

Da preocupação ecológica como retorno ao Deus criador

ISABEL VARANDA

Outrora, a natureza parecia ser um poço sem fundo, uma riqueza inesgotável à disposição do humano e para benefício do humano. Hoje, olha-se o fundo do poço: uma natureza vulnerável, fragilizada, empobrecida e esgotada. A terra está doente, ouvimos dizer. Afinal, este colosso azul «tem os pés de barro», e nós tínhamo-lo esquecido. Um esquecimento fundamental, que não releva de uma quantidade de ser, mas de uma qualidade de ser, do ser. A dimensão ontológica da natureza foi negligenciada e esquecida. A nossa terra ressentente-se, podemos dizê-lo, de um esquecimento secular, que simboliza um esquecimento mais fundamental, o esquecimento do cosmos¹.

O século XX acorda em sobressalto. A partir dos anos setenta, a questão ecológica, formulada em termos de crise, de preocupação, perigo, ameaça, destruição da natureza e do planeta, torna-se uma problemática incontornável.

Começando por algumas considerações à volta do conceito de ecologia, no presente estudo, vamos ter em conta as principais orientações do pensamento ecológico (Deep Ecology, Shallow Ecology, Medium Ecology), consolidadas nas últimas décadas.

Porque a questão ecológica é preocupação ecológica, importa tentar compreender as razões profundas da crise e as suas dimensões concretas. Os filósofos Hans Jonas e Félix Guattari vão ajudar-nos neste trabalho.

¹ Cfr. Adolphe GESCHÉ, *Dieu Pour penser. IV: Le Cosmos, Du Cerf*, Paris 1994, 11: «De l'oubli du cosmos, au sens où Heidegger parlait, en philosophie, de l'oubli de l'être».

Neste contexto de reflexão, não poderemos ignorar a crítica, explicitamente dirigida à tradição judaico-cristã, em que esta é responsabilizada, em primeiro grau, pela situação ecológica actual. Ao propormos, na última fase deste estudo, uma releitura sumária dos primeiros capítulos do livro do Génesis, pretendemos pôr em evidência elementos que nos parecem ser sistematicamente ignorados por aqueles que pretendem ver na doutrina judaico-cristã da Criação as raízes dos desequilíbrios ecológicos actuais.

Partindo da preocupação ecológica, o caminho assim delineado conduz-nos a Deus criador, fundamento e inspiração de uma nova ordem da criação.

À volta do conceito de ecologia

No século XIX, a biologia concentrou a sua atenção no estudo do ser vivo no seu ambiente natural. A palavra «ecologia» é forjada neste contexto. Deve-se, precisamente, ao biólogo alemão Ernst Haeckel que, em 1886, com o neologismo «ecologia», pretende significar «a ciência da economia, dos hábitos, do modo de vida, das relações vitais entre os organismos»².

Desde então, o conceito de ecologia mudou substancialmente e a sensibilidade ecológica desenvolveu-se sob forma de uma espécie de *nebulosa* conceptual, temática e existencial. Segundo a recente definição do sociólogo espanhol Manuel Castells, a ecologia é «um conjunto de crenças, de teorias e de projectos que consideram a humanidade como um dos componentes de um ecossistema mais vasto e desejam manter esse sistema em equilíbrio (homeostasia), numa perspectiva dinâmica e evolucionista»³. Para Castells, a ecologia é a teoria do ambientalismo, e este a prática da ecologia. O ambientalismo é, assim, «o conjunto de comportamentos colectivos, sejam de que tipo forem, que na teoria como na prática visam corrigir formas de relação destruidoras entre a actividade humana e o ambiente natural, opondo-se à lógica estrutural dominante»⁴.

Hoje, o conceito de ecologia cruza diversos domínios do pensamento e da investigação. Ouve-se falar de ecologia das ideias (Gregory Bateson), ecologia da inter-subjectividade (Félix Guattari), ecologia económica (Maurice Bellet), ecologia política (Partido dos Verdes).

Se existem «conceitos nómadas», «ecologia» é um deles. Como um fio de Ariana, o «fio ecológico» faz *zigzag* da filosofia à biologia, da economia à teolo-

² Ernst HAECKEL, *Generelle Morphologie der Organismen*; citado por Pascal Acot, *Histoire de l'écologie*, PUF, Paris 1988, 44.

³ Manuel CASTELLS, *Le pouvoir de l'identité, II: L'ère de l'information*, Fayard, Paris 1999, 142.

⁴ *Ibidem*, 141.

gia, da política à psicanálise, da sociologia à zoologia. Para Olivier Burgelin, «se existe uma ciência ecológica, o que hoje entendemos por ecologia ultrapassa-a em todo o sentido»⁵. Os discursos de matiz ecológico multiplicam-se; assistimos mesmo à proliferação de uma espécie de «ecologismo verbal». Os empréstimos e recuperações (abusivas) de vocabulário são frequentes, quase sempre traduzidos em reapropriações antropocentradas. As referências aos grandes temas ecológicos ilustram muitas vezes recuperações ideológicas da parte do político, do económico, e mesmo do religioso. Olivier Burgelin inquieta-se, justamente, com uma certa «perda da substância do discurso ecológico»⁶.

Sob a aparente unanimidade *verde* parece desenvolver-se um terrível «equívoco ecológico». Todos se vestem de *verde*, mas as tonalidades são bem variadas e por vezes equívocas, alerta um grupo de sociólogos, nos anos noventa⁷. A tese que defendem diz, em síntese, que o interesse para com a natureza existe e desenvolve-se em grande parte em função dos interesses humanos. Sob aparência de ecologia, esta permanece centrada no Homem. Ora, o antropocentrismo ecológico não serve os interesses da natureza, pelo contrário, ele atenta ao seu verdadeiro carácter e substância e em fim de escala acaba por prestar também um mau serviço aos humanos. Noutros termos, a natureza, na sua dimensão ontológica, continua votada ao esquecimento.

Três níveis do pensamento ecológico

Nas últimas décadas, os debates internacionais sobre o ambiente e sobre o desenvolvimento da vida na Terra multiplicam-se: Conferências Internacionais sobre o Ambiente Humano (Estocolmo – 1972; Noruega – 1987; Genebra – 1990) e a *Cimeira da Terra*, no Rio de Janeiro, em 1992⁸, são exemplo. Mas o grande impulso da teoria ecológica deve-se, fundamentalmente, aos Anglo-Saxónicos. É nos anos 70 que se ouve falar, pela primeira vez, em Ecologia Profunda (Deep

⁵ Olivier BURGELIN, «Mouvement Écologique», in *Encyclopaedia Universalis*, tomo VII, Encyclopaedia Universalis France, 1996, 879.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. Pierre ALPHANDERY – Pierre BITOUN – Yves DUPONT, *L'équivoque écologique*, La Découverte, Paris 1991.

