



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

CURSO DE DOUTORAMENTO EM TEOLOGIA (2.º grau canónico)
Especialização: Teologia Sistemática

BRUNO MIGUEL GUEDES DE SOUSA

**A experiência ecológica integral, segundo a
Laudato Si', como desafio ético e plataforma
de diálogo académico e cívico.**

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor Jorge Teixeira da Cunha

Porto
2023

Solo le pido a Dios
Que el dolor no me sea indiferente
Que la reseca muerte no me encuentre
Vacía y sola sin haber hecho lo suficiente

Solo le pido a Dios
Que lo injusto no me sea indiferente
Que no me abofeteen la otra mejilla
Después que una garra me arañe esta suerte

Solo le pido a Dios
Que la guerra no me sea indiferente
Es un monstruo grande y pisa fuerte
Toda la pobre inocencia de la gente

Solo le pido a Dios
Que el engaño no me sea indiferente
Si un traidor puede más que unos cuantos
Que esos cuantos no lo olviden facilmente

Solo le pido a Dios
Que el futuro no me sea indiferente
Desahuciado está el que tiene que marchar
A vivir una cultura diferente

Mercedes Sosa

Dedicatória

À minha esposa Ana, grande mulher, grande esposa e amiga nesta viagem tão longa, de
estudar teologia, pelo apoio e incentivo dados;
Aos meus filhos Clara, Maria e Gabriel, pela paciência de verem o pai “sempre a
estudar”;
Aos meus pais e irmão, pelo apoio anímico.

Agradecimentos

Ao terminar esta caminhada do 2º Grau Canónico em Teologia Sistemática, na área de Teologia Moral, terei de expressar alguns agradecimentos:

- aos meus amigos Diogo, pela escuta das canseiras, e Plácido, pela leitura-revisão da dissertação;
- aos docentes da Faculdade de Teologia, pelo contributo que prestaram para que, progressivamente, eu pudesse abrir os horizontes do pensamento;
- à Sra. Diretora da Faculdade de Teologia, a Doutora Ana Maria Jorge, que sempre se manifestou disponível para colaborar no âmbito da creditação do meu percurso curricular, marcado pelas alterações curriculares no Programa de Doutoramento em Teologia, e pela realização de cursos na Academia Alfonsiana, na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Gregoriana, bem como na Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Antonianum, onde, atualmente, frequento a Licenciatura Canónica em Filosofia – Ecologia Integral.
- Ao Doutor Martinho Soares, pela pista que me forneceu – de ler Raimon Panikkar, de tomar conhecimento da dinâmica do Campus de la Grande Transition, em França, bem como de procurar relacionar tudo isto com a teologia, numa aplicação ao contexto português.
- Ao Doutor José Pedro Angélico, pelas imensas pistas fornecidas, pela partilha da sua humilde visão teológica, sempre inspiradora, e nos momentos de maior cansaço, pela sua palavra amiga, regeneradora de forças;
- Ao Professor-Amigo-Orientador Doutor Jorge Cunha, que teve, uma vez mais, a amabilidade de orientar esta dissertação. Um dia, nas suas aulas, disse-nos: *«quando saímos da universidade, tendo realizado um doutoramento, não sabemos nada; estamos, sim, aviados, para iniciar uma caminhada de estudo e investigação, sem nos fecharmos à perspectiva do outro, e mesmo assim, chegamos ao final da nossa vida a saber muito pouco»*. Este professor, pela sua forma de ser e estar, promotor da liberdade e frescura de pensamento, sempre foi para mim uma inspiração, que me fascinou e muito contribuiu para desenvolver esta minha paixão pela teologia moral. Espero um dia poder retribuir-lhe tudo o que fez por mim.

Índice

Dedicatória.....	4
Agradecimentos	6
Resumo	10
Abstract.....	11
Siglário	12
Introdução	14
Capítulo 1 O sujeito como um vivente do cosmos	17
1. Elementos bíblico-éticos introdutórios.....	18
1.1 Guardar a Lei: da ortodoxia à ortopraxis	19
1.2 A ação prática como dimensão ética da justiça, na proposta de Jesus, à luz de Mt 5, 20	21
2. Guardar e Cultivar o jardim do cosmos, na condição de viventes	26
Capítulo 2 A Ecologia Integral, uma experiência relacional e interdependente ...	33
1. Ecologia, um tema atual	33
2. A Ecologia na senda do positivismo científico-tecnológico	40
3. Outras cosmovisões ecológicas possíveis e expansoras de horizontes.....	44
3.1 Raimon Panikkar.....	44
3.1.1 A Experiência <i>Cosmoteândrica</i> da Realidade.....	46
3.1.2 <i>A Tempiternidade</i> : uma nova consciência temporal	51
3.2 Leonardo Boff.....	57
3.3 Jurgen Moltmann	60
3.4 Breves notas de análise	65
4. A <i>Laudato Si</i> , um estuário de pensamento ecológico.....	68
4.1 Elementos-referência de pensamento que lhe antecedem.....	68
4.1.1 Deus e a Criação na expansibilidade doutrinal	69
4.1.2 O Cristo Cósmico e a manifestação cósmica de Deus	71
4.1.3 Coordenadas antropológicas da salvação	74
4.1.4 A nova criação.....	76

4.2	Princípios teológico-fundamentais.....	78
4.3	Princípios filosófico-fundamentais	82
5.	Desenvolver uma Cultura Ecológica de Vida em relação e interdependência	85
Capítulo 3 A Ecologia Integral como desafio ético.....		90
1.	Elementos de pensamento amplificador de horizontes.....	90
2.	O contributo do <i>pensamento complexo</i> de Edgar Morin	95
3.	O desafio da <i>Veritatis Gaudium</i> e sucessivo pensamento magisterial	96
4.	Aplicabilidade ao âmbito da experiência ecológica integral	109
Capítulo 4 Uma proposta fomentadora de experiência ecológica integral		127
1.	A Agenda 2030: Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da ONU	128
2.	A Rede Campus Sustentável – Portugal	131
3.	O Plano de Desenvolvimento Estratégico da UCP.....	134
4.	Uma Teologia Moral com voz na vida pública – académica e cívica	140
4.1	A (in)condição da marginalidade.....	141
4.2	Uma Teologia Pública Fundamental.....	144
5.	Experiências inspiradoras a evocar.....	150
5.1	Deep Springs College	151
5.2	Dartington Trust.....	152
5.3	Yale School of the Environment.....	153
5.4	Instituto de Investigação Interdisciplinar – Universidade de Coimbra.....	155
6.	Um <i>Campus Interdisciplinar para a Transição Ecológica</i>	157
6.1	O Modelo Parceiro	158
6.2	Gramática do projeto-proposta	160
6.3	Possibilidades de incarnar	163
Conclusão		168
Bibliografia.....		171

Resumo

Assumimos, para o presente trabalho, a compreensão da *Ecologia Integral* presente na *Laudato Si'*, enquanto síntese do pensamento científico desenvolvido nas últimas décadas. Tudo está profundamente relacionado e interdependente. As diversas dimensões da vida, que constituem a realidade – ambiente, economia, política, justiça, cultura, urbanismo -, na sua configuração subjetiva e social, não são dissociáveis.

Aceitar esta configuração poliédrica é reconhecer, como refere Morin, o paradigma da complexidade da realidade, por oposição ao paradigma simplificador da mesma. Aceitar este pressuposto de partida constitui um desafio ético, que possibilitará que a Ecologia se assuma como plataforma de diálogo académico e cívico, no âmbito de processos de interdisciplinaridade e transdisciplinaridade. O despojamento da pretensa hegemonia do pensamento, abre espaço para fecundar uma cultura de diálogo alargado.

Estamos diante de uma janela de oportunidade para retirar a teologia, nomeadamente a teologia moral, do gueto ou marginalidade académica e cívica, assumindo a possibilidade de ser uma voz na vida pública. Trata-se de um “espaço” onde a ciência teológico-moral, enquanto teologia pública, fundada no Evento do Cristo, apresenta o seu contributo para que, em conjunto, seja possível atuar a Transição Ecológica, em todas as suas dimensões.

Para isso, combatendo o abstracionismo, que por vezes o discurso teológico assume, sem qualquer articulação com a quotidianidade da vida, faremos um percurso de reflexão sistemática, que culminará na proposta teórica de uma prospetiva projetual, não fechada ou absoluta, mas, sim, evolutiva e aberta a novos horizontes.

Palavras-Chave: Ecologia; Ética; Relação; Diálogo Académico e Cívico; *Laudato Si'*; Pensamento Complexo; Interdisciplinaridade e Transdisciplinaridade; Teologia Moral; Projeto Prospético; Transição Ecológica.

Abstract

Regarding the present essay, we assume the understanding of the Integral Ecology as suggested by the *Laudato Si'*, as a synthesis of the scientific thought that has been developed over the last decades. Everything is deeply connected and interdependent. The different dimensions of life and reality – environment, economy, politics, justice, culture, and urban development – are not dissociable, both in their social and subjective landscapes.

To acknowledge such a polyhedral structure is to assume, as Morin mentions, the paradigm of the complexity of reality as opposed to a simplistic one. The acceptance of this assumption constitutes an ethical challenge, which provides Ecology with the possibility of becoming a platform for academic and civic dialogue, within the framework of interdisciplinary as well as cross-disciplinary processes. The disengagement from the presumed hegemony of thought opens up space to enrich a culture of expanded dialogue.

We are being presented with a window of opportunity to retrieve theology, and particularly moral theology, from the academic and civic ghetto in which has been, and thus assuming the possibility of becoming audible in the public sphere. It is a “place” where the science of moral theology, as public theology founded on the Christ Event, offers its contribution towards the Ecological Transition in all its dimensions.

For this purpose, while fighting the abstractions without any correlation with daily life which theology often embraces, we shall carry out a systematic reflection on these issues which will lead to a theoretical proposal of a prospective project, not closed nor absolute, but rather evolutive as well as open to new horizons.

Keywords

Ecology; Ethics; Relatedness; Academic and Civic Dialogue; *Laudato Si'*; Complex Thought; Interdisciplinarity and Cross-disciplinarity; Moral Theology; Prospective Project; Ecological Transition.

Siglário

DSI – Doutrina Social da Igreja

PDE - Plano de Desenvolvimento Estratégico

UCP – Universidade Católica Portuguesa

AAS - Acta Apostolicae Sedis

Introdução

O presente trabalho de dissertação, elaborado no âmbito do Curso de Doutorado em Teologia Sistemática – Teologia Moral (2º Grau Canónico), propõe-se constituir uma hermenêutica sobre a categoria *Ecologia* - segundo o horizonte hermenêutico proposto pela *Laudato Si'* -, compreendendo-a como uma experiência da vida, na Vida, em toda a sua multidimensionalidade; como um desafio ético e plataforma de diálogo académico e cívico, que na sua possibilidade de incarnar, constitui um lugar onde a ciência teológica, nomeadamente a teologia moral, encontra um espaço para dialogar e para se apresentar como pensamento credível para, conjuntamente com as outras áreas, gerarem processos capazes de promover a transição ecológica, em todas as suas dimensões.

Sendo um trabalho no âmbito da Teologia Moral, tendo em conta a pluralidade temática que aborda, focamo-nos numa área temática da Teologia Moral Social – a Ecologia –, pois, para além de ser um tema muito debatido na contemporaneidade, parece-nos que tem sido tratado de modo simplificador e excessivamente tecnologizado. Por isso, entendemos tecer este trabalho com o objetivo de mostrar a amplitude da categoria e as possibilidades que a mesma comporta. Trata-se de libertar a compreensão da mesma das amarras de uma hermenêutica parcial, simplista e ideologizada, mostrando, assim, que outras hermenêuticas são possíveis, que compreendem a realidade *vida* como um todo interligado e interdependente, onde a subjetividade humana, enquanto sujeito vivente do cosmos, se compreenda e se experimente como vida, na Vida.

Elementos de teologia e de filosofia fundamental trespassam toda a reflexão, pois estes fornecem-nos categorias e horizontes de pensamento importantes, que nos ajudam a manter uma certa dimensão de racionalidade que conjugue o conhecimento científico com a sabedoria de uma mística pluriforme e com um horizonte antropológico requalificado. Procuramos tecer um olhar, uma crítica e uma proposta, sem medo de integrar novas gramáticas, sem o receio de abrir as portas da teologia moral a outras instâncias de compreensão conjuntivas.

Por isso, procuramos, ao longo do trabalho, refletir, tendo presente algumas questões que nos inquietam: a ética teológica deve abordar todo o propósito da nossa humanidade – intelectual e prático, moral e cívico, estético e espiritual. Como responder a este desafio? O que significa ser teólogo no século XXI? Como é que a teologia deve responder às crises sociais, ambientais e de saúde contemporâneas? Poderá a teologia

constituir uma força, entre outras, para a mudança cívica e académica? Como pode a ética teológica contribuir, de forma efetiva e impactante, para melhorar a qualidade da experiência humana e tornar a sociedade mais habitável e sustentável?

O tema proposto constitui uma espécie de micro-síntese, que é desenvolvido, faseadamente, ao longo dos capítulos, onde os autores convocados são apresentados como intuições que aportam elementos de estruturação para a nossa narrativa e proposta.

Neste sentido, do ponto de vista metodológico, organizamos o presente trabalho em quatro capítulos interligados, e que obedecem a uma lógica expansiva, na medida em que há um fio condutor que procura fazer o texto progredir desde os elementos de fundamentação ética, passando pelas várias cosmovisões que abordam a Ecologia, integrando os desafios que esta lança ao diálogo académico e cívico, nomeadamente quanto à teologia, culminando numa proposta que incarne um pensamento ecológico fomentador da transição ecológica. Diríamos que a dissertação segue esta sequência: Pressupostos Éticos (praxis e auto-implicação-subjetiva); Relação; Diálogo; Encarnação/Ação.

No primeiro capítulo procuraremos mostrar como a perspetiva bíblica convoca a dimensão da praxis como dimensão de um atuar segundo a “lógica” da Vida ou do atuar do Reino. Estes elementos serão importantes para compreender que a ecologia situa-se na ordem da experiência, da vida que se experimenta e se sente como vida, na Vida. E, por isso, o ser humano, não é apenas um ser vivo, como os demais seres vivos. É tudo isso, e um algo mais qualitativo. É um ser vivente, que no seu experimentar-se e sentir-se como vida, na Vida, fá-lo vivendo como pertença ao cosmos. E isto auto-implica-o na ação ética de guardar e de cultivar o “jardim”. Recusaremos, desta forma, tanto a via antropocêntrica, como a via biocêntrica. O ser humano, enquanto unidade-viva-multidimensional, é matéria-viva-humanizada, subjetividade imanente-absoluta-sensível (dimensão visível) e subjetividade imanente-radical-invisível (dimensão inefável do si mesmo), onde a vida se experimenta e se sente a si mesma como vida, na Vida. Não se trata de uma perspetiva dualista ou de monismo ontológico, mas, sim, de compreender a vida no seu todo e como um todo, como harmonia e polaridade.

