



## UMA VIAGEM INTERDISCIPLINAR AO LADO OCULTO DA PROBLEMÁTICA AMBIENTAL NA MODERNIDADE<sup>1</sup>

### AN INTERDISCIPLINARY TOUR TO THE HIDDEN SIDE OF THE ENVIRONMENTAL PROBLEMS IN THE MODERNITY

### UN VIAJE INTERDISCIPLINAR AL LADO OCULTO DE LA PROBLEMÁTICA AMBIENTAL EN LA MODERNIDAD

Héctor Ricardo Leis<sup>2</sup>

#### RESUMO:

A governança dos problemas ambientais contemporâneos implica levar em conta não apenas a dimensão conjuntural, mas também os processos simbólicos de longa duração. Nas últimas décadas, a abordagem interdisciplinar se tornou uma ferramenta imprescindível para entender a complexidade dos problemas ambientais. No entanto, ainda permanecem pouco exploradas algumas vertentes interdisciplinares que permitiriam compreender melhor a relação das questões ambientais com os processos civilizatórios. A fim de explorar essa demanda no contexto da modernidade contemporânea, pretende-se desenvolver aspectos relevantes das interfaces do pensamento filosófico e teológico com os problemas ambientais.

**Palavras-chave:** Crise ambiental. Interdisciplinaridade ambiental. Governança ambiental. Filosofia ambiental. Teologia ambiental.

#### ABSTRACT:

The governance of contemporary environmental problems implies that we take into consideration the conjuncture as well as the long-term symbolic processes. In the last decades, the interdisciplinary approach became an indispensable tool to understand the complexity of the environmental problems. However, some of the interdisciplinary streams which would allow us to understand the relationship between the environmental issues and the civilization processes much better are still not very well explored. In order to explore that demand in the context of the contemporary modernity,

<sup>1</sup> Este ensaio amplia e atualiza algumas das reflexões presentes no livro do autor: *A Modernidade Insustentável* (Petrópolis: Editora Vozes, 1999; publicado também em espanhol na Coleção do PNUMA: "Pensamiento Ambiental Latinoamericano", Montevideo: Nordan, 2001). A intenção é recuperar um debate teórico que parece cada vez mais distante, apesar de sua crescente urgência.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Professor Associado de Ciência Política na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) E-mail: [hector.leis@gmail.com](mailto:hector.leis@gmail.com)



this essay intends to develop relevant aspects of the interfaces of the philosophical and theological thoughts with the environmental problems.

**Keywords:** environmental crisis. Environmental interdisciplinarity. Environmental governance. Environmental philosophy. Environmental theology.

### RESUMEN:

La gobernanza de los problemas ambientales contemporáneos supone llevar en cuenta la dimensión coyuntural, al mismo tiempo que los procesos simbólicos de larga duración. En las últimas décadas, el abordaje interdisciplinar se transformó en una herramienta imprescindible para entender la complejidad de los problemas ambientales. Sin embargo, aún permanecen poco investigadas algunas vertientes interdisciplinarias que permitirían comprender mejor la relación de las cuestiones ambientales con los procesos civilizatorios. Con el objetivo de investigar esa demanda en el contexto de la modernidad contemporánea, se pretende desarrollar aspectos relevantes de las interfases del pensamiento filosófico y teológico con los problemas ambientales.

**Palabras-clave:** Crisis ambiental. Interdisciplinaridad ambiental. Gobernanza ambiental. Filosofía ambiental. Teología ambiental.

Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, e não tivesse amor [em grego: *agápe*; em latim: *charitas*], seria como o metal que soa ou como o sino que tine. E ainda que tivesse o dom da profecia, e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência, e ainda que tivesse toda a fé, de maneira tal que transportasse os montes, e não tivesse amor, nada seria. E ainda que distribuísse toda a minha fortuna para sustento dos pobres, e ainda que entregasse o meu corpo para ser queimado, se não tivesse amor, nada disso me aproveitaria. O amor é paciente, é benigno; o amor não é invejoso, não trata com leviandade, não se ensoberbece, não se porta com indecência, não busca os seus interesses, não se irrita, não suspeita mal, não folga com a injustiça, mas folga com a verdade. Tudo tolera, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. O amor nunca falha. Havendo profecias, serão aniquiladas; havendo línguas, cessarão; havendo ciência, desaparecerá; porque, em parte conhecemos, e em parte profetizamos; mas quando vier o que é perfeito, então o que o é em parte será aniquilado. Quando eu era menino, falava como menino, sentia como menino, discorria como menino, mas, logo que cheguei a ser homem, acabei com as coisas de menino. Porque agora vemos por espelho em enigma, mas então veremos face a face; agora conheço em parte, mas então conhecerei como também sou conhecido. Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e o amor, estes três; mas o maior destes é o amor. *Apóstolo Paulo* (A BÍBLIA SAGRADA, 1986, p. 740 – 1Co 13,1-13).

Compartilhamos com Aristóteles a crença na premissa de que uma verdade concernente à realidade do homem encontrada por um homem concretamente se aplica a todos os homens. A fé nessa premissa, entretanto, é... engendrada pela... experiência primordial da realidade como oferecida com a constância e permanência da estrutura que simbolizamos como o Cosmos. A confiança no Cosmos e em sua profundidade é a fonte das premissas – seja ela a generalidade da natureza humana, ou, em nosso caso, a realidade do processo como uma presença movente – que aceitamos como o contexto do significado para nosso engajamento concreto na busca da verdade. A procura da verdade faz sentido apenas sob a suposição de que a verdade trazida da profundidade da psique pelo homem, embora não seja a verdade última da realidade, é representativa da verdade na profundidade divina do Cosmos. (VOEGELIN, 1970, p. 234)

## **INTRODUÇÃO**

A problemática ambiental contemporânea concentra sua dramaticidade nos problemas decorrentes da mudança climática global. Mas esta questão não se encontra isolada; apenas é a mais expressiva dentro de um amplo leque de crises ambientais de grande complexidade, cujas causas podem derivar de ações humanas e não humanas, associadas a processos tanto de curta como de longa duração. O aquecimento global, por exemplo, enquanto aumento da temperatura média dos oceanos e do ar perto da superfície da Terra, é um fenômeno climático resultado da intensificação constante das emissões de gases contaminantes a partir da revolução industrial iniciada no século XVIII, como de fatores cíclicos externos à presença humana na Terra. Em consequência, a governança dos problemas ambientais demanda respostas que também sejam dadas em várias dimensões, nem sempre fáceis de conciliar (LEIS, 1999; LEIS; VIOLA, 2008). Nas últimas décadas, a abordagem interdisciplinar se tornou uma ferramenta imprescindível para a análise da crise ambiental global em contextos de alta complexidade. No entanto, ainda permanecem pouco exploradas algumas das alternativas da interdisciplinaridade aplicada à problemática ambiental. É o caso, por exemplo, da necessidade de pensar os problemas ambientais priorizando as perspectivas epistemológicas da filosofia e da teologia.