⁸ Ao mesmo tempo, as políticas nacionais e internacionais insistem na necessidade de exercermos o nosso dever de cidadania com responsabilidade, sensibilizando para o pensamento verde; os cientistas informam e alertam para a necessidade de proteger e defender o planeta e a natureza; os industriais competem na fabricação de novos materiais, ditos não poluentes ou mesmo pretensamente protectores do meio ambiente; a preferência dos consumidores vai para os produtos reciclados e recicláveis, enquanto que grupos de pressão militam pela transformação dos comportamentos e dos hábitos. As vozes elevam-se na defesa e promoção da qualidade de vida.

Ecology) e em Ecologia Superficial (Shallow Ecology), num famoso artigo do filósofo norueguês Arne Naess, publicado em 1973 e intitulado: «The Shallow and the Deep Ecology, Long-Range Ecology Movements: A summary»⁹.

Nos anos seguintes, a Ecologia Profunda vai estruturar-se e definir-se em oposição às cosmovisões dominantes, próprias das sociedades técnico-industriais, nas quais o Homem vive separado da natureza, se considera superior à natureza e com direito de a submeter, pela via antropocêntrica da dominação, da colonização e da exploração¹⁰. Contra esta deriva antropológica, a Ecologia Profunda desenvolve-se à luz de dois princípios fundamentais: a «Auto-Realização» (*Self-Realization e Self in Self*) e a «Igualdade Biocêntrica» (*Biocentric Equality*)¹¹. O princípio da *Auto-Realização* preconiza a impossibilidade de o homem se realizar fora do mundo não humano. *Self in Self* significa a realização de cada indivíduo na totalidade do mundo orgânico. Por seu lado, a Igualdade Biocêntrica deriva da intuição fundamental da igualdade de todos os organismos e do direito inalienável de todos os seres à vida, ao devir e à realização de cada ser no contexto da realização do todo¹².

Ao reivindicar os direitos da natureza em si mesma, a Deep Ecology vai colocar, nos termos mais radicais, a questão da necessária revisão do humanismo¹³. Paralelamente à reivindicação dos direitos dos não humanos (bioequality), ela apresenta-se como instância eminentemente crítica do

⁹ In *Inquiry*, 16, 1 (1973) 95-100. Cfr. também, Arne NAESS, *Ecology, community and life style. Outline of an Ecosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, especialmente o primeiro capítulo: *The environmental crisis and the deep ecological movement*, 23-24. A propósito da *Deep Ecology*, uma vasta bibliografia, publicada em 1984, nos Estados Unidos, reúne 857 notícias bibliográficas, in Mary ANGLEMYER - Eleanor SEAGRAVES, *The natural Environment: An annotated bibliography of Attitudes and Values*, Smithsonian Institution Press, Washington 1984.

¹⁰ Cf. Bill DEVAL - George SESSIONS, *Deep Ecology*, Gibbs M. Smith, Layton 1985. Entre a visão do mundo dominante e a ecologia profunda, o contraste é evidente. Deval e Sessions explicitam a diferença: na visão do mundo dominante prevalece a dominação sobre a natureza, na ecologia profunda prevalece a harmonia com a natureza; de um lado, o ambiente natural é visto como um recurso para os humanos, do outro, é sublinhado o valor intrínseco da natureza e a igualdade das espécies; a visão dominante lê o crescimento material e económico como factor de crescimento humano, a ecologia profunda apela a um estilo de vida simples; a primeira acredita na existência de grandes reservas naturais, enquanto que a segunda lembra os limites e o risco de esgotamento; o alto progresso técnico-científico é contrabalançado com a proposta de uma tecnologia moderada e com a recusa da dominação científica; o consumo contrasta com a austeridade e com as práticas de reciclagem e, enfim, os interesses nacionais contrastam com as tradições locais e a bio-região, cfr. *Ibidem*, 69.

¹¹ *Ibidem*, 66-69.

¹² *Ibidem*, 66-67.

¹³ Cfr. Luc FERRY, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset et Fasquelle, Paris 1992, 32.

antropocentrismo promovido pela Shallow Ecology. Para esta, com efeito, a defesa e a protecção da natureza têm sempre como primeiro objectivo a defesa do Homem e dos seus interesses. A Ecologia Superficial não reconhece o valor intrínseco da natureza. Reconhece, simplesmente, que o ser humano, ao pôr em risco o ambiente natural que o rodeia, está a pôr a sua própria existência em risco. Assim, a sensibilidade e a consciência ecológicas oscilam entre duas posições radicais, uma centrada no homem (antropocêntrica) e outra centrada na natureza (ecocêntrica).

A década de setenta vê ainda desenvolver-se uma outra sensibilidade ecológica e a respectiva teorização. Estruturando-se a partir da Shallow Ecology, ela orienta-se para o reconhecimento de um valor moral a determinados seres não humanos. Esta sensibilidade (Medium Ecology) forja-se à luz do *princípio utilitarista*, segundo o qual, para além da legítima procura de realização dos interesses humanos, é necessário reduzir o mais possível os sofrimentos no mundo e aumentar o mais possível o bem-estar de todos os seres. A problemática dos direitos dos animais é assim posta em evidência, fazendo emergir movimentos de «libertação dos animais»¹⁴, nos mais diversos contextos culturais e geográficos. Continua a ser, no entanto, o meio anglo-saxónico o seu principal promotor. A pedra angular desta nova corrente já não assenta no antropocentrismo (Shallow Ecology), nem no ecocentrismo radical (Deep Ecology), mas num alargamento das preocupações morais a outras esferas não humanas (Medium Ecology).

Assim brevemente apresentadas, estas três grandes teorias ecológicas, nas quais se inspiram os diferentes movimentos ambientalistas contemporâneos, suscitam-nos dois comentários:

Primeiro: se o antropocentrismo do humanismo moderno conduz ao esquecimento da natureza e do cosmos, o ecocentrismo tende para a negligência e a desvalorização do humano. A natureza não sai exaltada. Sobrevalorizada, ela não é entendida, nem apreciada, na sua essencialidade e na sua *intentio profundior*. E o humano é tentado a depreciar o outro humano, e a dele perder o sentido. Como sustentar a tese da «bioequality» sem o reduzir a «um animal, nada mais do que um animal» (Freud), como um mosquito, um mexilhão ou uma formiga? Na sua essência e na sua prática, o naturalismo profundo é um anti-humanismo.