O segundo capítulo, procurara salientar a atualidade do tema ecológico, as limitações hermenêuticas de que é alvo, convocando, assim, como forma de abrir os horizontes, outras cosmovisões possíveis, de inspiração cristã e não-cristã, dizendo-nos que existe um chão comum que permite, também, o diálogo complementar entre experiências religiosas. A *Laudato Si'* é apresentada como um estuário de pensamento

ecológico, pois colhe elementos de reflexão que já se ia desenvolvendo. Contudo, constitui uma novidade, na fundamentação e linguagem utilizadas no seio do Magistério. Estas traves-mestras de pensamento possibilitam-nos desenvolver uma cultura ecológica de vida, em relação e interdependência.

Diante desta abertura de horizontes, o terceiro capítulo procura mostrar que tal compreensão da Ecologia, enquanto experiência do sujeito como um vivente do cosmos, vida na Vida, constitui um desafio ético para a academia, onde o discurso teológico se desenvolve, enquanto discurso credível, aberto ao pensamento diferente e à crítica. Diante da complexidade da realidade, exige-se que a Universidade se reconfigure na sua forma de pensar e fazer ciência, abrindo-se ao diálogo e trabalho interdisciplinar e transdisciplinar. E a Faculdade de Teologia não se pode amuralhar dentro da Universidade. Como salienta a *Veritatis Gaudium*, deve colher, dentro da própria faculdade e na relação com as demais, o princípio do diálogo inter e transdisciplinar. Desta forma, será possível gerar uma ecologia do pensamento e da ação, capazes de fomentar os processos da Transição Ecológica compatíveis com a vida boa e sustentável, valores estes inerentes a uma razão pública adequada.

Tendo em conta o princípio ético da responsabilidade ou da auto-implicação do sujeito para com o cosmos, para com as formas de vida humana e não-humana, que nos inspira a uma praxis, o quarto capítulo apresenta-se como uma reflexão-design ecológico, que pretende incarnar um projeto, que exprima e concretize os princípios aferidos nos capítulos anteriores, inscrita num âmbito dissertativo de maior liberdade e criatividade. Trata-se de uma proposta concreta, articulada com o Plano de Desenvolvimento Estratégico da UCP, convergindo com os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, propostos pela ONU, e inspirando-se noutras realidades académicas, integrando o que nelas de melhor se desenvolve, para desenhar a fisionomia de um *Campus Inter-Transdisciplinar para a Transição Ecológica*.

Capítulo 1

O sujeito como um vivente do cosmos

A *Laudato Si'* sugere-nos que «Não há ecologia sem uma adequada antropologia».¹ Neste sentido, o título dado a este primeiro capítulo procura definir os contornos do mesmo, ou seja, antes de entrarmos especificamente na temática *Ecologia*, procuramos apresentar alguns elementos que poderão integrar o discurso de uma adequada antropologia. E é neste contexto hermenêutico-antropológico que desenvolveremos o restante trabalho de dissertar.

O sujeito humano, enquanto unidade multidimensional, é compreendido como vida, na Vida, porque nesta é originado e constituído criação.² Ou seja, é compreendido como um vivente, mais do que um ser vivo. Enquanto vida, nada do que lhe é constitutivo, neste cosmos, é abandonado, secundarizado ou depreciado. A matéria-viva, na sua dimensão imanente-absoluta-sensível, é condição de possibilidade para que a vida, neste cosmos, na sua dimensão imanente-radical-invisível, se sinta e experimente como vida, na Vida, da qual se recebe, e a partir da qual se prova como matéria-viva-humanizada-multidimensional. Viver enquanto vivente significa esta profunda capacidade de se sentir e experimentar como vida, na Vida, no âmbito dos dinamismos-aconteceres cósmico-fenomenológicos.

Esta vivência do sujeito humano, como ser vivente, é auto-implicativa, pois torna racionalmente inconcebível que a vida-humana, na sua multidimensionalidade, desenvolva ações destrutivas da restante vida cósmica não-humana. Sentindo-se e experimentando-se como vida, vivida como pertença ao cosmos, no qual é possível viver como vivente, ou seja, ser vida na Vida, o imperativo ético de respeitar, promover e cuidar da vida não-humana surge como necessidade irrenunciável.

Isto supõe, no âmbito da reflexão teológica, e que desenvolveremos nos capítulos seguintes, deixar a teologia, concretamente a teologia moral, respirar o ar fresco e incontável do Espírito (Jo 3,8), sair dos espaços asfixiantes, irrespiráveis e sem claridade das “sacristias”, olhando para o todo da realidade, do cosmos, da

¹ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si': de Communi Domo Colenda*» 118, AAS 107, n. 9 (2015): 894.

² Esclarecer que o termo *Vida* refere-se sempre a Deus; já o termo *vida* refere-se a toda a criação, sendo que, muito frequentemente pretende significar a vida humana, na medida em que estejamos a fazer referência à dimensão antropológica da vida.

Vida, na sua manifestação em tudo o que é vida. Por outras palavras, escreve Leonardo Boff,

«O Espírito é o princípio dinâmico da auto-organização do universo. O Espírito é liberdade e criatividade. O Espírito inaugura o novo e gera todo o tipo de diversidades e ao mesmo tempo a sua unidade. Esse Espírito “sopra onde quer, não sabemos nem de onde vem nem para onde vai”. Exige atenção e abertura para captar os mínimos sinais da sua presença; portanto, convida à desinstalação, à superação das identidades rígidas e definitivas de uma vez por todas, para acolhermos os processos que enriquecem estas identidades e as mantêm sempre vivas e atuais».³

Por isso, partiremos do ponto de vista de uma hermenêutica possível da ética bíblica, para mostrar que a dimensão praxica da ação é um elemento estruturante neste cuidar e promover a vida humana e não-humana. A auto-implicação do humano, na sua forma de ser vivente, pressupõe, por isso, a coragem de um fazer e atuar, enquanto dimensão constitutiva de concretização da justiça, onde o cuidar e cultivar o “jardim” do cosmos possibilite que a vida-humana se desenvolva em todas as suas possibilidades de ser vida, na Vida.

Desenvolveremos, assim, uma perspectiva de centralidade antropológica, em relação com a multidimensionalidade cósmica, mas não antropocêntrica ou dualista.

1. Elementos bíblico-éticos introdutórios

A ética tem em conta a necessidade da vida boa e feliz, no âmbito do subjetivo e do cívico, segundo a inteligência da Vida que se manifesta. Como refere a Pontifícia Comissão Bíblica, os textos bíblicos não são, apenas, fonte da revelação ou da fé, mas, também, horizonte da vida ética, porque nas suas páginas estão contidos marcos axiológicos de referência ética para pensar a vida ética em cada tempo e

³ Leonardo Boff, *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres* (Petrópolis: Editora Vozes, 2015), 398.

lugar, ainda que, não ofereçam resposta direta para todas as situações e problemas da contemporaneidade, dado o tempo da redação dos textos.⁴

Por isso, no início deste nosso trabalho, sem a pretensão de fazer exegese bíblica ou de esgotar a pluralidade possível da compreensão da temática, procuraremos, numa lógica estritamente ético-teológica aberta, evidenciar alguns elementos que nos permitam compreender a espessura ético-bíblica da ação prática, e o contributo que esta pode fornecer para pensar a vida boa no âmbito do espaço cívico. Portanto, mais do que confinar a compreensão desta dimensão bíblico-ética ao âmbito do eclesial, procuramos salientar a potencialidade que possui, para colocá-la, como proposta-contributo, e sem pretensa de colonização, no âmbito do debate público sobre a promoção da vida em comunidade.

1.1 Guardar a Lei: da ortodoxia à ortopraxis

A versão grega dos Setenta traduz o termo *Torah*, presente no texto massorético, por *nomos*, isto é, por *Lei*. No entanto, do ponto de vista conceptual, *nomos* não traduz toda a amplitude, significatividade e riqueza do conceito massorético *Torah*. A centralidade desta Lei, deste Ensino, dado por Deus, através de Moisés, a Israel, tem por objetivo levar Israel a amar com mais intensidade e densidade o seu Deus e os irmãos, pelo que, Lei e amor não são, por isso, realidades antagónicas, mas, sim, realidades que se exigem e complementam mutuamente.

Mas entre esta Lei dada e recebida como dom, que orienta os caminhos e dá vida a Israel, e a aplicabilidade da mesma, existe uma distância. Ao longo dos tempos, vários preceitos foram adquirindo o estatuto de lei de Moisés, sendo, por isso, incorporados na *Torah*, provavelmente por meio da tradição oral.⁵ E são estes elementos que estão na base da hermenêutica farisaica da Lei, caracterizada por uma por uma conceção fixista e intransigente da mesma. Neste sentido, é privilegiada a ação de observação literal e extrínseca dos preceitos, que seriam consideradas obras meritórias, fazendo da justiça uma realidade dependente do cumprimento preceitual

⁴ Cf. Pontificia Commissione Biblica, *Biblia e Morele: Radici bibliche dell'agire cristiano* (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2016), 5.

⁵ Cf. José Carlos Carvalho, «O Jesus da história entre a lei e o amor», *Didaskalia* 12, n.1 (2011): 238-239.

de cada um individualmente. Por isso, a situação de uma subjetividade diante de Deus seria julgada segundo a prevalência dos méritos, isto é, pelo cumprimento da Lei-preceitos – sendo, assim, considerado justo - ou da infração de tais leis, fazendo da justiça de Deus uma justiça justicialista ou justiceira.⁶

A teologia deuteronômista dá-nos conta de que a bênção de Deus é a resposta à fé, enquanto cumprimento da sua palavra, dos seus mandamentos (Dt 15, 1-11). Já a maldição decorre do desrespeito da palavra da Lei, bem como de não a colocar em prática (Dt 27, 15-26). E a literatura sapiencial salienta frequentemente esta dimensão ética do agir como forma de fazer convergir a vida com a vontade de Deus (Pr 3, 27-35; Sir 4, 1-10). Portanto, a dimensão prática deste guardar e cultivar a palavra constitui-se como critério de verificação prática da fé, da sua autenticidade.

A literatura profética - mesmo que num contexto sócio-político e religioso distinto do tempo de Jesus, que nos chega através da narrativa de Mateus - também já apresenta uma crítica ao culto vazio (Is 29, 13), que é equivalente à negação da fé, dado que, esquece a densidade e o horizonte dos mandamentos e da vontade de Deus. Trata-se de uma fé oca, maquilhada de inúmeros fazeres cultuais, mas carente de autenticidade, na medida em que, esquecendo as exigências ético-sociais que decorrem da vontade divina, lhe faltam as obras, o amor, consubstanciado na prática da justiça social (Am 2, 6b-7a; 5, 7.10-15; 8, 4-6; Mq 2, 1-2; Hab 1, 3-4; 2, 6.9.12.15).⁷

Por isso, é compreensível que os textos legislativos tivessem como objetivo a construção de uma comunidade leal a Deus, mediante uma prática cultural incontaminada e através de uma vida social caracterizada pela justiça e equidade, isto é, por relações humanas justas.

No entanto, eles não procuram estatizar a vida da comunidade num passado. Antes, procuram, a partir do presente, olhar um futuro. Isto faz com que a importância das leis não se centre nas normas sociais concretas - que têm limitações culturais inerentes à temporalidade em que se situam -, mas, sim, no espírito que

⁶ Cf. G. Schrenk, «δικαιοσύνη», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. Italiana F. Montagnini, G. Scarpit e O. Soffritti, vol. 2 (Brescia: Paideia 1966), 1245-1251.

⁷ Cf. José Luis Sicre, *Con los pobres de la tierra: La justicia social en los profetas de Israel* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985).

lhes está subjacente, permitindo uma atualização ou adaptação contínua de tais leis às circunstâncias espaço-temporais que configuram a vida do povo.⁸

1.2 A ação prática como dimensão ética da justiça, na proposta de Jesus, à luz de Mt 5, 20

A teologia moral ou ética teológica bebe de uma fonte muito clara: o Evento do Cristo, a Palavra que incarna para tudo vivificar, divinizar, ressuscitar, transfigurar na Vida infinita e inesgotável, a que comumente designamos de vida divina. Por isso, temos necessariamente de incluir, desde o início, o momento cristológico da teologia moral, no qual todos os outros momentos vitais encontram a sua possibilidade de evolução ou expansão, no sentido da divinização.

A intervenção de Jesus, que surge em Mt 5,20, está inserida no discurso programático, conhecido como discurso da montanha, e constitui um desafio acrescido, pois trata-se de superar a compreensão da justiça que os fariseus tinham, acentuando a dimensão do cumprir a vontade de Deus, de atuar esta vontade na quotidianidade da vida. Variadas vezes, Jesus confronta a lei, a tradição e a imagem de Deus proposta pelas instituições religiosas do seu tempo. Leis e tradições consideradas invioláveis, mas que na prática geram mais sofrimento e exclusão, e, por isso, incompatíveis com o Deus-Amor revelado em Jesus, o Cristo.

Jesus, pelo contrário, anuncia a chegada eminente do Reino de Deus, através da sua justiça salvadora – capaz de restaurar a pessoa, resituando-a existencialmente e integrando-a na vida social -, e as suas exigências ao nível da prática da justiça, com orientações que, embora não instaurem um novo código jurídico-social, possibilitam uma nova configuração das relações em sociedade. Ou seja, diríamos que a ação de Jesus funda uma visão sobre o humano e a sua forma de se relacionar, reinterpretando criticamente o funcionamento das estruturas e sistema socio-político e religioso do seu tempo.

Na narrativa de Mateus, *justiça* é uma categoria chave, ainda que, nos apareça apenas sete vezes. A compreensão da sua significatividade não é consensual. É certo que se distancia da conceção judaica de mérito. Contudo, uns

⁸ Cf. Enrique Nardoni, *Los que buscan la justicia: Un estudio de la justicia en el mundo bíblico* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997) 78-79.

apresentam-na como um dom que Deus concede a quem a deseja;⁹ outros, numa leitura mais ampla de Mateus, acentuam o comportamento e resposta prático esperada pelo discípulo de Jesus.¹⁰ Por vezes, procurando colocar em confronto Mateus e Paulo, é levantada uma outra questão: será que os Escritos Paulinos descartam a dimensão da praxis? É certo que esta dimensão passa, não raras vezes, despercebida. Contudo, não pretendendo fazer exegese bíblica, o texto de Rm 14, 7-12 pode fazer emergir uma outra perspectiva, na medida em que mostra que a vida vivida não é uma realidade fechada, mas aberta para o Senhor. Senhor, este, como nos aclara o Evangelho, que está presente no rosto, na vida do outro (Mt 25, 31-46). Ou seja, a vida vivida para o Senhor pode e deve coincidir com a vida vivida para e com o outro, pois aquele que diz amar a Deus, mas odeia o irmão, esse é mentiroso (1 Jo 4, 20-21). Por isso, 1 Jo 3,18 adverte para não se amar com palavras nem com a língua, mas com obras e verdade.

