Orani Tempesta, com pedidos de que fosse entregue ao papa Francisco. No texto do documento há grande destaque para o tema da escassez de água como um reflexo das mudanças climáticas, e uma nova interpretação bíblica a respeito do utilitarismo humano sobre a Natureza – a ideia central foi retirada da própria encíclica “verde”, que diz que “somos todos criaturas” como as outras, e que “tudo está conectado”, ou “interligado” (LS, 2015).

Esse movimento inter-religioso foi sendo aprofundado ao longo dessas décadas, e hoje é bastante profissionalizado, tendo acompanhado a evolução dos movimentos sociais e ambientais, que constantemente atuam na arena política internacional pela sustentabilidade do planeta. Em 2015, durante os meses de preparação da COP21, surge também o documento denominado de “Transformando Nosso Mundo” (UNFCCC, 2015), que institui a Agenda 2030<sup>47</sup> e traz os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS). O contexto foi, portanto, se configurando como muito favorável ao Acordo de Paris (que veio ao final desse ano) e à proposição da encíclica ecológica pelo Vaticano (lançada em meados desse mesmo ano). O corpo de renomados cientistas e teólogos do Vaticano se aliaram para trazer os mais recentes diagnósticos científicos sobre a poluição generalizada, o desequilíbrio dos ciclos climáticos e a perda de biodiversidade, corroborando com as questões de mitigação e adaptação ao aquecimento do planeta balizadas pelos países-membro da ONU. Nesse sentido, o movimento inter-religioso foi intenso em fatos políticos naquele período, reverberando sobremaneira a “causa” do aquecimento global. Com grande convergência de manifestações públicas com a presença de bispos e arcebispos, rabinos e líderes islâmicos ao lado de outras lideranças das religiões de matriz africana, os religiosos se apressaram em propor declarações assinadas e endossadas – foi o caso da importante Declaração Islâmica sobre as Mudanças Climáticas (ICD, 2015) que saiu logo que *Laudato Si'* foi publicada.

---

<sup>47</sup> A Declaração dos 17 Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS), que está contida nesse documento, “Transformando Nosso Mundo (UNFCCC, 2015), que define o novo horizonte para o desenvolvimento sustentável até o ano 2030 contém diretrizes para as 17 áreas de interesse (desigualdade, pobreza, mulheres etc.) da sociedade sustentável, muitas em estreita afinidade com o pensamento da Doutrina Social da Igreja, e do Vaticano nos dias atuais.

Essa Declaração do mundo islâmico foi considerada pela mídia especializada como muito relevante, uma vez que posicionou os países islâmicos na vanguarda da legislação ambiental mundial. A Declaração, sem precedentes, foi lançada por líderes religiosos como um guia de compromissos de ação para toda a comunidade islâmica das nações produtoras de petróleo. O texto fez a defesa veemente do discurso político-ecológico em prol da “descarbonização” da economia mundial. E é sabido ainda que a articulação das lideranças islâmicas e ecologistas mulçumanos foi articulada em parceria com o movimento ambientalista inter-religioso internacional. A publicação do texto foi muito bem orquestrada em relação à agenda de lançamentos da encíclica católica em diferentes países. Em termos da política global pelo clima, houve uma concertação entre todos os atores: de um lado, o movimento ambiental inter-religioso (católicos, judeus, muçulmanos, além de budistas e religiões afrodescendentes), e de outro, as grandes ONGs (leigas ou não) e redes ambientalistas de vários países (EUA, Europa, AL, Oriente Médio e Ásia).

Sabe-se ainda pela imprensa que o papa e seus assessores diretos proporcionaram encontros entre líderes governamentais, cientistas, ambientalistas e o clero durante esse importante ano preparatório da COP21, o que contribuiu na aprovação do Acordo de Paris. Vale lembrar que, em 2015, o Vaticano reuniu o holandês Paul Crutzen (Nobel de Química de 1995 e entusiasta da Teoria do Antropoceno), o climatologista estadunidense James Hansen e o ex-presidente da Real Sociedade Britânica Martin Rees, com o secretário-geral da ONU, Ban Ki-moon, o presidente italiano Sergio Mattarella e o economista Jeffrey Sachs para discutir o aquecimento global e seus impactos sobre os mais pobres e vulneráveis de todo o mundo. O Vaticano buscou ativamente levar a mensagem da comunidade científica mundial aos políticos e negociadores da ONU, e procurou criar ambientes de entendimento, ecoando também ambições expressas pela esfera econômica.

A vocalização compartilhada por esses diferentes atores possui uma ancoragem comum: a sinergia inter-religiosa que emergiu no Concílio Vaticano II (1962-1965), dando início ao diálogo ecumênico internacional. É possível dizer que, ao comunicar suas agendas em conjunto, os movimentos ecumênicos de agora buscaram recobrar o protagonismo um pouco perdido no processo histórico contemporâneo; as narrativas sobre o clima tratam hoje, como nos anos 1960, da recomposição do caráter humano social e de sua vida ameaçada com a degradação ambiental e o modo de vida moderno. Por outro lado, ao enfatizar os mais desfavorecidos, no sentido dos “mais pobres”, como diz o papa Francisco, a Igreja vem revelando sua afinidade eletiva em relação aos mais vulneráveis aos riscos climáticos de que trata a ONU. Tal vulnerabilidade é considerada

urgente, visto os riscos de uma catástrofe de “fim de mundo”. Na agenda ambiental do clima, as urgências globais revelam riscos mais e mais indefiníveis, sobretudo para as “futuras gerações”, mas nos últimos anos isso já toca às gerações atuais. Definições importantes para a governança ambiental global, como é para o desenvolvimento sustentável e a sustentabilidade, revelam-se polissêmicas ou até incoerentes diante de tais incertezas sobre o caos que pode se instalar tanto para a segurança alimentar quanto hídrica e os extremos climáticos, caso da alternância entre as grandes cheias e secas. Nessa hora, a religião tem muito a dizer, salvo melhor juízo.

Dentro do espírito sinodal, adotado pelo atual papa, o mais importante Sínodo (encontro de bispos para debater os caminhos da Igreja sobre um tema social candente do momento) foi o “Sínodo para a Amazônia: novos caminhos para a Igreja” (2019). Sua importância se deveu tanto ao tema ambiental depender muito da situação da floresta sul-americana quanto à missão de renovar a evangelização católica neste imenso território plurinacional. O encontro realizado no Vaticano entre os dias 06 e 27 de outubro de 2019 recebeu como nome oficial de “16a Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região Amazônica”. O Sínodo Amazônia reuniu 184 bispos do Brasil (58), Bolívia, Colômbia, Equador, Peru, Venezuela, Suriname, Guiana e Guiana Francesa para a assinatura de um documento de síntese, que resultou de um ano de consultas a 80 mil pessoas por todo esse território. Os trabalhos foram coordenados por Dom Claudio Hummes, arcebispo franciscano emérito da Arquidiocese de São Paulo e designado pela Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM) a levar adiante o processo que se mostrou histórico, afinal a região Amazônica é um dos epicentros das crises ecológica, social e democrática visto esses aspectos possuírem ocorrência singular neste ponto do planeta. Segundo o papa Francisco, “a Amazônia é um problema do mundo”, denotando nessa fala a mesma centralidade que ele conferira a esta região na época da Conferência Geral de Aparecida de 2007, quando já tinha papel de relevância entre o clero.

O Sínodo de 2019 quis, portanto, consolidar a face indígena da Igreja, renovando os princípios católicos do Concílio Vaticano II (1963-65) do ecumenismo. O que foi dito é que a Igreja pretende perseguir na “inculturação” como sua missão apostólica, ou seja, é um objetivo de o Vaticano dar rosto local aos dogmas e doutrinas católicos, formando um clero autóctone e interligando as bases católicas já existentes no sentido de ampliar sua ação evangelizadora. Dom Claudio Humes falou à época do Sínodo em “renovar a tradição da instituição católica”, que é “o modo de viver de Jesus Cristo e a Fé”, sem medo de abrir-se “aos novos caminhos obrigatoriamente inclusivos” (GNACCARINI, 2019).

Em suma, o problema ambiental não é um tema novo dentro dessa instituição clerical, pois muitos bispos e papas levantavam essa questão desde os anos 1960, quando o problema ecológico ganhava importância mundial. Porém, surpreendeu que o novo papa viesse a trazer a relação ecológica entre humanidade e meio natural como fulcral. Se Francisco tem histórico de afinidades com a sinodalidade e o ecumenismo, por outro lado, não há notícias de que Mario Jorge Bergoglio tenha dado especial atenção ao problema ambiental em suas legislaturas na Argentina. Quando o cardeal jesuíta foi consagrado Francisco, em 19 de março de 2013, não se imaginava que caberia a ele colocar definitivamente a ecologia na pauta da Igreja (ALTEMEYER, 2021). Mas ao tentar levar a Ecoteologia definitivamente para dentro da Igreja, foi preciso que ele começasse a enfrentar temas mais sensíveis, como a interpretação da Amazônia enquanto um lugar sagrado, pois ali os humanos estariam idealmente ainda integrados à natureza, ou os temas mais libertários, como a demanda de ordenação de indígenas e de casados.

As mudanças na Igreja universal ocorrem, mas são lentas. E a autoridade católica será tanto maior quanto mais sirva à humanidade, sem romper os limites já assegurados em suas posições progressistas. Caminhar juntos e respeitar as diferenças parecem ser as lições de Francisco de Assis, o primeiro diplomata da Igreja, a quem Bergoglio submeteu seu papado.

## CAPÍTULO 3 – (DES) GOVERNANÇA AMBIENTAL GLOBAL

### 3.1 Dos ecologistas radicais (1960) ao ambientalismo globalizado (1970-80)

Foi um fenômeno da física, mais especificamente do campo da termodinâmica, o que acabou por influenciar definitivamente outras disciplinas como a economia, colocando às ciências humanas, que tratavam do desenvolvimento social e econômico, um complicador teórico. A questão da “entropia” natural da matéria e energia veio à pauta internacional com o livro *The Entropy Law and the Economic Process* (1971) de Nicolas Georgescu-Roegen. O economista, cuja sólida carreira havia sido construída em cima das leis macroeconômicas da economia neoclássica, em Harvard (EUA), optou, em um dado momento, por desenvolver uma combinação dessa linha disciplinar com a biofísica, aliando a biologia evolucionária à termodinâmica para analisar fenômenos socioeconômicos. Nesse momento, Georgescu-Roegen traz aos cientistas a questão dos limites físicos do crescimento econômico, e ao problema da desigualdade social, a ponto de forjar nesse livro o termo bioeconomia (*bioeconomics*), ou economia ecológica (como depois ficou conhecida a área aberta por ele). A entropia é o fenômeno de perda natural de energia dos sistemas vivos, o que resulta em processos vitais finitos irreversíveis para toda matéria; trata-se, portanto, dos “limites materiais”, que, visto sob o ponto de vista do desenvolvimento social realizado à base do uso de matérias-primas retiradas da natureza, poderia ser entendido como uma mudança de paradigma para a economia.

Desde os 1960, a crise do desenvolvimento socioeconômico é discutida como decorrência do modo de industrialização iniciado nos anos 1950, cujo objetivo era o de suprir a subsistência de uma população mundial, cujo aumento vinha sendo exponencial, pedindo maior produção de bens e riquezas. Naquele momento havia um desejo anunciado de participação social e acesso mais equitativo aos recursos naturais, em sintonia com a ciência que questionava a finitude da natureza – nessa década, a ecologia inspirava o ativismo ambiental, tendo como respaldo os chamados “ecologistas radicais”, ou os especialistas em ciências naturais que propunham pensar os malefícios sobre o ar e as águas de maneira integrada ao problema das iniquidades sociais (exclusão e desigualdades). A questão ambiental mobilizou em primeiro lugar a sociedade civil norte-americana, que, de maneira organizada, passava a pressionar seus governantes a escreverem leis preservacionistas. Mais tarde, o debate entre preservação e conservação tomou esse movimento

ambientalista nascido nos Estados Unidos, espalhando-se pelos países do Ocidente no campo político e científico: a consciência ecológica alcança várias ciências a ponto de se tornar hoje um consenso que a degradação ambiental é consequência da agência humana, e mais especificamente da exploração irracional da natureza pela industrialização desenfreadamente irresponsável. O ecologismo acadêmico dos “radicais” iria repercutir igualmente na construção da Doutrina Social da Igreja (católica), aparecendo em trechos de documentos eclesiais do Concílio Vaticano II, que foi, portanto, realizado entre o final de 1962 até meados de 1964. A versão ambientalista desta época tingirá de verde alguns trechos das encíclicas mais importantes, até a aparição de *Laudato Si'*, integralmente dedicada à relação Homem-Sociedade-Natureza.

Do ponto de vista da história contemporânea, a controvérsia internacional sobre a distinção entre “desenvolvimento” *versus* “crescimento” se inicia nos anos 1940, sendo o economista polonês Ignacy Sachs (2000; 2004) o principal autor a dedicar textos a respeito da celeuma. Desde aquela época, Sachs pensava em um “caminho do meio” entre o otimismo ingênuo do desenvolvimentismo e o pessimismo estéril contra o crescimento sem fim. Foi ele quem propôs a seguinte fórmula para o desenvolvimento de uma sociedade:

[o desenvolvimento deve] permitir que cada indivíduo revele suas capacidades, seus talentos e sua imaginação na busca da auto-realização e da felicidade, mediante esforços coletivos e individuais, combinação de trabalho autônomo e heterônomo e de tempo gasto em atividades não-econômicas (SACHS, 2004).

Essa foi uma definição para o que chamamos hoje de “desenvolvimento sustentável”, e que tomou corpo nos anos 1990, pois propunha reunir a promoção da inclusão social, o bem-estar econômico e a preservação dos recursos naturais ao conceito de desenvolvimento. Essa fórmula é mais desafiadora do que a original, que surgiu no seio da Organização das Nações Unidas (ONU) nos anos 1970, e é atualmente seguida pelo colega Prêmio Nobel de Economia em 1998, o indiano Amartya Sen, também um dos idealizadores do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH).

Importante lembrar que nos anos 1970, o Clube de Roma (WIKIPÉDIA, 2019) lançou um relatório sobre o problema dos limites do planeta e a crescente população mundial que deveria ser contemplada em breve. O Clube de Roma foi fundado em 1968, na Itália, por ex-governantes de países-membro da ONU – eram políticos, diplomatas, cientistas, economistas e lideranças empresariais que soaram o alarme contra as poluições irreversíveis sobre as populações em todo o mundo, defendendo que o ser humano não poderia (mais) ser considerado como um conquistador sem limites face a uma natureza hostil (ou quem sabe até generosa), mas deveria sim ser entendido

como um dos elementos dos sistemas naturais que asseguram sua própria sobrevivência (VEIGA, 2006).

No período entre os anos 1970 e 1990 consolida-se uma certa ênfase no viés cultural<sup>48</sup>, o que é repercutido pelas Nações Unidas. A sociedade civil organizada coloca em questão tanto os “valores materialistas” dominantes (teorias sociais críticas foram postas à prova) quanto o poder destrutivo das concepções de “progresso” (economistas clássicos foram igualmente questionados). O ambientalismo invoca a crítica ao modelo de desenvolvimento econômico com viés na concentração de renda e seu alto impacto sobre o meio ambiente. No mundo ocidental dos anos 1990, há uma renovada interpretação histórica sobre a complexidade das questões ambientais com o surgimento de novos atores, inclusive religiosos e rurais (BECK; WILLMS, 2003), e o reposicionamento do papel do ecologismo no reordenamento político global, cf. descrevem Héctor Leis (1996; 1998) e Enrique Leff (2005).

O ecologismo dos anos 1960 e o ambientalismo dos anos 1970 marcam profundamente a produção científica posterior, e transforma as disciplinas acadêmicas. A sociologia, no entanto, começa a tratar das questões ambientais e seus reflexos sobre a sociedade um pouco mais tarde. O questionamento do modelo de sociedade em relação aos impactos ambientais ocorre com a Teoria da Modernização Reflexiva (BECK; GIDDENS; LASH, 1997), que percebe o avanço dos problemas ecológicos causados pelos próprios Homens como uma determinante globalmente inexorável – com a sugestão de estarmos vivenciando a “Modernidade avançada”, Ulrich Beck propõe o caráter reflexivo entre as crises social e ambiental, uma retroalimentando a outra, com a poluição ambiental determinando a destruição do meio ambiente em escala mundial. O marco definido por Beck foram os anos 1980, quando ficou patente que alguns acidentes ambientais (caso da poluição atmosférica causada pelo acidente nuclear de Chernobyl) engendraram outras crises sociais, e reflexivamente advinham das mesmas.

Na virada do milênio, podemos ainda acrescentar, os cientistas sociais interessados na questão ambiental viram outros indícios definindo uma crise ainda maior associada à herança de ideias, valores, crenças e conhecimentos inerentes à ação social. A socióloga Leila Ferreira escreve sobre o caminho de convergências que estava sendo trilhado desde a Conferência do Rio de Janeiro, de 1992, nos diferentes campos de conhecimento, culminando com a consolidação do campo da

---

<sup>48</sup> No Brasil, essa ênfase recai sobre a redemocratização ocorrida entre os 1985 e 1988, seguindo até a promulgação da nova Constituição, após os 30 anos de ditadura (1964-1985).

sociologia ambiental na América Latina<sup>49</sup> (FERREIRA, 2001; 2004). Na sociologia, o mexicano Enrique Leff (2005) propõe que a chave para se pensar “um saber ambiental” era integrar as escalas e dimensões humanas e ambientais de modo a reverter a visão fragmentada do pensamento científico ocidental “mecanicista” (herança impertinente do pensamento de Isaac Newton). No campo da ecologia, o brasileiro Carlos Diegues evidencia que o ambientalismo praticado entre os anos de 1990 e 2000 vinculava-se mais e mais claramente às questões sociais, percebendo ali novas questões, que ele levanta no livro “O mito da natureza intocada” (DIEGUES, 2004).

### **3.2 A governança ambiental da ONU: de Estocolmo (1972) a Nosso Futuro Comum (1987)**

A propósito da governança ambiental, não é possível deixar de lado um breve histórico sobre algumas das Declarações que marcaram o processo que está em curso. Desde o ano de 1972, quando, sob a égide das Nações Unidas, reuniram-se pela primeira vez chefes de Estado para tratar da degradação do desenvolvimento e meio ambiente: a questão emergia como um problema globalizado. A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano (1972) em Estocolmo, na Suécia, adotou logo cedo a narrativa do desenvolvimento sustentável em resposta aos impactos negativos do mundo industrializado, que se via estrangido a equilibrar o desenvolvimento das grandes economias e a degradação dos ambientes (urbanos e naturais). Naquele ano, a ONU toma para si o debate do desenvolvimento a partir da perspectiva da preservação e uso responsável dos ecossistemas, entrando no debate sobre os limites biofísicos da Terra diante de um crescimento industrial que ainda considerava os recursos naturais como

---

<sup>49</sup> A socióloga e ecóloga Leila Ferreira explica o que ocorria na produção intelectual latino-americana no momento da Rio-92 – a interdisciplinaridade aparece nas publicações sobre ecologia e política ambiental, e no campo da sociologia ambiental que se construía internacionalmente. Em seu artigo “Sociologia ambiental, teoria social e a produção intelectual no Brasil”, a autora deixa claro o seguinte: “Apesar da pluralidade de referências teóricas e enfoques metodológicos subjacentes ao conjunto das contribuições do livro Dilemas Socioambientais e Desenvolvimento Sustentável (1992), podemos observar uma preocupação comum em relacionar os sistemas sociais aos naturais e também em explicar a especificidade dos problemas socioambientais dos países em desenvolvimento” (FERREIRA, 2001, p. 15). Ela elenca algumas publicações que aparecem “a fim de realizar uma reflexão crítica sobre o que seus autores denominavam de ‘emergente espaço público transnacional do ecologismo’” (FERREIRA, 2001, p. 14), caso da coletânea Ecologia e Política Mundial (1991) organizada por Héctor Leis. Tanto este autor mexicano quanto Eduardo Viola começam a pensar a “desordem global da biosfera e a nova ordem internacional, enfatizavam o papel organizador do ecologismo”; outros temas também foram trazidos à pauta: “segurança ecológica” e “agenda ambiental na América Latina” eram pensadas em paralelo ao esforço de José Augusto Pádua em circunscrever a “história da política verde no Brasil”.

contínuos e infinitos. A organização fazia face ao desafio que as sociedades industrializadas estavam sendo obrigadas a responder.

A Conferência de Estocolmo de 1972 entrou para a história do ambientalismo internacional como a primeira reunião de lideranças políticas mundiais a buscar definir uma governança supranacional, e a integrar a degradação do meio ambiente às discussões sobre o desenvolvimento humano dependente da natureza. Aquele momento político tornou-se um dos marcos nas inúmeras tentativas de mediar as relações da sociedade com seu ambiente (natural), visto os referidos altos níveis de poluição do ar e desmatamento florestal, entre outros problemas como o largo uso de produtos tóxicos na produção em escala de alimentos (a chamada “Revolução Verde”). Um outro marco fundamental na proposta de construir uma governança mundial em prol da sustentabilidade planetária foi o lançamento do Relatório Nosso Futuro Comum (UNITED NATIONS, 1987), redigido pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento das Nações Unidas. Esse relatório teve por mérito definir o que era Desenvolvimento Sustentável para as nações do Ocidente:

O desenvolvimento que procura satisfazer as necessidades da geração atual, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de satisfazerem as suas próprias necessidades, significa possibilitar que as pessoas, agora e no futuro, atinjam um nível satisfatório de desenvolvimento social e econômico e de realização humana e cultural, fazendo, ao mesmo tempo, um uso razoável dos recursos da terra e preservando as espécies e os habitats naturais (UNITED NATIONS, 1987).

Falava-se à época em aumento populacional e nas etapas necessárias para se alcançar o desenvolvimento equânime para todos os países. E, apesar de muitas críticas sobre a impossibilidade de um real desenvolvimento socioeconômico que fosse ecologicamente sustentável, ficou definido que “o uso sustentável dos recursos naturais deve suprir as necessidades da geração presente sem afetar a possibilidade das gerações futuras de suprir as suas”, até que as sociedades atinjam “um nível satisfatório de desenvolvimento social e econômico e de realização humana e cultural” (UNITED NATIONS, 1987).

Sobre a persistente noção de desenvolvimento sustentável, que está presente na arena ambiental dos últimos 50 anos, o economista José Eli da Veiga defende que a expressão “desenvolvimento sustentável”, mesmo envolvendo “ambiguidades e insuficiências”, [...] “certamente anuncia a utopia que tomará o lugar do socialismo” (VEIGA, 2006), tornando-se um

importante “enigma” a ser “dissecado” pelas próximas gerações<sup>50</sup>. Para os pesquisadores do termo, como é o caso dele, um ponto importante de análise é o debate sobre a construção da ideia de desenvolvimento “antes de receber o adjetivo sustentável”. No histórico apresentado por ele em seu livro “Desenvolvimento sustentável: o desafio do século XXI” (VEIGA, 2006) há três concepções conflitantes no processo de definição dessa noção, pois há contradições entre o substantivo “desenvolvimento” e o adjetivo “sustentável”.