### **1 ELEMENTOS TEOLÓGICOS E HISTÓRICOS PARA PENSAR A PROBLEMÁTICA AMBIENTAL**

O principal evento histórico do final do século XX foi a derrota do socialismo estatizante – circunstância exemplificada na derrubada do Muro de Berlim e a dissolução da União Soviética. Da mesma forma, talvez a maior novidade histórica do começo do século XXI seja a contrapartida do anterior, isto é, a derrota do radicalismo neoliberal no mundo – exemplificada na crise do sistema financeiro internacional, que nos principais países capitalistas precisou ser socorrido pelo Estado para poder sobreviver. Frente ao fracasso das duas principais ideologias políticas atuantes após a Segunda Guerra Mundial, torna-se urgente a revisão das relações existentes entre a

ética e a economia, do mesmo modo que entre a ética e a política. Porém, revisar essas relações supõe questionar princípios básicos da modernidade. O domínio da política e da economia sobre a ética foi conseguido, na sociedade moderna, pela assimilação da ética dentro dos campos da política, através do realismo, e da economia, através do utilitarismo, operações que se tornaram possíveis pelo silenciamento da espiritualidade (ROSZAK, 1973). A ética não se poderá relacionar adequadamente com os campos da política e da economia sem trazer novamente, para o centro das relações humanas, a experiência do sagrado que ainda permanece no mundo vivido (LEIS, 1992).

Num artigo seminal, Lynn White afirmou que o impacto crescente da humanidade sobre o meio ambiente foi resultado da união entre a ciência e a tecnologia, seguida pela aplicação irrestrita desta última na vida social (WHITE, 1973). Segundo o autor, apesar da importância reconhecida desses fatos, as causas mais profundas dessa transformação devem ser procuradas na dimensão civilizatória do cristianismo. Nos primeiros séculos da idade média europeia, alguns fatos chamaram a atenção de White. O mais importante refere-se a que os camponeses começam a arar a terra com sulcos mais profundos e com uma violência nunca antes conhecida, revelando uma mudança radical na tradicional relação homem-natureza. Outro fato importante revela-se nas ilustrações dos calendários que começam a circular no século IX. Enquanto, nas ilustrações anteriores, os temas de cada mês eram representados de forma contemplativa e naturalística, a partir desse momento mostram-se homens dominando a natureza que os rodeia – seja arando, cortando árvores, matando bois e porcos, etc. White acredita que esses fenômenos sejam indicativos de uma mudança civilizatória com relação à natureza, derivada da vitória definitiva do cristianismo sobre o paganismo.

Segundo White, o cristianismo teve a responsabilidade pela introdução, no Ocidente, de uma religiosidade de novo tipo e de efeitos radicais impensados. Deste modo, o cristianismo se apresenta muito mais próximo da modernidade do que normalmente se acredita, na medida em que as ideias de progresso e do homem como amo e senhor da natureza teriam surgido e se consolidado na idade média. Antes dessa época, para os camponeses a natureza encontrava-se protegida por diversos espíritos. Mas a crença num homem feito à imagem e semelhança de um único Deus retirou da natureza qualquer força espiritual e permitiu sua exploração de forma quase ilimitada. Levando em conta as necessidades ecológicas de limites para a exploração

dos ecossistemas, é impossível minimizar a importância dessa mudança de valores introduzida pelo cristianismo. A visão dualista e antagonista entre a sociedade e a natureza, eixo da matriz cultural da crise ambiental, encontra uma de suas raízes mais profundas no cristianismo. Desde esta perspectiva, a ciência e a técnica modernas, embora tenham consumado esse dualismo, mal poderiam responder sozinhas pelas causas dos problemas ambientais.

Obviamente, o artigo de White recebeu numerosos comentários, tanto a favor como contra suas conclusões. Muitos trataram de minimizar o papel do cristianismo, afirmando que a humanidade sempre tinha provocado alterações no meio ambiente. Essa observação parece pouco pertinente, na medida em que White não está afirmando que a atual crise ambiental tenha unicamente raízes religiosas ou que o cristianismo ocidental seja a causa exclusiva dos problemas ambientais, mas que a mudança de valores religiosos operada na idade média foi funcional ao processo de exploração da natureza que levou à crítica situação atual (OSBORN, 1990; WATSON; SHARPE, 1993). Também não parece consistente criticar a White contra argumentando que no cristianismo também existem temas bíblicos que falam de uma relação harmoniosa entre o homem e a natureza. Foi o próprio White - muito antes que no Vaticano se cogitasse no assunto - que propôs São Francisco como patrono dos ecologistas, reconhecendo assim a existência de vertentes ambientalistas dentro do cristianismo.

Curiosamente, algumas das primeiras críticas adversas a White, no sentido de não lhe reconhecer a importância devida a seus argumentos, partiram de cientistas ambientalistas - como era o caso de René Dubos, responsável junto com Bárbara Ward pela elaboração do relatório prévio a Estocolmo-72 (DUBOS, 1973). Mas isso não deve chamar a atenção, já que é habitual os cientistas quererem encontrar em seu próprio campo as explicações para todos os problemas (assim como as soluções). Observe-se, por outro lado, que White publicou seu artigo em 1967, momento em que os cientistas dominavam o debate ambientalista. Não por ser a raiz mais antiga dos problemas ecológicos, a questão religiosa será fácil de compreender. Justamente por ser a mais antiga, será a última a ser estudada e a mais difícil de ser reconhecida em todas as suas implicações.

Embora a crítica ambientalista ao antropocentrismo que prima na modernidade remonte, pelo menos, até os anos 70 (DEVALL; SESSIONS, 1985), a importância dos componentes religiosos para pensar a crise ambiental começará a ser percebida

apenas no fim dos 80 e começos dos 90. Robyn Eckersley faz uma abordagem interessante da evolução da representação social dos problemas ambientais (ECKERSLEY, 1992). De acordo com a autora, nos anos 60, esses problemas foram originalmente percebidos como resultado de uma crise de participação por parte de setores socialmente excluídos que procuravam acesso mais equitativo a bens ambientais. Mas, nos anos 70, após a Conferência de Estocolmo-72, a problemática ambiental será percebida como uma crise de sobrevivência, entendendo por tal que o problema era de escassez de bens em termos absolutos, obrigando a considerar limites naturais intransponíveis para a expansão continuada da dinâmica social e econômica. Finalmente, no fim dos anos 70 e começo dos 80, sem deixar totalmente de lado as óticas anteriores, começou a perceber-se a problemática ambiental como uma crise cultural e, portanto, como uma oportunidade para a emancipação da racionalidade instrumental e do antropocentrismo que dominam a sociedade moderna. Apesar de Eckersley não destacar especialmente a dimensão espiritual, sua associação da crise ambiental com a herança de ideias, crenças, valores e conhecimentos, evidencia o caráter fortemente civilizatório da crise ambiental.