¹⁴ Cfr. v. g. Tom REGAN - Peter SINGER (ed.), *Animal rights and human obligations*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1976; Tom REGAN, *The case of Animals Rights*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1983; Peter SINGER (ed.), *In defence of animals*, Basil Blackwell Publisher Limited, Oxford 1985; Bernard ROLLIN, *Animal rights and human morality*, Prometheus Books, Buffalo 1992; Jean-Yves GOFFI, *Le philosophe et ses animaux. Du statut éthique de l'animal*, Jacqueline Chambon, Mimes 1994; Andrew LINZEY, *Animal theology*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1995; Florence BURGAT, *Animal, mon prochain*, Odile Jacob, Paris 1997.

Segundo: até hoje, a política dos centrismos, quer o antropocentrismo quer o ecocentrismo, não tornou os homens mais felizes nem a natureza mais respeitada, e também não conseguiu controlar a crise ecológica. Na realidade, a condição antropocêntrica não é digna nem do Homem nem da natureza, assim como a condição ecocêntrica não é digna nem da natureza nem do Homem.

O diagnóstico está feito e confirmado: indiscutivelmente a nossa civilização é de risco e risco elevado, para nós e para as gerações futuras.

Onde poderemos procurar auxílio para reencontrar a alegria de viver em relação profunda, íntima, com todas as criaturas, visíveis e invisíveis, ínfimas e imensas?

O filósofo alemão Hans Jonas, numa lógica de causa-efeito, aponta o abismo da condição ecológica actual, o caminho que aí conduziu e o caminho que é necessário percorrer para não tomarmos irremediavelmente no abismo. Sigamos o seu pensamento mais de perto.

A «heurística do medo», segundo Hans Jonas

Para que o humano reencontre o caminho da reconciliação com a natureza e da harmonia cósmica é necessário que seja compreendido de maneira totalmente nova, na sua unidade de corpo-espírito. Hans Jonas descreve o Homem como um ser com instinto e com necessidades, mas dotado de espírito. Pelo corpo é um ser natural; pelo espírito transcende a natureza. Jonas atribui ao espírito o dinamismo prático que desde sempre «dispõe do corpo» e está ao «serviço do corpo», de maneira quase exclusiva. Espírito este que, numa ambivalência de função e de intervenção, assegura ao corpo a melhor satisfação das suas necessidades, ao mesmo tempo que suscita outras e novas necessidades¹⁵. Na lógica desta espiral «ao serviço do corpo, o espírito atormenta a natureza»¹⁶. Os gastos físicos são exacerbados pela procura incessante de resposta, não só para as necessidades do corpo, mas também para as próprias necessidades do espírito. Nesta lógica *despesista*, as agressões à «natureza terrestre» multiplicam-se «ao ritmo de uma progressão na qual toda a espécie é impelida a consumir não só o capital renovável, mas também o capital único do ambiente»¹⁷.

¹⁵ Cfr. Hans JONAS, *Pour une éthique du futur* (ed. alemã em 1992), Payot et Rivages, Paris 1998, 59-60.

¹⁶ *Ibidem*, 60.

¹⁷ *Ibidem*.

Assim, «o espírito fez do homem a mais voraz das criaturas»¹⁸, conclui Hans Jonas. No seu valor intrínseco, o espírito eleva o ser do homem a cumes metafísicos, mas no seu valor de acção ele é «o instrumento mais brutal da vitória biológica»¹⁹. No seu dinamismo instrumental, o espírito conduz o humano diante de um abismo do qual ele começa a discernir os contornos. Ainda que confusa, a percepção deste abismo deixa o espírito em sobressalto e inicia-o no conhecimento da sua responsabilidade concreta. «Responsabilidade angustiada diante da coisa ameaçada»²⁰, diz Hans Jonas. Responsabilidade angustiada diante das questões inéditas que do abismo interpelam o espírito: «poderá a natureza suportar o espírito que ela fez nascer no seu seio? Será necessário que, demasiado assediada pelo espírito, a natureza o elimine do seu sistema? Ou conseguirá o espírito tornar-se suportável ao dar-se conta de que a natureza não o consegue suportar?»²¹.

Para o filósofo alemão, no sobressalto angustiado da responsabilidade perfila-se aquilo a que chama «o grande Dever»: «todas as ciências da natureza e do homem, da economia, da política, da sociedade devem conjugar os seus esforços para estabelecer um balanço do planeta, com proposições em vista de um orçamento equilibrado entre o homem e a natureza»²². No entanto, pensa Jonas, só o espírito, que conduziu a natureza terrestre à beira do abismo, pode evitar esse mesmo abismo. Hans Jonas radicaliza ainda mais este papel salvador da responsabilidade do espírito, dizendo que «nenhum deus salvador o desvincula da obrigação decorrente do seu lugar na ordem das coisas»²³. Por outras palavras, a salvação não virá de um socorro externo; o Homem só pode contar consigo mesmo para reverter a situação em que ele mesmo se colocou.

A responsabilidade é imensa e não pode ser exercida desligada de um *saber*. Este saber requer, objectivamente, «um conhecimento das causas físicas; subjectivamente, um conhecimento dos fins humanos»²⁴. Para Jonas, é nesta dupla dimensão do saber, causa-efeito, que se estrutura uma *ética do futuro*. Não se trata de uma ética para o futuro, mas sim de uma «ética do presente que se preocupa com o futuro e pretende protegê-lo das consequências da nossa acção presente»²⁵.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, 62.

²⁰ *Ibidem*, 66. «Não é a natureza que nos angustia, como outrora aos nossos antepassados. O que nos angustia é o nosso poder sobre ela», in *Ibidem*, 105.

²¹ *Ibidem*, 65.

²² *Ibidem*, 64.

²³ *Ibidem*, 65.

²⁴ *Ibidem*, 70.

²⁵ *Ibidem*, 69.

Não a considerando tema da *futurologia*, Jonas pensa que a *ética do futuro* necessita da *futurologia* para reflectir sobre a questão do futuro ameaçado. *Futurologia* entendida, segundo um método científico, como «projecção no futuro daquilo a que o nosso agir de hoje pode conduzir através de um encadeamento de causa a efeito»²⁶. Assim, uma *ética do futuro* resultará, por um lado, de um investimento rigoroso na aquisição do maior conhecimento possível «das consequências do nosso agir na medida em que elas podem pôr em perigo o futuro do homem»²⁷ e, por outro lado, com base nestas informações, na elaboração de «um conhecimento novo sobre o que convém ou não convém fazer, o que se deve admitir e o que se deve evitar»²⁸, para que o homem tenha diante de si um futuro aberto e possível.

Diante do destino anunciado para o reino natural, e por antecipação representado, o homem é invadido por um sentimento de «medo e de culpabilidade»²⁹. Medo, diz Hans Jonas, porque a previsão nos mostra realidades terríveis que não afectarão a nossa geração, mas que certamente vão atingir as gerações futuras. Para Jonas, os seres do futuro que ainda não são seres, já são nossas potenciais vítimas. Por isso, ele sugere que se faça a «heurística do medo», para nos precavermos contra o que ainda não aconteceu, mas que receamos venha a acontecer. A heurística das imagens e das representações de tudo aquilo que causa medo pode, pensa Jonas, impedir que se realize aquilo que se receia³⁰.