Em campo diverso, a geógrafa Arlete Moysés Rodrigues (2005) já trazia, bem antes, críticas à noção de “desenvolvimento sustentável” por entender que esta funciona como uma armadilha ideológica. Em sua perspectiva, a expressão perpetua as relações assimétricas entre minorias dominantes e maiorias dominadas nos países (e entre os países). Para Rodrigues, a junção das duas palavras – “desenvolvimento” e “sustentável” – não é realista, mas sim um oxímoro. Segundo ela, tornou-se senso comum usar o desenvolvimento sustentável na formulação de políticas tanto sobre o uso das riquezas (ou recursos) naturais quanto sobre a diminuição da pobreza, criando “um ideário de que todos são igualmente responsáveis pela depredação das riquezas e pela preservação para as gerações futuras. Transformou a questão ambiental em agenda política” (RODRIGUES, 2005, p. 91). Essa crítica é importante quando se ouve do papa Francisco que não há salvação ecológica se não houver, ao mesmo tempo, a integração da questão social, que considere também os mais vulneráveis e suscetíveis aos impactos ambientais.

### **3.3 A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (1992)**

Desde os 1990, no período final da Guerra Fria (Estados Unidos *versus* Rússia), a política de cooperação internacional esteve fortalecida e os riscos nucleares sobre a humanidade viraram nuvem de fumaça – pela primeira vez no século 20 a sociedade vê surgir no horizonte um

---

<sup>50</sup> Mas, afinal, o que é o desenvolvimento? Há duas respostas imediatas - uma assimila desenvolvimento ao crescimento puro e simples; outra, vê o conceito como verdadeira ilusão. Durante dois séculos, o mais frequente foi tratar “desenvolvimento” como sinônimo de “crescimento econômico”, e a partir desse amálgama bastaria considerar a evolução de indicadores tradicionais como o PIB. Em menor frequência, os antagonistas da ideia diziam que o desenvolvimento “não passava de reles ilusão, crença, mito ou manipulação ideológica” – esse grupo “negacionista” acabou sendo acusado de, com essa postura, não discutir o importante “enigma do desenvolvimento”. Para José Eli da Veiga, o ideal seria apostar no “caminho do meio” entre as duas escolhas, pois o desenvolvimento “nada teria de quimérico e nem poderia ser amesquinhado como crescimento econômico” (VEIGA, 2006). Se o desenvolvimento de uma nação não é o “resultado espontâneo da livre interação das forças de mercado”, deve-se enfatizar seus aspectos qualitativos – a sustentabilidade resumiria todo o universo em torno desse conceito.

sentimento de confiança e futuro entre os países. Porém, em outro *front*, abate-se sobre as consciências uma outra grave ameaça: a degradação ambiental em escala global.

A agenda da Rio-92 foi, então, definida nesse contexto, e pode-se dizer que foi naquela arena em que “tudo começou”. Essa Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento ganhou vários apelidos devido à diversidade de atores políticos participantes: Rio-92, Eco-92, ou Cúpula da Terra são os mais conhecidos. Collor de Mello era o presidente brasileiro à época, e por isso presidiu a Conferência, cujo sucesso pode ser creditado em parte às pressões do momento político nacional, que, contraditoriamente, levaria Collor de Mello ao impeachment! Pois, para tentar uma sobrevida, o ex-presidente movimentou-se para que a cúpula fosse um sucesso. E foi. O evento acabou por reunir o maior número de chefes de Estado da história até aquele momento. A Rio-92 também recebeu uma enorme presença de público, com cientistas e ativistas realizando eventos paralelos de enorme impacto midiático.

O texto da Convenção foi aprovado em maio de 1992, e foi encaminhado para assinatura dos governos membro da ONU nos próximos meses. Deste encontro, saíram três convenções: a Convenção da ONU, a declaração sobre florestas e uma carta de intenções sobre o desenvolvimento sustentável, a conhecida Agenda 21. Mas foi apenas em 1994, quando a Convenção-Quadro das Nações Unidas para Mudança do Clima (UNFCCC) entrou em vigor, que os países signatários se reuniram novamente para buscar maneiras de implementar seu artigo 2º, passando a repetir o encontro anualmente.

O artigo 2º da Convenção-Quadro das Nações Unidas para Mudança do Clima (UNFCCC) já resumia o que viria a ser as duas décadas seguintes de negociações, que foram estabelecidas para serem anuais:

O objetivo final desta Convenção e de quaisquer instrumentos jurídicos com ela relacionados que adote a Conferência das Partes é o de alcançar, em conformidade com as disposições pertinentes desta Convenção, a estabilização das concentrações de gases de efeito estufa na atmosfera num nível que impeça uma interferência antrópica perigosa no sistema climático. Esse nível deverá ser alcançado num prazo suficiente que permita aos ecossistemas adaptarem-se naturalmente à mudança do clima, que assegure que a produção de alimentos não seja ameaçada e que permita ao desenvolvimento econômico prosseguir de maneira sustentável (UNITED NATIONS, 1987).

Essas reuniões anuais são conhecidas como Conferências das Partes, ou COPs, cujo objetivo final é o de buscar acordos por consenso. Sua meta final é de que se realize um modelo de governança internacional de modos que os países-membro evitem os piores riscos para a

humanidade. Após 1992, a primeira Conferência das Partes sobre o clima – a COP1 - aconteceu em Berlim em 1995, e foi presidida pela então ministra do Meio Ambiente da Alemanha, Angela Merkel. Dali em diante foi definido pela implementação do documento de 1992: a partir da Conferência do Meio Ambiente e Desenvolvimento do Rio de Janeiro tornou-se um consenso entre os participantes (cientistas, políticos e ativistas ambientais, incluindo os ativistas religiosos) afirmar que as crises ambiental e social se configuravam como uma única crise, mas em duas escalas: a) interna: dos seres humanos (das condutas autodestrutivas); b) externa: degradação ambiente e qualidade de vida (JACOBI, 2006).

### **3.4 A Governança climática: o Protocolo de Kyoto (1997)**

O Protocolo de Kyoto foi assim chamado por ter sido firmado na cidade japonesa de mesmo nome durante a COP3 de 1997. Pode-se dizer que esse protocolo de intenções de Kyoto definiu o que se seguiu em termos da governança global pelo clima até 2015, quando o novo Acordo foi pactuado. Apesar de a primeira conferência ter sido realizada lá em 1995, a política climática já trabalhava com o princípio das chamadas “responsabilidades comuns, mas diferenciadas”. Esse princípio-guia diz que “todos os países” têm a responsabilidade de solucionar o problema do aquecimento global por emissões exacerbadas de gases do efeito estufa (GEE) na atmosfera, porém de maneira diferenciada, uma vez que alguns deles possuem maior responsabilidade histórica de poluição, além de terem maiores capacidades econômica e tecnológica de lidar com o problema, devendo arcar com os maiores custos do processo de impacto coletivo.

A Convenção definira que as nações industrializadas e as “economias de transição” (a União Soviética e antigo bloco socialista europeu) estariam juntas no grupo denominado de Anexo 1; o protocolo de Kyoto determinou que esses países, em conjunto, precisariam cortar suas emissões de gases poluentes em 5,2% em relação aos níveis de 1990, entre 2008 e 2012. Os outros países do “mundo em desenvolvimento” ficaram dispensados dessa obrigação, apesar de instados a contribuir com os esforços mundiais pela mitigação dos efeitos do aquecimento – uma opção seria o Mecanismo de Desenvolvimento Limpo (MDL), ou outras ações voluntárias. O MDL é uma proposta com origem no Brasil, e ainda hoje funciona pelo mecanismo de transferência de direitos de poluir de uns para outros, a partir dos que têm créditos por suas baixas emissões (ou por

possuírem emissões negativas), que podem vender o direito de emissões para aqueles que precisam continuar poluindo. O MDL é um mecanismo de venda de direitos de emissões de créditos de carbono com o intuito de transferir tecnologias e recursos econômicos dos países mais industrializados (que cresceram muito no passado às custas da exploração natural poluente) para aqueles que ainda tem condições de preservar a natureza existente, e pensar na questão ambiental como desenvolvimento.

O Protocolo, porém, não vingou como o esperado por causa de uma rejeição unânime do Senado dos Estados Unidos, que àquela altura era o principal emissor de gases de efeito estufa (GEE) do mundo – o país usou um argumento geopolítico, argumentando que não assinaria o Acordo que não imputasse também obrigações para a China e Índia, e ainda (em 2001) alegou que o documento de Kyoto era “prejudicial à economia e aos empregos” norte-americanos. Os EUA acabaram por bloquear o avanço das medidas uma vez que, para entrar em vigor, era preciso que ao menos 55 países, representando pelo menos 55% das emissões totais de CO<sub>2</sub>, aprovassem o protocolo em seus Parlamentos. No caso, o impedimento veio do fato de os EUA sozinhos responderem por mais de 25% das emissões globais de gases estufa e por 36% das emissões do grupo Anexo 1. O cumprimento do Protocolo de Kyoto só aconteceu por causa do colapso da antiga União Soviética e da “queda” do Muro de Berlim (1989), que derrubaram as altas emissões do bloco.

No final dessa primeira fase do acordo mundial sobre emissões, houve a necessidade de incluir maiores responsabilidades sobre os países menos poluentes, que deixaram de ser considerados “emissores de baixa intensidade”, passando a ser também considerados causadores das mudanças climáticas. Em 2012, o orçamento de emissões detectou que os países em desenvolvimento já emitiam 59% dos gases de efeito estufa do mundo, mais do que os 41% dos países ricos. Naquele ano, a China ultrapassou em muito os EUA, e tornou-se o maior poluidor do planeta. Atualmente as duas economias juntas emitem cerca de um terço de toda a poluição lançada na atmosfera, modificando a relação de forças existentes na governança ambiental pelo clima. Nos últimos anos a China tomou a dianteira das negociações, tendo conseguido muitos avanços na redução da poluição por carvão e na liderança tecnológica em energia solar. Os Estados Unidos também conseguiram veicular metas mais ambiciosas, e o atual governo de Joe Biden tem prometido reverter a situação de abandono do país em relação às negociações. O Acordo de Paris

saiu muito graças aos esforços diplomáticos realizados para a aproximação dos dois gigantes em direção da ambição climática.

### 3.5 O Painel Internacional de Cientistas pelo Clima (IPCC)

Quando a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC) foi redigida em 1992, ainda não havia um alto grau de convicção científica sobre as causas humanas do aquecimento global e seus efeitos. Foi o primeiro Relatório do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, 1990) que influenciou os políticos e ambientalistas a pensarem e agirem de maneira mais concertada sobre o iminente perigo das mudanças climáticas. Os cientistas meteorologistas e outros especialistas de nível internacional em clima e fenômenos atmosféricos vinham alertando sobre o aumento das emissões dos chamados gases de efeito estufa (GEE), produzidos por queima de combustíveis fósseis e por desmatamento, e seus riscos sobre o clima da atmosfera como um todo. O Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC), que havia sido montado em 1988, já alertava para o aquecimento da Terra e as ocorrências crescentes de eventos extremos (secas, enchentes, ondas de calor etc.), com a potencial elevação do nível dos oceanos no mundo inteiro, avisando sob a ameaça da desaparecimento das pequenas nações insulares no Pacífico.

O Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) foi criado por duas instâncias da ONU em virtude da importância e complexidade do que já se sabia sobre as mudanças do clima terrestre – o IPCC nasceu de uma parceria entre a Organização das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) e da Organização Meteorológica Mundial (WMO). A missão oficial do painel de *experts* é a de “produzir de forma abrangente, objetiva, aberta e transparente a informação científica, técnica e socioeconômica relevante para o entendimento das bases científicas dos risco da mudança do clima induzida pelo Homem, seus impactos potenciais e opções para adaptação e mitigação”, conforme está no website<sup>51</sup> da instituição. As incertezas referem-se ao futuro do

---

<sup>51</sup> Onde encontrar:

Relatórios do IPCC (desde 1988). Disponíveis em: [www.ipcc.ch](http://www.ipcc.ch).

Relatório 1,5oC do IPCC (2018) em PDF: [http://www.ipcc.ch/pdf/session48/pr\\_181008\\_P48\\_spm\\_en.pdf](http://www.ipcc.ch/pdf/session48/pr_181008_P48_spm_en.pdf).

[http://report.ipcc.ch/sr15/pdf/sr15\\_spm\\_final.pdf](http://report.ipcc.ch/sr15/pdf/sr15_spm_final.pdf).

Sobre o Relatório 1,5oC do IPCC (WWF, 2018): <https://www.wwf.org.br/?67822/Relatrio-do-IPCC-2018-sobre-aquecimento-global-de-15C-incipita-mais-esforos-para-ao-climtica-global>.

Sobre o status do aquecimento global: “O recorde que não devemos quebrar” (OBSERVATÓRIO DO CLIMA, 2018): <http://www.observatoriodoclima.eco.br/umpontocinco/>.

equilíbrio natural do planeta, levando-se à necessidade de trazer à baila o chamado “princípio da precaução”. Segundo este princípio, os países “devem adotar medidas de precaução para prevenir, evitar ou minimizar as causas da mudança do clima e mitigar seus efeitos negativos”, e “quando surgirem ameaças de danos sérios ou irreversíveis, a falta de plena certeza científica não deve ser usada como razão para postergar essas medidas”.

O IPCC congrega pesquisadores dos países membro das Nações Unidas constantemente devotados a análise da literatura científica e da técnica internacional disponível, elaborando relatórios sobre o estado do conhecimento de todos os aspectos relevantes à mudança climática. Os cientistas do IPCC ficam disponíveis a cada etapa necessária às grandes atualizações sobre o estado da arte da ciência climática produzida. Os relatórios de climatologistas e especialistas em ciência do clima sofrem minucioso processo de revisão entre pares, antes de serem submetidos à aprovação pelos representantes de todos os governos envolvidos. O objetivo dos relatórios não é prescrever soluções, e sim servir de subsídio aos governos e à sociedade na adoção de políticas relacionadas à mudança do clima. Se bem que o Relatório especial de outubro de 2018 sobre a obrigatória manutenção de um aumento máximo de 1,5oC nas temperaturas em relação àquelas da Era Industrial, seja sim prescritivo.

A partir do início da montagem do grupo de especialistas, foram elaborados sucessivos documentos de síntese sobre o conhecimento acumulado. Em retrospectiva, além do já citado Relatório inicial completado em 1990, e que influenciou o estabelecimento da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNITED NATIONS, 1987), saiu, em 1995, o segundo Relatório (AR2), que contribuiu para as negociações que levaram à adoção do Protocolo de Kyoto, em 1997. Em 2001 foi publicado o terceiro Relatório (AR3), que se consagrou como referência para as deliberações nas Conferências das Partes. O quarto Relatório (AR4) saiu em 2007 e consolidou o progresso científico sistematizado desde 2001, aprofundando o conhecimento das influências antrópicas sobre o clima. Os avanços do AR4 em relação ao anterior foram devidos ao aporte de grande quantidade de novos dados, às técnicas mais sofisticadas de análise, e ao aprofundamento no conhecimento e simulação dos processos físicos envolvidos na mudança climática.

Todos esses elementos do AR4 levaram a um aumento significativo no nível de confiança de modelos de predição do comportamento do clima, em diferentes cenários de emissões de GEE. O Relatório AR4 do IPCC (2007) baseia-se em 3 eixos: 1. Bases científicas físicas; 2.

Impactos, adaptação e vulnerabilidade; e 3. Possibilidades de mitigação dos impactos previstos. Ademais, as mudanças climáticas têm sido estudadas nas últimas décadas no contexto das flutuações naturais do clima tanto na escala do tempo geológico e das glaciações modernas como na escala da história humana do último milênio – essas escalas consolidaram três campos na ciência do clima: a) Observação; b) Modelagem climática; e c) Tratamento das incertezas. Desde o Relatório AR5, que saiu no último trimestre de 2013, permanece o entendimento bem claro sobre a influência humana no aquecimento da atmosfera e dos oceanos, cujos impactos são as mudanças no ciclo global da água, nas reduções de neve e gelo, na subida global do nível dos oceanos, e nas mudanças em alguns eventos climáticos extremos. Uma síntese deste Relatório AR5, lançada em 2014, resumiu os relatórios dos três grupos de trabalho, incluindo os relatórios especiais relevantes, fornecendo, desde então, uma visão integrada sobre as mudanças climáticas (IPCC, 2014). A síntese do AR5 segue a estrutura do relatório original, abordando os seguintes tópicos: a) alterações observadas e suas causas; b) mudanças climáticas futuras, riscos e impactos; c) caminhos futuros para adaptação, mitigação e desenvolvimento sustentável; d) adaptação e mitigação. Interessante ainda saber que os relatórios resumidos são redigidos com o mesmo grau de acuidade que os relatórios oficiais – oferecem um nível qualitativo de confiança (“de muito baixo a muito alto”) para os resultados veiculados, e, quando possível, trazem uma probabilidade quantificada (“de excepcionalmente improvável a praticamente certo”) (IPCC, 2014).

Dessa maneira, portanto, o IPCC vem confirmando a progressiva acidificação dos oceanos e a previsão de maior número de eventos climáticos extremos quanto a duração e intensidade. O Painel vem demonstrando que o aumento médio das temperaturas globais (medidas nos continentes) já é da ordem de quase 1°C, e deverá aumentar para algo entre 1,5° e 2°C até o final do século 21, sempre em relação ao período de referência de 1850 a 1900 (IPCC, 2019). Conforme os cenários previstos, o aquecimento continuará até 2100, mesmo com as variações anuais, ou por décadas, e não será regionalmente uniforme. Esses informes estão claramente descritos no Relatório especial 1,5°C de 2018, que traz os impactos do aquecimento global no cenário relativo a essa variação de temperatura acima dos níveis pré-industriais; o Relatório indicou as trajetórias de emissão de gases de efeito estufa nessas condições, mas com uma importante diferença em relação aos relatórios anteriores, que foi a de considerar os contextos de fortalecimento de respostas globais à ameaça climática, integrando os rotineiros dados mais

técnicos ao ideário de ação que emana do desenvolvimento sustentável e dos esforços políticos para erradicar a pobreza no mundo.

O Relatório especial de 2018 é parte do sexto Relatório do IPCC (AR6), que foi finalizado apenas em 2022. O documento geral, atualizado, está alicerçado nas metas estabelecidas pela 21a Convenção do Clima da ONU (COP21), as metas definidas no Acordo de Paris, que é o mais recente consenso global assinado em 2015 pelos governos participantes, incluindo o Brasil. Mais normativo que os anteriores, este Relatório dita o que o mundo precisa fazer para limitar o aquecimento global em 1,5oC acima dos níveis pré-industriais (IPCC, 2019). O Relatório propõe que limitar o aquecimento global em 1,5oC “demandaria mudanças rápidas, extensas e sem precedentes em todos os aspectos da sociedade. Com benefícios claros aos povos e aos ecossistemas naturais, limitar o aquecimento em 1,5oC, comparado com 2oC, pode garantir uma sociedade mais justa e sustentável”.

A situação de urgência é tal que o alarme mais recente sobre os atuais recordes de concentração dos principais gases do aquecimento veio do secretário-geral da Organização Meteorológica Mundial (OMM), Petteri Taalas, pouco antes do início da COP25, ocorrida em Madri, em dezembro de 2019. O anúncio inflamado advertiu que “não há indícios visíveis de desaceleração das emissões” (NAÇÕES UNIDAS, 2019), e previu que o aquecimento global antrópico, como expressão mais ampla da chamada mudança do clima, será inevitável se não houver urgência que envolva governos, mas também toda a comunidade humana.

É esperado, no entanto, que as evidências e a conclusão por causas antrópicas não sejam imunes a críticas e controvérsias – os documentos do IPCC não são a verdade última e definitiva sobre o assunto, mas uma síntese cuidadosamente elaborada com base na melhor evidência científica disponível na literatura especializada, portanto aberta à discussão e revisão à luz de novos dados e hipóteses. Em que pese o referido consenso ter se instalado entre a maior parte da comunidade científica internacional, com a consolidação de dados científicos e análises cada vez mais especializadas, percebeu-se, por outro lado, uma ênfase dos cientistas sobre os aumentos globais de temperatura registrados especificamente no século 20. Essa perspectiva de foco nos dados mais atuais possui implicações e revela contraditórios sobre a tese das causas antrópicas do acelerado aquecimento de todo o planeta. Essas questões foram assim resumidas pela geógrafa Sônia Maria Barros de Oliveira, do Instituto de Geociências da USP:

Há inúmeras indicações de que seja devido a atividades humanas, principalmente a queima do petróleo e do carvão emitindo gases conhecidos como de efeito estufa. No entanto, o sistema climático é muito complexo, podendo haver outras causas para as variações de temperatura observadas, de modo que a relação direta de causa e efeito entre o aumento do volume de GEE na atmosfera no séc. XX e o aumento da temperatura nesse período continua sendo objeto de estudo e debate entre os cientistas (OLIVEIRA, 2011, p. 17).

No sentido da saudável controvérsia científica, José Eli da Veiga rejeita o maniqueísmo simplório, e apresenta, em livro publicado em 2011, a visão crítica contra a tese do IPCC existente no Brasil. Trata-se do caso do matemático e climatologista Luiz Carlos Baldicero Molion, da Universidade Federal de Alagoas. Com raros adeptos, Molion alega que:

[...] o maior contra-ataque dessa trincheira é principalmente fundamentado na tese de que os resultados de modelos de clima são baseados em equações matemáticas que não representam adequadamente os processos físicos que ocorrem na atmosfera, sobretudo no que diz respeito à cobertura de nuvens e o ciclo hidrológico. Assim, meros exercícios acadêmicos não servem para o planejamento das atividades humanas visando o bem-estar social. Diz que a influência humana no clima global, se existir, é muito pequena, e impossível de ser detectada face sua grande variabilidade natural, finalizando com a hipótese de ser mais provável um resfriamento global que um aquecimento (VEIGA, 2011).

Apesar do negacionismo, a ciência evoluiu, e hoje, na vigência do Acordo de Paris, a ciência climática consegue indicar exatamente em que nível o aumento da concentração de GEE e o aquecimento da Terra causa perigos para a humanidade. O artigo 2o do Acordo de Paris parte da premissa que há uma certeza científica quanto aos níveis de aquecimento global que representam “ameaças de danos sérios ou irreversíveis”:

Nesse contexto em que não há dúvidas sobre a relação denexo de causalidade de uma conduta que pode gerar um dano ambiental, fala-se em princípio da prevenção. O princípio é utilizado, por exemplo, para justificar o controle de substâncias poluentes e tóxicas, impondo restrições e obrigações aos governos e àqueles que a manejam, que tem o dever de prevenir danos ambientais. Assim a evolução da ciência climática mostra que controlar os gases de efeito estufa, e seus largamente conhecidos impactos, é também uma questão de prevenção de danos ambientais, e/ou mais especificamente de danos climáticos (OBSERVATÓRIO DO CLIMA, 2021, p. 57).

### **3.6 O colapso, afinal, é social ou ambiental? Quem decide?**

As dimensões humanas do problema ambiental tornam-se, portanto, uma preocupação atual e de âmbito mundial em torno da qual se debruçam teóricos e cientistas de todos os matizes, em diferentes partes do mundo. O quadro de análise “reflexivo”, que entende os riscos e as incertezas como “fabricados” pelo próprio sistema social, definido como “sociedade mundial de

risco” na contemporaneidade (GIDDENS, 1991; 2010; BECK; GIDDENS; LASH, 1997; BECK; WILLMS, 2003) cabe bem às análises. A depender desta perspectiva teórica, que se comprova a cada ano, vivemos momentos de crise aguda e de “colapso ambiental” (nas palavras do historiador Luiz Marques) “à espera do Novo Mundo”.