Ainda que a necessidade de levar o debate ambientalista até os alicerces da matriz civilizatória dominante possa ter sido intuída antecipadamente, por alguns autores, ele é um fenômeno relativamente recente. Nas palavras da teóloga Maria Clara Bingemer: “O esforço que a teologia cristã vem fazendo nos últimos tempos para debruçar-se sobre essa problemática [ambiental] denota muito mais que um novo tema a ser trabalhado pela teologia, mas sim o futuro das relações homem-natureza-Deus, ou seja, o próprio conceito de Deus” (BINGEMER, 1992:79). Evidenciando a mesma tomada de consciência, Leonardo Boff, no primeiro livro que aborda explicitamente o tema ambiental (publicado um ano após a Rio-92), embora sem citar White, parece assumir sua perspectiva (BOFF, 1993). Utilizando a palavra “autocrítica”, diz que o cristianismo é corresponsável pela crise ecológica atual. Ainda que não seja o único fator, Boff faz questão de frisar que a contribuição do cristianismo foi determinante. Na opinião desses teólogos, as causas dessa responsabilidade aparecem claramente nas palavras do livro do Gênesis (especialmente na primeira versão do relato da Criação): “Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher, os criou. E Deus os abençoou, e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei e subjuguai a terra; dominai sobre os peixes de mar, sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que rasteja pela terra” (A BÍBLIA SAGRADA, 1986:33 – Gn.1,27-

28). Boff aponta que a teologia cristã dominante não se aprofundou no mistério da Criação, sendo levada por razões históricas e institucionais a concentrar-se mais no mistério de redenção (BOFF, 1993, 1995). Mas o resgate da teologia da Criação para refazer uma leitura do Gênesis que não seja antropocêntrica, tal como pretende Boff, não resolve todas as questões teológicas colocadas pela crise ambiental. O problema do Gênesis não é apenas exegético; ele envolve a vivência existencial da verdade do cristianismo ao longo da história (PAGELS, 1992; SHERRARD, 1987). Portanto, a questão aqui não fica restrita a uma revisão do Gênesis - essa tarefa dificilmente seria suficiente se não estivesse acompanhada de uma revisão integral da doutrina cristã vigente.

De todas as formas, não resta dúvida de que, a partir dos anos 80, alguns dos esforços mais ambiciosos dos teólogos cristãos se referem ao tema da Criação aos olhos do desafio ambiental. Entre estes, talvez se destaque Moltmann (1987). Num capítulo de seu livro “Deus na criação”, intitulado “Na crise ecológica”, o autor tenta sair explicitamente do antropocentrismo da interpretação tradicional do Gênesis para substituí-lo pelo teocentrismo. Sua alternativa para superar a crise ambiental reside na impossibilidade de considerar os seres humanos como superiores aos outros seres vivos, na medida em que esses o antecedem na sua Criação por Deus. Criação que deve assumir-se como revelação divina e, portanto, não pode ser dominada (seria como querer dominar a Deus). Convergindo com a ideia da sustentabilidade – implicitamente associada no debate ambientalista a um contrato intergeracional – Moltmann afirma que o homem “toma emprestado o mundo e deve esforçar-se em administrá-lo com fidelidade” (MOLTMANN, 1987: 44). Indo na mesma direção, Boff falará de pan-en-teísmo como a ubiquidade cósmica do Espírito: tudo em Deus e Deus em tudo (BOFF, 1993). Pan-en-teísmo do qual nasceria uma nova espiritualidade integradora, holística, baseada no amor pela natureza. De uma perspectiva ambientalista, essa ecologia espiritual é uma contribuição importante, tanto do ponto de vista teórico como prático.

As reflexões anteriores justificam a importância de reabrir o debate teológico dentro do contexto das críticas ambientalistas à modernidade. O ambientalismo demanda uma espiritualidade mais ampla e primordial que possa aproximar respeitosamente os seres humanos com a natureza, tal como aparece reiteradamente descrito em numerosos mitos e poemas ao longo da história. Essa demanda está obrigada a questionar a religiosidade derivada das tradições monoteístas, justamente

por elas operarem uma separação conflitiva das dimensões da natureza e da sociedade humana. Curiosamente, tem passado bastante despercebido no campo do pensamento cristão que uma espiritualidade profunda exige aceitar a Criação (assim como a natureza humana) tal como ela é, em sua beleza e harmonia, tanto como nos seus aspectos mais ameaçadores e cruéis (DANIÉLOU, 1992). Na tradição oriental e, de modo geral, nas religiões indígenas, a espiritualidade supõe a adequação e aceitação daquilo que os seres humanos são por “natureza”. Deste modo, espera-se que desempenhem seu papel no mundo operando uma relação não antagônica e sem qualquer rebeldia existencial, seja com seus semelhantes, seja com a natureza. De acordo com o teólogo cristão Hans Küng, as religiões monoteístas de origem semítica (judaísmo, cristianismo e islamismo) convocam especialmente para o confronto, o que as diferencia notavelmente das não monoteístas. As originadas na Índia (Upanishads, budismo e hinduísmo) possuem uma orientação fundamentalmente contemplativa, tendendo para a unidade, enquanto as de tradição chinesa, de caráter mais sapiencial, se inclinam para a harmonia (KÜNG, 1992).

Mesmo tendo sido provocada por outros motivos, a expulsão de Adão e Eva do Paraíso representa e instala claramente a rebeldia do homem contra a Criação - expulsão que pode interpretar-se como a fundamentação mítica de uma inadequação essencial entre a natureza e o homem. É interessante observar que o castigo divino de Adão e Eva se revela hoje uma profecia auto-cumprida. Se, no texto bíblico, os primeiros seres humanos foram expulsos do Paraíso por transgredirem a lei divina, a mudança climática e a crise ambiental global mostram hoje que a modernidade também transgrediu regras milenares que alienam nossa sobrevivência e “expulsam” a vida humana do planeta (ACOT, 1990).

Mircea Eliade e outros estudiosos da história das religiões mostram que, a partir do início das primeiras civilizações urbanas, a experiência religiosa tem adotado duas formas opostas, e até contraditórias (ELIADE, 1968, 1972, 1991; ver também: DANIÉLOU, 1990). A primeira aparece fortemente vinculada com a vida natural, enquanto a segunda faz o mesmo com a vida social. Para a primeira vertente, a felicidade humana não depende da transformação da natureza, mas, inversamente, da adaptação aos desígnios da mesma. A cultura ocidental coloca-se claramente dentro da segunda vertente. Basta lembrar que, no mundo moderno, até há pouco tempo, quase não existiam restrições contra atos de extermínio em grande escala de indivíduos pertencentes a espécies não-humanas. Dentro da primeira vertente

espiritual, se o homem chegasse a ter comportamentos desse tipo, ele estaria se transformando em inimigo dos deuses.

## 2 ELEMENTOS FILOSÓFICOS E SOCIAIS PARA PENSAR A PROBLEMÁTICA AMBIENTAL

Em 1979, o filósofo Hans Jonas publicou *O princípio responsabilidade*, conseguindo destaque no debate ambientalista (JONAS, 1995). Seu pensamento, que não oculta a filiação aristotélica, é uma boa introdução para entender as limitações da modernidade com relação à questão ambiental. A crítica de Jonas focaliza a impossibilidade do pensamento contemporâneo para dar uma resposta correta à crise ambiental, em função da perda ou inversão de uma perspectiva teleológica (entendendo por tal uma orientação finalista do pensamento e da ação). A ausência de uma perspectiva teleológica impede a abordagem ética da relação da humanidade com a natureza, assim como conduz o pensamento para o relativismo. De acordo com Jonas, o problema de nossa época não é tanto a carência de qualquer finalidade na ação humana, mas a substituição de uma vida boa (em termos éticos e políticos, tal como a defendiam os clássicos antigos e medievais), pela preservação e reprodução da vida em termos exclusivamente biológicos e materiais.<sup>3</sup>

No seu livro sobre a responsabilidade, Jonas parte da ética dos modernos (especialmente de Kant), comentando que se trata em todos os casos de uma argumentação sobre o universo moral de seres humanos que acreditavam que seu futuro sobre a Terra, enquanto espécie humana, estava praticamente garantido. Mas, na segunda metade deste século, o acúmulo de armas atômicas e a degradação ambiental global mudaram as condições de existência da humanidade. Em outras palavras, se no século XVIII era ainda possível fundamentar a ética de um modo antropocêntrico, na medida em que não existiam fatores antropogênicos importantes