Se no tribunal civil, o juiz julga segundo a Lei civil, procurando aplicá-la de forma justa, também no “tribunal divino”, Deus “julga” a vida humana segundo a Lei revelada no Evento do Cristo. Essa Lei é o Amor (Jo 13, 33-35). Por isso, diz-nos 1 JO 3, 14-16 que o amor possibilita a passagem da morte à vida inesgotável; já o desamor faz o sujeito humano permanecer na morte, morte existencial, morte antropológica ou subjetiva.

Numa perspectiva teológico-moral, parece-nos que será importante articular dialeticamente o contributo de ambas as interpretações, uma vez que uma complementa a outra. Neste sentido, estaremos diante de uma justiça que está por referência a Deus e ao seu Reino. Ou seja, em Mateus, a justiça assume a configuração de justa relação moral, segundo a vontade de Deus. Por isso, Mt 5,20 põe em claro a exigência ética do discípulo de Jesus procurar que a sua justiça supere a dos doutores da lei e fariseus, dado que, estes dizem, mas não fazem (Mt 23,3).¹¹

Os discípulos são sal da terra e luz do mundo (Mt 5,13-14). E a luz da qual estão revestidos, que é Cristo, deve brilhar diante dos homens - através de um estilo de vida que transpire as atitudes e comportamentos de Jesus -, para que estes, vendo as suas boas obras, glorifiquem a Deus (Mt 5,16). Os discípulos são, assim, desafiados a fazer mais, a praticar uma justiça que vá para além do mero rubricismo

⁹ Cf. G. Schrenk, «δικαιοσύνη», 1255.

¹⁰ Cf. Teclé Vetrari, «La nuova giustizia del discepolo. Il discorso della montagna: Mt 5-7», *Studi Ecumenici* 36, n. 3-4 (2018): 719-720.

¹¹ Cf. Vetrari, «La nuova giustizia del discepolo.», 720-722.

cultural, do mero formalismo jurídico, que acaba por negligenciar o mais importante da Lei.

A radicalidade da proposta de Jesus, não anulando a Lei e os Profetas, possibilita o seu cumprimento e plenificação.¹² Mas a lógica que se apresenta é ao nível do qualitativo, isto é, trata-se de cumprir a Lei de uma maneira nova, cuja prática inicia-se na interioridade, centro da consciência moral, centro propulsor da ação ética.¹³ A motivação interior da ação tem em vista a ação-experiência qualitativa da ação do Pai, através do Filho, na força enérgica e dinâmica do Espírito, ou seja, centra-se na exigência essencial da Lei, que consiste no mandamento do amor, como abertura a Deus e abertura aos outros,¹⁴ e deles recebendo e recebendo-se, pensando-se, a sua mesmidade, a sua existencialidade. Por isso, relativamente à teologia moral, dirá o teólogo moral Jorge Cunha:

«trata-se de ligar o princípio e o fim do agir ao sujeito habitado pelo Infinito, mais do que de propor uma teoria acabada dos comportamentos, por muito importante que seja este último ponto de vista. [...] O princípio e o fim do agir encontram-se naquele que é o “Único bom”. Ora esta escolha, que é uma revolução copernicana, não tem encontrado eco na teologia moral. [...] Antes de ser um objecto, a realidade constituinte da ética é um sujeito, um sujeito divino que encontra o ser humano e se lhe oferece, respeitando a sua liberdade. Por isso, a teologia moral tem o dever de centrar-se na realidade do agir divino que é a verdade, o sentido e a justificação ética do agir humano. Mais do que uma teoria do bem e do mal, tão permeável à vontade de poder humana, o critério teológico da eticidade é o alinhamento racional do sujeito livre e crente com a fonte última e definitiva da sua Vida».¹⁵

¹² Cf. Pierre Bonnard, *Commentaire du Nouveau Testament: L'Évangile selon Saint Matthieu*, vol. 1 (Genève: Labor et Fides, 2002), 62.

¹³ Cf. Vetrari, «La nuova giustizia del discepolo.», 721.

¹⁴ Cf. Marcel Dumais, *Le sermon sur la montagne: État de la recherche interprétation bibliographique* (Sainte-Foy: Letouzey e Ané, 1995) 176-177.

¹⁵ Jorge Teixeira da Cunha, *Ética Teológica Fundamental* (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2009), 11-12.

Por conseguinte, compreendemos o desafio que a comunidade de Mateus, e hoje qualquer cristão crente, tem pela frente. Não sendo suficiente ensinar a Lei ou até mesmo cumpri-la do ponto de vista ritual-formal, o horizonte ético que Jesus propõe e atua, em todo o Evento que constitui, é outro, revestido de maior densidade, coerência e autenticidade. Trata-se de pôr em prática essa mesma Lei, de atuá-la, sob os pressupostos ético-morais do amor e da misericórdia, à luz da superrogação.¹⁶ Só assim é realizada e atualizada a vontade de Deus, no âmbito da ação filiante. O cumprimento da Lei-Amor, que prove a vida em todas as suas dimensões, pressupõe o agir segundo a Lei-Amor. A ortopraxis acompanha a compreensão e interpretação da Lei, sempre na lógica axiológica do amor e da misericórdia.¹⁷ E é nisto que consiste ser árvore boa, que dá necessariamente bons frutos, pois os discípulos de Jesus serão reconhecidos pelos seus frutos, na medida em que a sua ação esteja em sintonia com a vontade de Deus manifestada (Mt 7,17-20), o que pressupõe a escuta da Palavra e atuar essa mesma Palavra numa praxis (Mt 7,24; Jo 5, 24-29).

Em jeito de síntese, diríamos que a narrativa de Mateus, enquanto hermenêutica situada do Evento do Cristo, salienta bastante a dimensão ética dos ensinamentos de Jesus, acolhidos e interpretados pela Igreja primitiva, que é um ensinamento palavra-atuação, insistindo na prática da justiça, no fazer boas obras, no dar bons frutos, enquanto participação no dinamismo da Vida do Ungido,¹⁸ e ao serviço da vida. Esta prática da justiça manter-nos-á revestidos com o traje nupcial, necessário para o banquete escatológico (Mt 22,11-13), que nos foi concedido pelo batismo. Por isso, fica excluída qualquer pretensão antinomista - que pretende prescindir da Lei -, mas, também, qualquer pretensão legalista - que vise apenas o cumprimento preceitual, desprovido de amor e misericórdia.¹⁹ Trata-se, pois, de uma justiça superior, que constitui um requisito para participar do Reino, e que tem o Amor, revelado no Cristo, a Vida, como síntese, como norma ética da justiça, e que, por isso, pressupõe o

¹⁶ Um conceito muito desenvolvido por David Heyd. Para aprofundar o tema, consultar a seguinte bibliografia: David Heyd, «The Charitable Perspective: Forgiveness and Toleration as Supererogatory», *Canadian Journal of Philosophy* 31, n.4 (2001): 567-586; David Heyd, «Supererogatory Giving: Can Derrida's Circle Be Broken?», *Philosophia Practica Universalis* (2005): 149-165.

¹⁷ Cf. J. Andrew Overman, *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: O mundo social da comunidade de Mateus*, trad. Cecília Camargo Bartalotti (São Paulo: Edições Loyola, 1997) 92-95.

¹⁸ Cf. Rafael Aguirre Monasterio e Antonio Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Navarra: editorial verbo divino, 2006), 250.

¹⁹ Este legalismo cego de coração diz-nos de uma religiosidade falsa e hipócrita, que instrumentaliza Deus, na medida em que usa a Lei para encobrir o seu desproimento de justiça, de misericórdia, de fé. Em última instância, trata-se de um ateísmo prático, porque nega Deus nas atitudes e obras que realiza.

reconhecimento do outro, no seu manifestar-se, como subjetividade individual e plena de dignidade e direito.²⁰ A justiça, enquanto atitude existencial, passa a ser compreendida por relação ao Outro como um “tu”, como um si-mesmo.

A luz de cada discípulo do Cristo brilhará diante dos homens, na medida em que atuarem a justiça vitalizadora-amorizadora de Deus, certamente com palavras, anunciando a Palavra libertadora do Evangelho, mas, sobretudo, com o compromisso pessoal na transformação do mundo contemporâneo, no pensar um novo humanismo, onde seja reconhecida e respeitada a espessura ontológica da vida, qual manifestação da Vida em todo o Cosmos.

Assim, impõe-se que se dê centralidade ao núcleo fundamental do Evento do Cristo, a Comunicação incarnada na dimensão cósmica, e não apenas na história do humano, secundarizando, sem exclusão, certos elementos moralizantes que se apresentam como fruto hermenêutico das comunidades primitivas de um dado contexto cultural, político e religioso.

Terminamos com um pensamento de Leonardo Boff, duro e corrosivo, mas que se enquadra perfeitamente em tudo o que dissemos:

«Mas há um lugar infalível onde encontramos o Deus anónimo: lá onde se vive o amor, se pratica a justiça, existe a compaixão para com os sofredores e se exerce o perdão. Quantos são os que negam Deus e vivem tais valores. Sob esses valores se esconde e se faz presente o Deus vivo e verdadeiro.

[...] há muitos católicos e evangélicos, mas poucos cristãos autênticos e adoradores do Deus do amor e da justiça. Não raro têm Deus em seus lábios, frequentam cultos, mas são corruptos, ladrões de dinheiro público e opressores dos pobres. O Deus de que falam não passa de um fetiche que não escuta as orações nem fala aos corações. E quantos são aqueles que, dizendo-se ateus – mas ateus éticos -, empenham-se em orientar as suas

²⁰ Cf. Mertin Stiewe e François Vouga, *Le Sermon sur la Montagne: Un abrégé de l'Évangile dans le miroitement de ses interprétations* (Genève: Labor et Fides, 2002), 67.

vidas por tais valores. Anonimamente servem a Deus, e Ele habita secretamente em seus corações».²¹

2. Guardar e Cultivar o jardim do cosmos, na condição de viventes

A Escritura, logo em Gn 2,15, diz-nos, em forma de narrativa mítica, que a humanidade, enquanto seres viventes e distintos da restante criação, tem por missão guardar e cultivar o jardim, a criação, o cosmos, a fim de realizar a sua existência, como dádiva vital-divina, e, assim, consumir o projeto de Deus, contribuindo para que se gerem os dinamismos que vão configurando, progressivamente, a nova humanidade, a nova criação. Um administrador, que administra uma realidade que não é sua, que lhe antecede, e da qual faz parte, e que também ela está para a Vida, porque dela originariamente se recebe e para ela converge, na sua atividade expansora/dilatadora, no seio da realidade cósmica.²²

A humanidade não constitui uma realidade de partes justapostas. Do ponto de vista bíblico, há a visão de uma antropologia unitária, isto é, uma visão unitária do humano, numa pluralidade de dimensões – *nephesh*, *leb/lebab*, *basar*, *ruah*, *syneidesis* -, que não podem conduzir a uma compreensão dualista do mesmo, dividido em partes ou compartimentos separados/distintos.

A imagem-narração genesíaca (Gn 2,7) da criação, através da modelagem, como mito de origem,²³ fornece-nos uma imagem paradigmática de Adam (o Homem, a Humanidade) a ser modelado (constituído) a partir do solo, da argila, da terra, e a nele ser insuflado o hálito de vida, a vitalidade. Vida que é apropriada, no sentido fenomenológico da experiência da Vida. Diz-nos, em forma narrativa, que a matéria é uma dimensão constitutiva da humanidade, neste cosmos. E que esta matéria, constituída pela Vida-Primeira,²⁴ a Fonte, é vida, pois há um princípio vital originário que se faz imanente à matéria, capacitando-a para ser sempre mais. Matéria criada não para ser simples matéria, mas para ser mais vida, nas suas

²¹ Leonardo Boff, *O Divino em nós*, trad. Markus Hediger (Petrópolis: Vozes Nihilis, 2017), 152;153.

²² Cf. Francisco Brandle, «Fe en la creación e historia salvífica ante la crisis del medio ambiente», *Revista de Espiritualidade* 46 (1987): 39-43.

²³ Sobre esta questão, consultar: Armindo Vaz, «Criação: o presente iluminado pelas origens», *Didaskalia XLV* (2015): 225-248.

²⁴ As categorias *Vida-Primeira*, *Arqui-Vida*, entre outras, que são forjadas ao longo das várias obras de Michel Henry, são, aqui, por nós assumidas, embora devamos deixar bem claro que, inspirados na fenomenologia da vida de Henry, contudo, procuramos propor uma perspectiva que não é totalmente coincidente com o pensamento do filósofo francês, pelo que, não faremos citações explícitas à sua obra.

possibilidades originárias criacionais. Todas as componentes físicas e químicas da terra são, assim, transversais ao humano e restantes seres vivos.

Na realidade divina existem muitos lugares-moradas (Jo 14, 2), o que sugere que em Deus não há uniformidade, mas, sim, lugar para o plural, para as diferenças, para cada vida criada na Vida, realidades distintas, mas cosmicamente inseparáveis, pois o humano é criado nas possibilidades da vida, que a Vida dispôs.

Toda esta perspectiva impossibilita-nos de tecer considerações depreciativas sobre a criação, sobre a matéria, sobre o corpo humano, pois tudo é criado nas possibilidades vitais do universo, que é criação divina.

As narrativas neotestamentárias dão-nos mais algumas pistas. Em Jesus, na sua imanência radical, incarna o Logos divino, a Palavra (razão, lógica, linguagem, etc.), que era Deus, na qual estava a Vida (Jo 1,1-4). Por isso, Jesus, humano e divino, num certo grau de consciência de si, afirmará *Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância* (Jo 10,10); *Eu sou a Vida* (Jo 14,6). Também dirá *Eu estou convosco todos os dias, até à consumação dos tempos* (Mt 28,20). A Vida-Primeira permanece em nós até que a vida seja plenificada. Ele vem para que tenhamos Vida em abundância, ontologicamente inesgotável. Ele é a luz que ilumina a vida, que mostra e desvela como a vida está para a Vida, para ser vida consumada. Portanto, a vida humana não está desprovida da Vida-Primeira, ainda que não tenha sido plenificada, isto é, ser toda ela vida na Vida-Primeira, e esta nela. Neste sentido, vemos que a vida é capaz de Vida, e esta capaz de vida, pois a vida é criada continuamente na sua lógica divina. Há, pois, uma interpenetração, sem confusão.