Luiz Marques é afirmativo! No livro *Capitalismo e Colapso Ambiental* (2016), ele escreve: “As crises ambientais tornam inadiável a necessidade de uma reflexão sobre o caos socioambiental em que corremos risco de naufragar. Já de há muito a percepção desses riscos entrou [...] tanto nas áreas das ciências quanto nas humanidades”. Segundo ele, o capitalismo é o motor desse colapso. Uma sua entrevista ao *Jornal da Unicamp* (setembro de 2015)<sup>52</sup>, à época do pré-lançamento desta volumosa obra, resume o teor do pensamento de Marques: “ao invés de redução, o que se assiste nessas primeiras décadas do século 21 é o aumento das emissões, somado à tendência de esvaziamento dos compromissos então assumidos”. Mesmo após 25 anos de infundáveis Cúpulas e Convenções da ONU, com intuito de trazer resoluções ao iminente desastre, o que se instala é uma crise de legitimidade política. Desde a década de 1990, foram sete os acordos multilaterais, além de importantes documentos e protocolos, como a Agenda 21, a Carta da Terra e o Protocolo de Quioto, a alimentar a promessa de um novo arranjo político, econômico e social em âmbito internacional; pensava-se que este arcabouço seria capaz de conter o processo de degradação ambiental do planeta. Duas décadas mais tarde, inúmeras pesquisas realizadas nas mais diversas áreas do conhecimento, apontam para uma situação significativamente diferente daquela preconizada pelos acordos firmados entre os países da ONU. O Protocolo de Quioto é o mais emblemático da inação: os países signatários se comprometiam a reduzir a emissão de gases poluentes responsáveis pelo efeito estufa e o aquecimento global, mas pouco foi posto em prática.

Em artigo mais recente para sua coluna online – “Os recordes climáticos de 2017 e o legado da atual geração” (19/02/2018)<sup>53</sup> –, Luiz Marques retoma o último comunicado do MET Office, a agência britânica de pesquisas e previsões sobre meteorologia e mudanças climáticas, que indica: “Previsão para os próximos cinco anos indica mais aquecimento” (2017). O desalento do escritório de meteorologia norte-americano vem reforçado pelas afirmações do ex-funcionário da

---

<sup>52</sup> “Capitalismo é o motor do colapso ambiental” é uma entrevista concedida ao *Jornal da Unicamp* em 2015.

<sup>53</sup> “Quando o alarme não vem dos ‘catastrofistas’” foi publicado em sua coluna online no *Jornal da Unicamp* (19/02/2018).

NASA, o climatologista James Hansen<sup>54</sup>, para quem a surpresa está na “possibilidade de estourarmos já nos próximos cinco anos a meta de aquecimento que o Acordo de Paris, em vigor nos países signatários desde novembro de 2016, almejava não ultrapassar neste século: “Há uma pequena chance (cerca de 10%) de que ao menos um ano no período [2018-2022] possa exceder 1,5° C acima dos níveis pré-industriais (1850-1900). É a primeira vez que tão altos valores vêm à baila nessas previsões”. Com um lapso de duas décadas, o relatório do IPCC de 2018 diz que “há um alto risco” desse limite de 1,5° C ser ultrapassado até 2040. Além disso, a Organização Meteorológica Mundial (OMM) já havia alertado que “os anos de 2015, 2016 e 2017 foram confirmados como os três anos mais quentes dos registros globais, sendo que 2017 foi o ano mais quente sem um El Niño”, reforçava Marques no artigo. As fontes científicas alertaram àquela altura para o fato de os 20 anos mais quentes da história dos registros históricos (iniciados em 1880) terem já ocorrido entre 1998 e 2017. Ao lado disso, nesta série de 137 anos (entre 1880 e 2017), os 4 anos mais quentes são o quadriênio 2014-2017. O ano de 2017 foi pródigo em recordes em eventos meteorológicos extremos e inundações: houve 17 tempestades nomeadas, e dentre 10 furacões, seis de categoria 3 ou mais alta, todos esses números acima da média histórica (MARQUES, 2018).

Ao fim e ao cabo, um aspecto de predominância crescente nas narrativas mais alarmistas sobre o clima consiste em colocar o problema em termos de um colapso ambiental. Essa perspectiva vem sendo urdida desde que a ideia da finitude do sistema biogeoquímico foi alavanca com as teorias sobre “os limites materiais do sistema terrestre” (ROCKSTRÖM, 2009). Hoje, essa percepção finalista de mundo foi amplificada; chegamos ao ponto de buscar designar uma nova época geológica definida pela “degradação indelével da espécie humana sobre o mundo natural”: a Era do Antropoceno (CRUTZEN; STOERMER, 2000). Para se ter uma ideia da gravidade do discurso apocalíptico, o ano de 2016 foi registrado como o mais quente de todas as séries históricas a que se tem acesso pela climatologia. Esse dado científico fez avançar para mais próximo da meia-

---

<sup>54</sup> Climatologista da Nasa, James Hansen é considerado o pai da conscientização global sobre a mudança climática: foi ele que, em 1988, alertou o Congresso dos EUA para o que ele chamou de “efeito estufa”: “Onde os gases aprisionados pelo calor são liberados na atmosfera, há o aquecimento global, com 99% de certeza”. Hansen pesquisa as mudanças do clima terrestre desde os anos 1970, que tornou-se uma voz incômoda. Um relatório do New York Times sobre o testemunho de 1988 inclui a sugestão radical de que deveria haver uma "redução acentuada na queima de carvão, petróleo e outros combustíveis fósseis que liberam dióxido de carbono", um apelo familiar àqueles que observaram políticos na ONU. Depois disso, as coisas começaram a ficar um pouco difíceis para Hansen - ele alega que a Casa Branca alterou outro depoimento seu, dado em 1989, e que a NASA passou a examinar o que ele dizia à imprensa. Nas coletivas de imprensa, qualquer sugestão de que os combustíveis fósseis fossem reduzidos era considerada política e não científica e, portanto, não deveria ser pronunciada, segundo o cientista, no The Guardian (12/12/2015). Disponível em: <https://www.theguardian.com/environment/2015/dec/12/james-hansen-climate-change-paris-talks-fraud>.

noite o Relógio do Fim do Mundo (*Doomsday Clock*)<sup>55</sup>, o que vem ocorrendo regularmente – é “o terceiro ano consecutivo em que isso aconteceu” desde que, em 2007, “as mudanças climáticas entraram pela primeira vez entre as preocupações para o futuro da humanidade”, cf. está no artigo de Javier Salas, “O Mundo dá mais um passo rumo ao Apocalipse” (*El País*, 27/01/2017)<sup>56</sup>. O grupo de cientistas responsável pelos ajustes do “relógio da meia-noite” já reconhece também o peso da situação política nos EUA decorrente do governo de Donald Trump, “abertamente hostil” a tomar medidas contra as mudanças climáticas. Em 2018, o *Doomsday Clock* foi novamente adiantado em 30” (1/2 minuto), e está em 2 minutos para a meia-noite. Em 2017, no aniversário de 70 anos do lançamento deste gráfico que representa o relógio do fim do mundo, o ponteiro já tinha sido adiantado em outros 30”.

Por certo a padronização do tempo com o advento do relógio houve a sincronização temporal no planeta, que foi consolidada pelo uso de um calendário comum. Mas mais recentemente, o estabelecimento do *Doomsday* denota a preocupação mundial com o fim do mundo, justificada pela potencial ameaça de guerra nuclear, que hoje adentra a agenda do ambientalismo em suas dimensões humanas. O processo político toca hoje à sociedade civil como um todo, e envolve atores não-estatais com atuação mundial – os impactos sobre o sistema atmosférico é ubíquo, atingindo todos os lugares do planeta. A questão climática associa a degradação mais local (desmatamento de coberturas vegetais e poluição dos rios e problemas urbanos) aos desequilíbrios mais globais (os eventos extremos das grandes secas e chuvas devidos ao acúmulo de carbono na atmosfera e oceanos), levando a uma visão catastrófica de mundo. Se os danos são irreversíveis e aprofundam as mazelas provenientes da sociedade industrial, então faz cada vez mais sentido levar em conta a Teoria da Modernidade Reflexiva.

Do ponto de vista das ciências, essas questões despertavam o interesse formal da Sociologia desde os anos 1960, mas é a urgência sobre o aquecimento global, e a complexidade em sua análise, que faz de fato convergir a aproximação interdisciplinar. As ideias discutidas em nível de política mundial estão na base de uma Sociologia ambiental, cujo quadro conceitual mira

---

<sup>55</sup> O “Relógio do Fim do Mundo” (*Doomsday Clock*) é atualizado anualmente por um grupo de experts que inclui 15 cientistas prêmios Nobel, “desde 1953, quando os EUA e a URSS puseram sobre a Terra suas primeiras bombas termonucleares, com uma capacidade de destruição desconhecida até então”; os cientistas fazem avançar (ou recuar) seus ponteiros a partir do que foi definido em sua primeira edição, quando foi posicionado a 7 minutos da meia-noite. Em 1995, o ponteiro retroagiu e estávamos a 14 minutos desse horário final.

<sup>56</sup> O Mundo dá mais um passo rumo ao Apocalipse, Javier Salas, *El País* (27/01/2017). Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/25/ciencia/1485370641\\_379950.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/25/ciencia/1485370641_379950.html).

a noção de sustentabilidade e as propostas transformativas para o enfrentamento da degradação socioambiental. É nesse contexto que as críticas convergem – o ambientalismo e as ciências questionam a falta de resultados efetivos de uma governança global, ainda incapaz de por em prática soluções contra as crises nos dois âmbitos. Pesquisadores trazem a incoerência entre os discursos (com base no conhecimento acumulado) e nas ações em nível do poder político. Um exemplo é o conhecido “Giddens’s paradox” (GIDDENS, 2010), que trabalha a dubiedade existente no espaço de governança global do clima: a urgência contida nos discursos que justificam a necessidade de acordos e uma governança ativa que impeça os piores cenários não costumam encontrar eco na realidade política. Também perdem forças sobre o entendimento comum na sociedade civil. Anthony Giddens vê nisso um paradoxo central nos rumos da política e sua representatividade / legitimidade: há um paradoxo entre as decisões dos líderes políticos e as expectativas dos que os elegem. O autor argumenta que o problema permanece ainda muito abstrato (e “pouco dramático”), até que se revele tarde demais para a ação (no caso da política climática significa mitigação e/ou adaptação). Quer dizer: até que inundações maciças ou secas extremas prolongadas sejam uma realidade duradoura; ou que o nível dos mares venha a submergir partes de litorais com grande concentração de pessoas. Segundo Giddens, apesar de termos toda a informação científica disponível, “quem, afinal, decide”?

Nesse sentido, para o cientista político John Dryzek, a prática deliberativa das decisões globalizadas inclui a variedade cultural quando pensada em termos de maior representação discursiva. É a pluralidade de vozes o que pode revelar maior democratização na prática da governança climática global. John Dryzek foi um dos primeiros proponentes da ideia de uma “democracia global”, conceito que se debruça sobre o exercício democrático do poder para além das fronteiras do Estado-Nação. Segundo ele, a governança mundial convive obrigatoriamente com a realidade de desigualdades de poder político e a existência de certos limites estruturais (DRYZEK, 2013). A base da discussão sobre democracia deliberativa (ou “democracia discursiva”, nas palavras de Dryzek) está na busca por diálogos entre discursos diferentes – o de movimentos ambientais, aquele da governança institucional e o da justiça global. Esse exercício não é menos importante do que a tradicional pesquisa sobre como discursos rivais operam na política mundial, podendo abrir espaços para uma democratização mais profunda. Dryzek também é uma das importantes vozes a tratar das noções de “politização da ciência” e de “cientificação da política”,

que ele considera em um contexto contemporâneo de grande complexidade e instabilidade (DRYZEK, 2013; 2016).

### **3.7 O Acordo de Paris (2015)**

Para introduzir em maiores detalhes o contexto e os principais objetivos do mais recente consenso climático conseguido na COP21, a Conferência das Nações Unidas para o clima ocorrida em 2015 na capital francesa, é importante pontuar que desde o início das Conferências do clima, houve muitos avanços, mas também graves retrocessos, sobretudo em respeito à legitimidade dos acordos. Mas é preciso ainda lembrar que a aprovação desta nova agenda de 2015 teve no meio do caminho uma “virada favorável” na questão do clima – o ano de 2007 foi um divisor de águas. Naquele ano, o IPCC dividiu o Prêmio Nobel da Paz (o 4o Relatório afirmou que o aquecimento planetário não era mais uma questão de dúvida, bem como via como quase certos os impactos da sociedade humana sobre o futuro do equilíbrio climático) com o político Al Gore, por seu ativismo e documentário “Uma Verdade Inconveniente” (2006); nunca se falou tanto na mídia internacional sobre o derretimento de geleiras e a subida dos níveis dos oceanos, com o “fim do mundo” chegando para toda a humanidade. Em 2006, a imprensa mundial repercutiu igualmente o alarmante Relatório Stern (2006), no qual um dos nomes mais importantes do mundo financeiro calculou o preço que o caos ambiental cobraria da economia global: 20% do PIB mundial.

Esperado há quase 20 anos devido ao cumprimento falho do Protocolo de Kyoto, cuja meta era uma grande restrição das emissões de CO<sub>2</sub>e, o Acordo de Paris foi aprovado em 12/12/2015 por 195 países-membro da ONU (194 países mais a União Europeia), em um particular esforço das lideranças políticas da ONU. O documento final da COP21 foi posteriormente ratificado por 72 nações em 05/10/2016, antes mesmo do prazo final para a coleta das assinaturas dos governos envolvidos. Para valer oficialmente é sempre necessário ter anuência de um mínimo de 55 países, representando o equivalente a 55% das emissões dos gases de efeito estufa (GEE).

Quer dizer, o Acordo de Paris é um tratado internacional aprovado como lei doméstica (ratificado), e de cumprimento obrigatório pelos países que o endossaram em seus Parlamentos, embora as metas nacionais que foram definidas para cada um dos membros tenham sido fixadas voluntariamente. Neste novo marco foram assinadas, por essa maioria de países-membro envolvidos as referidas metas nacionais voluntárias e não “vinculantes”, as *Intended Nationally*

*Determined Contributions* (INDC), cujas intenções buscam a redução das emissões dos gases do efeito estufa (GEE) e a mitigação do processo de aquecimento da atmosfera e dos oceanos, definido pelos experts do Painel de cientistas como acelerado e causado pelas atividades da sociedade humana em escala do planeta. **As INDC demandam a responsabilidade de todos os atores econômicos no sentido de usar a inovação científico tecnológica existente em favor do desenvolvimento sustentável** (grifo nosso).

Apesar de as tais metas serem ações voluntárias porque estabelecidas por decisão de cada um dos países, seu cumprimento é obrigatório para que a nação possa continuar envolvida nas negociações; ou deve haver justificativas para esse descumprimento, em que pese não haver punições para aqueles que não cumpram suas próprias metas, uma vez pactuadas no documento como ocorre com outros acordos internacionais na área ambiental. Esse é um “problema” da diplomacia ambiental, em que um tratado assinado é mais um mediador nas relações multilaterais entre os governos – apesar de soberanas, as nações podem sofrer sanções na comercialização de seus produtos (tarifas de exportação, por exemplo), como é o caso para a madeira ou a soja brasileira produzida sem os critérios ambientais determinados.

A COP21 (UNFCCC, 2015) foi considerada pela diplomacia internacional um recorde no entendimento sobre as metas de cada governo, acreditando-se que suas diretrizes poderiam vigorar até antes dos prazos, definidos em etapas para 2020, 2030 e 2050, dentro do que se configurou chamar de Agenda 20-30 para o clima da ONU<sup>57</sup>. A grande mobilização que precedeu o encontro na capital francesa ajudou sua viabilidade política; em 2014 houve diversas tentativas de entendimento em prol do sucesso do consenso do qual participaram os negociadores de cada governo e chefes de Estado (incluindo o papa Francisco pelo Vaticano), mas também cientistas (IPCC) e representantes de movimentos ambientalistas organizados (incluindo-se atores não governamentais da esfera civil e religiosa).

Em setembro de 2015 houve uma sucessão de fatos internos à ONU que corroboraram para tal sucesso – a Cúpula do Clima tentou já discutir metas e compromissos mais ambiciosos. Em paralelo, a Marcha de 400 pessoas pelo clima que ocorre em NY promove o lançamento da Declaração de NY sobre Florestas. Logo em seguida, quando a ONU faz o lançamento dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), escolhe como o décimo terceiro dos objetivos

---

<sup>57</sup> As Nações Unidas adotaram em 25 de setembro a nova Agenda 2030 de Desenvolvimento Sustentável, com os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS), que possuem 17 objetivos e 169 metas. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/pos2015/agenda2030/>. Em inglês no website oficial da ONU <https://sdgs.un.org/2030agenda>.

a “Ação contra a mudança global do clima” em que pede “medidas urgentes no combate às mudanças climáticas e a seus impactos”. Vale notar que a efetividade desse ODS de número 13<sup>58</sup> é ainda questionável na medida em que esteja ainda fortemente atrelado ao andamento da Convenção das Partes das Nações Unidas adotada na Rio-92 há 25 anos.

Do ponto de vista da ONU, a COP21 foi considerada um momento histórico devido à retomada do consenso<sup>59</sup> na governança ambiental, e que era aguardado *vis à vis* do que havia ocorrido em 1992 no Rio de Janeiro, ano da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (UNCED), quando haviam sido desenhadas as grandes linhas do caminho para a sustentabilidade. A COP21 se configurou ainda como um ponto de virada diante dos fracassos anteriores em realizar o que vinha sendo estabelecido no quarto de século de sucessivas Conferências pelo clima – exemplos gritantes foram a COP15, de Copenhague (2009), em que uma simples oposição (da Venezuela) impediu o consenso da conferência alegando falta de consenso, e o já mencionado Protocolo de Quioto (WIKIPÉDIA, 1997) que não conseguiu implementar o que foi definido no Japão por causa de dissidências de países do bloco dos ricos (EUA, sobretudo). Por isso o documento foi declarado como um dos mais importantes já pactuados entre governos-parte da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima (UNFCCC) no século 21: a COP21 foi um sucesso após um “extenso e tortuoso processo global”<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Em sua coluna radiofônica “Sustentáculos”, o economista José Eli da Veiga avalia que o “ODS 13 de ‘Combate às mudanças climáticas’ é decisivo na transformação para um mundo onde a sustentabilidade seja um valor na metade do século 21 – mas que apesar de o aquecimento global ser um aspecto crucial para a questão ambiental, a redação final desse objetivo denota os fortes interesses contrários a mudanças no modelo de produção energética (para renováveis), visto esse ponto ser o mais diluído na agenda 2030 da ONU. Dentre os outros 17 objetivos para o desenvolvimento sustentável, é o 13º o menor (apenas 5 parágrafos, menos da metade da média dos demais) e o que tem “uma grande nota de rodapé enfatizando que qualquer consenso global sobre o problema só possa ser decidido em consensos dentro da Convenção Quadro das Mudanças Climáticas (UNFCCC)”. Ou seja, afirma que “se devem tomar medidas urgentes para combater as mudanças climáticas e seus impactos”, mas a redação completa denota as dificuldades nas negociações para o tema: “mostra que houve um comprometimento entre as forças que querem retardar ao máximo um sério ataque ao problema, porque estão comprometidas com interesses dos gigantescos complexos industriais de produção de energias fósseis”, segundo o comentador em *podcast* “ODS 13 e o aquecimento global”. Coluna Sustentáculos, Rádio USP, 22/12/2016. Disponível em: <http://jornal.usp.br/atualidades/ods-13-e-o-aquecimento-global/>. Acesso em: mar. 2018.

<sup>59</sup> O sucesso da COP21 foi também alavancado através da metodologia de metas voluntárias sem ônus da vinculação legal e penalizante no cumprimento por parte dos países-membro. As metas não “vinculantes” (as INDC – Contribuição Nacionalmente Determinada Pretendida) serão implementadas voluntariamente por cada país após a assinatura do documento. E como marco histórico houve consenso em dois pontos: a) garantia de inventários nacionais a cada 5 anos, e com regras comuns – a metodologia padrão possibilitará medir de maneira mais acurada as reduções de GEE, auxiliando no comércio de créditos e outros mecanismos de regulação do aquecimento; e b) definição global sobre quem paga e quem recebe recursos financeiros para implementar as urgentes mudanças.

<sup>60</sup> O acordo cerrado em Paris foi considerado um grande sucesso se consideradas as conferências já realizadas, pois é mais comum lembrar do “longo e tortuoso” histórico de acordos mal realizados, avalia o economista José Eli da Veiga, em entrevista à Coluna Sustentáculos, da Rádio USP, 22/12/2016. Dos entraves e impasses para um verdadeiro e

sobre a governança climática em conferências que vinham se arrastando sem metas claras e factíveis.

Seu principal objetivo foi o de orquestrar as medidas mais urgentes definidas individualmente por cada país participante visando a redução de emissões de CO<sub>2</sub>e (carbono equivalente para os diversos gases do efeito estufa), e cada um dos países-membro que assinaram o acordo se comprometeram com metas mais realistas para seus contextos nacionais a partir de 2020, a serem revistas a cada 5 anos. Em essência, o Acordo de Paris trata basicamente de uma proposta normativa de “descarbonização” da economia global através das metas de redução nacionais de emissões de gases de efeito estufa (GEE), entendidas como um protocolo de “mitigação” de seus impactos já em curso, mas também propõe avançar em um conjunto de propostas para a “adaptação” aos piores efeitos do aquecimento global, o que inclui os “meios de implementação” (dinheiro) das medidas a serem implementadas; há uma especial diretiva para que evoluam as políticas visando a mudança de hábitos de consumo.

Em termos específicos da política energética mundial (fundamento dos consensos climáticos globais), o ano de 2014 revela dados inusitados: pela primeira vez em 40 anos houve crescimento do PIB mundial aliado a queda de emissões de carbono medida na economia global (cf. dados da IEA – Agência Internacional de Energia norte-americana). Em junho de 2015, a mesma IEA lança novo relatório em que afirma que as energias renováveis (que subirão de 20 para 33% do total da matriz global) suplantarão o carvão para eletricidade nos próximos 15 anos. Nesse momento, os governos do G7 anunciam, pela primeira vez, intenções de “descarbonizar” a economia mundial até 2030. Outra convergência importante no sentido de uma aproximação entre as esferas econômica (do desenvolvimento) e ambiental (das mudanças climáticas).

Em 2015 houve outros marcos relevantes na geopolítica a serem lembrados – o mais importante foi o anúncio conjunto das respectivas metas de China e EUA para reduzir emissões de

---

efetivo consenso sobre a questão climática, ele aponta o jeito *mal à droite* com o qual foi iniciado o processo todo desde suas origens: “já quando se preparava o texto para o encontro da Cúpula da Terra – a comissão encarregada da redação fez com que todas as 172 Nações participantes assinassem a Convenção, sendo que a maioria delas (cerca de 140) não tinham emissões de gases do efeito estufa significativas. Essa pressa em incluir todas as nações desde o início que levou ao impasse do Protocolo de Quioto (1997)”, por exemplo, e teria acarretado os cinco grandes motivos para que as 20 COPs anteriores ao novo Acordo de Paris tivesse tido quase nenhum poder de transformação: a) imposição de sacrifícios para apenas os países com “responsabilidades históricas”, punindo aqueles que introduziram as inovações tecnológicas anteriormente à era do petróleo; b) expulsão dos EUA, principal emissor da época, do acordo; c) rejeição do modelo tributário para diminuir os gases do efeito estufa (GEE), atrasando em 20 anos o mecanismo de taxaço de carbono; d) impedimento de negociações em paralelo, no âmbito dos verdadeiros causadores do problema; e) entaves à entrada do sistema financeiro na viabilização das novas energias renováveis que parecem agora começar a caminhar.