---

<sup>3</sup> Esta questão já tinha sido levantada por Hannah Arendt vinte anos antes da aparição do livro de Jonas, a propósito de seu debate sobre a condição humana contemporânea (ARENDR, 1958). Por certo que Arendt não se posicionou dentro do debate ambientalista – que, por outro lado, na época, estava praticamente nascendo –, mas ainda assim, sua ausência no cenário posterior do pensamento ambientalista constitui uma prova das dificuldades que ainda existem para fazer convergir para a problemática ambiental contemporânea as perspectivas filosóficas que discutem a fundo a dimensão civilizatória. Na última seção deste ensaio serão retomadas as contribuições de Arendt.

que ameaçassem a natureza, isso já não parece viável hoje, quando existe uma ameaça de mudanças irreversíveis que condicionam a continuação da vida no planeta. Fora de exceções como Malthus e outros poucos, ninguém imaginava no século XVIII que existisse alguma urgência para refletir sobre a relação homem-natureza em termos éticos. De acordo com Jonas, a ética deveria ser hoje totalmente renovada. Embora os mandatos do amor ao próximo e da justiça (entre outros) possam permanecer, eles teriam que ser colocados em outra perspectiva.

Talvez a mais importante consequência da análise de Jonas seja a constatação que a atual crise ambiental deixa ao descoberto o vazio ético de nossa época, o que, por sua vez, gera perplexidade e perda de esperança com relação aos meios disponíveis para encontrar uma saída no atual contexto político e econômico internacional. Partindo da perspectiva dada por Jonas, é difícil ser realista e otimista ao mesmo tempo. Assim, não causa estranheza que Jonas, quando interrogado sobre a capacidade da via democrática para alcançar um consenso global, declare que, embora não veja outras saídas, também não acredita que essa seja uma alternativa real (JONAS, 1996). Mas para entender esse pessimismo é necessário apresentar sua obra mais detalhadamente. Jonas se pergunta: frente a quem os seres humanos são responsáveis? Sua resposta ultrapassa a tese do conhecido relatório internacional *Nosso Futuro Comum* (COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO, 1988), que afirma a responsabilidade da presente geração com relação à satisfação das necessidades das gerações futuras. Ciente de que se poderia objetar que isso não faz sentido, já que as gerações futuras poderiam vir a não existir, ele responde aristotelicamente – com conotações místico-religiosas – que os humanos são responsáveis pelo devir do próprio futuro. Deduz-se que, para Jonas, a ética, para evitar subjetivismos e relativismos, deve ser fundada sobre bases ontológicas. Caso contrário a humanidade continuaria caindo nas mãos de utopias – no caso, tanto faz que sejam de esquerda ou de direita – que, estabelecendo fortes alianças com o desenvolvimento das forças produtivas e a técnica moderna, implicam um desprezo pelas consequências da ação humana. Obviamente, a alternativa a essas utopias não pode ser ela mesma uma utopia.

De acordo com Jonas, a humanidade deve renunciar à utopia, entendendo por tal a renúncia a seus vários tipos de projetos de progresso material permanente. Isto não implica renunciar aos direitos humanos ou a condições razoáveis de bem-estar, mas sim supõe limitar as demandas exageradas e desnecessárias de bens materiais

por parte de uma considerável massa da população – tanto nos países desenvolvidos como nos não desenvolvidos, embora o problema seja maior nos primeiros. A posição de Jonas contra o utopismo moderno expressa-se com clareza na sua tese de que o homem não precisa ser melhorado. Sob a perspectiva ambientalista, essa tese é sumamente interessante porque permite pensar criativamente o hiato estabelecido pela modernidade entre a sociedade e a natureza, e entre o presente e o passado. Obviamente, a afirmação de que o homem não necessita ser melhorado não quer dizer que ele seja essencialmente bom, mas que ele é como pode ser. Isso obrigaria a pensar menos na atualmente dominante condição social dos seres humanos, introduzida pelas ciências sociais – que não por acaso inventaram, junto com boa parte da filosofia chamada moderna, que não existe uma natureza humana. Não existe impedimento ético para a luta pela melhoria das condições sociais da vida ou para desenvolver o potencial humano, mas constituiria um erro imaginar um estado (social) ideal capaz de suprimir a natureza humana. Isso obstaculizaria, precisamente, a possibilidade de responder responsavelmente à situação existente.

A crítica de Jonas à ética discursiva não poderia ser uma surpresa. Na perspectiva do autor, nada permite supor que o conteúdo de um consenso discursivo possa ser bom ou justo em sentido estrito (JONAS, 1991). Mas Jonas quer ir além de uma discussão meramente procedimental. As excessivas recorrências do discurso que se encontram na teoria social e política escondem um fato dramático, sobre o qual ele chama a atenção. A crise contemporânea não afeta os seres humanos na condição de seres falantes, mas na de seres vivos. Portanto, a reconciliação da natureza com a sociedade não poderia ser considerada apenas um acontecimento reduzido ao plano político ou ao discursivo.

No entanto, a importante contribuição de Jonas fica enfraquecida pela excessiva proximidade que seu pensamento estabelece entre a responsabilidade e o medo, o qual poderia conduzir a humanidade não para a *pólis* aristotélica, mas para a hobbesiana e suas derivações autoritárias (TATIÁN, 1996). Uma heurística do medo não poderia nunca incentivar os seres humanos a percorrerem os caminhos de convergência espiritual com a problemática ambiental. Neste sentido, a obra *O Contrato Natural*, de Michel Serres (1991), se apresenta inspirada numa heurística do amor que traz elementos para superar o impasse deixado por Jonas, retomando suas principais preocupações de forma mais inspiradora.

Serres afirma que é necessário fazer uma revisão radical do direito natural moderno, o qual parte do suposto de que o homem, individualmente ou em grupo, é o único que pode tornar-se sujeito de direito. Segundo ele, a *Declaração dos Direitos do Homem* (proclamada pelos revolucionários franceses em 1789), teve o mérito de dizer “todo homem”, mas também teve a fraqueza de pensar “apenas os homens”, lembrando a hipótese do contrato social, historicamente nunca realizado, mas sempre imaginado como racional, Serres pergunta-se em que linguagem falam as coisas da natureza para que os seres humanos possam se entender com elas através de um novo contrato. Imerso no contrato exclusivamente social, o político moderno é, na melhor das hipóteses, um experto em ciências sociais, mas nunca em ciências naturais.

O novo contrato natural proposto por Serres não oculta seu lado metafísico. Na medida em que ultrapassa os indivíduos e as limitações de tempo e espaço, seria tão hipotético quanto o contrato social. No entanto, ao invés de idealizar o ponto de vista dos indivíduos (como no contrato social), Serres considera o ponto de vista do mundo, no conjunto de relações sociedade-natureza. Nessa passagem de um para outro contrato, Serres situa um terceiro, chamado contrato científico, o qual, sobre bases exclusivamente intersubjetivas, coloca o ponto de vista dos objetos. Assim, passa-se sequencialmente pela perspectiva dos indivíduos, dos objetos e do mundo. Seu enfoque permite entender, ao mesmo tempo, tanto um processo de objetivação de diversos pontos de vistas, quanto a necessidade de recuperar explicitamente uma visão espiritual para efetivar este último contrato. De forma talvez menos rigorosa, porém mais poética, Serres consegue ir axiologicamente além do caminho traçado por Jonas. Embora sem falar explicitamente de responsabilidade, ele coloca a necessidade de sair da negligência – a qual indica, precisamente, uma falta de responsabilidade –, característica da modernidade. Pelos contratos exclusivamente sociais, a humanidade perdeu os elos que a prendiam ao mundo e ao tempo. A recuperação desses elos (a religação) não se dará, então, pela ciência ou pela política, mas pelo amor. Sem amor não se pode imaginar o estabelecimento de um elo entre a humanidade e a natureza. No amor encontra-se a única dimensão em que aparecem vinculadas as duas relações que os seres humanos mantêm com o “próximo” humano e com a “distante” natureza.