Por sua vez, Paulo sublinhará esta habitação de Deus, no Seu Espírito, no ser humano (1 Cor 3,16; 6,19; 2 Cor 6,16), fazendo da vida, em toda a sua multidimensionalidade, um sacrário, um lugar do sagrado, e, por isso, mesmo, também ela sagrada, porque ungida, permeada por tal presença. Por isso, apelará para que o ser humano glorifique a Deus no seu corpo (1 Cor 7,19). Quer vivamos (neste cosmos, em todas as suas condições), quer morramos (desvitalização da matéria-viva-humanizada, na sua dimensão imanente-absoluta-sensível), pertencemos ao Senhor (Rm 14,7-8), pois sempre existimos nele, enquanto vida-unidade multidimensional, consciente e habitada pela vitalidade da Vida-Primeira. Por isso, dirá que vivendo em Cristo, somos nova criação (2 Cor 5,17).

Neste sentido, situamo-nos num horizonte de compreensão do ser humano que não possui vida, mas é constitutivamente vida, em todas as suas possibilidades e

singularidades, na Vida. É matéria-viva-humanizada, cósmico-fenomenológica, enquanto possibilidade de ser mais e de evoluir para formas-dimensões mais complexas, por Ela (a Vida-Primeira), nela e a partir dela, para ser totalmente nela e ela plenamente nele. A Vida, na sua consistência criadora, vitalizante, fontal, fundamenta todas as dimensões da vida humana e não-humana. A vida que nos constitui e nos habita, neste seu modo de se manifestar como vida, na Vida-Primeira, afeta a nossa imanência. E é neste sentido, que diremos que a ação criadora é, desta forma, contínua, expandindo-se permanentemente na ação recriadora.²⁵

Até aqui, o nosso discurso poderá soar a vitalismo ou biocentrismo, na medida em que distingue, sem separar, a vida – o ser humano -, da Vida, ou Arquividua, para designar Deus, o divino. Pretendemos, pois, não secundarizar a centralidade da matéria-viva, na sua dimensão absoluta-sensível, enquanto possibilidade de, neste cosmos, a vida-toda-humanizada se experimentar e provar enquanto vida, pela vida, na Vida-Primeira.

Se toda a realidade-criação procede da bondade criadora que é Deus, então as realidades matéria e espírito não podem permanecer numa lógica de oposição uma à outra, pois ambas procedem da Vida-Primeira, do amor infinito, gratuito e criador de Deus. A realidade criada só existe fundada na relação ontológica com Deus, pelo que, a vida só existe como vida, porque procede da Vida, e nela vive, e em si ela se manifesta.²⁶ Logo, o homem faz-se de Deus; não é Deus, mas está voltado para Deus, porque dele se recebe. Deus este, que pré-existe e cria (pré-física), na sua ação vitalizadora, a possibilidade de uma unidade-vital-multidimensional – o ser humano.

Mas, quando dizemos vida, para qualificar o ser humano, enquanto ser vivente e unidade multidimensional, para além da sua constituição física, química e biológica - que possibilitam todo o desenvolver da dimensão sensorial, enquanto dimensão de imanência absoluta -, o ser humano é tudo isso e muito mais. Entramos no plano que distingue, sem separar, o ser humano – o vivente, subjetividade que se experimenta a si mesmo, como vida multidimensional, na Vida – dos restantes seres vivos, não-humanos. Estes são vida, na Vida, na medida em que esta constitui o seu fundamento vital-ontológico, ainda que, o grau de participação na Vida-Primeira

²⁵ Cf. Christoph Bottigheimer, *Cómo actúa dios en el Mundo?* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015), 69-141; Lucio Florio, «“En biología nada tiene sentido sino a la luz de la evolución”. Incorporación teológica de este principio biológico», *Revista Teología*, n. 116 (2015): 18-22.

²⁶ Cf. Bottigheimer, *Cómo actúa dios en el Mundo?*, 77.

seja qualitativamente distinto, o que faz com que a densidade do imanente, na sua dimensão radical-invisível (porque é vida, que se recebe e procede do evento fontal-contínuo da Vida, no seu manifestar-se e doar-se), seja distinto. Daí a compreensão-distinção entre seres vivos e seres viventes, estes últimos capazes de se experimentarem e se sentirem como vida imanente na Vida, totalmente outra-inefável-divina. Neste sentido, diremos que esta vida é, também, ela, na sua dimensão mais profunda e radical de imanência-não-visível, vida que se auto-afeta e experimenta na relação de convergência com e na Vida. É nesta unidade multidimensional que o humano se experimenta como humano, sem deixar nada de si para trás – neste cosmos. Ou seja, a dimensão imanente-radical-invisível dos seres viventes situa-se no âmbito do experimentar-se e do sentir-se, não redutível aos sentidos, mas, também, nunca desvinculada dos mesmos, nesta realidade cósmica. Contudo, há que ressaltar que esta visão da vida, vivida como pertença ao cosmos, não deixa margem para perspectivas que objetivem o cosmos, e, conseqüentemente, que o usem sem critério ético. Incluímos, por isso, na nossa compreensão, uma dimensão de subjetividade cósmica, uma dimensão de profundidade, na complexidade, distinta da especificidade da subjetividade humana.²⁷ Participamos todos da mesma realidade Vital, enquanto fonte originária e originante de toda a vida.

Por isso, não somos seres de matéria-cósmica, mas vida multidimensional na matéria-viva-humanizada, cósmico-fenomenológica, porque nela existimos como possibilidade de ser e acontecer na Vida. Nela somos, existimos, evoluímos enquanto vida, enquanto possibilidade de ser mais vida, qualitativamente falando. A estrutura somática está, assim, originária e naturalmente arquitetada para isto: somos criados na Vida e pela Vida, que permeia toda a realidade. Nascemos, crescemos e, necessariamente, envelhecemos. O organismo, segundo o ritmo vital, prepara-se, em cada momento da vida, para poder vivê-la e experimentá-la segundo a condição necessária/possível de cada momento, para continuarmos a ser e existir na Vida tempiterna,²⁸ que é, simultaneamente, segundo o seu dinamismo evolutivo, biológico, antropológico, soteriológico e escatológico, mas nunca a-corporal ou acósmico.

²⁷ Sobre este tema, vale a pena visitar a obra do filósofo ecologista norueguês Arne Naess, nomeadamente a sua concepção de *ecologia profunda*. Cf. Arne Naess, *L'écologie profonde* (Paris: PUF, 2021).

²⁸ Este conceito panikkariano será explanado no segundo capítulo.

Não falamos de um futuro – pois entraríamos no discurso quantificador do tempo -, mas de um presente de cada presente, salientando o qualitativo da existência em cada presente. Aliás, vida eterna não pode significar vida perdurável, tal qual a experimentamos na dimensão cósmica, pois a eternidade não é tempo nem espaço. A *genética* da Vida-primeira está contida, enquanto fundamento, na estrutura cósmica, no seu dinamismo vital. E é neste sentido que, segundo a experiência fiducial cristã, ressurreição da carne ou ressuscitar dos mortos trata-se da experiência pascal, num dado momento do existir, onde a vida, na e pela Vida, é reerguida, ou seja, ressurgue, como vida plenificada, na Vida, pela Vida e para a Vida. Logo, a unidade multidimensional, sem deixar de o ser, é afetada, não é mais a mesma, não no seu conteúdo unitário-constitutivo, mas na forma de expressão. Quer isto dizer que ressuscitar a carne ou o corpo, significa a ressurreição da unidade multidimensional que constitui o ser humano, onde a dimensão biológica está ontologicamente presente quanto ao influxo que exerceu sobre as demais dimensões. Também estas exerceram influxo sobre a dimensão biológica, pois, como diremos no próximo capítulo, tudo está interligado e interdependente.

Somos criados por Deus, somos concebidos no seio das possibilidades vitais que Ele mesmo criou (potenciou), no seu Logos divino ou Arqui-Vital, sem princípio nem fim, porque simplesmente é Vida. Somos recriados no Cristo ressuscitado, onde a vida é trans-significada e trans-revitalizada, e introduzida num dinamismo totalmente-outro, capaz de plenificar a vida, de forma evolutiva e progressiva.

Precisamos, pois, de um horizonte de compreensão conjuntivo, que harmonize as várias dimensões que constituem a realidade *vida*, sem simplificações simplistas ou complexificações que extravasem o sentido da complexidade. Uma visão que articule, na maior harmonia possível, o corpo, o tempo, a eternidade, a temporalidade, a interioridade, a Vida/divino/Mistério, a humanidade, em toda a sua imanência, absoluta-sensível e radical-invisível.

Poderemos, assim, falar de sacramento da vida, pois a sua multidimensionalidade, que integra a matéria-sensível-visível, é lugar de presença-manifestação-epifania da Vida, não necessariamente visível, ou então de uma teofania no âmbito do antropocósmico. Não há, aqui, uma visão funcionalista do cosmos. Também ele é vida imanente-sensível, na Vida, que tudo perpassa, ainda que, lhe possamos reconhecer um certo grau de vida imanente-invisível, na medida

em que os dinamismos de relação, próprios da matéria e energia, constituem uma capacidade de expansão que se recebe da ação Vital-Fontal-Eterna.

A singularidade da vida humana, no seio das restantes formas de vida, que acabamos de afirmar, confere-lhe uma responsabilidade tremenda. Viver como autenticamente humano implica, enquanto vida-unidade multidimensional, sentir-se como vida pertencente ao cosmos, porque dele faz parte, e nele é, num certo grau, afetada. Nele, nas suas possibilidades vitais, reconhece-se e experimenta-se como vida, como vivente, na Vida.

Por isso, o princípio ético que deve orientar a ação humana deverá ser o de respeitar, promover e cuidar a vida, em todas as suas dimensões. A saúde multidimensional da vida humana está profundamente relacionada com o equilíbrio do ecossistema das outras formas de vida. Neste sentido, é inconcebível que um autêntico sentir-se e experimentar-se enquanto vida, na Vida, possa desenvolver uma ação destrutiva sobre o conjunto da restante vida, humana e não-humana. Esta deve ser devidamente cuidada, para que, na ação de “cultivar a terra” – que pressupõe o respeito, a sustentabilidade, a não-degradação -, a vida-humana se sinta e se experimente como vida, como vivente do cosmos, na Vida-Primeira, a que nós cristãos conhecemos como *Deus*, uno e trino.

Este horizonte-proposta de compreensão do sujeito como um vivente do cosmos será fundamental para prosseguir este nosso trabalho de dissertar sobre a ecologia integral, compreendida como experiência, que desafia a uma ação ética.

Neste primeiro capítulo propomos desde logo uma leitura do ser humano enquanto sujeito vivente do cosmos.

Procuramos mostrar que, desde a perspetiva bíblica à proposta de releitura antropológica que fazemos, o ser humano é compreendido como uma unidade multidimensional. Enquanto criação, segundo os dinamismos cósmicos, é matéria-viva-humanizada, na sua dimensão imanente-absoluta-sensível. É constituído pelos mesmos elementos físicos e químicos que os restantes seres vivos não-humanos. Mas se não quisemos aceitar uma perspetiva antropocêntrica, também nos pareceu que o biocentrismo não evidencia o suficiente a singularidade do humano, no seio do cosmos. Este, na perspetiva bíblica, tem por missão guardar e cultivar o jardim

do cosmos, da vida, nas suas possibilidades de existir. Não é senhor, nem dono, mas administrador, ou seja, é responsável pela boa gestão do mesmo. É chamado a respeitar, promover e cuidar de todas as formas de vida, nas suas múltiplas dimensões. Por isso, o humano, enquanto vida, na Vida, é um algo mais, pois tem consciência de si próprio, é capaz de se pensar, de se experimentar e de se sentir enquanto matéria-viva-humanizada, na sua dimensão imanente radical-invisível, onde a Vida se mostra e atua como Vida, capacitando-nos para ser mais vida, na Vida.

Desta forma, o ser humano precisa de se perceber e de se sentir como ser vivente, que vai mais além de ser vivo, consciente da relação constitutiva com o cosmos, enquanto possibilidade de ser vida, na Vida, na dimensão cósmico-fenomenológica, e que se expande em ordem à plenificação da sua subjetividade-unidade-vital-multidimensional.

Capítulo 2

A Ecologia Integral, uma experiência relacional e interdependente

Neste segundo capítulo, tendo presente a compreensão do sujeito como um vivente do cosmos, pretendemos salientar a atualidade do discurso ecológico, bem como a visão redutora em que tem sido inserido, religando-o, apenas, aos problemas ambientais, para os quais a inovação tecnológica se apresenta como única solução para a transição energética e o mitigar da crise ambiental.

Nós, porém, na linha de proposta da *Laudato Si'*, recorrendo, também, a outras cosmovisões ecológicas holísticas - e numa proposta de compreensão da ecologia integral como experiência relacional e interdependente, onde o sujeito humano se sente e experimenta como vida, na Vida-Primeira, vivida como pertença ao cosmos, e da respetiva consequência ética da auto-implicação do sujeito na ação de promover e cuidar da vida -, iremos propor um outro horizonte de compreensão possível, onde tal grelha hermenêutica, que assume os princípios da interconectividade e da interdependência, nos faça entrar na lógica da relacionalidade.

Tudo está em profunda relação. Isto diz-nos da complexidade da realidade, que não pode ser reduzida à compreensão que dela têm as ciências matemáticas e naturais. As lógicas mecanicistas e fechadas dão, agora, lugar às perspectivas holísticas e abertas.

Percorrendo o itinerário de pensamento proposto, perceberemos que esta nova compreensão de *ecologia* integral que se gera, na sua abertura e dinamismo – que, mais do que um saber, é uma experiência da vida, em todos os seus aspetos e dimensões -, será fundamental para trilhar o percurso dos capítulos subsequentes.

1. Ecologia, um tema atual

Salientar a atualidade das questões relacionadas com a ecologia, exige-nos que abordemos as duas faces da questão, ou seja, das fontes problemáticas e das potencialidades possíveis, como contributos para o desenho e implementação de soluções. Para tal, recuperaremos alguns segmentos históricos do pensamento, que nos ajudam a compreender a trama da atualidade.

O século XIII está marcado por grandes pensadores, como S. Tomás e Duns Escoto, cuja preocupação é conciliar filosofia e teologia, estando a primeira ao serviço da segunda. Isto dará origem a que no século XIV surjam grandes escolas: o tomismo, o escotismo, o ockanismo. Aparentemente foi o nominalismo que provocou a cisão entre filosofia e teologia, quebrando a síntese realizada no século XIII, visto que, tiraram à fé, pela crítica, o suporte racional, desacreditando o pensamento anteriormente referido.