GEE, gerando um fato político chave em novembro de 2014, às postas da COP21, tendo sido “o” acordo entre as duas maiores lideranças na governança global que viviam às turras nos encontros da ONU. Não sem interesse, vale lembrar de outro episódio desse período em que houve uma real aproximação dos EUA para o entendimento multilateral, com a articulação bem-sucedida do papa Francisco no diálogo com Cuba, movido pela diplomacia do Vaticano.

### **3.8 O clima pós-Acordo de Paris: a COP26 (2021)**

Após o sucesso dos entendimentos na COP21 (UNFCCC, 2015), esperava-se que as metas das diversas e diferentes nações fossem postas em prática muito mais rapidamente. Porém as eleições presidenciais nos Estados Unidos, com a vitória de um “negacionista ferrenho”, jogaram água na fervura da arena política ambiental, que esfriou ainda mais com a decretação da crise sanitária por pandemia da COVID19. Mas o gelo foi quebrado em 2021, em meio a um relativo controle do vírus na Europa – entre final de outubro e meados de novembro houve uma grata mobilização em torno da defesa da sustentabilidade, inclusive na Cúpula do G20 (29 a 31/10), que ocorreu em Roma, no período logo anterior à 26ª Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas (COP26), realizada em Glasgow (31/10 a 13/11). Reino Unido e a Itália foram parceiros na realização de ambos os encontros mundiais de líderes políticos, reunindo os “80% do PIB do planeta”.

A proximidade temporal fez do G20 uma antessala para a COP26 – esta Conferência se iniciou como a necessária alavanca do Acordo de Paris (COP21), que acabou frustrado em sua aplicação. No entanto o encerramento da COP26 não indicou que as metas mais ambiciosas contra o desmatamento e emissões do gás metano, ou o dinheiro para adaptação de países mais pobres e vulneráveis, iria se refletir em ações transformadoras. Apesar dos avanços no documento pelo Pacto Climático firmado em Glasgow, mais uma vez não ficou acertado como e quando os verdadeiros protagonistas do encontro do clima – indígenas, negros e jovens – irão receber os aportes e os meios para barrar a perceptível crise ambiental. Ficou claro, desde Roma, que os grupos organizados da sociedade sabem falar a língua da política. Já durante o encontro dos governos do G20 na capital italiana, foram vistas manifestações e pressões da sociedade civil reverberando os debates entre os poderosos, tanto sobre a saúde pública (COVID19) quanto sobre ambiente e desenvolvimento sustentável. O grande consenso foi que a mobilização nas ruas e fóruns paralelos

aos encontros fechados de negociadores governamentais foi forte. E o mundo viu a jovem indígena *Txai Suruí*, a única brasileira a discursar na abertura da COP26, falar firme e forte sobre as principais vítimas de todo pandemônio mundial (GNACCARINI, 2021).

O que faltou ser iluminado nas redes e na imprensa foi a voz do papa Francisco, que fez sua parte ao lado dessa potência popular, ecoando o grito das ruas do Dia Global de Ação por Justiça Climática (06/11)<sup>61</sup> como o único estadista em atividade (após a saída da primeira-ministra Angela Merkel do comando da política alemã). Bem antes, no início de outubro (04/10), o papa havia organizado uma grande cerimônia para entregar ao presidente da COP26, o britânico Alok Sharma, e ao ministro das Relações Exteriores italiano, Luigi Di Maio, uma carta de três páginas contendo o melhor do conhecimento sobre o diálogo inter-religioso com a ciência. No Vaticano, o encontro “Fé e Ciência. Rumo à COP 26” reuniu os cientistas internacionais e líderes espirituais de todas as religiões do mundo para assinarem em conjunto o texto redigido ao longo de todo o ano. Foi o momento de representantes ecumênicos como o Grão Imame de al-Azhar, Ahmad al-Tayyeb, o Patriarca Ecumênico de Constantinopla, Bartolomeu I, e o rabino Noam Marans, chefe do Comitê judaico internacional para consultas inter-religiosas ecoarem a sabedoria milenar das religiões e o pedido de Francisco por “respostas urgentes e eficazes” (GNACCARINI, 2021).

Nada mais justo que os ativistas apelem aos governantes membros das Nações Unidas, pois representam cerca de 60% da população planetária (quase 2/3 da população mundial). É preciso que ganhem consciência de seu papel e poder. Mas nada mais potente que o clamor de um grupo tão coeso de guias religiosos capazes de vocalizar a emergência ambiental e promover as mudanças comportamentais desejadas pelo ativismo político. Conforme dados do *Pew Research Center* (2015), centro de pesquisas em demografia e dados de religião, cerca de 84% da população mundial professam alguma religião. O futuro das religiões no mundo: projeções 2010-2050 (2015) indica ainda o crescimento de fiéis – serão 2,92 bilhões de cristãos (católicos e protestantes, em maioria) em 2050 (contra os 2,17 bilhões em 2010), sem contar que o número de muçulmanos dobrará, alcançando 2,76 bilhões (ao invés dos 1,6 bilhão que havia em 2010). Francisco enfatiza “o compromisso de cada pessoa de cuidar dos outros e do meio ambiente é fundamental”, mas sabe que “não podemos agir sozinhos”. Uma verdadeira mudança de rumos “também deve ser

---

<sup>61</sup> O Global Day of Action for Climate Justice foi um evento global de rua realizado no dia 06 de novembro de 2021, mas dentro de uma agenda maior realizada entre 07 a 10 de novembro no quadro do People’s Summit for Climate Justice, concentrado em Glasgow e transmitido via remota para o mundo.

alimentada pela fé e espiritualidade”, a ser continuamente alimentada pelo amor entre a humanidade (GNACCARINI, 2021).

Em resumo, a COP26 poderia ter feito história como decisiva em detalhar mecanismos de ação conjunta para limitar o aquecimento global a 1,5o Celsius até 2050, em relação aos níveis pré-industriais. Mas não teve o resultado esperado, sobretudo após o último Relatório (AR6) do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC), que constatou mudanças ainda mais alarmantes no equilíbrio climático e revelou que até as metas do Acordo de Paris já parecem insuficientes. Nesse sentido, nada pode ser mais sinérgico que uma nova aliança entre religião e ciência para trazer às mãos a consciência da política. E isso vem sendo costurado desde que a encíclica católica *Laudato Si'* reuniu em sua redação as críticas de um lado e de outro sobre a exploração ambiental: o sistema econômico reflete igualmente o descuido com o meio ambiente com os mais pobres e vulneráveis.

## CAPÍTULO 4 – DO COLAPSO À CONVERSÃO ECOLÓGICA: A SALVAÇÃO É VERDE?

### 4.1 *Laudato Si'*: a encíclica é verde?

A proposta científica que está nas bases da encíclica *Laudato Si'* parte da Academia Pontifícia de Ciências do Vaticano, e uma de suas bases é o Humanismo Integral. Este arcabouço conceitual envolve a ideia de uma necessária reconexão dos humanos com o mundo natural. Nele, surge um novo sujeito ontológico, um novo Homem, cuja missão é atuar na transformação do modelo social destrutivo. Esse novo sujeito nasce de uma renovada consciência ecológica, somente alcançada pela “conversão ecológica” citada no documento – a carta do papa diz que é preciso tudo interconectar, propondo uma Ecologia que considere todas as dimensões do ser humano, inclusive a espiritual, e não apenas suas vertentes disciplinares.

Entretanto, do ponto de vista sociológico, há uma discussão sobre as motivações por trás dessa encíclica supostamente “verde”: haveria em *Laudato Si'* uma possível apropriação do ambientalismo pela Igreja Católica, justificada pela crescente secularização da sociedade e a perda de fiéis para outras Igrejas de viés mais materialista. Também representaria o embate com uma miríade de atores envolvidos nas disputas pela narrativa ecológica. Esse questionamento sobre a legitimidade da atuação da Igreja aparece na dissertação de Renan William Santos, um dos únicos trabalhos a citar a encíclica no período de redação dessa tese. Em “A salvação agora é verde: ambientalismo e sua apropriação pela Igreja Católica” (2017), o autor afirma que cresce o número de atores e instituições sociais não religiosos a oferecer narrativas sobre o que deve acontecer no fim dos tempos, o que estaria reduzindo ainda mais o espaço que outrora foi das religiões, como vozes legítimas sobre a salvação:

[...] uma parcela dos chamados ‘ambientalistas’ está aí incluída. Frente a esse avanço, sob risco de perder seu posto como produtora de mais um bem de salvação (como já aconteceu na assistência social, na orientação psicológica, na formação filosófica, na cultura artística etc.) (SANTOS, 2017).

Segundo Renan Santos, está em curso uma “usurpação” do discurso apocalíptico, resultante do processo de secularização que acompanha a modernização das sociedades, ao qual os também católicos procuram reagir. No caso da temática ambiental de *Laudato Si'*, a Igreja romana teria buscado incorporar a Ecologia Humana, reinterpretando ou traduzindo o discurso finalista da

ciência climática em termos religiosos, ao invés de tentar refutá-lo. Não é novidade que a “Igreja Católica produza continuamente documentos oficiais que tratam das contendas nas quais se envolve”, escreve ele, sendo que muitos já “oferecem respostas e questionamentos aos discursos apocalípticos ambientalistas” (no caso, o tema do aquecimento global, da extinção em massa da vida na Terra e da forma pela qual o Homem se relaciona com o meio ambiente). A questão para Santos é a de “compreender a dinâmica interna e das transformações que a doutrina católica deve enfrentar nesse embate”, justificando a importância desse debate no sentido de “contribuir para a discussão sobre a teoria da secularização e sua relevância para a sociologia da religião contemporânea” (SANTOS, 2017).

Aqui, no entanto, entende-se que a Doutrina Social da Igreja tem longa tradição em responder aos embates sociais e ao “tempo presente”, atualizando continuamente suas respostas através de uma leitura esperançosa da questão ambiental. Segundo alguns historiadores, desde os 1500, mas principalmente ao longo do século 19, o papel da religião perdeu pouco a pouco seu sentido dentro da estrutura estatal. Esse vazio deixado por Deus foi sendo ocupado por outros valores (EAGLETON, 2016). Em seu lugar, a modernidade pós-iluminista criou uma série de substitutos para preencher as lacunas e replicar seus objetivos. Novas formas de divindades deslocadas surgiram nesse momento mais contemporâneo: a ciência, o Estado, a humanidade, o desejo mundano são alguns exemplos. Ora, essa mudança de paradigma não encontra muitos empecilhos, pois muitas das ideias estéticas que permeiam o universo artístico (tais como epifania, inspiração, criação, etc.) são extraídas da própria Teologia. Por outro lado, “signos que realizam o que significam são conhecidos como poesia na estética e como sacramentos na Teologia. Enquanto isso, a cultura, no sentido mais amplo, guarda algo do *ethos* comunitário da religião” (EAGLETON, 2016, p. 161). Aquela religião doutrinária de antigamente, com pesadas doutrinas e leis, que disciplinam e castigam, se dilui. Nesse novo mundo, a divindade é condenada à morte e seus substitutos pós-religiosos e significados transcendentais são paulatinamente descartados.

Na *Laudato Si'*, em específico, o arcabouço católico não deixa de tecer críticas assertivas aos verdadeiros responsáveis pela crise ambiental, e traz um discernimento claro sobre a quem cabe a responsabilidade. O texto diz que é preciso uma nova mentalidade que entenda os mais vulneráveis como vítimas do problema, e que do lado dos mais poderosos é preciso haver mudanças no modo de encarar o problema, visto que estes é que têm as condições de promover as mudanças urgentemente requeridas. Em sentido inverso ao discurso meramente finalista, a

narrativa religiosa tenta promover a “conversão ecológica” como meio de trazer de volta a “humanidade do humano”. O novo sujeito, o “humano integral”, é aquele que tem consciência de suas responsabilidades, pois está motivado pela solução dos graves problemas ambientais uma vez que faz parte das relações ecológicas. Seu lugar como criatura dotada de capacidades especiais, mas sujeito à ética do cuidado com toda a natureza (inclusive os irmãos de humanidade), é expresso na narrativa de *Laudato Si'* – o texto de Francisco convoca “a todos” a agir com essa nova consciência.

Na tradição religiosa, a “conversão” se dá quando se processa uma verdadeira terapia da mente, implicando em transformação de si, e do todo, em direção ao equilíbrio entre o corpo e o espírito. Para a Igreja cristã, o passado que enfatiza os erros (*harmatiai*, erros ou pecados) é um passado cheio de más ações e intenções, ou de atitudes desarmônicas consigo mesmo, que devem ser revistas diante da *hybris* (arrogância, a face humana do mundo). A pureza de espírito vem de pensamentos sadios; o pecado-doença cede, então, lugar à graça-cura. É essa a pequena história que nos conta também frei Leonardo Boff (2017) sobre as grandes tradições terapêuticas que havia entre gregos e latinos na Antiguidade, e das quais derivam a medicina clássica de Hipócrates (460-377 a.C.). Dentro dessa visão integradora, a cura acontece quando se cria um novo equilíbrio humano; a cura do ser humano integral é um processo que envolve a totalidade do corpo, não apenas uma parte, pois inclui o espírito que o integra. Nessa terapia moral, ou, quem sabe, na ideia de uma misericórdia concedida por Deus diante dos pecados mundanos, há um novo mundo à frente, no qual “o leão e o cordeiro” convivem em amizade, e o Homem vive em paz com a Natureza (“Deus ou a Natureza”, diria Spinoza) e com os outros.

Esse entendimento sobre o resgate de um “humano reencantado” é tanto diverso daquele que predomina no processo de secularização do mundo operado pelas religiões monoteístas, processo este do qual a ciência nascente se valeria, posteriormente, para proceder ao desencantamento do mundo na passagem para a Modernidade. É bem verdade que nos dias atuais a perspectiva científica de “fim de mundo” é colocada ao problema do aquecimento do planeta sobre fortes bases: os diagnósticos científicos sobre a destruição iminente são alarmantes. Tanto o desequilíbrio causado pelo aquecimento quanto a destruição da biodiversidade pela exploração sem limites são cada vez mais bem comprovados, e repercutem a cada ano nos alertas sobre a aproximação paulatina do fim do mundo como o conhecemos. Mas a busca de saídas para a “jaula de ferro” do desencanto contemporâneo (agora no sentido de desesperança pela “falta de futuro” e

pela sensação de “relativismo absoluto”) tem dificuldades em reverberar sobre as pessoas, e fala vagamente para as gerações futuras. O discurso perde forças.

Tanto em *Laudato Si'* quanto na agenda da política ambiental global, informada pelas ciências, temos um discurso ancorado na narrativa da “salvação do planeta”. E quando se fala em “salvar” o meio ambiente natural, nos deparamos com uma visão bastante idealizada sobre uma Natureza “em perigo” e “fragilizada”; é desta mesma fragilidade que lançam mão as referidas narrativas, a religiosa, a científica e a política. A religiosa compara o “grito da Terra” ao clamor desesperado dos pobres; também apela para a imagem da mãe-Terra que geme com as dores do parto. Nesse universo salvífico, a religião tem mais legitimidade para vocalizar, e esse vocabulário pode ser entendido como um apelo ao reencantamento da questão ambiental. A *Laudato Si'* não é meramente uma obra de cunho ambiental e nem vemos que tenha apenas se valido de um “oportunismo” de momento, pois traz em si, antes de tudo, a tradição da *ecclesia* sobre a questão da dignidade humana, que é uma missão da Igreja desde pelo menos a abertura institucional e teológica para a Modernidade. Sua relação com a Ecologia ambiental se dá por meio da interlocução com as outras vertentes ecológicas, sobretudo a Humana. Mas sem perder de vista a dimensão espiritual que pretende resgatar e reintroduzir nas narrativas verdes.

#### **4.2 O paradoxo ambientalista e as narrativas híbridas sobre o fim de mundo**

A análise do encontro dialógico entre perspectivas ecológicas, sociais e culturais sobre o problema ambiental se desenha a partir do interesse em saber se há a convivência de visões opostas dialogando entre si a partir de ontologias bem diferentes, até opostas - e se coexistem nas narrativas a intersecção de tempos novos e antigos. De um lado, a Igreja Católica vê a Natureza como uma criação divina e sagrada, que deve receber o cuidado e o respeito humanos; de outro, as instituições e organizações civis de viés político e econômico, percebem o mundo natural como um conjunto de recursos disponíveis e precificáveis (SILVA JR., 2013). No movimento dinâmico que entrelaça duas racionalidades, a econômica de mercado capitalista e a moral, cujo princípio é o bem comum, há a visão ecológica como um ponto de inflexão sobre as dimensões humanas do problema, que se delineia em larga escala. No atual estágio do processo histórico social e científico, adensa-se a convergência entre forças sociais no campo da política ambiental, com um afluxo constante de atores de naturezas diversas. No momento em que a “quebra de fronteiras” entre as

esferas sociais parece se aprofundar, a religiosidade invade o campo científico; em um momento de “crise de legitimidade”, quando os líderes parecem não saber como responder às demandas de maneira mais clara ou eficiente, a ética religiosa da responsabilidade traz finalidade para o discurso ambiental, deixando de ser um projeto utópico para se configurar como realista.

Mas quais as motivações de um papa em busca de novas alianças entre religiões, e ancorado nas evidências científicas e nos consensos políticos para uma governança global? Em finais dos anos 1970, por exemplo, tudo parecia direcionar para a chegada triunfante da pós-Modernidade. Quando teóricos alardearam essa potencialidade, os intelectuais se dividiram em dois campos – de um lado, permaneceram aqueles fiéis ao projeto moderno, mantendo a fé na narrativa da constante construção de um futuro (sempre) melhor, e assim crentes na concepção de um “dever” (dever ser); e de outro, os que apostaram no desaparecimento das ideologias, apontando para a convicção no presente do “ser” como melhor resposta a ideais totalitários. Ícone do pensamento sobre A Condição Pós-Moderna (1979), o filósofo francês Jean-François Lyotard viu o declínio das narrativas nascidas com o Iluminismo – a emancipação do Homem, o progresso e as liberdades – e a brusca ruptura na qual as visões de futuro se evaporavam como miragem e se escondiam como simulacro. No campo intermediário, Luc Ferry, um outro filósofo francês, propõe-se a fazer como fez Walter Benjamin, colocando-se em posição de “crítica moderna da Modernidade” e descrever de outra maneira os efeitos de uma ruptura à meta-narrativa moderna e do distanciamento tomado dos valores tradicionais.

Cabe um parêntesis sobre o livro de Ferry, *A Nova Ordem Ecológica: a árvore, o animal e o Homem* (1992), em que o autor leva esta atitude crítica às últimas consequências, redescobrendo na França do século 16 um quadro surreal, porém totalmente adequado a delinear o rosto das lutas contemporâneas pelas grandes causas ambientais e sociais. Ao descrever casos inusitados de defesa dos direitos animais registrados à época, Ferry coloca-se em posição de repensar, em perspectiva histórica, a atual defesa ecológica não-humana. São relatados processos movidos pela Igreja Católica contra insetos, golfinhos e até uma colônia de sanguessugas, da qual três espécimes compareceram ao tribunal em um pote de vidro para ouvir as acusações, mas com direito à ampla defesa. O absurdo das narrativas vai ao ápice quando os animais, não podendo estar presentes (ou se manifestar), passam a ser representados por um tutor designado pelo promotor. Ao final do processo, “os hirudíneos são condenados, excomungados e amaldiçoados” pelo eclesiástico local (FERRY, 2009, p. 9-19).

A partir de antigas jurisprudências processuais comandadas por bispos sobre as atitudes dos animais (não-humanos), Ferry leva o leitor a perceber o quanto aquelas contendas em muito lembram as lutas pela causa animal praticadas hoje. Apesar da aparência fabulosa, os relatos de época servem a trazer à tona a questão central do livro: a repisada “separação entre Homem e Natureza” como causa de retrocessos na atribuição de direitos aos não humanos. Apesar da concepção ontológica vigente à época – a de uma natureza imanente em relação à criação divina (um ambiente em que "todos eram semelhantes aos olhos de Deus" e possuidores de uma alma) –, René Descartes passará a considerar a clara diferença entre o que é natural e o que é humano, conferindo aos humanos os privilégios para explorar, desfrutar e dominar o reino dos seres não-humanos como se fosse “propriedade” sua (FERRY, 2009, p. 102). A despeito das origens comuns entre os seres naturais, o Humanismo instaurado desta posição ontológica é aquele que irá considerar em campos opostos os ideais românticos, iluministas (crença fundamental estabelecida por Rousseau entre animalidade e humanidade) e utilitaristas (a Natureza não é mais que um objeto à disposição de suprir as necessidades humanas). O que leva Luc Ferry a desenvolver uma tipologia para a Ecologia contemporânea: a) **antropocentrismo**: a Natureza tem uma relação de causa e efeito (o Homem deve cuidar do meio ambiente, sob risco de afetar sua própria existência); b) **utilitarista**: prega a defesa da Natureza como objeto, mas sempre que possível o uso humano dos recursos deve valorizar o mínimo de sofrimento; c) **biocentrismo**: confere ao que é natural uma essência intrínseca, para além da separação ocorrida entre humanos e não-humanos (FERRY, 2009, p. 102-103, grifo nosso).

Da crise de sentidos em que se avanta o fim dos tempos, há uma fresta em que se anunciam os discursos híbridos – na tentativa de entender o período entre os anos 1960 e 1970, quando os ecologistas (radicais) buscavam recolocar a Natureza em seu lugar central, especialmente pela insatisfação quanto à situação de degradação ambiental verificada por todo o século 20, autores retroagem à ontológica unidade entre humanos e natureza (não humanos). No discurso ambientalista, a “biosfera” ou a “ecosfera” retomam seu sentido de universo harmonioso, sob o signo de concepção de uma "ecologia profunda". Os seres humanos são tidos como incansáveis “desordeiros”. Diferentemente, questões como a dos direitos naturais parecem falar de uma cosmologia que atribui aos seres vivos uma conexão indissoluta entre tempo-espço rearticulados (FERRY, 2009, p. 121-165).

No caso dos riscos sociais e ambientais, cujos riscos têm sido definidos como iminentes e fora de alcance e controle, há igualmente o avanço das buscas por segurança. Se os riscos se tornam mais e mais indefiníveis, é contraditório que se fale em um legado às “futuras gerações”. Na sociedade vista sob a predominância dos riscos e incertezas fabricadas pela própria sociedade humana, o grande dilema é a sobrevivência do modelo como o conhecemos hoje que se vê questionado de maneira sistêmica. As formas racionalizadas de vida social se espraiam e alcançam com mais e mais potência as organizações, inclusive há impactos sobre os governos (GIDDENS, 1991, p. 28). Como defendido por Anthony Giddens (2010), quando se trata de enfrentar as mudanças no clima é a ideia de “paradoxo” que emerge na política. Mas abrem-se múltiplas possibilidades de mudança, liberando as sociedades de inúmeras restrições e práticas mais locais. O problema ambiental afeta quase todos os aspectos das respostas potenciais às alterações do clima, e encontra-se no centro de todas as atividades da sociedade, inclusive no consumo das elites e no papel dos países industrializados, influenciando a geopolítica. Mas não há resolução política imediata, apesar da urgência imposta pelos impactos. O que parece certo é que não há processo sem disputas, em especial sobre o tipo de desenvolvimento a ser seguido, e que as decisões assimétricas precisam envolver os termos socioambientais, econômicos e culturais. O conhecido “princípio da precaução” e o conhecimento acumulado na ciência fazem parte constante deste cenário, onde a ideia de desenvolvimento com valores de sustentabilidade é uma perspectiva central do debate, em todas as esferas. É para esta direção que convergem também as forças do movimento ambientalista, seja o mais profissional, que atua junto a governos e nas esferas oficiais da ONU, seja o movimento inter-religioso.