De forma convergente com Serres, são vários os autores que argumentam ser imprescindível assentar as bases da ética sobre novos princípios (HOOKER, 1995; PASSMORE, 1980). Hooker afirma, por exemplo, que a ética não pode ser

considerada como a busca de uma resposta única para uma determinada situação. Pelo contrário, a essência de um julgamento ético responsável é a harmonização e o equilíbrio dos diferentes princípios e valores (e objetivos) envolvidos. Perdidas as certezas e demonstrada a inutilidade e/ou perversão dos vários reducionismos experimentados pelo homem moderno, restaria o amor, entendido como relacionamento livre e gratuito com o outro para atender à sua finalidade (HOOKER, 1995).

Ainda aceitando a hipótese de que o amor supera as barreiras instaladas entre todos os seres (humanos e não humanos), não parece realista supor que os problemas ambientais possam ficar resolvidos através da simples recomendação de uma “política amorosa”. Para aprofundar a crítica da sociedade moderna contemporânea a partir da problemática ambiental deve-se levar até o limite o paradoxo que surge do fato dos seres humanos, mesmo querendo a realização do contrato natural proposto por Serres, estarem hoje impedidos de torná-lo possível.

Na obra de Louis Dumont encontra-se um resgate do princípio de hierarquia que recoloca questões fundamentais para pensar uma operacionalização do amor no plano político-social. Segundo Dumont, os principais autores modernos – com a relativa exceção de pensadores conservadores como Tocqueville e Burke – desenvolveram teorias sociais e políticas que estabelecem um forte contraste com as bases da sociedade hierárquica pré-moderna (DUMONT, 1992). Comprova-se, deste modo, que existem dois princípios diferentes com capacidades equivalentes para organizar a vida política e social em geral: um hierárquico e outro igualitário. A aversão e incompreensão do primeiro princípio derivam do individualismo igualitarista que impregna a cultura da modernidade.<sup>4</sup> Dumont aponta que o homem está permanentemente agindo e adotando valores que supõem a existência de uma hierarquia que afeta as ideias, as coisas e as pessoas. Isso acontece de forma relativamente independente das desigualdades sociais e/ou das diferenças de poder. De acordo com Dumont, ainda nos casos quando a hierarquia se identifica com o poder existente, não há nisto nenhum determinismo estrito (DUMONT, 1992).

A partir de uma perspectiva científica (sem viés ideológico) é possível perceber que a realidade social apresenta uma organização hierárquica semelhante àquela que

---

<sup>4</sup> Circunstância que tem levado uma boa parte dos cientistas e filósofos políticos contemporâneos a ignorar que a desigualdade e a hierarquia são fenômenos diferentes. Como exemplo desta ignorância ver: BOBBIO, 1994.

rege nos ecossistemas naturais (ODUM, 1988; PATTEE, 1973; AHL; ALLEN, 1996). O princípio igualitário foi uma invenção dos gregos, tão arbitrária quanta produtiva, para ser aplicada exclusivamente ao campo político. Mas a modernidade naturalizou a igualdade, ao ponto do senso comum moderno desconfiar que, qualquer que seja a desigualdade existente, ela seria sempre fruto de uma injustiça (Arendt, 1958). Mas o princípio da igualdade não é uma verdade evidente por si mesma, com direito a ser reclamada sua aplicação como dever-ser. Na apressada operação de legitimação da igualdade, feita pelos modernos, se obscurece o fato de que a mesma representa a escolha de um valor que nega um fenômeno universal com aplicações nas várias dimensões da realidade. O apego ideológico pela igualdade sentida pelo homem moderno é proporcional a seu desinteresse pela realidade tal como ela é. Circunstâncias que, mancomunadas, o levam ao erro de acreditar que o princípio da igualdade deveria orientar a solução da maioria dos problemas da sociedade contemporânea. Tal como afirma Tzvetan Todorov, associar as relações hierárquicas à visão de uma sociedade feudal ou escravista supõe esquecer que qualquer sociedade, inclusive a democrática, comporta tanto relações hierárquicas como igualitárias (TODOROV, 1996). O contrário também é verdadeiro - mesmo as sociedades hierárquicas têm condições de respeitar os direitos humanos. John Rawls, um autor de inocultáveis simpatias pela democracia e pelo princípio de igualdade, admite que os indivíduos podem não ser considerados iguais e, no entanto, ser membros responsáveis da sociedade, com direito a dissenso em função da preservação de uma concepção de justiça sobre o bem comum (RAWLS, 1993; KRISCHKE, 1998).

Tanto Dumont, quanto Todorov apontam no sentido de desmascarar o caráter fundamentalista que o princípio de igualdade assumiu na modernidade, o que contribuiu decisivamente para que os homens passassem a acreditar que são senhores de seu destino e que suas responsabilidades com relação aos outros (sejam estes indivíduos, nações ou espécies) são inteiramente facultativas. Mas a maioria das relações sociais não são igualitárias, nem facultativas. Como entender, no caso, as relações entre alunos e professores, pais e filhos, artistas e público, empregados e empregadores? A rigor, a operacionalização moderna da igualdade não foi resultado de uma iniciativa do Estado, mas do mercado. O cristianismo igualou os seres humanos a partir de sua natureza divina, fazendo a todos “filhos de Deus”, mas ainda assim na política e na sociedade continuava reinando uma hierarquia aceita como natural. Foi quando o capitalismo fez a todos “filhos do mercado” que a igualdade se

naturalizou definitivamente em todos os âmbitos, fazendo com que os seres humanos passassem a perceber as desigualdades como antinaturais.<sup>5</sup> Na origem da naturalização da igualdade, entendida como verdade “evidente por si mesma”, se encontra a aceitação por parte do Estado moderno da proposta econômico-cultural do mercado de converter tudo em mercadoria, deslegitimando assim as relações hierárquicas que circulavam pela sociedade fora do mercado (DUMONT, 1982; TODOROV, 1996).

A modernidade está constituída sobre este *quid pro quo* que até hoje não foi devidamente esclarecido. Parafraseando a Nietzsche (1990), poderia se dizer que não existe pior hierarquia que aquela transvestida em igualitarismo. Assim como existe uma hierarquia degradada que dá lugar a um mundo desigual, onde rege apenas a dominação, também existe uma igualdade degradada que gera um mundo homogêneo e totalitário onde não se respeitam as diferenças, nem de mérito nem de identidade. Em ambos os casos são estabelecidos vínculos que negam ou impedem a reciprocidade e a complementação exigidas por uma relação de amor. É justamente a possibilidade aberta pela crise ambiental global para pensar a necessidade de um mundo organizado amorosamente, por cima das diferenças e desigualdades existentes, que contrasta severamente com o ponto de vista do indivíduo moderno, fortemente marcado pelo igualitarismo e pela separação entre o homem e a natureza.