Uma verdade simples e de fácil compreensão aparece como pano de fundo: «uma terra cuja superfície é limitada não é compatível com um crescimento ilimitado»³¹. À luz deste princípio, o acordo geral de base, que será necessário estabelecer em nome da *salvação física*, passará pelo consentimento «a severas medidas de restrição relativamente aos nossos hábitos de consumo»³². Deverá passar mesmo pelo sacrifício das «liberdades democráticas»³³. Hans Jonas pensa que a angústia suscitada pela previsão e representação deste cenário repressivo

²⁶ *Ibidem*, 71.

²⁷ *Ibidem*, 85.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, 102.

³⁰ «É somente a previsão de uma deformação do homem que nos obriga a precisar o conceito de homem que queremos proteger; e nós temos necessidade da ameaça contra a imagem do homem para assegurarmos uma imagem verdadeira de homem, graças ao medo que esta ameaça suscita», in IDEM, *Le Principe Responsabilité. Une Éthique pour la Civilisation Technologique* (1ª ed. alemã em 1979), Cerf, Paris 1990, 49.

³¹ IDEM, *Pour une éthique du futur*, op. cit., 106-107.

³² *Ibidem*, 106.

³³ Cfr. *Ibidem*, 112-116.

pode, no seu valor de advertência, fazer com que o humano tome verdadeiramente consciência do abismo que se cava, cada vez mais profundo, diante de si, e invista o poder do seu espírito na protecção e renovação das condições naturais, materiais e espirituais necessárias à vida para todos e à realização da vida de todos.

Em suma, Jonas propõe que se faça a heurística das imagens e das representações daquilo que nos provoca insegurança, angústia e medo, para podermos evitar aquilo que não passa ainda de uma séria e ameaçadora previsão. Em nosso entender, esta proposta é mais uma medida concreta que se pode acrescentar ao vasto leque de medidas a pôr em acção no quotidiano, para nos defendermos de uma possível «vingança» da natureza. No entanto, não desvalorizando a necessidade desta política, ela parece insuficiente e redutora. A questão ecológica deve abrir-se a quadros hermenêuticos, outros que os de uma mera política defensiva, que a situem no centro de um debate mais fundamental³⁴. É isto, porque a crise ecológica releva de uma crise muito mais geral. É o que nos mostra o filósofo Félix Guattari, quando nos fala de crise da interioridade e da inter-subjectividade humanas associada à crise ambiental. Em 1989 publica um livro onde a questão ecológica é perspectivada em três dimensões: ambiental, pessoal e interpessoal. Daí o título *Les trois ecologies*³⁵.

Três ecologias, segundo Félix Guattari

Retenhamos as três ecologias anunciadas no título do referido livro: ecologia ambiental, ecologia social e ecologia mental³⁶.

A ecologia ambiental, *stricto sensu*, centra-se nas inter-acções entre os humanos e o ambiente natural. Para Félix Guattari, as correntes e movimentos organizados sob esta denominação têm o seu interesse. No entanto, as diferentes visões estão viciadas de parcialidade ao não fazerem a economia das questões ecológicas, na sua extensão e complexidade. Falta-lhes considerar as relações dos humanos entre si (ecologia social), no quotidiano da família, da escola, do trabalho, do lazer, etc. É este precisamente o horizonte da ecologia social, que acrescenta à dimensão das relações ambientais, Homem-Natureza, a di-

³⁴ Não nos resgataremos através simplesmente de uma política de defesa, mas através de uma política de sentido e de um processo de renovação das mentalidades. A via da defesa é um caminho de sobrevivência. A via do sentido é um caminho de existência. Da sobrevivência à existência, os dados e os percursos são bem diferentes. A natureza não se salvará sem o Homem. O Homem não se salvará sem a natureza. Ou nos salvamos uns aos outros ou nos perdemos todos.

³⁵ Éditions Galilée, Paris 1989.

³⁶ Cfr. Félix GUATTARI, *op. cit.*, 12, 42, 47.

menção das relações sociais, Homem-Homem. A este nível, diz Guattari, é urgente inventar novas modalidades para ressustanciar os vazios inter-subjectivos das sociedades de hoje³⁷. Mas, aos abismos entre as pessoas vêm juntar-se os abismos na relação do indivíduo consigo mesmo. Este contexto releva da ecologia mental, cujo objecto é «a relação do sujeito com o corpo, com o fantasma, com o tempo que passa, com os mistérios da vida e da morte»³⁸. Em suma, a perda de relações harmoniosas e fecundas com a natureza, com os outros e consigo mesmo provoca rupturas que se radicalizam na crise ecológica propriamente dita (relações entre os humanos e a natureza), na crise da alteridade (radicalizada no individualismo e no relativismo contemporâneos) e na crise da interioridade (depressão de Si).

Guattari consegue mostrar que a crise ecológica não revela somente o mau estado em que se encontra o nosso planeta e as dificuldades de sobrevivência ou mesmo a efectiva extinção de inúmeras espécies animais e vegetais. O nosso tempo é atravessado por um processo progressivo de devastação do humano, em forma de crise geral das sociedades e dos indivíduos. Félix Guattari chama-lhe crise ecológica social, que se faz acompanhar de crise ecológica mental. Mais concretamente, a crise ecológica, na sua dimensão social e humana, manifesta-se nas tiranias locais e globais, políticas, culturais, económicas, religiosas, pessoais e interpessoais.

Para este filósofo, a ecologia ambiental, a ecologia social e a ecologia mental são a chave de uma *ecosofia global*, quer dizer, de uma sabedoria ecológica cósmica que deverá passar precisamente pela assunção simultânea destes três pontos de vista ecológicos: «três lentes» indispensáveis à apreensão da natureza, do *socius* e do Si na trama ecológica³⁹.

A tese defendida por Guattari, e aqui brevemente apresentada, parece-nos importante em vários aspectos. Ela tem o mérito de fazer sair a questão ecológica dos quadros estritos de uma relação com a natureza, mais ou menos romântica e folclórica, mais ou menos confessional e militante, ou mesmo oportunista, utilitária e ideológica. Importante, também, enquanto procura denunciar as brutais expropriações do psíquico e do social. Esta preocupação é eminentemente antropológica, mas tem claras repercussões nas relações do ho-

³⁷ Cfr. *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. Félix GUATTARI, *Les trois écologies*, op. cit., 46. «As relações da humanidade com o *socius*, com a *psychè* e com a natureza, tendem, com efeito, a deteriorarem-se cada vez mais, não somente devido a perturbações e poluições objectivas, mas também devido a um desconhecimento e a uma passividade fatalista dos indivíduos e dos poderes relativamente a estas questões consideradas no seu conjunto», in *Ibidem*, 31.

mem com o ambiente natural⁴⁰. Importante, ainda, porque ao pôr em evidência as lacunas na interioridade e na inter-subjectividade lembra-nos que temos de permanecer sempre atentos às pessoas. Arrastados, seduzidos, empolgados pela preocupação com a natureza, o nosso desinteresse pelo humano pode custar caro. Basta pensarmos na desvalorização do humano que certas visões ecocentradas e ecocrispadas suscitam⁴¹.