Nesse processo, questiona-se o entendimento das ciências, como o das pessoas comuns, sobre o desenvolvimento da sociedade industrial contemporânea e suas bases materiais. A reflexividade impacta os processos sociopolíticos de produção científica: de acordo com o consenso científico, as políticas ambientais devem urgentemente tratar da adaptação aos limites biofísicos do planeta, e buscar um equilíbrio entre as capacidades tecnológicas da sociedade e os recursos naturais disponíveis. E neste aspecto, as questões ambientais são também vistas como oportunidades potenciais para as agendas voltadas à transformação, caso da governança ambiental e sustentabilidade discutidas por Anthony Giddens, Ulrich Beck, Enrique Leff e John Dryzek, entre tantos outros especialistas.

A questão se estende ainda às dinâmicas de interlocução à posteriori dos próprios enunciados científicos, de modo que os “artefatos científicos” podem participar da reconstrução de processos políticos e sociais (SILVA JR., 2013). As definições importantes para os debates sobre as estratégias de enfrentamento dos problemas climáticos-ambientais, como é o caso das noções de desenvolvimento sustentável e de sustentabilidade, que ainda são vistas mais como utopias, estão sujeitas a disputas de sentido dentro e fora do circuito acadêmico, carregando até incoerências – os oximoros e as noções polissêmicas e hibridismos de que trata Roberto Donato da Silva Jr. em sua tese. No quadro da mobilização ecológica, ouvimos constantemente que é possível corrigir os desequilíbrios por meio de avanços e melhoramentos ambientais lançando mão de soluções meramente tecnológicas. Mas “o que há de verdade científica nos discursos das esferas econômicas sobre o clima”? Seriam os dilemas climáticos “meros discursos vazios” ou uma “mistificação sincera”? Estas perguntas estão na tese da jornalista Claudia Moraes (2015) sobre os discursos de agentes econômicos e seus interesses difusos, defendidos a partir de constructos das ciências climáticas.

A pesquisa na área da comunicação sobre discursos veiculados em revistas semanais brasileiras, que envolvem a preocupação da área econômica sobre o problema do clima, conclui que tudo se resume à criação de mercados de carbono e da promoção da “descarbonização”, e da produção com inovação tecnológica e fontes energéticas “renováveis” e “limpas” (MORAES, 2015). A tese vê predominar nestes media nacionais o ambientalismo iminente reformista, mas que é importante entender que há muitas disputas por significados e interpretações em um confronto entre narrativas partindo de forças de natureza distintas, mais e mais sobrepostas, e elaboradas por “pluri-atores” (MORAES, 2015). Moraes segue o caminho trilhado por Redclift (2002) sobre os discursos ambientais menos complexos (aqueles que não levam em consideração a noção de justiça ambiental), mas que recebem grande “apoio legitimador da ciência para resolução do problema ambiental”, recebendo, ao final, grande aceitação e até status de complexidade uma vez que veiculam conceitos de ordem mais complexa, como é o caso da concepção de justiça social ou da noção de sustentabilidade (REDCLIFT, 2002, p. 131 *apud* MORAES, 2015).

Olhando por essa lente, é possível considerar que visões ontológicas opostas apareçam reunidas em narrativas ambientais híbridas, nas quais a natureza viva, pulsante e em comunicação (redes subterrâneas de Gaia) é trazida lado a lado de questões de contabilidade do carbono emitido

na atmosfera sem que haja uma ruptura denexo. Dos tratados científicos especializados aos discursos produzidos por atores tão díspares sobre o problema ambiental derivaram também os cenários de fim de mundo até então de competência discursiva específica da religião. Tal como foi resumido por Renan Willian Santos (2017), “a produção de saberes escatológicos (as doutrinas sobre a consumação do tempo e da história, e sobre os fins últimos do Homem) sempre foi, historicamente, tema específico da religião. Não é mais. Pelo menos desde Hiroshima”. Ou desde o acidente nuclear da Usina de Chernobil, que para Ulrich Beck é o grande e trágico divisor de águas para o estágio reflexivo da Modernidade no qual os riscos ambientais determinam os problemas sociais.

Dentro deste contexto de indefinições e incertezas, de disputas pelos sentidos e de narrativas imersas em crises de significado e legitimação, cresce o interesse em compreender os recursos da vocalização discursiva da esfera religiosa acionada na encíclica *Laudato Si'*. Esta narrativa aparece em uníssono no âmbito do mundo inter-religioso, extravasando para discursos de diversos atores de natureza científica, em diálogo nas infundáveis negociações da arena climática. Se o papa Francisco vem explicitar um quadro teórico para uma Ecologia Integral, propondo repensar a Sociedade e Natureza como uma “totalidade” (natureza e humanidade são criaturas divinas, a quem cabe “o cuidado da casa comum” visto o dever “sagrado” de todos os viventes) (FRANCISCO, 2015; BOFF, 2015), ele quer que este discurso integrador apareça como um novo imperativo ético na proteção da vida humana. O papa entende as alterações ambientais e no clima como uma crise humanitária que atinge a todos, sobretudo “os mais desfavorecidos”, e pretende reposicionar a questão da retroalimentação entre as ordens social e ambiental. As afinidades entre ciência e fé vêm atualizadas na tradução realizada pela “Ecologia Integral” proposta em *Laudato Si'*.

### **4.3 A novidade em meio à tradição social da Igreja**

Considerada a primeira encíclica dedicada exclusivamente à questão ambiental, a *Laudato Si'* foi oficialmente lançada em 25 de maio de 2015, dentro do contexto de preâmbulo à Conferência do Clima daquele ano. Como já foi repisado, o Vaticano esteve envolvido diretamente no sucesso da COP21 (UNFCCC, 2015), colocando-se como protagonista de debates entre religiosos e vários outros setores da sociedade civil. Mas, sobretudo, proporcionando discussões

entre cristãos e não crentes sobre o tema da ecologia, incitando uma reação midiática importante através da publicação sincronizada da encíclica ecológica. Sabia-se no momento que o acordo climático tinha um ambiente politicamente favorável para ser fechado, o que de fato ocorreu: saiu da Conferência o histórico Acordo de Paris, que vigora atualmente como referência para o processo das negociações climáticas, cujas metas são a paulatina “descarbonização” das economias mundiais e a mitigação (e adaptação) dos impactos do aquecimento acelerado. O Acordo prevê revisões a cada 5 anos, seguindo o que a ONU denominou de Agenda 20-30 para as próximas décadas e até 1950.

Foi neste contexto sinérgico que o lançamento da *Laudato Si'* se destacou, sendo confirmado pelo Vaticano como o primeiro documento epistolar exclusivamente ecológico; isso em mil anos de Igreja Católica. Distribuída em larga escala a partir do dia 18 de junho de 2015, o documento foi vulgarmente chamado de encíclica verde, denominação repudiada pelo papa Francisco, pois, segundo ele, a encíclica tem como missão levar os católicos a participar do debate ecológico de modo mais abrangente. A carta é a primeira a não ter sido escrita originalmente em latim, mas diretamente traduzida do italiano para as oito línguas oficiais do Vaticano, para facilitar sua penetração mundial.

O documento está dividido em seis capítulos e 246 parágrafos, seguidos de duas orações escritas pelo próprio papa (uma delas intitulada Oração pela Nossa Terra). Antes, à guisa de abertura, vem a citação ao Cântico das Criaturas, de autoria de São Francisco de Assis. A estrutura do texto está assim organizada:

- Cap. 1 – O papa faz um apanhado geral sobre “O que está acontecendo com nossa casa”, resumindo as aflições ambientais do mundo amparado na ciência.
- Cap. 2 – “O Evangelho da Criação” traça uma argumentação teológica sobre as ligações entre ser humano e natureza.
- Cap. 3 – A carta aborda “A raiz humanas da crise ecológica”.
- Cap. 4 – O papa discorre sobre sua “Ecologia Integral”.
- Cap. 5 – “Algumas linhas de orientação e ação” apresenta um chamado à ação, inclusive política e no âmbito internacional, mas também no contexto dos governos locais, fazendo eco ao princípio do “pense globalmente, aja localmente” consagrado no Rio-92.

- Cap. 6 – Trata de “Educação e espiritualidade ecológicas”.

Para melhor contextualizar a encíclica em tela no interior do papado de Francisco e da tradição da Doutrina Social da Igreja, não se pode deixar de citar que ele assinou, no total, três encíclicas, uma delas anterior à *Laudato Si'* (FRANCISCO, 2015): a *Lumen Fidei* (do latim, A luz da fé) não é considerada a sua primeira, pois foi apenas terminada por ele no início de seu magistério, em 2013, após ter sido abandonada pelo antecessor, o papa Bento XVI. As outras duas, de sua exclusiva autoria, são a *Laudato Si'* e a *Fratelli tutti* (2020). Além disso, dentre as cinco exortações apostólicas lançadas por ele, valem menção a duas – à primeira e à última. Querida Amazônia (2020) é a última, e tem o título em português, sendo uma exortação pós-sinodal “ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade”, relacionada ao Sínodo da Amazônia de 2019. A primeira é a *Evangelii Gaudium* (2013), Alegria do Evangelho, em português, e trata do anúncio do Evangelho no mundo atual, interessando aqui por ter definido em seu texto os quatro eixos fundantes da encíclica *Laudato Si'*: 1. O tempo é superior ao espaço (EG, 222-225); 2. A unidade prevalece sobre o conflito (EG, 226-230); 3. A realidade é mais importante do que a ideia (EG, 231-233); 4. O todo é superior à parte (EG, 234-237).

A proposta desta exortação está registrada em sua abertura (EG, 16 e 17), na qual o autor explica que o tema da evangelização nos dias de hoje é basilar em seu papado: publicada logo no início da legislatura de Francisco, a EG busca deixar clara a necessidade de descentralizar a evangelização na Igreja nova. Ele diz que não caberá a seu magistério dar a “palavra definitiva” nem substituir os episcopados locais “no discernimento de todas as problemáticas que sobressaem nos seus territórios”. Nestes dois parágrafos, o papa alerta que a exortação, como é de costume ser, vem em resposta aos bispos sinodais (após a reunião do Sínodo dos Bispos na XIII Assembleia Geral Ordinária sobre A Nova Evangelização para a transmissão da fé cristã, em 2013). E que as diretrizes oferecidas foram tomadas da constituição dogmática *Lumen gentium* (Luz dos Povos, de 1965), que é um dos importantes textos publicados ao final do Concílio Vaticano II, para abordar o seguinte: a) A reforma da Igreja em saída missionária; b) As tentações dos agentes pastorais; c) A Igreja vista como a totalidade do povo de Deus que evangeliza; d) A homilia e a sua preparação; e) A inclusão social dos pobres; f) A paz e o diálogo social; g) As motivações espirituais para o compromisso missionário.

Como havia sido dito no Capítulo 2, atualmente, os sacerdotes, diáconos e teólogos trabalham com a ideia de uma Doutrina Social “não doutrinária”, no sentido de que a DSI não é

um conjunto de leis doutrinárias, mas um guia para a evangelização e educação cristãs, que não pode ser imutável sob risco de não falar ao presente. A Igreja atual e atuante, aquela que Francisco defende, tem de se abrir ao mundo, como foi decidido no Concílio Vaticano II. O ensino social da Igreja vem ancorado nas questões sociais, tomando a parte dos mais pobres, dos vulneráveis, das vítimas de quem devemos cuidar como responsáveis morais pela humanidade. Dessa visão é que vem as afinidades com as ideias contidas no ideário da sustentabilidade, e da defesa de que há uma crise civilizacional. É deste arcabouço que surge a encíclica *Laudato Si'*.

*Laudato Si'* é, ainda, a comprovação da mudança radical pela qual passou o arcebispo Bergoglio após ter sido sagrado Francisco. O contexto de sua eleição fez com que adotasse o nome em referência a São Francisco de Assis, o santo patrono dos animais e das “criaturas”. O nome desta encíclica vem do Cântico das Criaturas, de autoria do padroeiro da Ecologia, que inicia com a saudação: *Laudato si', mi' Signore* (Louvado sejas, meu Senhor). O Cântico é uma oração em forma de poema, permeada por uma visão de Natureza refletida na imagem de seu Criador: a Terra é comparada à “nossa casa comum”, mas também à uma irmã, com quem compartilhamos a existência, ou ainda à uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços (LS, 1). Daí o subtítulo da encíclica: “Sobre a casa comum”. O poema foi escrito no século 13 (1224) diretamente no dialeto da região Úmbria, onde passou a viver Francisco de Assis depois de abandonar a riqueza familiar para viver entre os pobres.

Sua importância pontifical passa a ser incontestável ao demarcar um novo tempo para a Igreja universal, ao emitir seu poderoso apelo à Igreja e a “todas as pessoas de boa vontade” a responderem, com urgência, ao “grito da terra e o grito dos pobres” (LS, 117), Francisco, no entanto, não faz mais do que ecoar o passado da religião universal, enquanto toma a dianteira ao vocalizar com força que a “mãe-Terra” está “entre os pobres mais abandonados e maltratados”, “oprimida e devastada”, que “geme e sofre as dores do parto” (LS, 2). Fica claro nos primeiros parágrafos do texto que outros papas modernos, antes de Francisco, se notabilizaram pela discussão sobre os perigos à casa comum, comprovando que *Laudato Si'* resgata a tradição doutrinal da Igreja, inovando em ser exclusivamente dedicada à questão ecológica.

Está no texto que, 50 anos atrás, quando João XXIII (em 1963) escreveu sobre a paz no mundo face ao perigo nuclear, ele tratou à sua maneira da ameaça ambiental que já vinha sendo determinada pela humanidade (cf. Beck, o evento nuclear marca o ponto de virada para a Modernidade Reflexiva). Ao dirigir-se a “todos os de boa vontade”, mencionou o espírito de

diálogo ecumênico pelo bem do planeta (LS, 3) cf. o Vaticano II, que ele mesmo deu início. Depois, Paulo VI (em 1971) referiu-se à problemática ecológica como uma crise causada pela explosão do modelo industrial, podendo o Homem tornar-se a maior vítima da catástrofe, mas também a fonte de solução, a depender da mudança radical no comportamento da humanidade (LS, 4); ele disse ainda que o progresso de nada serve se não for social e moral. João Paulo II “debruçou-se, com interesse sempre maior” sobre o tema em duas encíclicas (em 1981 e 1987): primeiro condenando o imediatismo do consumo do ambiente natural, e, mais tarde, alertando para a necessidade da “conversão ecológica global” para “salvaguardar as condições morais de uma autêntica ecologia humana” (LS, 5). Por fim, o antecessor Bento XVI, pediu “eliminar as causas estruturais das disfunções da economia mundial e corrigir os modelos de crescimento que parecem incapazes de garantir o respeito do meio ambiente” (LS, 6), advertindo para os males da liberdade humana sem limites, que, ao invés de gerir a Natureza, passa a desperdiçá-la por motivos individualistas.

De fato, é missão da Igreja o de evangelizar o rebanho católico, e as encíclicas são mesmo escritas para leitura ampla, com orações que fecham os textos – uma para ser rezada pelos cristãos, outra para ser lida por quem tem abertura para pensar “a beleza da criação de Deus”. Os textos de cunho social prezam ainda pela busca aos devotos de outros credos. E não deixam de almejar os não crentes, com a ambição de falar com os 84% do conjunto de crentes, que é “toda a humanidade”. No caso do papa Francisco, parece importar o seu poder em vocalizar as questões ambientais como é o caso das mudanças antropogênicas sobre o clima, sobre os bens da Natureza, e sobretudo a degradação das águas e a perda de biodiversidade de modo geral. Desde a visão humanística para o problema ambiental, Francisco deixa clara sua vocação para falar a todo tipo de pessoa – crentes e não crentes.

#### **4.4 A casa comum na vocalização de Francisco e movimento ecopolítico**

O “cuidado da casa comum” é a temática que envolve toda a encíclica, sendo este o subtítulo da encíclica *Laudato Si'* – não há como afirmar, mas a universalidade fraterna contida neste subtítulo talvez faça referência direta ao termo “católico”, que deriva da junção de *kata* (junto) e *holos* (todo), que em grego quer dizer “universal”, que “abrange tudo e reúne a todos”. A Igreja universal, que é o significado de Católica, remete à universalidade desta religião, a seu caráter cosmopolita que busca conferir ao mundo uma identidade universal. Ao se falar no cuidado

de nossa casa, o planeta, parece ser possível inferir que a encíclica propõe uma visão cosmopolita ao problema ambiental. Afinal, é este caráter universalista que envolve a incitação ao diálogo aberto com outras religiões e com os não crentes. Se as encíclicas respondem aos momentos históricos nos quais falam, *Laudato Si'* responde às crises como uma única, sob sua perspectiva universalista. Mas mais do que isso: *Laudato Si'* não trata apenas de duas crises, de maneira análoga à narrativa ambientalista, mas se refere à crise de identidades pela qual também passa o mundo contemporâneo, dos anos 1980 para cá. Francisco abrange os problemas do mundo sob o cosmopolitismo, afinal, na falta de conteúdos simbólicos convergentes para a falta de uma identidade universal, o cuidado ecológico da casa comum se configura como uma saída.

Essa vocação cosmopolita que é a da questão ambiental é lembrada na pesquisa de Eduardo Moyano Estrada, pesquisador do Instituto de Estudios Sociales Avanzados de Córdoba. Em *Un ensayo sobre la Laudato Si' y su contribución a la conciencia ambiental* (2018), o autor elenca três aspectos para a importância do texto de Francisco para a consciência ambiental. Entendida como a necessária “sensibilização dos cidadãos sobre a causa ambiental”, a consciência ambiental fala da construção de novos valores comuns universais, dado fundamental para um movimento que busca atingir o mundo todo. E sob esta ótica, advém sua relevância em três tópicos: a) ampla ressonância entre a comunidade católica e de cristãos, de maneira geral; b) vocação universal do tema junto a não católicos; c) articulação do conteúdo temático em torno das dimensões constitutivas da “consciência ambiental” (MOYANO, 2018).

Em sentido complementar, entende-se que o campo ambiental é transversal e interdisciplinar, vistos os efeitos globalizados dos impactos de poluição da atmosfera bem como da destruição da biodiversidade, sendo o apelo à consciência sobre o cuidado de cada um por todo o planeta sinônimo de um apelo à comunidade mundial. A afinidade entre o público-alvo dos ambientalistas e a chamada fraternidade universal para a religião é flagrante. Não bastasse a suposta sacralização da Natureza levantada no chamado a sua salvação. É a articulação do conteúdo temático de que fala Moyano.

Com respeito à vocalização universalizada do tema ambiental entre os católicos, é importante dizer que os documentos epistolares não chegam somente à comunidade de seus fiéis (hoje são 1,34 bilhões de católicos em todos os continentes), o que já não seria desprezível. Mas acabam envolvendo uma grande rede de pessoas abarcadas pela capilaridade da Igreja: a rede de paróquias, escolas de ensino médio e universidades católicas, bem como as entidades assistenciais

dependendo desta, fazendo dela uma potente força de disseminação de ideias e de conscientização social. Nesse sentido, Francisco está destinado a trazer os temas sociais e ecológicos do ponto de vista das religiões de maneira simples e direta, abrindo a Instituição aos não fiéis. Nos anos da pandemia, em 2020 e 2021, o Vaticano deu outro grande impulso à esta missão, lançando, em plena pandemia de Covid19, o Pacto pela educação, que vem trabalhando com o vetor da educação ambiental do ponto de vista da *Laudato Si'*. Foi a partir da publicação da *Laudato Si'* que se criou uma rede excepcional dentro destes canais da Igreja Católica para debater a Ecologia Integral. No Brasil há redes de alunos de escolas católicas com cursos de teologia, e sua articulação com as escolas não religiosas de ensino médio, com a proposta de levar o tema para a educação de maneira geral, no presente e no futuro (ALTEMEYER, 2021).

Devido à força impressa ao tema ambiental, *Laudato Si'* foi festejada pelas organizações e movimentos da sociedade civil, ambientais e sociais. Nessa estratégia de amplificar vozes, a divulgação organizou, de maneira concertada, as forças políticas ambientalistas (laicas e não-laicas) em diversas partes do mundo. Construiu uma agenda internacional de lançamentos impulsionada pelas grandes organizações ambientalistas, como WWF e Greenpeace, em parcerias feitas com o clero em cada país – católico, protestante e mulçumano. Através de debates que reuniram representantes do clero, governos, cientistas, ambientalistas e educadores, os representantes do Vaticano debateram as mudanças globais do clima, a qualidade e escassez da água e a preservação dos oceanos e da biodiversidade, sem deixar de lado o atual modelo consumista da sociedade ocidental (nocivo para a conservação do planeta). Depois, a ativista Greta Tumberg foi recebida pelo papa, chamando mais a atenção. No Brasil, as organizações locais fizeram eventos reunindo nomes importantes, que se surpreenderam pelo texto condenar o atual modelo de mercado capitalista, desacreditando propostas de internacionalização da Amazônia que só serviriam aos interesses das multinacionais, e propondo novos modos de vida. O texto é considerado revolucionário por uns, e impactante por outros. Mas em linhas gerais, todos viram afinidades tanto no diagnóstico quanto nas críticas, verificando-se sinergias em torno de soluções futuras.

Vale destacar ainda o Movimento Católico Global pelo Clima (MCGC)<sup>62</sup>, que ganhou grande relevância desde sua fundação, em 2015, com o objetivo de fazer reverberar a encíclica

---

<sup>62</sup> A Plataforma digital do Movimento Católico Global pelo Clima (MCGC), disponível em: <https://laudatosimovement.org/> está disponível nas 6 principais línguas ocidentais do Vaticano: inglês, espanhol, francês, italiano e português.

junto aos ambientalistas com denominação religiosa – o movimento reuniu naquele ano da COP21 um grupo de 17 organizações e muitos líderes comprometidos com o papa Francisco. Devido ao sucesso do chamado a “cuidar da casa comum”, o movimento católico pelo clima mudou recentemente seu nome para Movimento *Laudato Si'*. Hoje o movimento atua através da Plataforma de Ação *Laudato Si'* apoiada pelo Vaticano, reunindo os mais variados tipos de engajamento em prol da causa ambiental sob o olhar da religião. A plataforma web está voltada aos jovens católicos e à formação de novos líderes. As afinidades e interesses recíprocos entre as religiões sobre os problemas da crescente poluição da atmosfera, do solo e das águas, e da destruição florestal e biodiversidade geraram uma tal aliança, que ultrapassou as negociações climáticas. Afinal, chegara o momento de a Igreja Católica expressar sua posição sobre as relevantes questões ambientais de maneira a atingir o maior número possível de pessoas. Não à toa que *Laudato Si'* foi escrita em linguagem bastante simples e acessível, para realmente falar a cada um.

Após o aval das organizações ambientalistas internacionais ter gerado grande impacto midiático, Francisco amplifica o conteúdo narrativo de *Laudato Si'*, que foi chamado de “ECOmenico” (ecológico e ecumênico), agradando não somente aos teólogos, mas a cientistas de variados campos do conhecimento. Quando o Vaticano toma para si o debate de temas insistentemente debatidos no âmbito das Nações Unidas através do texto religioso publicado a menos de seis meses da COP21, recebe o contraforte do movimento inter-religioso sob as bênçãos do Patriarca Ecumênico de Constantinopla, Bartolomeu I, reforçando o campo ecológico em diversos países. Conforme foi insistentemente veiculado pelo Vaticano em centenas de entrevistas aos meios jornalísticos, e como foi afirmado pelo papa em vídeo veiculado por suas redes sociais, há uma estratégia ecumênica em seu pontificado: Francisco conta com o fato de haver hoje no mundo uma maioria de pessoas professando uma religião. O próprio Francisco instigou as religiões cristãs e não cristãs a se unirem à luta ambiental a partir de uma nova Ecologia Integral. Nesse papado, o ecumenismo é tão fundamental quanto a guinada católica em direção à evangelização, ambos sustentados pelo carisma do papa Francisco. Da perspectiva da Igreja, a adesão do movimento inter-religioso já constituído internacionalmente foi indício do sucesso de Francisco em dar novo fôlego ao referido ecumenismo ecológico, retomando o caráter inter-religioso do Concílio Vaticano II. Em suma, o ambientalismo representa a renovação do diálogo com a

atualidade, agora em total alinhamento com a sociedade contemporânea de cunho participativo e plural.