Dumont entende a hierarquia como uma relação ordenadora por excelência, na medida em que ela permite o englobamento do seu contrário, isto é, como uma relação entre os vários elementos e o todo caracterizada tanto pela identidade como pela oposição (DUMONT, 1992). Desse modo, a hierarquia supõe uma relação intrinsecamente bidimensional e bidirecional. Uma relação de superior a inferior não se dá necessariamente sempre no mesmo sentido. Em contraste com a ideia de igualdade, que tende a congelar as relações, a hierarquia abre a possibilidade de uma fluida interação, já que aquilo que é superior num nível pode tornar-se inferior em outro e vice-versa. As mãos – assim como as pessoas – nunca são iguais porque elas estão sempre em relação a um todo que as define hierarquicamente. Isto é, a mão esquerda nem sempre é inferior numa pessoa manidestra já que essa mão pode se tornar de

---

<sup>5</sup> Curiosamente, Marx nunca explorou adequadamente este caminho. Apesar de *O Capital* mostrar exemplarmente como a força de trabalho encarada como mercadoria produz uma igualação social de todos os participantes do ato produtivo, Marx ficou preso a uma teoria das classes sociais que, mesmo nunca tendo sido elaborada de forma consistente, lhe impediu conceber a poderosa força simbólica do mercado (MARX, 1974)

“direita” numa situação onde se privilegia sistematicamente sua função. Dentro de uma concepção hierárquica, nunca os fatos podem ser separados dos valores, em contraste com a visão igualitária dos modernos que estabelece um abismo entre uns e outros.

Substituindo os universos simbólicos existentes por outros predominantemente igualitários, a modernidade favoreceu uma expansão sem limites da racionalidade instrumental que radicalizou o antropocentrismo. O caminho inverso passa pelo restabelecimento do vínculo entre fatos e valores – o qual supõe outorgar valor aos elementos a partir do sentido de seu englobamento –, tal como aponta Dumont. Isso é significativamente convergente com os conteúdos das propostas de Jonas e Serres, embora estes não tenham elaborado o tema da hierarquia, nem Dumont pretendido incluir a natureza em suas reflexões. Segundo Dumont, a ordem hierárquica que comanda o lugar de cada um estabelece uma operação relativamente consciente, cujo suporte é de base valorativa predominantemente religiosa (DUMONT, 1992). Ele compara essa situação com a ordem igualitária, basicamente laica, da sociedade moderna, que leva os indivíduos a operar, quase inconscientemente, impulsionados pelos mecanismos instrumentais do mercado e do Estado. Assim como a ordem hierárquica supõe uma interdependência consciente entre as partes, porque precisam aceitar suas diferenças, a ordem igualitária supõe uma relação inconsciente, precisamente porque estabelece sempre os mesmos parâmetros. Seria então um contrassenso pretender a realização do bem comum a partir da igualdade, tal como pretende o ideal iluminista. É justamente a aplicação do princípio hierárquico que permite que os diversos setores e membros da sociedade se assumam como interdependentes e fraternos. A igualdade atomiza a vida social, facilitando a desresponsabilização dos indivíduos no que diz respeito aos problemas comuns (ou da comunidade), o que traz como contrapartida que a ordem deva ser imposta através de instrumentos coercitivos externos a estes (DUMONT, 1985). Pelo contrário, a hierarquia, quando não é degradada – isto é, quando não é pura dominação – facilita que a ordem seja assumida de forma voluntária e cooperativa. Por isso, enquanto o princípio da igualdade é neutro empaticamente, a hierarquia é um princípio que, sobre bases autênticas, permite a empatia amorosa.

### 3 A SAÍDA DO IMPASSE COMO CONVERSÃO AMOROSA

Mas a ruptura com os valores igualitaristas da modernidade não é algo que possa ser ensinado. A crítica socrático-platônica de que a virtude não pode ser ensinada continua sendo hoje mais válida que nunca (PLATÃO, 1993). A governança ambiental está subordinada à resposta de uma pergunta essencial: como podem tornar-se cooperativos os seres humanos nos diversos cenários nacionais e internacionais, apesar de suas diferenças identitárias e dos antagonismos de seus interesses materiais? Apenas o amor tornaria possível a cooperação nessas circunstâncias. Essa cooperação das diferenças e os antagonismos não poderia nunca remeter a uma razão universal especial que determine o papel das particularidades com rigor lógico-instrumental. A governança do amor deriva da forma em que os seres humanos se situam no mundo, não de um plano de ação particular. Como ela acontece então? Na perspectiva deste ensaio, acontece unicamente por meio da conversão, isto é, da intuição fervorosa de um *ethos* amoroso.

A conversão implica uma mudança radical de comportamento e de disposição moral.<sup>6</sup> De acordo com Henri Bergson, a conversão se constitui como um ato livre, fruto da intuição, por isso suas origens são difíceis de explicar (BERGSON, 2006). A personalidade humana realiza-se no reino da liberdade, onde a mente (ou a alma) se despoja dos hábitos da razão e se torna capaz de ter uma visão íntima da verdade sobre sua própria essência e sobre a vida em geral. Segundo Bergson, esse ato implica um comprometimento total da pessoa, tanto na alma como no corpo, no sentimento e no pensamento.<sup>7</sup> Bergson recorre à Alegoria da Caverna de Platão, onde foi relatada talvez a primeira conversão da história de filosofia (PLATÃO, 1993). Nessa famosa passagem, Platão afirma que não se deve voltar para a verdade uma parte da alma, mas a alma inteira; que não se deve voltar para a luz apenas a cabeça, mas o corpo inteiro. O ato de conversão é um giro completo, uma inversão total. O amor como ponte entre os seres humanos e a natureza implica uma mudança tão radical e intensa que só pode ser pensada como conversão. O *ethos* amoroso não pode ser concebido como sentimento derivado de

<sup>6</sup> Observe-se que a conversão corresponde a um fenômeno genérico, não exclusivo do campo religioso; ver verbete do termo em: LALANDE, 1953.

<sup>7</sup> A pesquisa contemporânea dá um estatuto científico à tradição filosófica platônico-bergsoniana da conversão através da ciência cognitiva; ver: VARELA, F. J.; THOMPSON, E.; ROSCH, E., 1993).

uma compreensão racional ou, vice-versa, da compreensão de um sentimento puro originário, mas como conversão, como amor com todas as forças, tal como Deus pede ser amado no *Antigo Testamento* (JANKÉLÉVITCH, 1995). A conversão implica uma relação plena, com todo o sentimento, toda a compreensão e toda a vontade, simultaneamente.

Mas o processo de conversão, no contexto da tradição citada, implica o descobrimento de uma verdade transcendental, que liga a existência humana ao divino. Assim, esse processo está longe de ser uma simples aventura mundana do *self*, algo que não transcenderia as alternativas dadas pelos projetos da modernidade secularizada e positivista. Concomitante com a difundida “Morte de Deus” nietzschiana, a modernidade suprimiu o acesso ao plano transcendente por meio da operação gnóstica-milenarista de trazer o Paraíso para a Terra (VOEGELIN, 1952). Segundo Voegelin, o gnosticismo constitui a chave para entender a essência da modernidade, no sentido de que os projetos e movimentos que a definem como tal se caracterizam por retirar da existência humana qualquer sinal da presença do transcendente enquanto transcendente. Na modernidade, a experiência do transcendente dissolveu-se num processo de imanentização. São várias as características que, de acordo com Voegelin, colocam em evidência a atitude gnóstica da modernidade. Mas talvez nenhum traço seja tão marcante como a difundida crença de que uma mudança na ordem do ser reside no reino da ação humana, isto é, de que o ato salvacional é possível por meio do próprio esforço do homem realizado neste mundo, aqui e agora (VOEGELIN, 1952).