Os méritos do trabalho de Guattari não são afectados por algumas insuficiências que importa também referir. Uma primeira insuficiência: o bem fundado enquadramento da crise ecológica *stricto sensu*, no contexto de uma crise geral do *socius* e da *psychè* não justifica, pensamos nós, o ecomorfismo da linguagem.

Uma segunda insuficiência: a perspectiva estritamente imanentista na qual Guattari se situa, não fazendo qualquer referência a um horizonte de transcendência. Se a natureza não é esquecida, se a inter-subjectividade e a subjectividade humanas são reavaliadas à luz da problemática ecológica e vice-versa, em nenhum momento a questão da transcendência é aflorada. Esta insuficiência ou limite aparece-nos como falta. Convenhamos, o que está escrito está escrito e não temos porque acrescentar seja o que for à intenção do autor. No entanto, ousamos insistir nesta falta. No quadro de uma pretensa ecosofia global, nenhuma dimensão do humano poderá ser ignorada ou negligenciada ou mesmo excluída. Seja esta dimensão de transcendência considerada real ou imaginária, negativa ou positiva, prejudicial ou útil não é legítimo ignorá-la, mormente no contexto de uma reflexão sobre a ecologia e os desequilíbrios ecológicos. Pensemos, por exemplo, nas graves acusações dirigidas contra o antropocentrismo, pretensamente veiculado pelos Livros Sagrados do Judaísmo e do Cristianismo.

As críticas dirigidas ao papel da tradição judaico-cristã, na sua relação com a natureza, ao longo da história, obriga a uma leitura das primeiras páginas do livro do Génesis.

⁴⁰ As relações que as pessoas estabelecem entre si vão reproduzir-se na relação quotidiana que têm com a natureza. Dito de outra forma, uma sociedade humana fundada em relações de força, de egoísmo, de clivagem, de dominação e de exploração, assume os mesmos comportamentos em relação à natureza.

⁴¹ Na política nazi, o desprezo por uma determinada raça humana, do qual conhecemos as terríveis consequências, fez-se acompanhar, paradoxalmente, de uma valorização e de uma protecção do não humano. Num dos discursos de Hitler podemos ler: «Doravante, no novo *Reich* não haverá lugar para a crueldade com os animais». Citado em LUC FERRY, *Le nouvel ordre écologique...*, op. cit., 181.

O «pecado ecológico» judaico-cristão

A acusação de «pecado ecológico» aponta o dedo concretamente ao versículo 28 desse livro: «Enchei a Terra e submetei-a» (Gn 1,28).

Num famoso artigo publicado pelo historiador americano Lynn White, na revista *Science*, em 1967, são referidas as raízes da actual crise ecológica como claramente religiosas, mais precisamente judaico-cristãs⁴². White recapitula o relato de Gn 1, desde a criação do dia e da noite até à criação dos corpos celestes, da terra, das plantas, dos animais, das aves e dos peixes. «O homem deu um nome a todos os animais, estabelecendo assim a sua dominação sobre eles»⁴³. E ainda, «Deus concebeu tudo explicitamente para o benefício e a regra do homem: nada na criação do mundo físico tinha outra intenção a não ser a de servir os desígnios do homem»⁴⁴. Para Lynn White, a tradição judaico-cristã engendra as religiões mais antropocêntricas do mundo, e daí decorre a terrível crise ecológica na qual estamos mergulhados.

Atenção aos incautos. Àqueles que pretendem abrir a Bíblia como cientistas vale a pena recordar que a Sagrada Escritura não nos oferece um tratado de cosmologia nem de paleontologia, nem mesmo de ecologia, no sentido de um conhecimento positivo, descritivo e sistematizado da constituição dos seres e da sua inserção e dinamismo no contexto dos ecossistemas. Já os Padres da Igreja o tinham entendido. Basílio de Cesareia, por exemplo, numa das suas homilias, fala «desses autores de tratados» que emitem toda a espécie de conjecturas sobre o mundo. «Mas, diz ele, não será isso que me fará falar com desdém do nosso relato da Criação, sob o pretexto de que o servidor de Deus, Moisés, nada tenha dito das suas formas, não tenha avaliado o perímetro da terra em 180 mil estádios, nem medido quanto muda no ar a sombra da terra quando o sol passa debaixo dela, e que ele não tenha explicado enfim como esta sombra projectada sobre a lua provoca os eclipses»⁴⁵.

As primeiras palavras da Bíblia, contidas no relato sacerdotal da Criação, dizem que «No princípio Deus criou o céu e a terra» (Gn 1,1). É Deus quem está no começo. Intuição profundamente teológica: antes que algo seja, Deus é, e para que tudo seja criado, Deus é criador, e nada é feito sem Ele. Deus criou o

⁴² Cfr. Lynn WHITE, «The historical roots of our ecologic crisis», in *Science* 155 (1967) 1202-1208.

⁴³ *Ibidem*, 1205.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaéméron*, *Sources Chrétiennes* 26 (introdução e tradução de Stanislas Giet), Cerf, Paris 1950, 481-483. Ver: Pierre GISEL, «Sens et savoir du monde. Quel discours théologique sur la Création?», in *Laval théologique et philosophique* 52, 2 (1996) 355-364; Pierre GISEL - Lucie KAENNEL, *La création du monde. Discours religieux, discours scientifiques, discours de foi*, Labor et Fides, Genève 1999.

céu e a terra e tudo o que nela existe. Este reconhecimento transfigura toda a história do povo de Israel, transformando-a numa história marcada por uma vocação singular e original.