Por último, mas não menos importante, vimos que a recepção oferecida pelos cientistas foi igualmente grande e tocou tanto às áreas das ciências naturais como das humanidades, além, claro, de ter sido exaustivamente analisada nas universidades católicas pelo mundo. No Brasil, foi amplamente debatida pelos canais do clero, e levada às salas de aulas de escolas católicas de Ensino Médio. A *Laudato Si'* chegou a ser estudada, por exemplo na Faculdade de Arquitetura da USP (FAAU-USP), e debatida no Instituto de Estudos Avançados (IEA-USP) dessa mesma universidade por economistas, filósofos e sociólogos especialistas em Sustentabilidade. Por outro lado, a surpreendente parceria suscitou também a dúvida de parte de cientistas sobre as reais motivações da Igreja Católica na temática – seria uma simples apropriação da coqueluche ambiental que tomou o mundo para se autopromover, denotando um aprofundamento do desencantamento pela secularização da religião? (SANTOS, 2017).

À pergunta sobre a salvação agora ser verde, e não mais de domínio exclusivo da religião, Renan Willian Santos, afirma que as religiões que aderiram ao salvacionismo ecológico têm interesse em retomar para si a legitimidade sobre os comportamentos e ideias sobre o fim de mundo: a Igreja Católica quer que a adesão ao “fazer sua parte pelo planeta” se converta em uma garantia de futuro não apenas nesse mundo, mas “um bom futuro também no outro mundo”. Para chegar aí, ele elenca a evolução mais recente da questão escatológica, lembrando que o milenarismo, que programou o fim de mundo para 2012, veio com justificativas supostamente científicas, bem como ocorreu com as profecias de Nostradamus e o fim do mundo maia, que foram normalizados pela vulgarização científica. E que tudo isso foi substituído pelo *boom* do anúncio midiático sobre o derretimento do planeta em 2007, reverberado nos anos seguintes em cenários de fim de mundo e apocalipse pela ciência climática. As Teorias da Sociedade de Risco e do Antropoceno foram marcos científicos que mudaram a narrativa da salvação deste mundo: não era mais questão de salvação no outro (“paraíso celeste”).

Assim, o autor vê no discurso ecológico do conhecido “ajude a salvar o planeta” uma “ética ambiental ecológica sem fundamentos metafísicos”, que denotaria a perda de poder disciplinador leigo, que a esfera da religião possui, e quer retomar:

Aderir ao ambientalismo (de qualquer tipo) implica mudar hábitos arraigados, rever valores e estilos de vida, como outrora parecia acontecer tão somente na conversão religiosa. Assim, obtendo êxito em abarcar diretrizes morais junto às práticas e ideias

ecológicas, as religiões aproveitariam para si esse potencial, recuperando algo daquele seu antigo poder de “eticizar” as condutas. É por isso que a Igreja Católica tem procurado, incessantemente, criar referências significativas que possam munir de um sentido religioso as ações ecológicas. Esse é o pulo do gato do discurso ambiental da Igreja Católica: tentar fazer com que os indivíduos de hoje, tão absortos na missão de salvar este mundo, adotem ideias e comportamentos que possam garantir a eles um bom futuro também no outro mundo (SANTOS, 2017, p. 144).

Na encíclica, o “ambiente” é entendido como a relação existente entre a Natureza e a Sociedade; o Homem social, portanto parte da Natureza. Mas para o papa, não cuidar da natureza é pecado. E não somente ele. No texto, tanto o Patriarca Bartolomeu como São Boaventura, citados em passagens diferentes, trazem o que está no Gênesis: destruir a criação é atacar ao Criador. Segundo as palavras do Patriarca ecumênico, o crime é contra nós mesmos:

Quando os seres humanos destroem a biodiversidade na criação de Deus; quando os seres humanos comprometem a integridade da terra e contribuem para a mudança climática, desnudando a terra das suas florestas naturais ou destruindo as suas zonas húmidas; quando os seres humanos contaminam as águas, o solo, o ar... tudo isso é pecado [...] Porque “um crime contra a natureza é um crime contra nós mesmos e um pecado contra Deus” (LS, 8).

Para São Boaventura, especialista em São Francisco de Assis, é preciso promover a “reconciliação universal” para sanar a harmonia existente anteriormente entre a Natureza:

A harmonia entre o Criador, a humanidade e toda a criação, foi destruída por termos pretendido ocupar o lugar de Deus, recusando reconhecer-nos como criaturas limitadas. Este facto distorceu também a natureza do mandato de ‘dominar’ a terra (cf. Gn 1, 28) e de a ‘cultivar e guardar’ (cf. Gn 2, 15). Como resultado, a relação originariamente harmoniosa entre o ser humano e a natureza transformou-se num conflito (cf. Gn 3, 17-19). Por isso, é significativo que a harmonia vivida por São Francisco de Assis com todas as criaturas tenha sido interpretada como uma sanção daquela ruptura. Dizia São Boaventura que, através da reconciliação universal com todas as criaturas, Francisco voltara de alguma forma ao estado de inocência original. Longe deste modelo, o pecado manifesta-se hoje, com toda a sua força de destruição, nas guerras, nas várias formas de violência e abuso, no abandono dos mais frágeis, nos ataques contra a natureza (LS, 66).

São Francisco de Assis é, por óbvio, o inspirador da *Laudato Si'*, dado seu exemplo de excelência no “cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade”, que também inspira os que “estudam e trabalham no campo da ecologia” (LS, 10), além de ser amado por muitos que não são cristãos. O personagem de Assis mostra “até que ponto são inseparáveis a preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres, o empenhamento na sociedade e a paz interior”; em uma leitura que extrapola as categorias da linguagem científica (das ciências exatas ou da biologia), “nos põem em contato com a essência do ser humano” (LS, 10),

ultrapassando avaliações meramente intelectuais ou econômicas, uma vez que a origem comum nos faz ser irmãs e irmãos de todas as criaturas – sem essa relação de fraternidade, não será possível impor limites à relação de dominação, consumo e exploração com o mundo natural. Na relação entre humanos e não humanos, se questiona a relação de fraternidade entre os “irmãos” mais “pobres” (correspondendo na narrativa ambiental aos “mais vulneráveis”), restabelecendo ao debate ecológico a dimensão humana que muitas vezes falta à questão ambiental.

Nesta narrativa, revela-se ainda o significado de Natureza como uma mãe (LS, 1; 68), às vezes de uma irmã (LS, 1; 2; 11; 53; 64; 70). Fragilizados, vulneráveis, sofrendo ou gemendo, cabe aos humanos cuidar dos bens comuns em nome da mãe-Terra. Essa responsabilidade do cuidado faz parte dos fundamentos da Doutrina moderna: de modo bem geral, a moral cristã é pautada por valores gerais de dignidade humana, fraternidade, solidariedade e responsabilidade com as criaturas e o bem comum. Na Igreja de Francisco, a ética da responsabilidade corresponde ao “cuidado da casa comum”, que vem no subtítulo da obra. A casa comum indica que ali é onde “tudo está (naturalmente) interligado” na medida em que na casa pressupõem-se que todos sejam filhos e irmãos da mesma Terra mãe. Mas não é só isso.

*Laudato Si'* diz: “A ecologia humana é inseparável da noção de bem comum” (LS, 156), mas deve ser entendida de forma concreta. No contexto atual, em que “as injustiças abundam e um número crescente de pessoas são privadas de direitos humanos básicos e considerados consumíveis” (LS, 158), é preciso comprometer-se com o bem comum para fazer escolhas solidárias com base em “uma opção preferencial para os mais pobres de nossos irmãos e irmãs” (LS, 158). O papa define a solidariedade intergeracional como a noção de bem comum que se estende às gerações futuras: “A solidariedade intergeracional não é opcional, mas sim uma questão básica da justiça, já que o mundo que recebemos também pertence àqueles que nos seguirão” (LS, 159). Esta seria a melhor maneira de deixar um mundo sustentável para o futuro das gerações, comprometendo-se a cuidar dos pobres nos dias de hoje, cf. foi enfatizado antes pelo papa Bento XVI. A encíclica diz: “Além de um senso mais justo de solidariedade intergeracional, há também uma necessidade moral urgente de um sentido renovado de intra-solidariedade geracional” (LS, 162).

#### **4.5 A Ecologia Integral e o novo Homem**

O Capítulo 4 da encíclica *Laudato Si'* é dedicado à Ecologia Integral – no centro do documento, a ecologia integral é apresentada como um novo paradigma de justiça. Do ponto de vista da ciência ecológica, a inter-relação entre seres vivos é tomada como algo mais amplo, propondo-se a pensar a interação dos organismos vivos e do meio ambiente e o Homem social. Tudo estando intimamente integrado em um único sistema vivo, “a criação” é vista como uma rede de vida que inclui as “dimensões humanas e sociais”; e a ecologia integral é a ciência “que respeita nosso lugar único como seres humanos neste mundo e nossa relação com nossos ambientes” (LS 15).

A frase “tudo está interligado” é repetida quatro vezes (LS, 91; 117; 138; 240) ao longo de suas cerca de 100 páginas, e significa que o ser humano não está dissociado da Terra ou da Natureza, eles são partes de um mesmo todo. Portanto, destruir a Natureza equivale a destruir a si próprio. E destruir o Homem, para os católicos, é pecado. Assim, desde o Capítulo 1 de *Laudato Si'* – O que está acontecendo com a nossa casa, há a constatação de que existe uma crise ecológica, mas sobretudo que as pessoas mais pobres sofrem concretamente os seus efeitos. É uma crise que não é apenas ambiental, mas sobretudo social, penalizando os excluídos; se a crise é globalizada (integrada), e constituída pela “globalização da indiferença” (LS, 13) para com o Outro, como resolvê-la sem que se atente para isso?

Sua análise causal é voltada “às condições exigidas para a vida e a sobrevivência da sociedade, e a honestidade precisa questionar certos modelos de desenvolvimento, produção e consumo” (LS 138). O texto diz que o ambientalismo fez muito, mas ainda esbarra na negativa de quem pode promover as mudanças, ou no desinteresse de quem poderia, de maneira consciente, se implicar mais.

O movimento ecológico mundial já percorreu um longo e rico caminho, tendo gerado numerosas agregações de cidadãos que ajudaram na consciencialização. Infelizmente, muitos esforços na busca de soluções concretas para a crise ambiental acabam, com frequência, frustrados não só pela recusa dos poderosos, mas também pelo desinteresse dos outros. As atitudes que dificultam os caminhos de solução, mesmo entre os crentes, vão da negação do problema à indiferença, à resignação acomodada ou à confiança cega nas soluções técnicas. Precisamos de nova solidariedade universal (LS, 14).

Nesse sentido, *Laudato Si'* vai ainda dizer que é preciso trazer à luz o fato de que somos uma família humana, e que o problema local e o global são duas faces de uma mesma moeda. Trata-se de integrar as escalas, de maneira análoga ao que dizem as ciências ecológicas sobre as análises climáticas, afinal o problema perpassa a localização espacial. A questão climática é escolhida como a mais importante, devido a suas claras afinidades em relação a sua globalidade – tanto a poluição atmosférica como a dos oceanos desestabilizam o sistema climático terrestre, que aquece como um todo, e atingindo a todos os seres.

Na *Laudato Si'*, o clima é tratado como “bem comum”:

O clima é um bem comum, um bem de todos e para todos. A nível global, é um sistema complexo, que tem a ver com muitas condições essenciais para a vida humana. Há um consenso científico muito consistente, indicando que estamos perante um preocupante aquecimento do sistema climático. Nas últimas décadas, este aquecimento foi acompanhado por uma elevação constante do nível do mar, sendo difícil não o relacionar ainda com o aumento de acontecimentos meteorológicos extremos, embora não se possa atribuir uma causa cientificamente determinada a cada fenómeno particular. A humanidade é chamada a tomar consciência da necessidade de mudanças de estilos de vida, de produção e de consumo, para combater este aquecimento ou, pelo menos, as causas humanas que o produzem ou acentuam (LS, 23).

E o problema é reforçado em seu alcance global:

As mudanças climáticas são um problema global com graves implicações ambientais, sociais, económicas, distributivas e políticas, constituindo atualmente um dos principais desafios para a humanidade. Provavelmente os impactos mais sérios recairão, nas próximas décadas, sobre os países em vias de desenvolvimento. Muitos pobres vivem em lugares particularmente afetados por fenómenos relacionados com o aquecimento, e os seus meios de subsistência dependem fortemente das reservas naturais e dos chamados serviços do ecossistema como a agricultura, a pesca e os recursos florestais (LS, 25).

*Laudato Si'* também vai tocar em outros tópicos relevantes, como o caso da poluição das águas, perda de biodiversidade entre outros de relevância ecológica. Porém, neste mesmo capítulo, um alerta chama a atenção para esta presente análise: é a admissão de que mesmo a fé pode parecer vazia, se não vier apoiada na realidade presente:

As reflexões teológicas ou filosóficas sobre a situação da humanidade e do mundo podem soar como uma mensagem repetida e vazia, se não forem apresentadas novamente a partir dum confronto com o contexto atual no que este tem de inédito para a história da humanidade. Por isso, antes de reconhecer como a fé traz novas motivações e exigências face ao mundo de que fazemos parte, proponho que nos detenhamos brevemente a considerar o que está a acontecer à nossa casa comum (LS, 17).

O problema é enfrentado de maneira direta, perguntando-se quais as verdadeiras causas da crise, e respondendo quem são os verdadeiros responsáveis por ela. Textualmente, é dito que é preciso ir “às raízes da situação atual, de modo a individuar não apenas os seus sintomas, mas também as causas mais profundas” (LS, 15). A resposta vem ao longo de toda a carta, que aponta corajosamente para os principais vilões: os governantes e líderes empresariais (LS, 38; 175; 178; 179; 181) são os que podem mudar o sistema. Este é o ponto de partida da “nova ecologia”, cujo intuito é o de propor que a ciência ecológica “integre o lugar específico que o ser humano ocupa neste mundo e as suas relações com a realidade que o rodeia” (LS, 15). Na visão de *Laudato Si'*, é preciso uma perspectiva “integral” de ciência, sem a qual não haverá empatia para com a realidade descrita. Neste contexto, nem o ambientalismo poderá surtir os efeitos desejados – o de consciência profunda sobre a crise, única maneira de mudanças pessoais.

O conceito de integralidade pressupõe reintegrar o Homem na Natureza, a natureza da química da vida. Mas a ênfase recai sobre o fato de haverem verdadeiras vítimas: os pobres (a palavra “pobres” aparece 50 vezes ao longo do texto; se buscarmos pela variante singular, que inclui as outras formas, como “pobreza”, serão 66 vezes), e os excluídos. A Ecologia Integral quer incluir os problemas da desigualdade social e da pobreza como a principal dimensão humana a ser compreendida como binômio da dimensão ecológica no estudo da atual crise planetária. Mas não se pode falar em Ecologia Integral sem pensar no pressuposto da reconexão estabelecida pelo Capítulo 2, no qual argumenta-se sobre as ligações entre ser humano e Natureza de um ponto de vista teológico.

O papa Francisco enfatiza a dimensão da interconectividade de todas as coisas e entende que se tudo está intimamente inter-relacionado, os problemas atuais relativos ao meio natural e à sociedade exigem uma perspectiva capaz de apreender todos os aspectos – as crises ambiental e social são ao mesmo tempo globais e integradas, oferecendo-se à análise como uma única crise. Assim, o documento sugere considerar “alguns elementos de uma Ecologia Integral, que respeite claramente as dimensões humana e social” (LS 137). A abordagem integrada é a única possível para uma crise tão complexa: “Nós não enfrentamos duas crises separadas, uma ambiental

e outra social, mas sim uma crise complexa que é social e ambiental. As estratégias para uma solução exigem uma abordagem integrada para combater a pobreza, restaurar a dignidade aos excluídos, ao mesmo tempo que protegem a Natureza” (LS 139).

#### 4.6 A “conversão” é ecológica

Em suma, se há o pressuposto de que a *Laudato Si'* foi urdida sobre bases científicas, tanto das ciências naturais quanto das humanas, a narrativa da encíclica ainda carrega em seu bojo o acúmulo dos novos conhecimentos sobre o clima e as outras ciências ambientais que tratam a crise socioambiental como uma única, diante da globalidade das causas e dos impactos sobre o planeta (dimensão ecológica) e sobre as pessoas (dimensão humana) e outros seres (dimensão biológica). O autor aceita que a causa principal da crise é o modelo humano de sociedade, e cerra fileiras com o ambientalismo, pedindo que cada um “faça sua parte”: é preciso que “a humanidade toda” se mobilize de um jeito novo, caso queira ter sucesso na reversão dos impactos globais. Mas tudo isso depende de cada humano (que são seres especiais aos olhos de Deus), pois a eles é dado o mundo sob a responsabilidade moral (a humanidade fraterna) de cuidar. Somente com o olhar de integralidade para as dimensões social e ambiental é que o diagnóstico de uma única crise fará sentido.

A Ecologia integral “religa” necessariamente “a humanidade e a animalidade, pois tudo isso está interconectado numa espécie de síntese sem síntese”, uma vez que não se excluem as componentes da interconexão. À luz desta reflexão, o texto segue pelo Capítulo 5 – Algumas linhas de orientação e ação, fazendo um balanço sobre as grandes linhas de diálogo que envolvem a atitude consciente de cada um em direção à sustentabilidade dos ecossistemas, mas requerendo novas formas de regulação das políticas públicas que se preocupem com as futuras gerações. A educação ambiental é o principal ponto. Mas a justaposição entre a Ecologia e a ideia de integralidade do ser humano é o mais importante – essa justaposição entre ciência e aspectos morais é realizada através da “reconexão” do Homem à Natureza e do resgate de sua condição de “criatura”.

A Ecologia Integral torna-se uma das linhas fundamentais do papado de Francisco, e não apenas da encíclica, que expressa vivamente a centralidade de tal integração entre o meio ambiente (“a casa comum”) e a sociedade (o “povo de Deus”). Esta interlocução se apoia no nexos estabelecido entre as relações ecológicas do mundo natural com o humano, mas seu ponto alto é a

construção de um novo sujeito, o Homem integral. No Capítulo IV – Uma Ecologia Integral, os parágrafos vão esclarecendo que as diferentes ecologias devem se integrar – A ecologia ambiental, econômica e social (LS, 138-142) –, dizendo que se a ecologia estuda as relações entre os organismos vivos e meio ambiente onde desenvolvem, tudo está, de fato, interligado, até mesmo o tempo e o espaço, e os átomos e as partículas subatômicas que são componentes do planeta. Porque não estariam interligadas a economia e a saúde das instituições à situação da própria sociedade e da qualidade da vida humana? O crescimento econômico precisa de uma ecologia, pois não pode crescer isoladamente, afinal, “o todo é superior à parte” (LS, 141). Isso tudo não basta: é preciso pensar na Ecologia cultural, onde se vê a necessidade de integrar a história, a cultura e a arquitetura de um lugar, salvaguardando sua identidade original – ao se dialogar com às culturas locais, se analisam questões relacionadas com o meio ambiente; a qualidade de vida está aí integrada (LS, 143-146). E, por fim, integra-se a Ecologia da vida cotidiana, através da Ecologia humana (LS, 147-155): sob esse aspecto, defende-se que a vida do ser humano está relacionada com a lei moral inscrita em sua própria natureza (LS, 155), trazendo o direito natural à baila, e elencando o “princípio do bem comum” (LS, 156-158) e a justiça intergeracional (LS, 159-162), pontos melhor detalhados na exortação apostólica *Evangelii gaudium* (2013).

No Capítulo III – A raiz humana da crise ecológica já havia apontado, como aponta claramente a ciência moderna, que o antropocentrismo está em crise, pois “acabou, paradoxalmente, colocando a razão técnica acima da realidade” (LS, 115); e neste sentido, ao entender que o Homem moderno é uma das causas, pois não foi educado para bom exercício do poder, tornando-se “controlador” desta razão técnica: “o Homem que é o seu protagonista sabe que, em última análise, não se trata de utilidade nem de bem-estar, mas de domínio; domínio no sentido extremo da palavra” (LS, 108). No texto, afirma-se que o Homem é o grande protagonista dos rumos da vida econômica e social, e, portanto, seu responsável: “[...] o Homem é o protagonista, o centro e o fim de toda a vida econômico-social” (LS, 127). E diagnostica-se o problema como reflexo da pós-modernidade: “O homem e a mulher deste mundo pós-moderno correm o risco permanente de se tornar profundamente individualistas, e muitos problemas sociais de hoje estão relacionados com a busca egoísta duma satisfação imediata, com as crises dos laços familiares e sociais, com as dificuldades em reconhecer o outro” (LS, 162).

Assim, a narrativa penetra na dimensão espiritual que a problemática pode suscitar, em que pese esta nova perspectiva ecológica ter por bases o chamado Humanismo Integral, cujo

significado é o da revisão nas relações (de pertencimento) do humano ao mundo natural. Quer dizer, é por meio da ideia da reintegração (reencantamento) da humanidade à Natureza (Homem como criatura do Criador) que a Igreja Católica irá revelar todo o interesse pelas relações H-N (sociedade-ambiente). O cuidado com os mais vulneráveis irá receber tanto mais interesse quanto recebe a preocupação com os impactos ambientais de maneira geral. A preocupação com as mudanças climáticas, as perdas acentuadas de biodiversidade e o problema hídrico, inclusive os oceanos, que são repetidamente citados ao longo do texto, precisam ser vistos à luz dessa irmandade humana que envolve uma ecologia que integre todas as dimensões citadas. A carta recoloca o Homem como parte da Natureza, mas como uma parte inteligente, especialmente criada por Deus, e não como algo separado dela. Assim, não é possível falar em proteção ambiental sem que esta inclua a proteção ao ser humano, em especial os mais pobres e vulneráveis. Este raciocínio, que o papa chama de Ecologia Integral, permeia toda a construção da carta encíclica, tanto do ponto de vista da argumentação religiosa, que tem no Capítulo 2 – O Evangelho da criação toda a explicação da “sabedoria da narração bíblica”, quanto em todo o restante do texto, que, ao final oferece prescrições políticas (e de educação ambiental).

*Laudato Si'* aponta, assim, para um novo sujeito (e objeto) desta Ecologia: um Homem integrado à Natureza da qual depende a vida, a sua vida. Este novo Homem de que fala *Laudato Si'* é o sujeito que o ambientalismo não delineia claramente – na narrativa ambiental da agenda global, ele é um sujeito indefinido: “o Homem” é o vilão do modelo exploratório, ao mesmo tempo em que é responsabilizado a mudar o mundo, fazendo sua parte ou participando dos movimentos contra o aquecimento; ele é inquirido a salvar o planeta ao diminuir sua pegada ecológica. Diferentemente, o texto de Francisco aponta com veemência aos governantes e grandes empreendedores (como citado no tópico 4.5 desta tese), como donos do poder e os verdadeiros responsáveis. Mas, convoca a todos os humanos a se redefinirem através do que ele chama de “conversão ecológica” (LS, 216-221).