Nos séculos XVII a XIX evidenciam-se fundamentalmente duas correntes: o racionalismo e o empirismo. Surgem novos filósofos, alicerçados por uma ciência plenamente fundada, preocupando-se, essencialmente, com o problema do conhecimento, num registo de cisão com a filosofia escolástica. No racionalismo predomina a fé na razão, onde os conceitos não só significarão a realidade, mas, também, representá-la-ão com exatidão. O empirismo, privilegiando os sentidos, situa-se numa lógica oposta à racionalista.

A modernidade, fenómeno europeu-ocidental, inicialmente propõe uma nova cosmovisão, que representa uma rutura com o pensamento precedente. Mas, simultaneamente, apresenta uma certa continuidade, dado que, os temas tratados são os mesmos, ainda que, compreendidos a partir de perspetivas distintas.²⁹ Verifica-se a emancipação das várias dimensões do âmbito da jurisdição teológica, substituída pelo sistema natural-racional das novas conceções de ciência. A autonomia do pensar exigirá, por isso, uma libertação da autoridade eclesiástica. Mas o princípio anti-eclesiástico não supõe uma ação antirreligiosa. Como nos dá conta E. Vilanova,

«O mundo já não é o contrário de Deus, mas a plena revelação de Deus. Isto representa uma mudança completa na conceção da matéria: em Deus encontra-se o fundamento de toda a matéria. A matéria é uma forma divina, a força de todo o devir, a inesgotável força generativa da natureza. De igual forma, a sensibilidade já não pode considerar-se como algo contrário à

²⁹ Para aprofundar este tema sugerimos a seguinte bibliografia: Andrés Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa: Prolegómenos a una filosofía de la religión* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2000); Andrés Torres Queiruga, *El problema de Dios en la modernidad* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2001).

espiritualidade: deve ver-se como uma função própria e não desdenhável da nossa vida e expressão do espiritual.

Este grande passo para a infinitude do mundo das criaturas é um passo que tinha de se dar, se é verdade que a perfeição de Deus se revela no mundo e que o mesmo Criador fala no livro da natureza. A natureza é o Deus-ser absolutamente infinito. Isto faz com que o meramente finito ou contingente não exista. O finito é um momento no processo do absoluto».³⁰

Neste eixo temporal, salientamos a importância do século XVIII, que tem essencialmente como marca o iluminismo, onde a humanidade pretende apresentar-se esclarecida e iluminada por novos ideais. A razão ilustrada apresenta-se com uma nova concepção de razão. Tendo como característica fundamental a confiança plena na razão humana, visto que, a humanidade pretende ter atingido a plena consciência de si ou a maioria, irá, também, manifestar um desprezo pela metafísica e por todas as verdades que transcendem a dimensão da experiência. Surge um anti-tradicionismo, na medida em que as autoridades do passado são rejeitadas, pois tudo deverá ser resolvido à luz da razão. Assim,

«a teodiceia cede lugar à antropodiceia. Os deveres religiosos para com Deus convertem-se em deveres filantrópicos para com os homens. Neste sentido, o século XVIII é de laicização. A ciência, o direito, a política, a literatura, a arte, vão-se desenvolvendo independentemente do controlo religioso».³¹

É desenvolvido o espírito de invenção e investigação. É um século do antropocentrismo, dado que, o homem ocupa o lugar central. Tudo é orientado para a mera utilidade humana, desenvolvendo o esforço por sintetizar uma reforma do homem exclusivamente com base na razão – racionalismo materialista. Ou seja, «As luzes quiseram transformar a terra dos homens; cultura, progresso, civilização,

³⁰ Evangelista Vilanova, *Historia de la Teología Cristiana*, vol. 3 (Barcelona: Editorial Herder, 1992), 54.

³¹ Vilanova, *Historia de la Teología Cristiana*, vol. 3, 127.

tolerância, filantropia, humanidade, justiça, tudo é um apelo à ação, sob a forma de um ecumenismo da razão que comporta um cosmopolitismo dos valores».³²

O deísmo, puramente racionalista, degenera em ateísmo. A verdadeira religião é a da razão, pelo que, não há supostamente lugar para o transcendente/mistério. A revelação sobrenatural é substituída pela natural, procurando convencer-se de que será possível desvendar todos os segredos da natureza, que desta forma, deixará de ser um mistério, adquirindo o estatuto de objeto, que pode ser possuído e explorado.

Assim, a modernidade procurou desenvolver uma nova arquitetura onde a emancipação da subjetividade, da razão e da liberdade do indivíduo constituíssem pressupostos inalienáveis, como condição de possibilidade da humanidade chegar à maioria de idade, à sua autonomia. A nova razão científica proporcionou determinados conhecimentos que suscitaram, no homem, a vontade de dominar e transformar a realidade, nomeadamente no que diz respeito ao mundo natural.

A libertação do domínio do eclesiástico e do teológico, tem, como consequência, a “expulsão” de Deus da sociedade moderna, ou pelo menos é substituído por outros postulados. Assim, nasce uma nova conceção de indivíduo, de sociedade e de Estado. A matriz de pensamento Kant-Feuerbach-Marx-Nietzsche, entre outros, dá-nos um horizonte elucidativo. A existência social do humano vê-se, assim, dicotomizada entre as esferas pública e privada.

No entanto, parece-nos indispensável que hoje se faça uma leitura mais serena destes autores, procurando integrar, com sentido crítico e vigilância da razão, o que de positivo e libertador existe em tais arquiteturas de pensamento.

Como, também, já tivemos a oportunidade de referir,

«A Revolução Francesa trouxe consigo o reconhecimento de uma pluralidade de atitudes numa sociedade plural. E o liberalismo veio sublinhar a pluralidade da sociedade, onde nesta existem diversas religiões, mas, também, diversas atitudes face à religião,

³² Vilanova, *Historia de la Teología Cristiana*, vol. 3, 129.

nomeadamente a não-religião, uma vez que ninguém seria obrigado a ser religioso».³³

A secularização é, pois, atualmente, o terreno fértil, a realidade que nos é dada viver como possibilidade de expressão da bondade da vida, isto é, como referia Paul Ricoeur, em *Soi-même comme un autre*, da vida boa, realizada, com e para os outros, em instituições justas.³⁴ Adolphe Gesché, a este respeito, dirá: «Nesta justa secularização da sociedade como lugar do homem, espaço dos valores comuns e campo da vida pública, é onde os cristãos devem encontrar o seu lugar».³⁵

Vimos como a absolutização da razão gerou uma certa tendência para separar a vida humana da restante vida natural, enquanto lugar de experiência de si e do Mistério. O homem torna-se, por isso, num desvendador das leis e mistérios da natureza, considerando-se senhor da mesma. Pelo menos, demonstra tal pretensão. A epistemologia científica, marcada pelo influxo cartesiano e seus sucedâneos, irá desmitologizar a mentalidade primordial - na sua compreensão de vida, da relação homem-natureza como algo inseparável -, favorecendo, assim, uma rutura ainda hoje não superada. A experiência do humano parece, assim, excluir a terra como dimensão relacional.³⁶

No humanismo científico, como afirmara Protágoras, o homem é a medida de todas as coisas, compreendendo-se como ser sobre a natureza. Predomina a medida, a experimentação, bem como a procura dos ganhos económicos a partir da exploração dos recursos naturais, de forma acrítica e insustentável. Inicia-se a crise do paradigma civilizacional, onde o humano se revê numa atitude sobre as coisas, sobre toda a criação, no domínio. Se é certo que uma economia próspera possibilitou o aumento de uma certa qualidade de vida, especialmente de alguns países ou áreas profissionais, tal não aconteceu sem um sacrifício dos recursos naturais e de partes da população mundial, ainda hoje em sérias dificuldades. A qualidade de vida não é, por isso, tangível a todo o sujeito humano.³⁷

³³ Bruno Sousa, *A justificação de uma ética social e política no pensamento de D. José da Cruz Policarpo* (Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da Universidade Católica, para obtenção do grau de Mestrado Integrado em Teologia, 2021), 26.

³⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même come un autre* (Paris: Éditions Points, 1990), 202-236.

³⁵ Adolphe Gesché, *La Teología* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 2017), 67.

³⁶ Cf. Adolphe Gesché, *Dieu pour penser: Le Cosmos* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1994), 10-11.

³⁷ Cf. Jurgen Moltmann, *La justicia crea futuro: Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*, trad. Jesús García-Abril (Santander: Sal terrae, 1992), 131.

Frequentemente, assistimos à discussão pública, por parte dos agentes político-económicos, do crescimento das economias, gerado pelas mentalidades neoliberais e alicerçado sobre o produzir.³⁸ O Produto Interno Bruto tem, a todo o custo, de crescer ano após ano. De contrário, as recessões económicas revelarão as debilidades do sistema. Parece-nos que esta ideologia do crescimento ilimitado, contém, nas suas premissas, incoerências, pois se o crescimento depende da produção e consumo, o facto é que o planeta, apesar da sua lenta capacidade de regeneração, não evidencia ser um recetáculo inesgotável de recursos naturais, à disposição maioritariamente dos desejos hiper-consumistas das sociedades industriais-capitalistas-neoliberais-tecnológicas.

Mais uma vez, fica claro que predomina o elemento quantitativo, em detrimento do qualitativo. Do nosso ponto de vista, faria mais sentido falar em desenvolvimento, pois a economia trata sobretudo da boa gestão da casa, articulando harmonicamente a economia do humano com a economia da Terra, em vista de garantir a sustentabilidade e a autêntica qualidade de vida, que é sempre multidimensional.³⁹ Só assim se criarão condições para que a vida se instale na sua qualidade de vida ou vivente e na sua capacidade auto-organizadora e evolutiva.

O paradigma do crescimento ilimitado, atualmente revelador de múltiplas patologias, tem, necessariamente, de dar lugar a um paradigma do desenvolvimento, capaz de gerar sociedades decentes, onde nenhuma dimensão da vida seja desnecessariamente sacrificada. Sociedades onde a capacidade de criatividade, de inovação, da vida boa e da sustentabilidade não sejam sufocados pela tecnologia, informatização, robotização e precarização do trabalho em detrimento de níveis de lucro excessivos, incompatíveis com um desenvolvimento social e ambiental sustentáveis.

Como nos avisou o Clube de Roma⁴⁰, em 1972, necessitamos de iniciar um processo de reconversão ou higienização mental/existencial, que nos liberte da condição de reféns do mito do progresso e do crescimento ilimitado, onde tudo, inclusive a vida humana, é visto como mercadoria.

Ao que parece, tanto o socialismo como o capitalismo sofrem do mesmo mal, ainda que com configurações e pressupostos distintos. Dualismos ou polarizações

³⁸ Para aprofundar este tema sugerimos a leitura do seguinte estudo: Serge Audier, *L'age productiviste: hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques* (Paris: Éditions La Découvert, 2019).

³⁹ Cf. Serge Audier, *La cité écologique: our un éco-républicanisme* (Paris: Éditions La Découvert, 2020), 393-501.

⁴⁰ Para mais informações, consultar a seguinte página Web: <https://www.clubofrome.org/>

não são mais comportáveis pela lógica da vida, onde tudo está interligado. Precisamos, pois, de convocar todos os saberes e experiências, que se mostrem capazes de dialogar, ao serviço do emergir de um renovado pensamento político, do emergir de um novo paradigma, que comporte um novo modo de ser, de pensar, de sentir, de valorar, de agir. Como salienta Leonardo Boff,

«Impõe-se, pois, a tarefa de ecologizar tudo o que fazemos e pensamos, rejeitar os conceitos fechados, desconfiar das causalidades unidirecionadas, propor-se inclusivo contra todas as exclusões, conjuntivo contra todas as disjunções, holístico contra todos os reducionismos, complexo contra todas as simplificações. Assim, o novo paradigma começa a fazer o seu caminho».⁴¹

O estado degradado da Terra evidencia a patologia da subjetividade antropológica – dominada ou oprimida, muitas vezes sem consciência disso, pelas ideologias pan-económicas-tecnológicas. Verifica-se, também, uma enorme dificuldade na ação de autorregeneração da vida que acompanhe o ritmo do consumo desenfreado, e que está a gerar enormes consequências nas mais variadas dimensões: da vida social e cultural, dos ecossistemas naturais, do sistema económico, do trabalho, da saúde pública, da gestão do bem público, da política e da paz. Nenhuma dimensão fica excluída do âmbito das consequências. Muitas vezes, os relatórios, estudos científicos, fóruns e compromissos políticos, reconhecem o problema e apresentam propostas de mitigação, essencialmente através da tecnologia. Mas a questão que se coloca é se esta mitigação será suficiente.

O ser humano é reduzido a consumidor: de informação, de recursos naturais, de produtos industriais. Mesmo a arte tende a ser considerada um bem de consumo, não deixando, a priori, lugar para a fruição estética. Este ser humano contemporâneo está unido aos demais por satélites e redes informáticas, secundarizando a relacionalidade presencial, o face a face capaz de tocar a vida concreta do outro. Perde-se, assim, a capacidade de contemplação, de fazer

⁴¹ Boff, *Ecologia*, 37.

experiência de humanidade na sua mais profunda significação e possibilidade. Como salienta o teólogo Hans Kung:

«A economia social de mercado [...] deve orientar-se mais intensamente para metas ecológicas. Tem de converter-se numa ordem económica e social comprometida não só com o social, mas também ecologicamente; tem de tomar a sério os problemas de sobrecarga e deteriorização do meio ambiente, desde a agricultura à mudança climática, passando pela energia nuclear, e aspirar, pois, a modos de produção social e ecologicamente sustentáveis: uma *economia ecosocial de mercado*».⁴²

2. A Ecologia na senda do positivismo científico-tecnológico

Identificada, genericamente, a raiz dos problemas, urge fazer algo, tentando impedir a chegada àquilo que alguns cientistas designam de *ponto sem retorno*. No âmbito do político institucional, adotam-se as *green policy measures*, para uma economia verde, sustentável ou ecológica, como a grande solução para a crise climática e suas consequências. A Tecnologia apresenta-se como uma espécie de novo messias. Mas a ecologia continua a ser situada no âmbito do paradigma da revolução industrial, que vê a terra como um recipiente de recursos ao serviço dos desejos do homem.