Voegelin permite concluir que as sociedades modernas se esgotam quando os processos de individualização inerentes à sua dinâmica chegam ao limite. Em outras palavras, quando os seres humanos não encontram nenhum sentido na vida, além daqueles associados à satisfação das necessidades surgidas de sua vida no plano imanente. Embora trabalhando numa perspectiva diferente, Voegelin converge com o espírito das conclusões que foram extraídas anteriormente da obra de Jonas, Serres e Dumont, assim como também com as que poderiam ser tiradas de autores como Arendt, Foucault e Agamben, se fosse o caso. Segundo Arendt (1958), a modernidade inverte não apenas a hierarquia de valores estabelecida no mundo pré-moderno, que priorizava a *vita contemplativa* com relação à *vita activa*, mas também produz uma inversão, dentro deste último universo, priorizando as atividades humanas destinadas a reproduzir a vida biológica (*labor*), por cima da ação política

(*action*) e da fabricação de objetos (*work*). Na mesma linha, Foucault (1988) e Agamben (2002) falam de biopolítica, a propósito da entrada do biológico no registro da política, transformando a vida humana num espaço de controle pelo saber e pelo poder.

O resultado de aproximar os desdobramentos das teorias de autores de origens e abordagens tão diferentes, na direção de uma heurística do amor, é surpreendente para o senso comum construído pela modernidade. Esse senso comum imagina que pensadores ancorados no passado, como Voegelin e Arendt, por exemplo, deveriam ser portadores de uma crítica menos radicalizada à modernidade, que a de pensadores ancorados no presente, como seria o caso do nietzschianismo crítico de autores como Foucault e Agamben. Mas esse senso comum é também parte do problema. Na perspectiva de Foucault e Agamben, encontra-se uma resistência à dinâmica dos acontecimentos da modernidade, mas nunca uma proposta de mudança radical, como a que está implicada, por exemplo, nas obras de Voegelin ou Arendt. Um dos paradoxos não menores da crítica atual à modernidade reside no fato de que o pensamento conservador manifesta uma vitalidade semelhante àquela que, várias décadas atrás, se encontrava nas correntes da chamada “teoria crítica”.

Outro mal-entendido gira em torno da teologia. O debate ambiental tem focado quase exclusivamente a crítica à teologia da Criação – cujos argumentos foram apresentados na primeira seção. No entanto, os males da modernidade não derivam do suposto antropocentrismo do Gênesis, mas do abandono da *vita contemplativa* promovido pelas teologias gnósticas transvestidas no século XX em ideologias políticas salvacionistas. A ruptura de Nietzsche com o individualismo moderno poderia ser aproveitada como uma alternativa crítica ao gnosticismo, se não fosse que seu autor jogou fora a água da banheira com a criança dentro, postulando um radicalismo imanentista que o levou não apenas a constatar a “Morte de Deus”, mas também a se regozijar com o seu “Assassinato”. Trata-se, sim, de romper com o individualismo nivelador da modernidade, mas isso deve ser feito na direção de uma verdade transcendente; não imanente, como no caso de Nietzsche. Entre os principais pressupostos teóricos para a compreensão da problemática ambiental encontra-se a necessidade de retrabalhar mais a teologia da Redenção, que a da Criação.

A força da convocação para que seja aprofundada a reflexão da teologia do amor, para chegar às raízes da problemática ambiental na modernidade contemporânea, não poderia ser mais urgente.<sup>8</sup> O teólogo Hans Urs von Balthasar (2005) não tem focado especialmente nas suas obras a questão da natureza, mas sua referência ao amor surgido do Deus Trinitário como base da existência humana, apontando para uma clara primazia do amor divino como princípio de inteligência teológica — uma importância estratégica para os argumentos apresentados neste ensaio. Só se pode entender o amor como valor do ponto de vista teocêntrico, e não antropocêntrico. É pela fé que o amor pode ser lido como mandamento!<sup>9</sup> O reconhecimento de uma hierarquia (e não a igualdade) que permitirá que o amor possa ser visto como dever. Os antigos sabiam que sem filosofia não existe teologia e vice-versa (GAEL, 2006). Precisa-se, portanto, mancomunar os esforços de ambas as disciplinas para que a “inteligência do amor” possa iluminar integralmente as relações dos seres humanos.<sup>10</sup>

Não existe a menor possibilidade de uma conversão amorosa, que garanta a governança ambiental, fora do plano transcendente. No plano mundano, poderia ser operada unicamente uma pseudo-conversão, já que o indivíduo orbita sempre em torno de uma representação materialista para outra. Na história da humanidade houve apenas uma experiência de conversão de alcance civilizatório mundial. O atual vazio civilizatório da experiência do transcendente abre o interrogante sobre a possibilidade de uma nova conversão. A primeira experiência fundamental da realidade foi denominada como era axial por Karl Jaspers (1953). Foi o momento em que os seres humanos, entre os séculos VIII e III A.C, participaram de um movimento de consciência mundial que, mesmo com variações em diversos lugares e contextos culturais – entre outros, podem ser citados Lao-Tsé, os Upanichades, Buda, Zaratustra, Elias e os profetas do judaísmo, Heráclito, Parmênides, Platão e Aristóteles –, são levados a reconhecer de forma homogênea a tensão existente

---

<sup>8</sup> Constitui um obstáculo a ser removido com muito esforço teológico o fato que o Apóstolo Paulo registre traços fortes de gnosticismo e messianismo (VOEGELIN, 1952; TAUBES, 2007), ao mesmo tempo em que assinala um insuperável elogio do amor como principal referente teológico – ver epígrafe deste ensaio.

<sup>9</sup> O autor é grato a Selvino Assmann por sua lembrança desta circunstância.

<sup>10</sup> Max Scheler, em *Da reviravolta dos valores* (1994), aplicou essa inteligência do amor partindo da filosofia social e mostrou exemplarmente as terríveis consequências políticas e sociais da falta de amor nas sociedades da modernidade contemporânea. No seu livro, Scheler descreve o amor como plenitude de ser e o ressentimento como a ruptura de laços afetivos não apenas dos homens entre si, mas com o mundo e Deus em geral. Para um estudo de caso sobre os estragos do ressentimento na vida política de uma sociedade ver: LEIS, 2002.

entre a ordem transcendente e a mundana, fazendo uma clara opção pela superioridade da ordem transcendente. Aquele momento implicou a conversão dos setores mais avançados da humanidade, que romperam com o mito para descobrir a verdade transcendente. Mas há tempo que o mito coloniza novamente a alma humana. Segundo Voegelin (1952), a partir do século XII temos uma longa série de pensadores – começando por Joaquim de Flora – que conseguirão levar a humanidade pelo caminho inverso da experiência do transcendente. De tal forma que nos séculos XIX e XX, a modernidade ocidental conseguiu, através de diversos movimentos – liberalismo, comunismo, nazismo – uma secularização radical, apagando a tensão entre o mundano e o transcendente.