Para o papa, uma verdadeira Ecologia Integral é sinônimo de um novo humano, que é integral, uma vez que resgata em si a humanidade, cujos valores havia deixado para trás quando foi sendo desencantado. Sem esse humano “reconvertido” à sua condição natural não é possível proceder a transformações (“evangelização”) sobre o modelo que destrói o mundo natural e exclui os menos favorecidos. Sem a conversão ecológica não há mudanças no estilo de vida, de que fala a agenda global da ONU. A transformação proposta em *Laudato Si'* normatiza o tema ecológico

sob o ponto de vista teológico, mas que deve ser operada por meio de uma educação ambiental que valoriza a vida como principal valor – não é possível mudar o estilo de vida sem pensar nos mais vulneráveis (“os pobres” da Igreja).

A conversão ecológica se confunde com o chamado feito pelos ambientalistas quando propõem transformar o modelo de produção de bens e serviços. Há uma afinidade com a suposta autoconsciência que moldaria novas condutas individuais e coletivas. Mas a conversão ecológica foi lida por muitos como a maneira mais efetiva de “transformar o mundo”, visto os sistemas de crença (e atitudes) serem profundamente enraizados nos indivíduos. Este lugar mais profundo, o discurso ecológico ambiental não tem buscado alcançar. Há algumas vozes como as indígenas que vem perseguindo este caminho. Mas ainda está restrito a alguns pensadores e ativistas como temos visto nas duas Conferências das Partes pós-pandemia (COP26 e COP27). Já do ponto de vista teológico, vai ficando claro que o ser humano deve se reposicionar “em meio” à sua Natureza, e abandonar a posição de superioridade que passou a ocupar na Modernidade. A conversão ecológica vem, neste texto, como um alerta para que o humano devolva a Deus o lugar que lhe cabe como Criador de todas as coisas. E neste ponto, a encíclica parece pedir aos homens que refaçam a aliança abandonada com o mundo natural sagrado. O apelo ao reencantamento é feito ao Homem, mas também à política ambiental; a ciência já está encantada.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão ambiental, aberta nos fins dos anos 1960 com o perigo nuclear, cresceu no decorrer dos anos 1970, com a tomada de consciência dos malefícios do modelo industrial poluente. Desde então, vivemos uma crise estrutural imposta pelos desafios de uma economia cada vez mais globalizada, que teve suas marcas aprofundadas com a disseminação do regime neoliberal nos anos 1980. Durante os anos 1990, estruturas de governança global como a Organização das Nações Unidas (ONU) passaram a não conseguir mais responder satisfatoriamente aos questionamentos referentes ao equânime bem-estar social. De tempos em tempos, ressurgem dilemas antigos sobre endividamentos externos e internos das nações, bem como sobre o desenvolvimento desigual entre elas, aprofundando-se o “eterno” debate sobre os valores da modernidade diante do fato de que seus benefícios não são compartilhados por todos. As críticas aos séculos de colonialismos, genocídios étnicos e migrações em massa se fazem ouvir. O sentimento de desencantamento como sinônimo de desesperança em relação ao futuro acaba por ser entendido como uma verdadeira transição paradigmática por parte das ciências, que vislumbram uma mudança de época, como é o caso das teorias sobre o Pós-modernismo dos anos 1990 (nas ciências humanas) e da Teoria do Antropoceno, como uma nova Era geológica, nos anos 2000 (nas ciências naturais). A contaminação do ar, das águas e dos solos e a acelerada destruição de territórios considerados intocados por milênios se consolidam assim como importantes eixos de debate global desde que emergiu a preocupação ambiental na década de 1960.

Na construção da Modernidade em um período avançado, esgarça-se o principal ponto de reunião entre os homens, que é a “lei” da fraternidade universal, denominada pelas religiões, e também por Max Weber (2011), como “amor fraterno”. Essa fraternidade estaria na base do universalismo da Igreja, e do ecumenismo expressamente proposto ao final do Concílio Vaticano II. Essa concepção de fraternidade humana reverbera, agora, no ECOmenismo (ecumenismo ambiental) da encíclica *Laudato Si'*, que, sob pretexto da crise ecológica, atualiza a necessária união entre as diferentes religiões na luta pelo ambiente global. A convergência da questão ambiental nas esferas do político, científico e religioso revela-se no conteúdo discursivo globalista sobre o “cuidado ao ambiente natural” e sobre uma renovada “responsabilidade” da sociedade mundial diante das ameaças à sua própria sobrevivência. O apelo à humanidade toda por uma defesa do planeta pode ser lido como uma fraternidade amorosa na narrativa ecológico-religiosa

da *Laudato Si'*: “somos todos irmãos” na medida em que “somos criaturas divinas com o dever moral de cuidar da casa comum”, mas somos assim considerados por termos afinidades naturais com o restante dos seres. A presença da esfera religiosa no campo político da arena climática (que tem como característica principal a globalidade do problema ambiental) é a principal tensão dessa pesquisa porque é possível perceber nela uma extensa sinergia discursiva.

O documento de referência analisado – a encíclica *Laudato Si'* – e a agenda do Acordo de Paris compartilham uma visão científica sobre a atual situação de descontrole ambiental e climático; ambas as narrativas levam em consideração os dados da ciência que apontam para uma catástrofe iminente (insegurança global) com riscos à sobrevivência das pessoas (insegurança alimentar, hídrica, entre outras), da sociedade e de seu modelo socioeconômico. A perspectiva de uma sociedade global, ordenada em torno de políticas consensuais entre nações, é o ponto de chegada do lado dos ambientalistas e da agenda da ONU. Mas a construção de uma solidariedade potencial entre as “comunidades humanas”, ou a visão de “uma única comunidade fraterna”, a humanidade, cujos objetivos e responsabilidades são comuns, é uma perspectiva única da Igreja Católica e das outras Igrejas reunidas pelo ECOMenismo de Francisco. Nesse sentido, podemos dizer que, do ponto de vista da governança global, o ponto central é a dificuldade em realizar metas objetivas, visto que as nações são soberanas para fazerem a seu modo, e de decidir quem é mais responsável (e deve pagar) por isso. Em contrapartida, há a proposta de repensar a visão ontológica das relações humanas diante do meio natural, mas também entre as pessoas, a partir da proposta do papa de uma “ecologia integral” – uma ciência renovada, cujo eixo está em trazer sentido de finalidade para o desenvolvimento social e para a ação humana. O “cuidado da casa comum” é o ponto de chegada da carta ecológica *Laudato Si'*, e é nesse contexto que se vislumbram fortes afinidades eletivas entre o chamado ambientalista “em prol do planeta” e o apelo religioso que busca revelar e incitar a responsabilidade humana para com a vida. Seja como “o planeta vivo” em que vivemos todos, seja como “nossa morada natural”, ou ainda como a Natureza da qual dependemos e na qual compartilhamos a existência, as narrativas não deixam de mencionar a proteção à casa comum, a Terra.

Alguns autores utilizam o conceito de secularização para explicar a convergência entre os discursos ecológicos e religiosos. O vocábulo “secular” diz respeito a um período de 100 anos e refere-se ao tempo mundano – em oposição ao tempo de Deus –, sendo usado na esfera religiosa para qualificar o período de institucionalização do cristianismo no Império Romano. O conceito de

secularização, no entanto, está mais ligado à Reforma Protestante e ao confisco dos bens da Igreja Católica pelos Estados-Nação, no momento em que a *ecclesia* é destituída do poder político. A secularização foi operada pelas religiões monoteístas e provocou o chamado desencantamento do mundo, retirando da religião o poder de normatizar comportamentos. De maneira geral, a secularização pressupõe a autossuficiência do imanente frente ao transcendente. No debate sobre fé e razão, Terry Eagleton (2016) aponta que o secularismo e o fundamentalismo surgem na era pós-iluminista para preencher o vazio deixado pela ausência de Deus. Nesse contexto, tanto a fé religiosa quanto a racionalidade científica se rearticulam, se apropriando mutuamente uma das certezas da outra, enquanto a política toma para si as funções de “transformar a face da Terra”; no caso, a política ambiental quer salvar o planeta, e o ecumenismo religioso se coloca como uma dessas forças da Modernidade.

Renan William dos Santos (2017) acusa a Igreja Católica de oportunismo em sua adesão às causas ambientalistas, alegando que esse posicionamento busca recuperar a influência eclesial e sua legitimação institucional – presumidamente enfraquecidas com a secularização da sociedade e seu crescente desencantamento. Evita-se aqui tal simplificação teórica. A crise climática é inédita e requer soluções igualmente inéditas, que não podem nascer senão da intersecção de conhecimentos e atores. Se o catolicismo, ao promover seu *aggiornamento*, faz uma investida para dentro das searas política e científica, também a ciência ecológica reproduz um discurso sacralizante e uma visão encantada da natureza na urgência de preservar seu caráter harmonioso e pretensamente intocado. As tradicionais lideranças da política ambiental, por sua vez, se apropriam da escatologia messiânica na formulação de sua narrativa finalista. A própria narrativa apocalíptica, aliás, anula as perspectivas de solução e de futuro comum, desestimulando as ações que buscava promover. A vocalização carismática do papa Francisco, nesse contexto, confere sentido espiritual à causa climática, produzindo uma identificação da humanidade com a natureza e uma esperança mobilizadora sem as quais a ciência ecológica e a política ambiental têm e terão dificuldade em fazer valer suas predições.

Santos também argumenta que a Igreja, ao tentar acompanhar a ciência e a política, reforçaria o pensamento racionalista de governantes e burocratas que buscam soluções meramente técnicas – aprofundando o desencantamento e enfraquecendo suas próprias bases metafísicas. Porém, cabe fazer uma distinção entre as diferentes vertentes científicas e políticas. A ciência envolvida nessa aliança é a ecológica; suas bases interacionistas e sua visão sistêmica em muito

diferem daquelas da ciência mecanicista tradicional. Tampouco a *Laudato Si'* se propõe um texto metafísico, defendendo antes ideias realistas que pedem transformações estruturais e no tempo presente, não apenas para as futuras gerações. Já na trincheira política, se filiam os movimentos ambientalistas civis e ecumênicos, que se opõem exatamente às instâncias tecnocratas hegemônicas. Em torno da questão climática há, portanto, uma “nova aliança” entre religião, ciência e política – uma aliança de caráter dialógico, que entrelaça racionalidades distintas em prol de um objetivo comum, o resgate de uma “natureza viva”. A equivalência entre homem e natureza dentro do funcionamento integral do sistema justifica o discurso de proteção defendido pelas três esferas.

Direcionando o foco para a análise de discurso elaborada sobre a encíclica *Laudato Si'*, afirma-se aqui que a sustentação de seu arcabouço lógico-narrativo são as ciências ecológicas, e o eixo condutor é a espiritualidade – a Ecologia Integral proposta na carta funciona como articuladora entre as esferas: ciência, religião e política. A ciência ecológica integral é a “tradutora” de visões ontológicas díspares, visto o entendimento da essência da relação Homem-Natureza que embasa as narrativas. As visões de mundo subjacentes ao campo da política são plurais, mas as agendas ambientais da ONU e do Vaticano possuem inúmeras afinidades, inclusive por serem informadas pelas mesmas fontes científicas (climática, do sistema terrestre e ecológica). A *Laudato Si'* também adota a linguagem globalmente testada e aceita pela sociedade, pela economia e pelos governos, usando um léxico correntemente empregado pelos ambientalistas e nas esferas oficiais. No entanto, em sua narrativa ecológica a espiritualidade passa a ser um valor moral, trazendo em si o imperativo da reconexão do humano com a natureza em direção ao cuidado da casa comum. Isso significa que os homens devem abandonar sua posição de domínio e dominação sobre o meio natural para poderem ter a visão do cuidado, afinal, como criaturas naturais, podem adotar outra postura, a de guardiões, como prega a esfera religiosa. Esse reposicionamento entre Homem-Natureza é fruto de uma chamada “conversão ecológica”, que no texto tem o sentido de recomposição entre o humano e seu Criador, ou seja, da parte ao todo – daí o termo integral.

O Homem Integral passa a ser fundamental para que haja verdadeiras transformações, como pede o discurso socioambiental – banir a visão mecanicista e redutora impõe uma outra ontologia. Essa seria a única maneira de promover mudanças reais no sistema que é tão criticado. Os valores da moral cristã que motivam a conversão ecológica descrita no texto são: fraternidade, igualdade, solidariedade e responsabilidade; não está entre tais valores o pressuposto da liberdade

sem limites, contra o qual lutou a Igreja à época do Iluminismo revolucionário, seu principal inimigo. O novo Humanismo de Francisco, que tem no Homem uma centralidade, mas não uma totalidade, deve ser urdido nessa relação dialógica entre as esferas, a partir de afinidades eletivas existentes entre os significados no interior do contexto. Nesse movimento, a maior afinidade entre religião e ciência ecológica tem o poder de certo reencantamento: a partir da ecologia, a Natureza se vê sacralizada por discursos de proteção que lhe colocam como harmoniosa, intocada, plena de mistérios a serem desvelados. Nesse diálogo, a religiosidade se coloca adiante do processo e interfere no movimento ambientalista, com legitimidade e poder de vocalização, arrastando a política ambiental. Um novo iluminismo, diria Ulrich Beck e Johannes Willms em *Liberdade ou Capitalismo* (2003).

O cosmopolitismo de que fala o livro de Beck tem no ambientalismo uma convocação à ação crítica e transformadora, na qual o autor vê aberturas de espaços de poder para a sociedade civil, com o surgimento de novos atores fora do âmbito dos governos-nacionais, inclusive religiosos e rurais (BECK; WILLMS, 2003, p. 18-22). Ele defende que as antigas religiões têm uma natureza apropriada para o discurso globalista, ou “cosmopolita” como ele irá, então, colocar. Diferentemente de atores como os sindicatos ou grupos associativos modernos: “Todos eles interiorizaram o nacionalismo metodológico. O capitalismo, não. Em seus próprios fundamentos, a fé cristã se desvincula das oposições étnicas e nacionais e inclusive da oposição homem-mulher e pressupõe uma fraternidade cristã, ou seja, uma imagem do ser humano, uma humanidade alheia às fronteiras, e tem uma estrutura básica cosmopolita”. A força destes novos atores é chamada por ele de individualismo institucionalizado, uma vez que o coletivo tem como motivação a realização dos direitos humanos universalizados.

A Igreja, como ator desse novo Iluminismo, reúne uma grande sorte de outros atores religiosos, fomentando reiteradamente o ecumenismo que tem sido chamado de ECOmenismo, apelando também para os indivíduos fora de seu espectro, os não crentes. Quando a *Laudato Si'* faz a crítica ao modelo destrutor, sua narrativa chama a atenção para o fato de que o sistema destrói a ambos, Homem e Natureza. Assim como os ambientalistas, o texto religioso prega uma autoconsciência individual no sentido de modificar esse novo sujeito, que no caso dos crentes deve mesmo rever seu lugar no mundo – a consciência ambiental presente nas linhas da encíclica prevê tanto a negação do utilitarismo, como do biocentrismo, e critica o antropocentrismo, pois é pedido ao Homem que não se coloque “acima”, nem “fora”, mas no “meio” do ambiente. Nesse ponto,

Ulrich Beck questiona esse ator religioso: “Antes que me chamem de convertido, quero acrescentar que esse cosmopolitismo sempre teve um defeito congênito. Pois, para ser reconhecido como irmão e irmã, era necessário ter a mesma opinião, passar pelo batismo, ser cristão ou cristã” (BECK; WILLMS, 2003, p. 20). A concepção de uma fraternidade universal de indivíduos, não importando a cultura ou credo, característica do ecumenismo, é uma das forças da Modernidade: “Simplesmente incluo o ecumênico [...] são capazes exatamente disso, vincular os indivíduos a contextos de ação e sentido, de modo que na luta de todos contra todos na sociedade mundial, eles não tenham de sobreviver por si sós [...]” (BECK; WILLMS, 2003, p. 21). O ecumenismo possui grandes afinidades com as lutas modernas por grandes causas – coletivos se reúnem hoje por uma causa comum, fazendo desses grupos potentes movimentos.

Sobre o papa Francisco, pode-se dizer que ele seja um “rebelde”, conforme afirmou Michel Löwy em entrevista ao Portal A Terra é Redonda (2020): “embora tenha suas raízes na cultura cristã da libertação latino-americana, combinado com a teologia católica progressista argentina da Teologia do Povo, em um certo momento, vai além, é mais radical, mais antissistêmico”. De fato, Jorge Mario Bergoglio tem resgatado uma corrente anticapitalista, mas não marxista, que propõe “uma crítica radical à crise causada pelos modelos alienados de produção e consumo” (LÖWY, 2020). A ética católica seria avessa ao espírito do capitalismo (cf. Weber), e as lutas dos bispos e padres da Teologia da Libertação mostraram esse viés, mas Francisco prefere a acomodação do mundo em modo reformista. Este Francisco resgata o genuíno espírito do Concílio Vaticano II, que revela a virada ecumênica e pastoral, o diálogo entre pares, e segue a tradição da Doutrina Social da Igreja para fazer de seu papado “uma novidade”. A Igreja “em saída” desse papa tem em si a tradição de lutas pela dignidade da condição humana, inclusive na América Latina, mas no momento foi tingida de cores ecológicas, tendo recebido uma alma amorosa do outro, o São Francisco. Esse papado reúne a tradição milenar da Igreja e busca o espírito comunitário e os valores da religiosidade primitiva, que ele reverbera nos dias de hoje, sobretudo vocalizando os Tempos Modernos com seu carisma natural. Não bastasse isso, tem inovado em muitas de suas reformas, sobretudo aquelas que tocam o clero mundial, mas também enfrentado as mudanças administrativas na máquina do Vaticano. Quer ser exemplo. E pede que rezem por ele.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro. Tradução de: Selvino Assmann. **Revista Unisinus**, São Leopoldo, RS, v. 30, 2012. (Entrevista com Giorgio Agamben).
- ALBUQUERQUE, Antonio Carlos Carneiro. **O socioambientalismo na perspectiva da sociedade civil latino-americana: uma análise no âmbito das conferências das Nações Unidas**. 2008. 341f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2008.
- ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade; FUNARI, Pedro Paulo A. Exegese bíblica: vantagens, desvantagens, limites e contribuições na interpretação moderna da Bíblia. **Caminhos**, Goiânia, GO, v. 14, n. 1, p. 45-57, 2016.
- ALMEIDA, Maria da Conceição. O método 6: ética. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, RS, n. 27, p. 139-143, 2005.
- ALTEMEYER, Fernando. **DSI – Doutrina Social da Igreja e as Encíclicas nos séculos 18-19**. São Paulo, SP: PUC-SP, 2021. (Seminários Temáticos).
- ALTEMEYER, Fernando. **Uma boa Igreja tem que ter grande amor aos pobres**. São Paulo, SP: Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, 2019. (Entrevista concedida ao Os Franciscanos, em 25 fev. 2019). Disponível em: <https://franciscanos.org.br/noticias/uma-boajgreja-tem-que-ter-um-grande-amor-aos-pobres-afirma-fernando-altemeyer.html#gsc.tab=0>.
- ÁVILA, Fernando Bastos. **O pensamento social cristão antes de Marx: textos e comentários**. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 1972.
- BASSO, Larissa; VIOLA, Eduardo. O desafio da mudança de paradigma: o Antropoceno nas Relações Internacionais. **Revista Mundorama**, [S. l.], 2015.
- BECK, Ulrich. **A metamorfose do mundo: novos conceitos para uma nova realidade**. Tradução de: Maria Luiza X. A. de Borges. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2018.
- BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. 2 ed. São Paulo, SP: Editora 34, 2011.
- BECK, Ulrich; WILLMS, Johannes. **Liberdade ou capitalismo**. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2003.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**. São Paulo, SP: Editora Unesp, 1997.
- BENITES-LAZARO, Lira Luz; GIATTI, Leandro Luiz; GIAROLLA, Angelica. Topic modeling method for analyzing social actor discourses on climate change, energy and food security. **Energy Research & Social Science**, Amsterdam, v. 45, p. 318-330, 2018.
- BENITES-LAZARO, Lira Luz et al. Governança e desenvolvimento sustentável: a participação dos stakeholders locais nos projetos de Mecanismo de Desenvolvimento Limpo no Brasil. **Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía**, Bogotá, v. 27, n. 2, p. 227-241, 2018.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História” In: TIEDEMAN, R.; SCHWEPPENHAUSER, H. **Gesammelte schriften**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, v. I, tomo 2, [1940] 1974. p. 691-704.

BENTO, Fábio Régio. Adeus Reformismo: papa Francisco e a Doutrina Social da Igreja. **Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, RS, v. 50, n. 3, p. 509-523, 2018. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3985>. Acesso em: 02 fev. 2020. Acesso em: 25 mar. 2022.

BENTO XVI. **Caritas in Veritate**. São Paulo, SP: Paulinas, 2009.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano-compaixão pela terra**. Petrópolis, RJ Editora Vozes, 2017.

BOFF, Leonardo. Uma das inspirações para encíclica “verde”, teólogo fala sobre futuro da “casa comum”. **Jornal do Brasil**, [S. l.], 21/06/2015. (Entrevista).

BOFF, Leonardo. La Madre Tierra, sujeto de dignidad y de derechos. **América Latina en Movimiento**, Quito, p. 479, 2012.

BOFF, Leonardo. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**. São Paulo, SP, Editora Ática, 1995.

BONATO, Massimo et al. Secularização em Antônio Flávio Pierucci: da contemporânea serventia de continuarmos acessando aquele velho sentido. **Século XXI**, Santa Maria, RS, v. 6, n. 1, p. 11-43, 2016.

BOURDIEU, Pierre. **O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais**. São Paulo, SP: Editora Perspectiva S.A., 1979. (Título original em francês: Travail et travailleurs en Algérie).

BOURDIEU, Pierre. Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo, SP: Perspectiva, 1974. p. 79-98.

BRITO, Lucelmo Lacerda. Medellín e Puebla: epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, PR, Ano 10, n. 111, p. 81-89, 2010.

CAILLÉ, Alain. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, SP, v. 13, n. 38, p. 5-38, 1998.

CAMACHO, Ildefonso. **Doutrina Social da Igreja: abordagem histórica**. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1995.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão dos sistemas vivos**. São Paulo, SP: Cultrix Amana Key, 1997.

CAPRA, Fritjof. **O tao da física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental**. São Paulo, SP: Cultrix, 1995a.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo, SP: Cultrix 1995b.

CARVALHO, Edgar Assis. A revogação do antropocentrismo e a aquisição de saberes transversais. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, RS, edição 402, 2012. Edgar Morin e o pensamento complexo. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/402>. Acesso em: mar. 2018.

CARVALHO, Edgar Assis; ASPIS, Paulo. **Morin: o homem e sua obra**. São Paulo, SP: Paulus, 2006. (Filme-vídeo).