No entanto, seria útil convocar novamente o pensamento de Panikkar, para nos ajudar a destrançar algumas questões. Afirma o autor:

«Estamos a aprender que o ser da Terra é finito. A consciência ecológica surge quando o homem começa a descobrir que a natureza não é passividade infinita e que este planeta é um recipiente limitado. Por isso, o homem decide ser um administrador mais humano da Mãe-Terra e

⁴² Hans Kung, *Una Economía Decente: en la era de la Globalización*, trad. José Lozano-Gotor (Madrid: Editorial Trotta, 2019), 57.

tenta lidar de maneira mais racional com a natureza, mas, na realidade, isto é só uma mudança táctica: “Agora a nossa exploração deve ser mais suave e razoável”. A ideia subjacente continua a ser a mesma: “Só tratada dessa forma a terra dará os seus frutos”. A *oikos* está ainda dominada pelo *logos* humano. Claramente, uma nova ciência, a ecologia, apareceu e dá toda a impressão de que está a caminho de se converter num outro instrumento para o domínio humano da Terra. Enquanto a ecologia for uma ciência, não ultrapassaremos o segundo momento do conhecimento científico, isto é, continuaremos a estar sob o império da teoria que guia a nossa praxis, tentando torna-la tão racional e razoável quanto possível, o que é um avanço, sem dúvida, mas certamente não é ainda suficiente».⁴³

Mais à frente, na mesma obra, reafirmará a mesma crítica, com as seguintes palavras:

«E deixarmo-nos levar de novo por simples considerações ecológicas, por muito respeitáveis que sejam, em resposta aos estragos materiais e económicos causados pela tecnologia no meio físico, também não será suficiente.

Por outro lado, receio que fazer demasiado finca-pé neste aspecto pragmático só nos levará a formas mais refinadas e subtis de explorar a Terra. Ao princípio, fizemo-lo brutalmente e sem nenhuma consideração; agora, fazemo-lo com precauções, reciclagem e boas palavras, mas, de qualquer modo, explorando-a, como se continuássemos a ser seus donos e senhores».⁴⁴

⁴³ Raimon Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica: A Religião do Terceiro Milénio* (Lisboa: Editorial Notícias, 2003), 67.

⁴⁴ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 226.

O autor, na sua interpretação, deixa entender que a consciência ecológica do homem - quando a tem -, nasce da constatação da interdependência da sua vida subjetiva com as restantes dimensões da vida. Tal consciência vai emergindo à medida em que o homem, mediante os sofrimentos infligidos na vida, como resultado do estado degradado e doentio da Terra, é confrontado com as consequências, em grande medida, resultantes da sua ação.

A opção de ser um administrador *light*, procurando mitigar as ditas consequências, sem que isso signifique um abandono dos níveis e formas de exploração dos recursos naturais, para assim, maximizar o lucro – ainda que isso não signifique desenvolvimento sustentável multidimensional -, revela que não existe uma profunda mudança do paradigma antropológico exploratório. Isto revela a forma como o ser humano olha para a Terra, ou seja, a visão mecanicista da vida natural subsiste e impera com excessiva força opressora e destrutiva.

No que a uma ecologia diz respeito, o autor não desvaloriza o contributo do seu dinamismo. Pelo contrário, salienta que esta surge com o despertar de uma certa sensibilidade pela sua dimensão estética e pelo seu dinamismo energético, vital, terapêutico. O problema surge quando a ecologia é compreendida exclusivamente como uma ciência positiva, regida pela mesma metodologia que conduziu ao problema - apoiada numa vasta gama de suposta tecnologia “verde” -, e não como uma ação que é em si uma profunda experiência da vida religada com o todo, superando as visões que objetivem o cosmos, e, assim, dar início a processos de subjectivização cósmica. Só assim, haverá lugar para a contemplação e para a passividade, que não é inação subjetiva, mas ação compassiva, respeitadora dos seus ritmos e dinamismos metabólicos ou vitais. Ou seja, a ação ecológica não pode ser reduzida a ativismo ou tecnologização da realidade, enquanto ciência aplicada, que continue a ação exploradora da natureza. De contrário, a ecologia será reduzida também ela a ciência aplicada.

Isto não é difícil de constatar quando visitamos os programas curriculares do ensino superior, que acomodam a ecologia nas Faculdades de Ciências, constituindo-se como uma espécie de compartimentos estanque, incomunicáveis com as restantes áreas do saber. Ou seja, a ecologia não é compreendida como uma experiência holística de tudo ligado a tudo, mas como uma área das ciências naturais que integra a tecnologia no seu saber. Por isso,

Panikkar sustenta a necessidade de desenvolver não tanto uma ecologia, mas, sim, uma *ecosofia* – sapiência da Terra - que supõe uma mudança radical na nossa percepção da natureza, do homem e do divino.

Também Leonardo Boff, um investigador relacionado com uma reformulada visão ecológica – tendo em conta a nova cosmologia -, salienta que o paradigma da sociedade depredadora da natureza, com todas as suas múltiplas consequências negativas, bem como uma certa solidariedade opaca para com a Terra, mediante o desenvolvimento de tecnologias que a violentem de forma menos agressiva, necessitam de ser substituídas por um novo paradigma, pelo que, referindo-se às sociedades humanas, salienta que é fundamental o cultivo de uma

«audácia sábia de iniciar um novo paradigma de relações benevolentes para com a natureza, de uma nova compreensão da Terra como Gaia e dos seres humanos entendidos como seus filhos e filhas, organizados numa democracia sóciocósmica dentro de um novo padrão de desenvolvimento com a natureza e nunca contra ela, e então se poderá inaugurar uma nova esperança para o Planeta Terra e uma nova ordem mundial».⁴⁵

Na contemporaneidade, verifica-se, de facto, uma aproximação à natureza, mas tal aproximação, na sua generalidade, não corresponde ao estabelecer de uma relação ou re-ligação com a matéria, com o cosmo, com as suas energias e possibilidades. Urge um recuperar da razão sensível, da razão simbólica, como possibilidade-contributo de compreender e conhecer a vida. Torna-se necessário superar uma certa lógica hostil à vida e à natureza. Por isso, salienta Boff que «Se não conseguirmos refazer o caminho de acesso ao sagrado, não garantiremos o futuro da Terra. A ecologia será transformada numa técnica de simples gestão da voracidade humana, mas jamais na sua superação».⁴⁶

⁴⁵ Boff, *Ecologia*, 271.

⁴⁶ Boff, *Ecologia*, 236.

3. Outras cosmovisões ecológicas possíveis e expansoras de horizontes

Neste ponto, procuraremos convocar outras cosmovisões, que não situem a ecologia na senda do estrito positivismo científico-tecnológico, como única solução possível e capaz de responder à situação de debilidade ecológica em que vivemos. Pretendemos criar espaço para o recuperar de algumas intuições de autores que trataram estes assuntos de forma renovada, aberta e com um certo grau de sistematização, sem a pretensão de esgotar o pensamento de cada um deles, dado que se trataria de um oceano impossível de navegar com os instrumentos de que dispomos.

Abordar estes autores em tão poucas linhas constitui um verdadeiro desafio, e, simultaneamente, um grande risco, pois o pensamento de cada um, parcialmente cristalizado na extensão e vastidão das suas obras, daria, por si só, lugar à possibilidade de desenvolver variadas teses de doutoramento. Muitos poderiam ser convocados – Francisco de Assis, Hildegarda de Bingen, Pierre Teilhard de Chardin, Hans Jonas, Arne Naess, Mathew Fox, entre outros. Contudo, limitar-nos-emos a convocar fundamentalmente, e de forma quase telegráfica, o pensamento de Raimon Panikkar, de Leonardo Boff e de Jurgen Moltmann. As pluralidades das suas raízes místicas possibilitam-nos ir mais longe neste percurso de dissertação.

3.1 Raimon Panikkar

Este primeiro autor, que está profundamente imbuído de uma visão articulada e dialógica do pensamento cristão e do pensamento hindu, esclarece-nos que, do seu ponto de vista, não basta desenvolver uma cultura educacional-ambiental baseada na restrição da ação sobre a natureza em prol de um instinto de sobrevivência, dada a degradação da vida natural e as respetivas consequências na vida humana. Sustenta que se exige uma mudança mais

radical, que signifique uma verdadeira conversão da existência, uma simbiose vivente, mediante o reconhecimento de um futuro comum.⁴⁷

Por isso, apresenta o seu pensamento, acerca da realidade, como um horizonte aberto e um convite ao diálogo, pois, como salienta,

«a necessidade de uma visão unificada da realidade é tanto mais urgente quanto já existem muitos outros fatores unificadores em curso que podem provocar uma unificação parcial, mas que ignoram os ingredientes fundamentais do ser humano e, conseqüentemente, violentam a realidade. [...] Qualquer perspectiva é limitada e o ser humano não pode ter uma visão global de nada. Não só teria de abarcar visões contraditórias, mas também esgotar o conhecimento [...] O horizonte aberto, por seu lado, pretende preservar a validade dessa corrente para a unidade e universalidade, mas sem a encerrar numa única perspectiva, visão ou sistema. Necessitamos de um horizonte para ver e compreender, mas estamos conscientes de que outros povos têm outros horizontes; aspiramos a abraçá-los, mas conscientes do caráter sempre escorregadio de qualquer horizonte e da sua abertura constitutiva».⁴⁸

Ou seja, procurará apresentar um paradigma unificador, que não constitua um sistema monolítico e fechado, mas uma síntese aberta, situada na ordem do mito, tendo em vista uma ética e uma política *eco-teo-sóficas*.⁴⁹ Os elementos que apresentaremos são parte do seu pensamento Teofísico, que, na sua extensão, é muito mais vasto e complexo. Não sendo o presente trabalho um estudo estritamente sobre o seu pensamento, que constitui uma vasta obra

⁴⁷ Para um aprofundar o pensamento do autor, sugerimos a seguinte leitura, de Achille Rossi, considerado um dos maiores especialistas no pensamento de Raimon Panikkar: Achille Rossi, *Pluralismo e Armonia: Introdução al pensiero di Raimon Panikkar* (Assis: Cittadella Editrice, 2011).

⁴⁸ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 33-34.

⁴⁹ Cf. Juan Campos, *Sortir de la crise écologique: l'apport politique, philosophique et théologique de Raimon Panikkar* (Le Coudray-Macouard: Saint-Léger Editions, 2018).

teológico-filosófica, apenas convocamos os elementos essenciais, que nos ajudem a pensar o nosso tema.⁵⁰

3.1.1 A Experiência *Cosmoteândrica* da Realidade

O autor começa por identificar três momentos kairológicos da consciência, para sublinhar o caráter qualitativo do seu dinamismo. O momento primordial, diz-nos do *homem da natureza*. Esta constitui o seu habitat natural. O divino inclui-se nesta natureza, pelo que, ela mesma, mais do que natural, é, também, sagrada. Não há a necessidade de a contemplar, pois esta humanidade primordial pertence a esta realidade sagrada. Mais, esta humanidade é ela mesma sagrada, uma vez que todo o universo o é, e também ela é uma parte do todo. Não existe, portanto, uma consciência separada e reflexiva. Distingue-se da natureza, mas sem se separar dela. O humano «habita no meio de todas as forças naturais e divinas do universo».⁵¹ Assim, salienta Panikkar,

«o homem viveu e vive ainda em comunhão com a natureza de uma forma que pode soar estranha aos ouvidos dos habitantes das cidades tecnologicamente avançadas: os não urbanizados não estão afastados da natureza, pelo contrário, são do seu próprio sangue, digamos assim. É apenas com o predomínio da visão quantitativa do Mundo que as chamadas ciências “naturais” trouxeram, que este distanciamento aparece e se converte num lugar-comum da experiência contemporânea».⁵²

O segundo momento, a que designa de económico, define-se pela mentalidade científica e da atitude humanista. O homem está no centro de todas as coisas, está *sobre a natureza*. O divino já não está na natureza, mas no

⁵⁰ Para aprofundar a sua teofísica, consultar a seguinte bibliografia: Raimon Panikkar, *Spazio, Tempo e Scienza* (Milano, Jaca Book, 2021).

⁵¹ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 52.

⁵² Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 56.

homem, na sua razão. Este desvenda as leis do universo, distingue, mede, experimenta. Faz-se senhor da criação, do universo, porque se vê capaz de desvendar os seus mistérios. Fica espantado, não com a natureza, mas com a sua mente, a sua capacidade de descobrir e formular leis, que devem espelhar o desenvolvimento do cosmos. A razão, qual força divina, adquire o estatuto de critério último e positivo da verdade, que levará Descartes a aceitar como verdadeiro aquilo que apenas se apresenta de maneira clara e distinta. Ou seja, só será verdade aquilo que a mente humana pode conhecer com clareza e distinção, aprisionando, assim, a verdade à mente humana. Neste sentido, diz o autor:

«O homem é o senhor incondicional e soberano do universo. É superior à natureza. O centro de gravidade passa do cosmo ao homem e quando, depois de Copérnico, a Terra deixa de ser o centro cosmológico do universo, a perda é compensada, porque então o homem ocupa o vazio e converte-se no centro. Este é o período de todo o tipo de humanismos. Temos aqui uma visão antropocêntrica da realidade».⁵³

O autor não defende um regresso a uma era pré-científica ou a um estilo de vida primitivo. O momento económico, enquanto facto irreversível, não necessita de ser abolido, até porque a civilização científica trouxe inúmeros benefícios à qualidade de vida. O que é fundamental é superar o domínio absoluto que exerce sobre a vida humana.

Este período, que o autor pensa estar a chegar ao fim, gerou consequências, configurando, assim, uma situação ecológica intermédia. A natureza dessacralizada é, assim, explorada até aos seus limites e degradada, pelo que, a crise contemporânea é uma crise ecológica, nos seus múltiplos rostos e com as suas várias raízes.

Ao terceiro momento, ele designa-o de inocente, no sentido de que não provoca violência à realidade, não a viola, de que respeita a dignidade de todos

⁵³ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 60.

os seres. Não basta uma pedagogia do respeito pela natureza e de consciencialização para os problemas ecológicos contemporâneos. É essencial que se inicie um processo de mudança radical, uma conversão, e não mais uma política para a natureza, entre tantas já pronunciadas. Humanidade e natureza não são realidades distantes, na medida em que todos têm o mesmo princípio criador e o mesmo destino vital. Diante do dilema ecológico, é necessário desenvolver uma experiência mais integral da realidade, a que Panikkar chama de experiência cosmoteândrica, toda ela regeneradora, que não suporta o desespero ou hegemonia intelectual, bem como o gradeamento do “céu”.

Trata-se de uma visão holística, que tem em conta a realidade inteira, que procura superar os reducionismos espirituais e materiais autoritários, dado que, «uma visão completa da realidade não pode passar por cima de nenhum dos seus aspectos nem sacrificar nenhuma parte “inferior” a favor das “superiores”». ⁵⁴

Na sua proposta, a polarização das realidades homem-mundo não serve o propósito da experiência cosmoteândrica da realidade, enquanto experiência integral da mesma, da vida, no seu todo. Assim, «O princípio cosmoteândrico poderia formular-se dizendo que o divino, o humano e o terreno [...] são as três dimensões irreduzíveis que constituem o real, isto é, qualquer realidade na medida em que é real». ⁵⁵ Este princípio não nega a complexidade do real e das suas várias dimensões, lembrando-nos que as partes, embora sendo partes, não têm de ser compreendidas como justapostas, mas, antes, e essencialmente, relacionadas com o todo, segundo uma unidade orgânica. Por conseguinte,

«São dimensões constitutivas do todo, que impregna tudo o que é e não é redutível a nenhum dos seus componentes. O que esta intuição sublinha é que as três dimensões da realidade não são nem três modos de uma realidade monolítica indiferenciada nem três elementos de um sistema pluralista. Existe uma relação, embora intrinsecamente tripla, que manifesta a constituição última da realidade. Tudo o que existe,

⁵⁴ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 95.