A singularidade e a originalidade da fé na Criação, por Yahveh, aparecem com um peso tanto mais significativo quanto estes relatos se distinguem das tradições religiosas do Médio Oriente antigo, não obstante os pontos de contacto, evidentes pela leitura de uns e de outros. Nas palavras de Paul Beauchamp, exegeta francês, falecido há poucos anos, «Génesis 1 está habilmente purificado das versões sanguinolentas e terríveis da criação do mundo»⁴⁶, espalhadas pelo Médio Oriente. Certo, Gn 1 fala de um *tohu-bohu*, de um caos, mas «Um vento de Deus pairava sobre as águas» (Gn 1,2). A criação não resulta da violência, nem das trevas, nem do vazio, nem do caos inicial ou do abismo; Deus estava lá e disse: «Haja Luz... que haja um firmamento... que as águas que estão debaixo do céu se juntem... e que apareça o continente; que a terra se encha de verdura... que haja luzeiros no firmamento... que as águas fervilhem de seres vivos... Façamos o Homem à nossa imagem e à nossa semelhança (Gn 1,1-26). E assim, no sétimo dia da divina semana da Criação «foram concluídos os céus e a terra, com todo o seu exército (Gn 2,1).

Em nenhum momento é dito que tudo foi criado em função do Homem e para o Homem. A cada ser criado é reconhecida bondade intrínseca, um valor, confirmado aliás pela função que a cada um é atribuída e que completa o processo de «criação, separação». Deus cria, separando (Paul Beauchamp). A função está intimamente ligada à separação e portanto à criação. De facto, existe uma orientação na criação. Mas ela não é necessariamente antropocentrada. Um exemplo: «Deus fez os dois luzeiros maiores... Deus colocou-os no firmamento do céu para iluminar a terra, para governarem o dia e a noite, para separarem a luz das trevas, e Deus viu que isso era bom» (Gn 1,16-18). Em nenhum momento se faz referência ao humano, que aliás ainda não tinha sido criado.

Deus poderia ter parado a sua obra criadora no quinto dia e não ter criado Adão. Ou então poderia simplesmente ter criado Adão, segundo um outro estatuto, outra condição. Mas Deus não desejou um *no man's land*. Deus desejou o humano e criou o humano, sexto dia. O senhor Yahveh bendisse a sua obra, e diante de tudo o que havia realizado, Ele repousou (parou) o seu Verbo criador e viu que isso, tudo isso que tinha chamado a ser, «era muito bom» (Gn 1,31). Este olhar de bondade traz uma originalidade radical à condição das criaturas e à relação entre as criaturas. É um olhar que faz com que o outro seja; permite ao outro aceder à existência e perseverar no ser. As criaturas não estão simples-

⁴⁶ Paul BEAUCHAMP, «La première page de la Bible», in *Le monde de la Bible* 96 (1996) 24.

mente umas *diante* das outras; elas estão umas *com* as outras e *diante* do seu Criador. O primeiro face-a-face das criaturas é com o seu Criador. Certo, o judeo-cristianismo desmitologizou a natureza, deslegitimou a magia e desencantou o mundo, mas remetendo tudo para Deus. Libertou as criaturas do fatalismo de um destino governado pela magia e pelos caprichos dos deuses; desmoronou as pirâmides de escravidão de umas criaturas a outras. Diante do Criador, a condição das criaturas é de solidariedade e de igualdade fundamental. A doutrina da Criação traz consigo uma originalidade para uma proposição de configuração da existência.

No princípio Deus criou a diferença. Por um lado, a diferença em relação a Si; por outro lado, a diferença entre as criaturas. A diversidade/diferença foi julgada aos olhos de Deus «muito boa». Ora, a diferença constitui-se necessariamente a partir do limite. Deus, criando seres diferentes dele, põe limites; limites entre Ele e as criaturas e limites no próprio seio do criado.

A diferença, jóia da criação

O reconhecimento da diferença implica, necessariamente, o reconhecimento de um limiar que me significa um para além de mim. Eu não sou tudo e nem tudo é meu; outros me olham e me testemunham a sua e a minha diferença. Limite, todavia, não é simplesmente sinónimo de limitação. Se é verdade que o limite determina e delimita um território portador de um interdito de violação, pelo mesmo movimento, o limite abre um campo ilimitado à consideração de um face-a-face.

Poderíamos dizer que o limite comporta simultaneamente um imperativo de restrição e um vocativo de excesso. Não entres como mestre ou dono se podes entrar como amigo. Não venhas pela força; avança em doçura. Não te busques no outro, consente que o outro te busque em ti. Nem tudo te pertence; tu não és tudo e o outro não é tudo. Nascer diferente faz a identidade. O limite diz: tu és capaz do outro e a tua capacidade do outro terá a medida da tua capacidade de viver e saudar os limites. O limite diz: eu não sou uma humilhação para ti, sou a tua vocação.

No princípio tudo era indiferente, Gn 1. A indiferença era tudo. O *tohu-bohu*, vazio, informe, era indiferença. Limitando a indiferença, um vento de Deus cobria o abismo (cfr. Gn 1,2). O vento de Deus torna-se Palavra criadora: «Haja luz» (Gn 1,3); seja colocado um limite nas trevas para que tudo não seja trevas, para que haja uma diferença: a luz e as trevas, o dia e a noite. Toda a «lógica» divina de separação, a luz e as trevas, as águas das águas, dia e a noite instaura a diferença; Deus cria consignando territórios às trevas, à noite, às águas, à terra, às plantas e aos animais, aos pássaros e aos peixes, segundo as suas espécies (cfr. Gn 1).

A ordem da criação repousa assim sobre o respeito da territorialidade; sobre a assunção dos limites que desta ordem resultam e sobre a moderação como princípio de vida. A obra da Criação, dia após dia, exprime-se numa semana de bondade, de doçura e de domínio. Dia após dia, Deus faz um espaço para a diferença e cria seres diferentes. No sétimo dia repousa, colocando termo ao exercício do seu poder criador; colocando «um limite à sua capacidade de domínio; dominando o seu próprio domínio»⁴⁷. Como se dissesse: eis que escrevo o prólogo que assino com o meu repouso. Continuai vós a História.

Regime de bênção para todos

A criação não está terminada. A obra-prima da criação não está completa. Deus cria criaturas perfeitas na sua ordem. Mas a máxima perfeição desta ordem está precisamente na sua (im)perfeição, na sua incompletude. As criaturas herdaram de Deus o seu dinamismo criador, não só para exercerem o seu ser, existindo, criando fora de si, mas também para a plena realização do seu ser, pela constitutiva capacidade de autodeterminação.

O livro do Génesis não nos diz o que a criação é, mas o que ela pode vir a ser. Pertence à criatura, que Deus saudou como muito boa, continuar a obra do Criador. Deus chama o não ser a ser e o ser responde sendo. «Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei as águas dos mares, e que as aves se multipliquem sobre a terra» (cfr. Gn 1,22). É o mandamento de Deus para os pássaros e peixes. Mandamento portador de vida a realizar e que reconhece a autonomia do criado, especialmente a autonomia da humanidade, como refere André Wénin⁴⁸. «Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra» (Gn 1,28). Neste caso, como no precedente, a bênção começa com um voto de vida a fecundar e a multiplicar. Pretender ver aqui o início de uma *ciência ecológica* seria insensatez. Não obstante, uma sabedoria ecológica parece emanar. Como aliás emana de todas as bênçãos, no contexto geral do pensamento bíblico. André Wénin explicita-o nos seguintes termos: «Deus é a fonte de todas as bênçãos, e esta concerne à vida, ao seu crescimento, à sua fecundidade e à sua realização, até à plenitude da felicidade»⁴⁹.