- CASTRO, Anna Maria; DIAS, Edmundo Fernandes. **Introdução ao pensamento sociológico: Durkheim, Weber, Marx, Parsons.** Rio de Janeiro, RJ: Printed in Brasil, 1974.
- COHN, Gabriel (org.). **Sociologia: Max Weber.** São Paulo, SP: Ática, 2003. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, v. 13).
- CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. Wittgenstein e a gramática da ciência. **Unimontes Científica, Montes Claros, MG, v. 6, n. 1, p. 61-70, 2008.**
- CONTIERO, T. T. **O mundo na Igreja e a Igreja no mundo: reflexões sobre o Concílio Vaticano II e a modernidade.** 2017. 262 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 2017.
- CRUTZEN, Paul J. Geology of Mankind. **Nature, London, v. 415, p. 23, 2002.**
- CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. The “Anthropocene”. **Global Change Newsletter, Stockholm, n. 41, p. 17-18, 2000.**
- CZERNY, Michael. O grito da terra nos ecos da ciência. *Laudato Si’ é a Rerum Novarum* de 2015. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, RS, Ano XV, n. 469, 2015.** (Dossiê – O EComenismo de *Laudato Si’* – Da crise ecológica à ecologia integral).
- DELLA TORRE, Bruna “Abre-te Sésamo”: a teoria crítica de Gabriel Cohn. **Sociologia & Antropologia, Rio de Janeiro, RJ, v. 10, n. 2, p. 449-465.** <https://doi.org/10.1590/2238-38752020v1025>.
- DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas.** Tradução de: Cecília Ciscato. São Paulo, SP: Editora 34, 2016.
- DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture.** [S. l.]: Editions Gallimard, 2015. (1ª Edição: Bibliothèque des Sciences Humaines, 2005).]
- DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito da natureza intocada.** São Paulo, SP: Hucitec, 2004.
- DRYZEK, John S. Institutions for the anthropocene: governance in a changing earth system. **British Journal of Political Science, London, v. 46, n. 4, p. 937-956, 2016.** DOI: 10.1017/S0007123414000453.
- DRYZEK, John S. **The politics of the earth: environmental discourses.** 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- DUARTE, José Antonio Cruz. **Entrevista concedida a Isabel C. S. Gnaccarini.** São Paulo, SP, 10 nov. 2015. (A entrevista não foi gravada, mas registrada à mão pela autora).
- DUPAS, Gilberto. O mito do progresso: ou progresso como ideologia. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2006.
- EAGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura.** Rio de Janeiro, RJ: Record, 2016.
- ESBJÖRN-HARGENS, Sean; ZIMMERMAN, Michael; INGLIS, Jan. Integral ecology: uniting multiple perspectives on the natural world. **Integral Review, Bethel, v. 5, n. 1, p. 159-169, 2009.**
- ESBJÖRN-HARGENS, Sean. Integral ecology: a post-metaphysical approach to environmental phenomena. **Journal of Integral Theory and Practice, Boulder, v. 1, n. 1, p. 305-378, 2006.**

- EUFRÁSIO, Marcelo Alves P. **A Doutrina Social no Pontificado do papa Leão XIII.** [S. l. : s. n.], 2020.
- FERREIRA, Leila da Costa. Ideias para uma sociologia da questão ambiental: teoria social, sociologia ambiental e interdisciplinaridade. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, PR, v. 10, n. 2, 77-89, 2004.
- FERREIRA, Leila da Costa. Sociologia ambiental, teoria social e a produção intelectual no Brasil. **Ideias – Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**, Campinas, SP, v. 8, n. 2, p. 39-70, 2001.
- FERRY, Luc. **A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem.** Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2009.
- FIEDLER-FERRARA JR., N. O pensar complexo: construção de um novo paradigma. **V!RUS**, São Carlos, SP, n. 3, p. 1-20, 2010.
- FRANCISCO, Papa. **Laudato Si’ – Louvado sejas: sobre o cuidado da casa comum.** São Paulo, SP: Paulus, 2015.
- FUNARI, Pedro Paulo A. **Grécia e Roma.** 5. ed. São Paulo, SP: Contexto, 2013.
- FUNARI, Pedro Paulo A. Considerações em torno das ‘Teses sobre filosofia da História’ de Walter Benjamin. **Crítica Marxista**, São Paulo, SP, v. 1, n. 3, p. 45-53, 1996.
- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas. The entropy law and the economic process in retrospect. **Eastern Economic Journal**, Pennsylvania, v. 12, n. 1, 3-25, 1986.
- GIDDENS, Anthony. **A política da mudança climática.** Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2010.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** São Paulo, SP: Editora da Unesp, 1991.
- GNACCARINI, Isabel. O papa e a COP26. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 16/11/2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/autores/isabel-gnaccarini.shtml>.
- GNACCARINI, Isabel. Até onde poderá ir a Igreja de Francisco. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 07/10/2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2019/10/ate-onde-podera-ir-a-igreja-de-francisco.shtml>.
- GNACCARINI, Isabel C. S. et al. **Compon-comparing climate change political networks: social network analysis for brazilian institutions.** São José dos Campos, SP: INPE, 2018.
- GNACCARINI, Isabel C. S. **Natureza e conhecimento nas pesquisas de Aziz Ab’Saber e Eneas Salati.** 2014. 124f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 2014.
- GNACCARINI, Isabel C. S. **Réseaux d’information, interaction et adaptation social: le cas de brésiliens en France.** Dissertação (DEA – Diplome d’Études Avancées) – École de Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris, FR, 1992.
- GOMES, Daniel. Aparecida 2007 indicou a condição essencial de cada cristão. **O São Paulo**, São Paulo, SP, 1905/2022. Disponível em: <https://osaopaulo.org.br/brasil/aparecida-2007-indicou-a-condicao-essencial-de-cada-cristao/>.
- GONÇALVES, Alfredo J. **Doutrina social da Igreja: história e desafios.** Brasília, DF: Centro Nacional de Fé e Política Dom Helder Câmara, 2011.

GRZYBOWSKI, Carlos Tadeu. Por uma teoria integradora para a compreensão da realidade. **Psicologia em Estudo**, Maringá, PR, v. 15, n. 2, p. 373-379, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006.

HABERMAS, Jürgen; LUHMANN, Niklas. **Teoria della società o tecnologia sociale: che cosa offre la ricerca del sistema sociale?** Milano: Etas Kompass, 1973.

HARPER, Fletcher. Laudato Si': a catholic and multi-faith conversation. Edited by Fletcher Harper and GreenFaith. **Inter-Religious Studies Web Journal**, [S. l.], n. 19, 2016a.

HARPER, Fletcher. Snapshot of a movement on the move: the Paris climate talks and religious environmentalism. **Inter-Religious Studies Web Journal**, [S. l.], n. 19, 2016b.

ICD – ISLAMIC CLIMATE DECLARATION. Islamic Declaration on Global Climate Change: in the name of Allah, Most Merciful, Most Compassionate. In: SIMPÓSIO “INTERNATIONAL ISLAMIC CLIMATE CHANGE SYMPOSIUM. ISLAMIC RELIEF WORLDWIDE”, 2015, Istambul. **Anais...** Sydney: ARRCC, 2015.

IGBP – INTERNATIONAL GEOSPHERE-BIOSPHERE PROGRAMME. **Great Acceleration**. Stockholm, 2014. Disponível em: <http://www.igbp.net/globalchange/greatacceleration.4.1b8ae20512db692f2a680001630.html>. Acesso em: 20 fev. 2015.

IGREJA CATÓLICA. **Catecismo da Igreja Católica**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2000.

IPCC – INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE. **IPCC 2018: sumário para formuladores de políticas públicas**. Geneva, Switzerland, 2019. (Versão em português publicada pelo MCTIC em julho de 2019).

IPCC – INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE. **AR5 Synthesis report: climate change 2014**. Geneva, Switzerland, 2014.

IPCC – INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE. **Climate change 2013: the physical science basis**. Geneva, Switzerland, 2013a.

IPCC – INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE. **IPCC 2013: summary for policymakers**. Geneva, Switzerland, 2013b.

IPCC – INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE. **Managing the risks of extreme events and disasters to advance climate change adaptation**. Geneva, Switzerland, 2012. (Special report of Working Groups I and II of the IPCC).

IPCC – INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE. **AR4 climate change 2007: synthesis report**. Geneva, Switzerland, 2007. Disponível em: <https://www.ipcc.ch/assessment-report/ar4/>

IPCC – INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE. **Climate change: the IPCC scientific assessment (1990)**. Geneva, Switzerland, 1990.

JACOBI, Pedro. Sustentabilidade ambiental, consumo e cidadania. São Paulo, SP: Cortez Editora, 2005. Resenha de Fátima Portilho. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, SP, v. IX, n. 1, p. 183-186, 2006.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro, RJ: Forense, 1986.

- KRUG, Thelma. **Entrevista concedida a Isabel C S Gnaccarini**. São Paulo, SP, 10 nov. 2015. (A entrevista não foi gravada, mas anotada à mão pela autora).
- KUHN, Thomas Samuel. In: WIKIPÉDIA, enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2015. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Thomas\\_Kuhn&oldid=42627073](https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Thomas_Kuhn&oldid=42627073). Acesso em: 13 set. 2015.
- LACEY, Hugh. O princípio de precaução e a autonomia da ciência. **Science Studies**, London, v. 4, n. 3, p. 373-392, 2006.
- LAFONT, Ghislain. **História teológica da Igreja Católica: itinerário e formas da teologia**. São Paulo, SP: Paulinas, 2000.
- LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. **Laboratory life: the construction of scientific facts**. Princeton, US: Princeton University Press, 2013.
- LEFF, Enrique. **Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes**. Espanha: Siglo XXI, 2007.
- LEFF, Enrique. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade e poder**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- LEIS, Héctor Ricardo. Espiritualidade e globalização na perspectiva do ambientalismo. **Ambiente & Sociedade**, Campinas, SP, v. 1, n. 2, 1998.
- LOVELOCK, James E. Gaia as seen through the atmosphere. In: WESTBROEK, P.; DEJONG, E. W. (ed.). **Biominalization and biological metal accumulation**. Dordrecht: Springer, 1983. p. 15-25.
- LÖWITH, Karl. **Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia**. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.
- LÖWY, Michel. Michel Lowy explica por que Francisco é rebelde. **OutrasMídias**, São Paulo, SP, 02/03/2020. (Entrevista). Disponível em: <https://outraspalavras.net/outrasmidias/michel-lowy-explica-por-que-francisco-e-rebelde/>. Acesso em: 26 dez. 2021.
- LÖWY, Michel. O papa tem um espírito radical. **Página 12**, Cuiabá, MT, 09/07/2019. (Entrevista). Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/590715-o-papa-tem-um-espírito-radical-conversa-com-michel-loewy>. Acesso em: 26 dez. 2021.
- LÖWY, Michel. **O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina**. São Paulo, SP: Fundação Perseu Abramo e Editora Expressão Popular, 2016.
- LÖWY, Michel. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2015.
- LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- LUKOSEVICIUS, Alessandro Prudêncio; MARCHISOTTI, Gustavo Guimarães; SOARES, Carlos Alberto Pereira. Panorama da complexidade: principais correntes, definições e constructos. **Sistemas & Gestão**, Niterói, RJ, v. 11, n. 4, p. 455-465, 2016.
- MAGALHÃES, Gildo. **As ciências e a filosofia da natureza no romantismo**. Lisboa, 2006. (Curso leccionado no CFCUL).

- MAGALHÃES, Gildo. **Introdução à metodologia da pesquisa:** caminhos da ciência e tecnologia. São Paulo, SP: Ática, 2005.
- MARICONDA, Pablo Rubén. O controle da natureza e as origens da dicotomia entre fato e valor. **Scientiae Studia**, São Paulo, SP, v. 4, n. 3, p. 453-472, 2006.
- MARQUES, Luiz. Quando o alarme não vem dos ‘catastrofistas’. **Jornal da Unicamp**, Campinas, SP, 19/02/2018. Disponível em: <https://www.unicamp.br/unicamp/ju/artigos/luiz-marques/quando-o-alarme-nao-vem-dos-catastrofistas>. Acesso em: jul. 2018.
- MARQUES, Luiz. **Capitalismo e colapso ambiental**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.
- MARQUES, Luiz. Capitalismo é o motor do colapso ambiental. **Jornal da Unicamp**, Campinas, SP, n. 636, 2015 (Edição de 07 de setembro de 2015 a 13 de setembro de 2015). (Entrevista). Disponível em: <http://www.unicamp.br/unicamp/ju/636/capitalismo-e-o-motor-do-colapso-ambiental-aponta-livro-de-luiz-marques>. Acesso em: jul. 2018.
- MARRAMAIO, Giacomo. El reencantamiento del mundo en la era global: religión e identidad. In: GAMPER, D. (ed.). **La fe en la ciudad secular:** laicidad y democracia. Madrid: Trotta, 2014. p. 41-55.
- MARRAMAIO, Giacomo. Acontecimiento. El 11 de septiembre y la responsabilidad de la filosofía (una confrontación con Jürgen Habermas). In: MARRAMAIO, G. **La pasión del presente:** breve léxico de la modernidad-mundo. Barcelona: Gedisa, 2011. p. 174-186.
- MARRAMAIO, Giacomo. **Céu e terra: genealogia da secularização**. São Paulo, SP: Editora da Unesp, 1997.
- MARRAMAIO, Giacomo. **Poder e secularização:** as categorias do tempo. São Paulo, SP: Editora Unesp, 1995.
- MARTINA, Giacomo. **História da Igreja:** de Lutero a nossos dias. IV – A era contemporânea. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- MATTOS, Maria Augusta Bastos; SENATORE, Paula Marchini. **Exercícios de literatura:** gramática de texto e questões discursivas. Campinas, SP: IEL, 1997.
- MELLO E SOUZA, Laura. Idade Média e Época Moderna: fronteiras e problemas. **Signum: Revista da Abrem**, São Paulo, SP, n. 7, p. 223-248, 2005.
- MOCELLIM, Alan Delazeri. O reencantamento do mundo: considerações preliminares. In: 35º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 35., 2011, Caxambu, MG. **Anais...** São Paulo, SP: ANPOCS, 2011.
- MORAES, Cláudia Herte. **Entre o clima e a economia:** enquadramentos discursivos sobre a Rio+20 nas revistas *Veja*, *Isto É*, *Época* e *Carta Capital*. 2015. 206f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação UFRGS, Porto Alegre, RS, 2015.
- MOREIRA, Ruy. **Sociedade e espaço geográfico no Brasil:** constituição e problemas de relação. São Paulo, SP: Editora Contexto, 2011.
- MOREIRA, Ruy. Sociabilidade e espaço: as formas de organização geográfica das sociedades na era da terceira revolução industrial - um estudo de tendências. **Agrária**, São Paulo, SP, n. 2, p. 93-108, 2005. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/agraria/article/view/82>. Acesso em: 31 jul. 2018. DOI: 10.11606/issn.1808-1150.v0i2p93-108.

- MORIN, Edgar (org.). **A religião dos saberes: o desafio do século XXI**. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2007.
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Tradução de: E. Lisboa. Porto Alegre, RS: Meridional/Sulina, 2005a.
- MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. rev. mod. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2005b.
- MORIN, Edgar; LE MOIGNE, Jean-Louis. **A inteligência da complexidade**. São Paulo, SP: Petrópolis, 2000.
- MORIN, Edgar. Le défi de la complexité. **Chimères. Revue des schizoanalyses**, [S. l.], n. 5-6, p. 1-18, 1988.
- MOYANO, Eduardo Estrada. Un ensayo sobre la Laudato Si' y su contribución a la conciencia ambiental. **Revista de Fomento Social**, Córdoba, n. 291-292, p. 441-456, 2018. DOI: 10.32418/rfs.2019.291-292.1512
- NAÇÕES UNIDAS. **ONU: Mudança climática provoca aumento de mortes, doenças e fome no planeta**. ONU News, 2019. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2020/03/1706771>.
- NAÇÕES UNIDAS. **Declaração da Conferência de ONU no Ambiente Humano**. Estocolmo, 5-16 de junho de 1972. Disponível em: [https://cetesb.sp.gov.br/proclima/wp-content/uploads/sites/36/2013/12/estocolmo\\_mma.pdf](https://cetesb.sp.gov.br/proclima/wp-content/uploads/sites/36/2013/12/estocolmo_mma.pdf).
- NOBRE, Renarde Freire. O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, SP, v. 19, n. 54, p. 161-164, 2004.
- OBSERVATÓRIO DO CLIMA. **Acordo de Paris: um guia para os perplexos**. [S. l.], 2021.
- OLIVEIRA, Adelino Francisco. **Religião e complexidade: uma aproximação ao pensamento complexo – Contribuições e possibilidades ao estatuto epistemológico das ciências da religião**. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 2004.
- OLIVEIRA, Sônia M. B. Base científica para a compreensão do aquecimento global. In: VEIGA, J. E. (org.). **Aquecimento global: frias contendas científicas**. 2. ed. São Paulo, SP: Editora SENAC São Paulo, 2011.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Discurso e texto**. Campinas, SP: Pontes, 2001.
- PENSADORES, OS. **Aristóteles: vida e obra**. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1999.
- PEW RESEARCH CENTER. **O futuro das religiões no mundo: projeções 2010-2050**. Washington, 2015.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo, SP: Editora 34, 2003.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, SP, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998. DOI: 10.1590/S0102-69091998000200003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/hx7T5JhLwkXvQn7MJZj5ySz/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 01 mar. 2018.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. **Novos Estudos do CEBRAP**, São Paulo, SP, n. 49, p. 99-117, 1997.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja** (índice geral). Santa Sé, 2004.

PRIGOGINE, Ilya. **La montée de la contingence**. (Collection: Chercheurs de notre temps – II). Bibliothèque Nationale de France, 1997. Disponível em: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb452743582>. Acesso em: 01 mar. 2018.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **A nova aliança: a metamorfose da ciência**. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1984.

PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2005.

RABOTNIKOF, Nora. **Max Weber: desencanto, política y democracia**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. A construção de identidades: linguística e a política de representação. In: RAJAGOPALAN, K. **Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética**. São Paulo, SP: Parábola Editorial, 2003a. p. 71-76.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Linguagem e identidade. In: RAJAGOPALAN, K. **Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética**. São Paulo, SP: Parábola Editorial, 2003b. p. 23-36.

ROCKSTRÖM, Johan et al. A safe operating space for humanity. **Nature**, London, v. 461, n. 7263, p. 472-475, 2009.

ROCKSTRÖM, Johan et al. Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity. **Ecology and Society**, Dedham, MA, v. 14, n. 2, p. 1-33, 2009.

RODRIGUES, Arlete Moysés. Problemática ambiental: agenda política. Espaço, território, classes sociais. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo, SP, n. 83, p. 91-110, 2005.

SACHS, Inacy. **Desenvolvimento incluyente, sustentável e sustentado**. Rio de Janeiro, RJ: Garamond, 2004.

SACHS, Inacy. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro, RJ: Garamond, 2000.

SANTOS JR., Paulo Jonas et al. Cristianismo, meio ambiente e ecoteologia em perspectiva interdisciplinar. **Revista Sodebras**, [S. l.], v. 16, n. 190, p. 45-52, 2021.

SANTOS, Renan William. **A salvação agora é verde: ambientalismo e sua apropriação pela Igreja Católica**. 2017. 173f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2017.

SARDICA, José Miguel. O legado histórico de Leão XIII e da encíclica Rerum Novarum. **Didaskalia**, Lisboa, v. 34, n. 2, p. 3-55, 2004.

SILVA JR., Roberto Donato. **A sustentabilidade como híbrido: um olhar para artigos científicos em ecologia, economia, sociologia e antropologia**. 2013. 267f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2013.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1996.

SMUTS, Jan Christiaan. **Holism and evolution**. New York, NY: The Macmillan Company, 1926.

SORGE, Bartolomeu. **Por uma civilização de amor: a proposta social da Igreja.** São Paulo, SP: Pia Sociedade Filhas de São Paulo, 1998.

STEFFEN, Will et al. Planetary boundaries: guiding human development on a changing planet. **Science**, Washington, v. 347, n. 6223, p. 736-748, 2015a. DOI: 10.1126/science.1259855.

STEFFEN, Will et al. The trajectory of the anthropocene: the great acceleration. **The Anthropocene Review**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 81-98, 2015b. DOI: 10.1177/2053019614564785.

STEFFEN, Will; CRUTZEN, Paul J.; MCNEILL, J. R. The anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of nature? **Ambio**, Stockholm, v. 36, n. 8, p. 614-621, 2007.

TREVOR-ROPER, Hugh. **The crisis of the seventeenth century: religion, the reformation, and social change.** New York, NJ: Harper & Row, 1967.

UNCED – CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. **Agenda 21.** New York, NY, 1992.

UNEP – UNITED NATIONS ENVIRONMENT PROGRAMME. **The future we want.** Nairobi, Kenya, 2012. [Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (Rio+20)].

UNESCO – UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION. **Conférence du centenaire d'Edgar Morin.** Paris, França, 08 jul. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3NpyWuh3iSI>. Acesso em: 08 jul. 2021.

UNFCCC – UNITED NATIONS FRAMEWORK CONVENTION ON CLIMATE CHANGE. **Adoption of the Paris agreement.** New York, NY, 2015. Disponível em: <http://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/eng/l09r01.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2015.

UNITED NATIONS. **Transforming our world: the 2030 agenda for sustainable development.** New York, NY, 2015. [Resolution adopted by the General Assembly on 25 September 2015].

UNITED NATIONS. **Our common future.** New York, NY, 1987. [Report of the World Commission on Environment and Development].

VEIGA, José Eli (org.). **Aquecimento global: frias contendas científicas.** 2. ed. São Paulo, SP: Editora SENAC São Paulo, 2011.

VEIGA, José Eli. **Sustentabilidade: a legitimação de um novo valor.** São Paulo, SP: Editora SENAC São Paulo, 2010.

VEIGA, José Eli. **Desenvolvimento sustentável: o desafio do século XXI.** Rio de Janeiro, RJ: Garamond, 2006.

VIEIRA, Padre Antonio. **O fim do mundo e o juízo universal.** São Paulo, SP: Editora das Americas, 1961. (Coleção Luzes).

VITTE, Antonio Carlos; SILVEIRA, Roberison Wittgeinstein Dias. Natureza em Alexander Von Humboldt: entre a ontologia e o empirismo. **Mercator-Revista de Geografia da UFC**, Fortaleza, CE, v. 9, n. 20, p. 179-195, 2010a.

VITTE, Antonio Carlos; SILVEIRA, Roberison Wittgeinstein Dias. A paisagem em Alexander Von Humboldt: símbolo e linguagem no romantismo alemão de início do século XIX. **Caderno Prudentino de Geografia**, Presidente Prudente, SP, v. 32, n. 1, p. 5-22, 2010b.

VITTE, Antonio Carlos. Da metafísica da natureza à gênese da geografia física moderna. **GEOgraphia**, Niterói, RJ, v. 8, n. 15, p. 23-50, 2006.

WCED – WORLD COMMISSION ON THE ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT. **Our common future**. Geneva, Switzerland, 1987.

WEBER, Max. **Sociologie de la religion: économie et société**. Paris, França: Editions Flammarion, 2011.

WEBER, Max. Os fundamentos religiosos da ascese intramundana. In: WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo, SP: Companhia da Letras, 2004. p. 87-140.

WEBER, Max. Les sectes protestantes et l'esprit du capitalism. In: WEBER, M. **L'Ethique protestant et l'esprit du capitalismo**. Tradução de: Jean-Pierre Grossein. Paris, França: Gallimard, 2003. p. 278-317.

WIKIPÉDIA – A enciclopédia livre. **Protocolo de Quioto**. Flórida, 2022. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Protocolo\\_de\\_Quioto&oldid=63870522](https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Protocolo_de_Quioto&oldid=63870522). Acesso em: 26 jun. 2022.

WIKIPÉDIA – A enciclopédia livre. **Clube de Roma**. Flórida, 2019. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Clube\\_de\\_Roma&oldid=54638301](https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Clube_de_Roma&oldid=54638301). Acesso em: 29/03/2019. (Ver ainda a página web oficial do Clube de Roma: <https://clubofrome.org>).

WIKIPÉDIA – A enciclopédia livre. **Niklas Luhmann**. Flórida, 2018. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Niklas\\_Luhmann&oldid=51253465](https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Niklas_Luhmann&oldid=51253465). Acesso em: 12 fev. 2018.