⁵⁵ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 97.

qualquer ser real, apresenta esta constituição trina expressa nas três dimensões». ⁵⁶

Nesta compreensão da realidade, no seu todo, a dialética é superada, pois trata-se de descobrir a estrutura trinitária de tudo, isto é, «o núcleo triplo de tudo o que é, na medida que é». ⁵⁷ Enunciamos o princípio, e não entraremos em grandes detalhes, análises ou valorações sobre o mesmo, na medida em que apenas evocamos, no presente trabalho, uma outra cosmovisão, não pretendendo realizar um estudo sobre o seu trabalho. Convocamos Panikkar para expandir horizontes, e não para gerar guetos interpretativos.

No entanto, diremos, ainda, em jeito de continuidade, que, segundo o autor, existe, em todos os seres reais, um sopro de realidade, um alento vital, uma força enérgica e dinâmica, que impregna a constituição existencial de tudo o que é, ou seja, a dimensão divina, que é um princípio constitutivo de todas as coisas. Tudo o que é real entra no campo da consciência, é pensável, mesmo aquelas entidades das quais o ser humano ainda não está consciente – o que não significa que não sejam reais ou existentes. Pela consciência, o ser humano entra em relação com a realidade, humanizada nele mesmo. Isto é,

«as águas da consciência banham todas as margens do real [...]. A intuição cosmoteândrica declara precisamente que as três dimensões constitutivas do real não são mutuamente redutíveis; por isso, o mundo material e o aspecto divino são irredutíveis à consciência. E, no entanto, ambos estão penetrados pela consciência e, num certo sentido, são co-extensivos com ela». ⁵⁸

Mas, adverte-nos Raimon Panikkar,

«ver o todo na parte e a parte no todo não significa necessariamente fusão, nem confusão, nem tem porque ser panteísmo, nem monismo de nenhuma espécie, nem

⁵⁶ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 97.

⁵⁷ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 98.

⁵⁸ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 100.

tão-pouco separação dualista que já não se pode superar, seja entre Céu e Terra, espírito e matéria, tempo e eternidade, Criador e criatura... A realidade não é nem uma nem múltipla. É harmonia, polaridade, relação constitutiva entre tudo – embora admita também a desarmonia e a asfixia ou exploração de um pólo por algum dos outros que constituem a trindade radical da realidade». ⁵⁹

Segundo o autor, tudo o que entra na consciência humana, entra, simultaneamente, em relação com o mundo, ou seja, tem uma relação constitutiva com a matéria e energia, com o espaço e tempo. O Mundo é lugar de significação, pelo que, «Não existem dois mundos. Podem existir tantas distinções e graduações ontológicas quantas consideremos necessárias, mas, finalmente, existe apenas uma realidade». ⁶⁰

O que o autor nos pretende propor é uma visão que exclua o reducionismo dualista do puramente material ou do exclusivamente imaterial. Fala-nos de harmonia entre matéria, energia, tempo, espaço e as dimensões conscientes e divinas. No entanto,

«Isto não significa que Deus tenha um corpo como nós. [...] Por outro lado, isto significa que Deus não existe sem a matéria, o espaço, o tempo, o corpo e que toda a coisa material que existe é de Deus ou, de maneira mais precisa, é coisa de Deus, mundo próprio de Deus». ⁶¹

Terá havido um tempo em que o divino era sem que existisse o humano ou o cosmo, tal como hoje o conhecemos. Mas no hoje da realidade, não há realidade que não esteja penetrada ou constituída pelas três dimensões, sem que as diferenças e uma certa ordem hierárquica entre elas seja negada. Contudo, realça a sua relacionalidade intrínseca. As dimensões diferem, mas não são separáveis. Mundo-Deus-Humano são constitutivos a tudo.

⁵⁹ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 13-14.

⁶⁰ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 103-104.

⁶¹ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 105.

O Mundo não é redutível a um mero habitat do humano. Ambos partilham da mesma realidade vital e final. A salvação é para toda a realidade-vida, e não apenas para a parte espiritual do homem ou do cosmo, embora num dado momento toda a realidade necessite de hospedar a morte, enquanto momento constitutivo da vida. «Recuperar os nossos laços com o Mundo não é uma questão de ter, mas de ser».⁶² O cosmo não é apenas matéria e energia convertíveis. Ele tem vida, é dinamismo, tem um excesso de sentido, que não procede de um algo abstrato. Um cosmo sem a dimensão consciente e divina não seria o cosmo que experimentamos e do qual participamos.

Também Deus não é um transcendente absoluto, que nada tem a ver com o cosmo ou com o humano. O ser humano

«descobre e sente que no seu ser há algo *mais*, um *plus* que está por construir, que pertence ao seu ser privado e, ao mesmo tempo, o transcende. [...] Este *sempre mais* – mais do que se pode perceber, entender e sentir – representa a dimensão divina. [...] Deus é essa dimensão de mais e melhor, tanto para o Mundo como para o Homem. Não apenas o homem, mas também o cosmo se encontra inacabado».⁶³

Já o ser humano é um sujeito que participa numa rede de relações, não exclusivamente espirituais, mas segundo todas as possibilidades que num dado momento dispõe. Isolar o humano dos céus, da terra e dos seus semelhantes, é isolá-lo de Deus e do Mundo, o que significa desvitalizá-lo enquanto humano.

3.1.2 A *Tempiternidade*: uma nova consciência temporal

⁶² Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 114.

⁶³ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 115.

Raimon Panikkar, no desenvolvimento do seu pensamento, dá-nos conta, também, de três momentos da consciência temporal do homem: não-histórico, histórico e trans-histórico. Estes são qualitativamente diferentes, mas, no entanto, coexistentes, de diferentes formas, no ser humano. Cada uma delas significa um aspeto qualitativo do tempo humano, pois o ser humano é um ser temporal⁶⁴, capaz de fazer experiência do passado, do presente e do futuro. Neste sentido, salienta o autor:

«O predomínio de um ou de outro destes focos constitui os três momentos kairológicos aos quais aludi. O desenvolvimento das três experiências do tempo dá conta da maturidade do ser humano, filogenética e ontogeneticamente. Quando o paradigma mediante o qual experimentamos o tempo é o passado, temos o momento não-histórico (memória e fé como pontos centrais); quando é o futuro, prevalece a consciência histórica (vontade e esperança são predominantes); e quando o passado e o futuro são vividos em termos do presente, participamos na experiência trans-histórica da realidade (intelecto e amor passam a ser fundamentais). Estes três momentos da consciência humana correspondem aos três períodos da existência humana sobre a Terra».⁶⁵

Nesta perspetiva, o ser humano deixa de se considerar um ser meramente histórico. A vida humana passa a ser contemplada, também, nas experiências trans-históricas, não atemporais, mas tempiternas.

A consciência não-histórica dá forma a uma visão do mundo e a uma auto-compreensão dominantes do designado homem pré-histórico. O tempo é antropocósmico, pois a separação entre cosmo e homem ainda não se realizou. Trata-se de um tempo natural, não cultural. As estações da Terra medem o tempo. O mundo é um teocosmo, um universo divinizado. Todas as forças naturais são divinas. E, por isso, toda as atividades humanas são atos teocósmicos. O sentido da vida reside no entrar em harmonia com a

⁶⁴ Não confundir temporalidade com historicidade.

⁶⁵ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 129-130.

natureza. «O sentido da vida não consiste em construir uma grande sociedade sobre a Terra, uma organização poderosa, mas antes em desfrutar a vida da melhor maneira possível. [...] A escatologia coincide com o fim da própria vida».⁶⁶

A consciência histórica centra-se num impulso para um futuro histórico, onde o ser humano está convicto de aí alcançar a plenitude da sua vida e o bem-estar, frequentemente medido pela quantidade de bens materiais acumulados, que poderão significar maior ou menor poder. Convicto de que a vida é uma passagem, há que lutar contra tudo e contra todos. Por isso, o ser humano reconhece-se cultural, não natural, pelo que, vê uma oposição entre a sua vida/interesses e a natureza, ignorando os seus ritmos autóctones. Quer conquistar o tempo, não estar sujeito às suas limitações. Sob a ilusão de um futuro histórico incerto, trabalha aceleradamente para conquistar, adquirir, construir segundo as suas ambições. Aqui, predomina a quantidade. Acredita viver num mundo superior, independente das estações. Domestica a natureza, subjugando-a, desmistificando-a e explorando-a, sem ver limites, ou seja,

«A consciência histórica venceu o medo à natureza. O significado da vida não deve procurar-se no ciclo cósmico, mas no humano, na sociedade, que é uma criação humana. A justiça é o princípio supremo, o que não significa que tenha sido realizada. Mas a consciência histórica não alcançou todos os corações e todas as mentes dos nossos contemporâneos. As atitudes e reacções pré-históricas são ainda poderosas».⁶⁷

A crise sente-se e ressent-se. A ciência e a tecnologia estão a penetrar todas as partes, as vidas humanas, e até mesmo a natureza. A ideologia pan-económica globalizou-se, tornando-se, de forma acelerada, no único sistema de comunicação, que tudo determina, inclusive a política. Este poder-domínio arrebatou e oprime em tantas realidades, sob promessa de um desenvolvimento geral, nunca alcançado, pois a fome, a falta de acesso a uma educação decente, a

⁶⁶ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 152.

⁶⁷ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 152.

falta de cuidados de saúde, a falta de trabalho e de habitação condigna constituem uma realidade para uma grande parte da humanidade. Já nem os discursos eleitorais nem os sermões religiosos são capazes de introduzir esperança para esta massa de humanidade sofrente.

O bem-estar luxuoso, científico e tecnológico sobrevive à custa de um sistema produtivo que não pode parar, para que o caos não se instale, nomeadamente a indústria do armamento. Tudo é vendável e especulável. Hipoteca-se, no crédito, sob elevados juros, o futuro, na esperança de que o trabalho o resgate, a seu tempo. Importa crescer, produzir, betonar, gerar lucro e até destruir, para que a megamáquina volte a exigir investimento e produção, e assim sucessivamente. Salienta Panikkar que

«A consciência histórica procura a sua realização no futuro, mas a lógica interna de uma economia de lucro e crescimento, diferente de um estilo de vida de satisfação e auto-suficiência, obriga intrinsecamente a hipotecar o futuro. Não se cresce a partir de dentro, como um organismo vivo, mas pelo enriquecimento e pela acumulação a partir de fora. Essa situação é, literalmente, mort-gage: garantia de morte, após os mercados se terem saturado e as vítimas, chamadas clientes, atingirem os limites da sua resistência». ⁶⁸

Este sistema, impregnado de ideologia, interesses estratégicos e ambições, parece não conseguir sobreviver sem exploração humana. É, em si mesmo, uma contradição, pois é o ser humano que arquiteta tudo isto para o impor ao seu semelhante, frequentemente encontrado em condições desprovidas de tudo, inclusive, por vezes, de proteção social. Portanto, a exploração do ser humano e da terra não são realidades dissociáveis. Tal imperativo histórico de crescimento, qual messianismo económico, fracassou, e, por isso, perdeu a sua razão de ser – nos pressupostos em que encontra.

⁶⁸ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 175.

Os sintomas da crise da civilização histórica e das suas tentativas para dela sair, abrem caminho para que se desenvolva uma consciência temporal trans-histórica. Não é suficiente colocar pano novo em remendo velho, ou seja, promover reformas-remendo a estes abusos do sistema, enraizados na vida. Exige-se uma mudança/renovação radical da consciência, capaz de fazer experiência da sacralidade do secular, na medida em que «esta mesma secularidade está inserida numa realidade que não se esgota na sua temporalidade».⁶⁹ Temporalidade e eternidade não são realidades justapostas, como se a eternidade viesse depois da temporalidade. Há uma unidade entre ambas, a que o autor designa de tempiternidade. O místico surge como aquele que realiza a experiência trans-histórica, pois a sua visão comporta passado, presente e futuro. Há, pois, uma necessidade de separação e rutura saudável com o sistema, a fim de cada um proteger a sua humanidade dos robôs, da excessiva tecnologização e digitalização. A vida é um algo mais. Esta «é a experiência dos contemplativos. Eles vivem o presente em toda a sua intensidade e nesta tensão descobrem a intencionalidade e a integridade da vida, o núcleo tempiterno, infável, que é pleno em cada momento autêntico».⁷⁰ E é neste sentido, que afirma que

«O mito emergente do homem trans-histórico assume uma visão teantropocósmica, mais ou menos consciente do universo: encontra-se a si próprio em graus variáveis de harmonia e de tensão, numa realidade cosmoteândrica, na qual todas as forças do universo – desde as electromagnéticas às divinas, das angélicas às humanas – estão entrelaçadas. Vive, principalmente, no presente».⁷¹

Em jeito de síntese, diríamos que o futuro não é uma preocupação da consciência trans-histórica, pois o tempo não é experimentado como algo linear. Preocupa-se, sim, com a edificação do microcosmo que é o homem, para assim transformar o macrocosmo. Por isso, cada ser humano participa criativamente na

⁶⁹ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 188.

⁷⁰ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 192.

⁷¹ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 195.

existência da realidade cosmoteândrica, revelando a sua vocação cosmoteândrica, que o conduz à descoberta interior de um estilo de vida que não é meramente histórico.⁷²

Terminamos com uma última citação de Raimon Panikkar, que constitui uma excelente síntese desta consciência trans-histórica:

«Participar no desdobramento da Vida, assistir à exibição cósmica de todas as forças do universo, ser testemunha do desenrolar do tempo, jogar com os factores dinâmicos da vida, desfrutar dos mistérios do conhecimento e não menos do mistério de viver, despertar não obcecados pelas actividades do dia que começa, mas obsequiados com o ser concedido no presente, não desejar ter êxito à do fracasso dos outros, nem desejar “distinguir-se”, fazendo algo “extra” ordinário, como se o ordinário não fosse suficiente, caminhar simplesmente na Presença divina, como costumavam dizer os antigos, sendo conscientes da sístole e da diástole do Mundo, sentindo a assimilação e a desassimilação do cosmo na escala macro e microscópica, sendo sensíveis às estrelas e aos átomos, sendo o espelho do universo e reflectindo-o sem o distorcer, sofrendo também na própria carne as desordens do Mundo, sendo cada um o próprio laboratório onde se criem medicinas e anticorpos, sem ignorar as forças do mal nem as tendências da história, mas também não se deixando asfixiar por elas, dominando cada um de nós estes demónios nas nossas vidas, conhecendo o canto dos pássaros, os sons dos bosques e, até, todos os ruídos humanos como parte da vitalidade da realidade que se expande, vivendo, aspirando e expirando, já não para ir para outro lugar (e nunca chegar), mas simplesmente para ser, viver, existir em todos os planos da existência ao

⁷² Cf. Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 199.

mesmo tempo: a explosão tempiterna da aventura do Ser... isto é a existência trans-histórica». ⁷³

3.2 Leonardo Boff

Se Panikkar desenvolve toda uma teofísica, que pretende não anular a física – pois tem-na sempre em conta –, mas superar as suas parcialidades, Leonardo Boff, por sua vez, parte da física contemporânea para fazer uma articulação com a dimensão teológica, mística ou inefável.