⁴⁷ André WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et Alliance dans la Bible*, Cerf, Paris 1998, 33.

⁴⁸ Deus repousa no sétimo dia. Manifesta, assim, «a sua recusa a ocupar tudo, a sua vontade de abrir no universo um lugar de autonomia, em particular para a humanidade», in *Ibidem*, 34.

⁴⁹ IDEM, *Actualité des mythes. Relire les récits mythiques de Genèse 1-11*, Centre de Formation Cardijn, Namur 1993.

Lynn White, no artigo acima referido, interpreta de uma forma bem diferente a bênção expressa em Gn 1,28. A bênção do humano é acompanhada da maldição da terra e dos animais. A felicidade de uns faz a infelicidade dos outros. A terra é submetida ao Homem, bem como todo o povoamento da terra, do céu e do mar. As relações são de submissão e de dominação, mas um só é dominador: o Homem⁵⁰. As consequências são trágicas.

De facto, a história diz-nos que as palavras de Deus em Gn 1, através de interpretações literalistas e de recuperações subjectivistas, serviram, ao longo dos séculos, para fundamentar o antropocentrismo da relação dos humanos com a natureza. Mas, objectivamente, o regime do Génesis é de bênção para todas as criaturas. Precisamente no versículo 22, Deus bendiz os pássaros e os peixes, que são mestres do céu e das águas. No versículo 28, Deus bendiz o humano, mestre da terra. A bênção dos animais terrestres depende da forma como os humanos vivem o seu domínio (cfr. Gn 1,28-29).

Regime de mansidão no domínio

No princípio, o sopro de Deus dominava sobre as águas e Deus submetia o *tohu-bohu* ao seu Verbo criador. Os utensílios do «Grande Artesão» são o domínio, a doçura, a bondade e a bênção.

Ao humano é dito que domine os animais e que submeta a terra. «Numerosas interpretações deste texto leram o poder do homem sem aí lerem também a doçura»⁵¹, imagem da doçura do Criador. No exercício desta doçura, o humano é convidado a parar, a olhar e a dizer: isto é bom. Neste contexto de bondade, de doçura e de contemplação maravilhada, ele é convidado a prosseguir a obra da Criação; ele, criatura, no meio de criaturas; criatura com as criaturas. Certo, acorda Paul Beauchamp, o humano «domina os animais, mas partilha qualquer coisa da sua condição; submetendo a terra, ele deixa a Deus o poder sobre o mar e ele submete-se ao ritmo dos astros»⁵². O humano domina o animal, mas este domínio exclui toda e qualquer forma de violência. Exclusão simbolizada na dieta vegetariana prescrita a um e aos outros: «Dou-vos todas as ervas que dão semente, que estão sobre a superfície da terra, e todas as árvores

⁵⁰ Cfr. Lynn WHITE, *art. cit.*.

⁵¹ Paul BEAUCHAMP, «La première page de la Bible», *art. cit.*, 26. A doçura é uma das qualidades que Paul Beauchamp, e na sua esteira exegetas como André Wénin e António Couto, entre outros, gostam de pôr em relevo no agir de Deus criador. Criação em doçura que contrasta com a violência das cosmogonias do antigo Médio Oriente.

⁵² Paul BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Desclée de Brouwer, Paris 1969, 45.

que dão fruto que dão semente: isto será o vosso alimento. A todas as feras, a todas as aves do céu, a tudo o que rasteja sobre a terra e que é animado de vida dou como alimento toda a verdura das plantas» (Gn 1, 29-30).

O tema do domínio reaparece aqui. Limites são instituídos. Por detrás da prescrição de uma alimentação vegetal, diz André Wénin, «ressoa como que um convite implícito, sugerindo ao humano que lhe é possível dominar o animal sem o matar»⁵³. Domínio sem dominação; domínio sem violência; domínio em doçura, que já inaugura a qualidade das relações que as criaturas são convocadas a entretecer.

Em Gn 2, Deus conduz os animais ao humano para «ver como ele os chamaria» (Gn 2,19). Tudo se passa como se Deus se interrogasse: que dirá ele diante dos animais? Encontrará neles uma ajuda, quiçá uma companhia? Que nomes lhes atribuirá? Que nível de diferença lhes reconhecerá?

Diante dos animais, o humano aprende que não é o único vivente sobre a terra. Atribui então um nome a cada animal. Um nome que é proferido como um saudação, não como uma dominação. Um nome de reconhecimento da diferença e de consagração dessa diferença. Uma saudação: tu és leão e tu andorinha e tu serpente... o nome vem assim consumir a diferença já instituída pela Criação.

O animal criado passa a ser animal nomeado. Mas o humano não reconhece em qualquer dos animais uma ajuda que lhe sirva; assim se demarca da animalidade. Ele reconhece a diferença e, pela palavra, comparável ao «sopro de Deus», reconhece o direito de existência a um outro que não ele.

À luz deste primeiro encontro do humano com o animal, contado em Gn 2, a prescrição de Gn 1 de dominar sobre os animais assume um significado bem diferente. Não se trata aqui de poder, mas de colaboração, de companheirismo. A organização do território e da existência faz-se no reconhecimento, na paz, na não-violência, no domínio e na fecundidade. Além do mais, a submissão da terra, em Gn 1,28, pode e deve ser relacionada com a missão que Deus confia ao humano em Gn 2: Iahveh Deus conduz o humano ao jardim do Éden para que ele o cultive e o guarde (Gn 2,15). O humano é visto como um promotor da terra, intendente, embaixador no bom sentido da expressão: «No tempo em que Yahveh Deus fez o céu e a terra, não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido,

⁵³ André WÉNIN, *Pas seulement de pain...*, op. cit., 29. E continua: «Vê-se assim convidado a colocar um limite ao seu poder sobre o animal, a não exercer o seu domínio nas suas potencialidades violentas e mortais, para deixar ao animal, o outro diferente dele, um espaço para viver a sua vida», in *Ibidem*; ver também, *Ibidem*, 29-31.

porque Iahveh Deus não tinha feito chover sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo» (Gn 2,4b-5). «Então Iahveh Deus modelou o homem» (Gn 2,7). E da mesma forma que conduziu os animais junto do humano para que os nomeasse, conduz agora o humano à terra, esperando que ele seja capaz de a cultivar e de a guardar. Mas não chega que o humano guarde e cultive a terra. É necessário que Deus faça chover sobre ela. O Senhor Iahveh é o primeiro agricultor e o primeiro guardião. Criado à sua imagem, o humano recebe a missão de continuar a obra do Divino Agricultor: cultivar a terra, fazê-la verdejar e frutificar.