Portanto, a principal causa dos problemas ambientais que hoje atingem o planeta não é antiga, mas moderna. Não reside num particular descobrimento supostamente “fora de foco” da verdade transcendente – tal como sugerem as leituras ambientalistas do Gênesis –, já que toda verdade extraída da experiência primordial, “embora não seja a verdade última da realidade, é representativa da verdade na profundidade divina do Cosmos” tal como afirma Voegelin na epígrafe deste ensaio. Como já foi dito, as crises ambientais contemporâneas são eventos altamente sobredeterminados por fatores simbólicos e materiais, inseridos em processos de curta e de longa duração. No entanto, apesar dessa complexa sobredeterminação, a crise ambiental está associada intimamente a valores construídos não há muito tempo, na tentativa de querer trazer o Paraíso para esta Terra. Em última instância, a secularização da verdade é a responsável pela impossibilidade dos seres humanos assumirem a governança dos problemas ambientais. “Só um Deus nos pode ainda salvar”, afirmou Martin Heidegger próximo ao fim da vida.<sup>11</sup> A consciência da necessidade de nossa conversão é o passo mais importante a ser dado até o Deus chegar.

---

<sup>11</sup> Entrevista concedida por Martin Heidegger em 23 de Setembro de 1966 e publicada na revista *Der Spiegel*, no. 23, 1976.

## REFERENCIAS

A BÍBLIA SAGRADA. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1986.

ACOT, P. **História da Ecologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

AGAMBEN, G. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

AHL, V.; ALLEN, T. F. H. **Hierarchy Theory: A Vision, Vocabulary and Epistemology**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1996.

ARENDT, H. **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1958.

BALTHASAR, H. U. von. **Love Alone is Credible**. Ft. Collins: Ignatius Press, 2005.

BERGSON, H. **Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

BINGEMER, M. C. L. Ecologia e Salvação. In: A. V. **Reflexão Cristã sobre o Meio Ambiente**. São Paulo: Loyola, 1992.

BOFF, L. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade: A Emergência de um Novo Paradigma**. São Paulo: Atica, 1993.

BOFF, L. **Dignitas Terrae. Ecologia: Gritos da Terra, Gritos dos Pobres**. São Paulo: Ática, 1995.

BOBBIO, N. **Direita e Esquerda**. São Paulo: UNESP, 1994.

COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. **Nosso Futuro Comum**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1988.

DANIÉLOU, A. **Gods of Love and Ecstasy**. Vermont: Inner Traditions, 1992.

DEVALL, B.; SESSIONS, G. **Deep Ecology**. Salt Lake City: Peregrine Smith, 1985.

DUBOS, R. A theology of the earth. In: BARBOUR, I. G. (Org.), **Western Man and Environmental Ethics**. Reading MA: Addison-Wesley, 1973.

DUMONT, L. **Homo Aequalis**. Madri: Taurus, 1982.

DUMONT, L. **O Individualismo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DUMONT, L. **Homo Hierarchicus: O Sistema das Castas e suas implicações**. São Paulo: EDUSP, 1992.

ECKERSLEY, R. **Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach**. Albany: SUNY, 1992.

ELIADE, M. **Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase**. Paris: Payot, 1968.

ELIADE, M. **Tratado de Historia de las Religiones**. México: Era, 1972.

ELIADE, M. **Mefistófeles e o Andrógino**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

GAEL, L. B. **Filosofia Teológica**. Buenos Aires: Peregrina, 2006.

HOOKER, C. A. Responsibility, ethics and nature. In: COOPER, D. E.; PALMER, J. A. (Orgs.). **The Environment in Question: Ethics and Global Issues**. Londres: Routledge, 1995.

JANKÉLÉVITCH, V. **Primeiras e últimas páginas**. Campinas: Papirus, 1995.

JASPERS, K. **The origin and goal of history**. New Haven: Yale University Press, 1953.

JONAS, H. De la gnose au principe responsabilité. **Esprit**, n. 5, 1991.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC, 2006.

JONAS, H. Responsabilidad y perplejidad (Entrevista). **Nombres** - Revista de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, v.6, n. 7, 1996.

KRISCHKE, P. J. A Cultura Política Pública em John Rawls: Contribuições e Desafios à Democratização. **Revista de Filosofia Política - Nova Série**. V.2, Abril de 1998.

KÜNG, H. No hay paz mundial sin paz religiosa. **Revista de Occidente**, n.136, 1992.

LALANDE, A. et al. **Vocabulário Técnico y Crítico de la Filosofía**. Buenos Aires: El Ateneo, 1953.

LEIS, H. R. Ética Ecológica: Análise Conceitual e Histórica de sua Evolução. In: VV AA. **Reflexão Cristã sobre o Meio Ambiente**. São Paulo: Loyola, 1992.

LEIS, H. R. **A Modernidade Insustentável**. Petrópolis: Vozes, 1999.

LEIS, H. R. Sobre o ressentimento (e os argentinos). **Novos Estudos - CEBRAP**, n. 64, 2002.

LEIS, H. R.; VIOLA, E. Postfácio. In: LEIS, H. R.; VIOLA, E. **América del Sur en el mundo de las democracias de mercado**. Rosário: Homo Sapiens, 2008.

MARX, K. **O Capital**. Coimbra: Centelha - SARL, 1974.

MOLTMANN, J. **Dios en la Creación**. Salamanca: Ed. Sígueme, 1987

NIETZSCHE, F. **La voluntad de poderio**. Madri: EDAF, 1990.

ODUM, E. P. **Ecologia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

OSBORN, L. **Stewards of Creation**. Oxford: Latimer House, 1990.

PAGELS, E. **Adão, Eva e a serpente**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

PASSMORE, J. **Man's Responsibility for Nature**. Londres: Duckworth, 1980.

PATTEE, H. **Hierarchy Theory: The Challenge of Complex Systems**. Nova Iorque: Braziller, 1973.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

RAWLS, J. The Law of Peoples. In: SHUTE, S.; HURLEY, S. (Orgs.). **On Human Rights. The Amnesty Lectures 1992**. Nova Iorque: Basic Books, 1993.

ROSZAK, T. **Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Post-industrial Society**. Nova York: Doubleday, 1973.

SCHELER, Max. **Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos**. Petrópolis: Vozes, 1994.

SERRES, M. **O Contrato Natural**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

SHERRARD, P. **The Eclipse of Man and Nature**. West Stockbridge: Lindisfarne Press, 1987.

TATIÁN, D. Hans Jonas: un rampante apocalipsis. **Nombres** - Revista de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, v.6, n.7, 1996.

TAUBES, J. **La Teología Política de Pablo**. Madri: Ed. Trotta, 2007.

TODOROV, T. **A vida em comum**. Campinas: Papirus, 1996.

VARELA, F. J.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. **The Embodied Mind**. Cambridge: The MIT Press, 1993.

VOEGELIN, E. **A nova ciência da política**. Brasília: Edit. UnB, 1979.

VOEGELIN, E. Equivalences of Experience. In: VOEGELIN, E. **Eternità e Storia**. Florença: Valecchi, 1970.

WATSON, M.; SHARPE, D. Green Beliefs and Religion. In: DOBSON, A.; LUCARDIE, P. (Orgs.). **The Politics of Nature**. Londres: Routledge, 1993.

WHITE, L. Jr. The historical roots of our ecological crisis. In: BARBOUR, I. G. (Org.). **Western Man and Environmental Ethics**. Reading MA: Addison-Wesley, 1973.

Dossiê:

Recebido em: 13/09/2010

Aceito em: 10/10/2010