No jardim do Éden, que Deus plantou, tudo era comestível, mas o humano não deveria – não precisaria – comer tudo. Adão e a sua companheira haviam sido advertidos: corriam o risco de morrer se comessem tudo. Falta-lhes a contenção, a moderação e o domínio. Em vez de guardarem o jardim, vão situar-se nele como ladrões. A violenta afirmação de Si conduz, inevitavelmente, à negação, à absorção, à redução do outro (do fruto) a Si. A cobiça que levou à desobediência inaugura, deste modo, novas relações entre eles e as coisas e entre as criaturas e Yahveh Criador.

Uma nova lógica entra em jogo no seio da criação. Da cobiça das coisas passa-se à inveja de um irmão. Caim mata o seu irmão, conta Génesis 4, porque não havia espaço para os dois. A desobediência que havia atingido Deus encontra outros desenvolvimentos no ódio de um humano relativamente a outro humano; no ódio de um irmão a outro irmão. A violação-posses em Gn 3 torna-se violação-eliminação em Gn 4. Os dois factos obedecem à lógica da cobiça, aquela que, diz André Wénin, «faz ver as coisas e as pessoas como objectos a açambarcar ou a utilizar e... desfigura os outros, vendo neles rivais a afastar ou a eliminar»⁵⁴. Caim mata o seu irmão, porque a diferença se lhe tornou intolerável.

Este circunstanciado percurso pelos primeiros capítulos do Génesis permite concluir que a lógica da cobiça e da violência lhes é estrangeira. Os autores sagrados vêem a doçura e o dom da vida como fundamental para o humano, e não a violência, a cobiça ou a morte.

A criatura inverteu a lógica do Criador. «E assim, diz Hildegarde de Bingen, todos os elementos do mundo, que anteriormente se encontravam em grande serenidade, entraram na mais viva inquietude, manifestando terríveis sinais de medo»⁵⁵. Simeão, O Novo Teólogo, descreve a revolta dos elementos do mundo: «O sol não queria brilhar, a lua não suportava ter de aparecer... as fontes não queriam mais jorrar, a água dos rios recusava correr... as feras e todos os

⁵⁴ *Ibidem*, 69 ; cfr. *Ibidem*, cap. III: *Un chemin à travers la violence*, 75-98; *IDEM*, *Actualité des mythes... op. cit.*, cap. II: *Le meurtre de Caïn*, 41-53.

⁵⁵ HILDEGARDE DE BINGEN, *Scivias*. «*Sache les voies*» ou *livre des visions* (tradução e apresentação de Pierre Monat), Cerf, Paris 1996, 59.

animais da terra... olharam-no com desdém... o céu parecia ter entrado em movimento para se abater sobre ele com justiça e a terra impacientava-se dos seus passos»⁵⁶. Hildegarde e Simeão reconhecem às criaturas a capacidade de dizer não ao humano, de exprimir, cada uma segundo a sua natureza, a sua recusa de ingerência e o seu direito fundamental a ser diferente e a existir diferente e na diferença, única condição que lhe convém. Deus assim criou e viu que era bom.

Conclusão: para uma ecosofia cósmica

Hoje, mais do que nunca, precisamos de aprender a pensar na transversal as interações entre os ecossistemas naturais e os contextos sociais e individuais. Não se trata somente das espécies animais e vegetais que se extinguem; também as palavras, as frases, o calor das conversas, os olhares, os gestos de solidariedade humana, a doçura e a paz entre todas as criaturas vão desaparecendo do dia-a-dia⁵⁷.

A crise ecológica ambiental é, em nosso entender, somente a ponta do iceberg, a parte visível, mediatizada e explorada. Ela manifesta um mal mais profundo e mais vasto que afecta as formas de ser e de viver hoje em sociedade.

A ecologia do ambiente prefigura uma ecologia holística, alargada à casa cósmica comum. Uma *ecosofia*, um saber habitar e cuidar da casa. Lembro que o prefixo *eco* é entendido aqui na sua acepção grega originária, *oikos*, quer dizer: casa, bem doméstico, habitat, ambiente natural. Nesta óptica, a Deep Ecology, a Shallow Ecology e a Medium Ecology possuem, certamente, valores fundamentais que importa evidenciar, reter e valorizar em vista de uma sabedoria ecológica descentrada (*ecosofia*). Ecologia do humano, mas sem crispação humanista; da natureza, mas sem crispação naturalista; do animal, mas sem crispação animalista.

Uma eco-lógica estruturada numa preocupação de descentração poderá conduzir o pensamento ecológico sobre um outro carril. O da transcendência. A transcendência que sugerimos deve compreender-se não no sentido da única transcendência reconhecida pelo humanismo horizontal, de um humano a outro humano⁵⁸, mas como anúncio de um absolutamente-outro-Interlocutor-eco-

⁵⁶ SIMÉON LE NOUVEAU THEOLOGIEN, *Traité théologiques et éthiques*. I, *Sources Chrétiennes* 122 (edição crítica de Jean Darrouzès), Cerf, Paris 1966, 91.

⁵⁷ Félix GUATTARI, *Les trois écologies*, op. cit., 22.

⁵⁸ Cfr. Luc FERRY, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Bernard Grasset, Paris 1996; IDEM, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris 2002.

lógico. Assim entendida, a transcendência não nega o humanismo horizontal; pelo contrário, afirma-o, mas conduzindo-o mais longe. Para além do reconhecimento do espaço próprio do humano da natureza, ela cria «espaço para Deus». Ora, reconhecer um lugar a Deus no coração do sobressalto ecológico introduz a possibilidade, para o humano, de se referir a um outro que ele mesmo, que a natureza ou que o cosmos e, para a natureza, de exprimir a sua mais profunda intenção para além da simples referência ao cosmos e ao humano.

A tradição judaico-cristã reconhece um *lugar para Deus* na antropologia e na cosmologia. As criaturas não estão sós, abandonadas à sua sorte. *Terceiro incluído*, Deus institui uma relação nova e original não somente entre as criaturas, mas ainda entre as criaturas e o seu Criador. Na «nebulosa ecológica», esta concreta transcendência pode apontar um horizonte de sentido, de coerência existencial e de «paz com justiça para toda a criação». A própria ecologia pode ser olhada como «possível lugar de transcendência»; um lugar do quotidiano onde e a partir do qual uma abertura à transcendência pode acontecer. Tal deverá passar, em primeira instância, por um trabalho de recuperação da confiança da humanidade nela mesma.