Tudo no universo é relação e está interligado. ⁷⁴ O ser humano tem a ver com um todo dinâmico e orgânico, que conjuga a unidade na diversidade, e que constitui um sistema aberto. Tudo tem a ver com tudo e está conectado a tudo, revelando, assim, uma cooperação de todos com todos.

A realidade não é um sistema mecanicista, mas um organismo vivo, aberto; «o todo postula um conjunto superior inteligente, o que permite a muitos cosmólogos sustentarem a visão de que o universo é autoconsciente e portador de espírito». ⁷⁵ Neste sentido, «Tudo no universo é, pois, co-participativo, conectado, ligado e re-ligado a tudo e a todos». ⁷⁶ Tudo é relação porque a Realidade Suprema é essencialmente relação, comunhão de vida e de amor, amor infinito e eterno, que nos habita permanentemente e dinamicamente.

Hoje, diz o autor, é fundamental falar do Mistério do mundo, mais do que falar de Deus, que é um nome, entre tantos outros possíveis, que damos a esse Mistério. Importa, sobretudo, no âmbito do novo paradigma ecológico, procurar «a singularidade do atual momento e apontar para aquela experiência de radicalidade, de sacralidade, de encantamento e de mistério que acompanha hoje a experiência ecológica». ⁷⁷

Segundo ele, na raiz nuclear da crise ecológica está a perda de re-ligação universal de todas as dimensões do humano com os diversos elementos da realidade planetária, cósmica, histórica, psíquica e espiritual. E a religião, na sua

⁷³ Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, 202-203.

⁷⁴ Cf. Boff, *O Divino em nós*, 99-103.

⁷⁵ Boff, *O Divino em nós*, 103.

⁷⁶ Boff, *O Divino em nós*, 103.

⁷⁷ Boff, *Ecologia*, 294.

disfunção re-ligadora, tem enormes responsabilidades, no que diz respeito à relação distorcida que os seres humanos estabelecem com a natureza.

À semelhança de Panikkar, identifica três eras correspondentes a três formas de relacionamento. A era do espírito, no âmbito das culturas ancestrais e originárias, onde a marca do espiritual e do sagrado cósmico penetrava todas as instâncias. A era do corpo, que corresponde ao surgimento dos fundadores do paradigma moderno, que desvendam e retaliam a terra, em prol do desejo de enriquecimento, de satisfação, de bem-estar e felicidade, associados ao consumo. Perde-se, assim, a experiência de numinosidade e de sacralidade. Segundo L. Boff, estamos a entrar na era da vida. Esta une corpo e espírito, supõe uma teia de interdependências em todo o universo, a relação de todos os seres vivos com tudo, revelando uma profunda sinergia. Diante disto, as religiões, nomeadamente o judeo-cristianismo,⁷⁸ deverão superar algumas conotações anti-ecológicas. Salienta:

«Por causa da polémica com o politeísmo, não soube discernir a presença das energias divinas no universo e especialmente no próprio ser humano. Separou demasiadamente o Criador da criatura. Não elaborou a imanência de Deus nas criaturas, fazendo que elas fossem sacramentos e sinais da sua presença e atuação nelas. Gestou-se um abismo entre Deus e o mundo, sem pontes para uni-los. [...] O panteísmo (não confundir com panteísmo) vê essa ponte: tudo está em Deus e Deus está em tudo, preservando a diferença entre ambos. O Deus monoteísta está presente em tudo e em todos como aquela Energia poderosa e amorosa que tudo penetra e sustenta».⁷⁹

Isto constitui um convite a superar a desqualificação da natureza e da matéria, que necessita de uma releitura de harmonia, no âmbito do

⁷⁸ Não iremos abordar criticamente esta questão da relação entre crise ecológica e o judeo-cristianismo, uma vez que o nosso trabalho não constitui um estudo específico acerca das raízes antropológico-religiosas da crise ecológica. Por isso, a menção à temática é muito superficial, e serve, apenas, para clarificar algumas linhas do pensamento de L. Boff.

⁷⁹ Boff, *Ecologia*, 160.

mitopoético, para, assim, sair das interpretações redutoras que aprisionam mais do que libertam.

Urge recuperar a compreensão da sacramentalidade da matéria, o caráter sagrado de todas as coisas, de uma humanidade carregada de sacramentalidade. O sagrado é uma qualidade da realidade, nas suas várias dimensões, e estas uma revelação do sagrado, ou seja, «Na verdade, são apenas sacramentos, veículos e sinais da Realidade Última, da Divindade, do Criador que está dentro e para além do próprio cosmos, da Terra e da vida».⁸⁰

Mas, o autor adverte-nos que perceber Deus e o sagrado no universo e em nós requer uma pré-condição: o resgate da razão sensível,⁸¹ colocada sob suspeita pela Modernidade, em nome da objetividade da investigação científica. A razão sensível não pretende substituir ou diminuir a razão intelectual, mas completá-la e fazer com que a ciência se faça com consciência, mais em função da vida do que do mercado financeiro.⁸²

Leonardo Boff situa-se claramente num terreno panenteísta, que reconhece que tudo está Deus e que Deus está em tudo. Diz ele:

«Deus emerge do universo porque permanentemente está dentro dele, como Criador, Sustentador, Relacionador, Motor a animar o cosmos ainda em gênese. Ele está inserido em cada processo e em cada passo. É a imanência do Criador em cada criatura.

Mas o inverso é igualmente verdadeiro: cada criatura está presente dentro do Criador. Preservada a diferença entre Criador e criatura, ambos se interpenetram e estão em permanente comunhão».⁸³

Neste sentido, sustenta que o universo possui uma dimensão de fenómeno, olhado pelas ciências empíricas, e uma dimensão de interioridade e espiritualidade, olhada pelas ciências do espírito. Estas não são dimensões opostas, mas realidades da realidade *universo*, como o sustenta a nova física

⁸⁰ Boff, *Ecologia*, 237.

⁸¹ Cf. *O Divino em nós*, 121.

⁸² Cf. Boff, *O Divino em nós*, 123.

⁸³ Boff, *O Divino em nós*, 129.

quântica. Do ponto de vista do pensamento quântico, cada processo é indivisível, engloba todo o universo. Tudo é resultado de um processo de cosmogênese, autopoietica, na medida em que a força de autocriação e auto-organização estão presentes no universo e em cada ser. Aqui, tudo interage, tudo possui um certo nível de vida e de espírito.⁸⁴

Por isso, diz-nos Boff que há um novo paradigma a emergir, que origina uma nova narrativa do universo, do qual fazem parte os seguintes conceitos: totalidade/diversidade; interdependência/re-ligação/autonomia relativa; relação/campos de força; complexidade/interioridade; complementaridade/reciprocidade/caos; temporalidade/entropia; destino comum/pessoal; bem comum cósmico/bem comum particular; criatividade/destrutividade; atitude holístico-ecológica/antropocentrismo.⁸⁵

No âmbito deste novo paradigma emergente, é necessária uma revolução espiritual, que se adeque à revolução ecológica. Uma espiritualidade que se compreenda como experiência global de re-ligação, potenciadora de relação e comunhão com tudo, incluindo o Mistério; não antropocêntrica; que inclua o universo, a natureza e a vida quotidiana; cuja centralidade seja a Vida na vida; que saliente a responsabilidade por todo o criado, pela vida na sua multidimensionalidade; que convoque a razão sensível, a inteligência espiritual; que seja espaço de liberdade interior, de experiência do Sagrado; que seja lugar de criatividade, diante da experiência pessoal do divino; que seja consciente das partes e do todo; que seja ecologicamente sustentável; que saboreie a ação do Espírito nos mais variados lugares, culturas, povos, projetos e movimentos promotores de vida; que se sinta participante e celebrante da Energia Vital; que perceceione a eterna Fonte da vida; que possibilite ver a Deus em todas as coisas e ver todas as coisas em Deus.

3.3 Jurgen Moltmann

Moltmann é um outro autor, no âmbito cristão, que desenvolveu um pensamento teológico em chave ecológica, pelo que, dirá que «A teologia

⁸⁴ Cf. Boff, *Ecologia*, 69.

⁸⁵ Cf. Boff, *Ecologia*, 74-77.

ecológica não trata tanto dos temas ecológicos, mas é um meio para promover o renascimento da teologia cristã». ⁸⁶

Procura produzir uma releitura ecológica que substitua a hermenêutica antropocêntrica da criação, segundo ele, presente no Antigo Testamento. Sustenta que a terra gera as condições favoráveis para que a vida exista, nomeadamente a vida humana. A terra pode viver sem os seres humanos, mas estes não vivem sem a terra. Esta perspetiva sugere que o ser humano não se pode compreender como senhor absoluto da criação, dispondo desta a seu belo prazer, sem uma racionalidade de sustentabilidade, equilíbrio e capacidade regeneradora.

Há que deixar emergir um novo paradigma, capaz de unir a cultura humana e a natureza da Terra, isto é, como refere o autor, «Precisamos de desenvolver uma nova forma de compreender a natureza, bem como de uma nova conceção de ser humano para que, assim, possa surgir uma nova forma de experimentar Deus na nossa cultura». ⁸⁷ Neste novo paradigma, o ser humano abandona uma auto-compreensão de centralidade do mundo, para gerar uma auto-compreensão de integração cósmica, respeitadora da santidade da terra.

Segundo o novo modo ecológico de ler a criação, na ótica de Moltmann, o homem aparece como a última criatura de Deus, uma criatura que depende muito de toda a restante criação. O ser humano não constitui o coroar da criação, mas, sim, o sábado de Deus, no qual todas as criaturas são benditas, vivificadas e regeneradas, e, por isso, a ética da criação é a ética do sábado. Somos gerados nas possibilidades de vida que a terra comporta, e a esta retornamos, sugerindo, desta forma, o carácter matriarcal do mundo.

Invocando, sem entrar em pormenores, James Lovelock, que desenvolveu a teoria de Gaia ⁸⁸, recupera a ideia de que o planeta terra é um organismo vivente, que produz vida e gera espaços vitais. A terra, fruto da ação criadora de Deus, tem a função de produzir vida, mas, também, o direito sagrado ao seu repouso sabático, a fim de regenerar a sua fecundidade e vitalidade. A terra é lugar onde sopra o Espírito da Vida, que tudo penetra, vivifica, revitaliza e santifica. É força vital criativa. Ela gerou a humanidade de Jesus, ungida com a Presença divina

⁸⁶ Jurgen Moltman, *Uomo, Terra, Creazione*, trad. Luigi Dal Lago (Veneza: Marciaum Press, 2016), 17.

⁸⁷ Jurgen Moltmann e Leonardo Boff, *Há esperança para a criação ameaçada?*, trad. Levy Bastos (Petrópolis: Editora Vozes, 2014), 18.

⁸⁸ Cf. James Lovelock, *Gaia – A New Look at Life on Earth* (London: Oxford, 1979); James Lovelock, *The ages of Gaia. A Biography of our Living Earth* (London: Oxford, 1988); James Lovelock, *The Revenge of Gaia. Why the Earth is Fighting Back – and how we can still save Humanity* (London: Oxford, 2008).

do Filho, na força do Espírito, ao ponto de constituir um Evento salvífico, que é verdadeiro Homem e verdadeiro Deus.

Segundo o autor, uma relação entre humano e terra caracterizada pelos pressupostos de compreensão cartesianos *sujeito-objeto* não é mais compaginável com a nova cosmologia. O sujeito humano deve respeitar a forma de subjetividade própria, incomparável e única da condição da terra, enquanto organismo vivo, gerador de vida. Deve ser promovido um novo modelo ecológico, onde prevaleçam as relações de cooperação e comunicação, uma simbiose complexa entre humanidade e terra.⁸⁹

Frequentemente procura-se compreender a escatologia à luz da criação. Mas, para Moltmann, o processo hermenêutico deverá ser inverso, ou seja, é a criação que deve ser compreendida à luz da escatologia. A concepção escatológica da criação diz-nos de uma nova criação, que se realiza em três movimentos: a ressurreição do Cristo, a habitação do Espírito vivificante da ressurreição e a grande transformação da presente criação em nova e eterna criação.⁹⁰ Neste sentido, refere o autor: «Para todas as criaturas, a nova criação significa a participação na plenitude inesgotável da vida divina: eles são em Deus e Deus é neles. Esta é a perfeita pericorese cósmica»,⁹¹ uma habitação recíproca. E é desta forma que o autor admite a possibilidade de ver o mundo criado como divino, na medida em que ele é sustentado e conduzido pelas forças ou energias divinas. Não se trata de panteísmo, pois é mantida a diferença entre Deus e o mundo.

Quanto ao Cristo, salienta que

«O Cristo ressuscitado é o Cristo cósmico, e este Cristo cósmico é o mistério do mundo, estando presente em todas as coisas. O Cristo cósmico é, por fim, o Cristo que há-de vir, o qual redimirá o mundo, plenificando o céu e a Terra com a sua justiça».⁹²

Diante desta proposta hermenêutica, é fundamental que se desenvolva uma forma de amor pela Terra, uma teologia da Terra e uma espiritualidade da

⁸⁹ Cf. Moltman, *Uomo, Terra, Creazione*, 35-36.

⁹⁰ Cf. Moltman, *Uomo, Terra, Creazione*, 41.

⁹¹ Moltman, *Uomo, Terra, Creazione*, 49.

⁹² Moltmann, *Há esperança*, 38.

criação.⁹³ A esta espiritualidade, como já tivemos a oportunidade de mencionar, Moltmann designa de espiritualidade dos sentidos, enquanto mística de uma vida plena, que experimenta o Espírito de Deus presente na natureza como Espírito Cósmico. Este é o princípio da criatividade em todos os níveis da matéria e dos viventes; é o princípio holístico, pois gera interações recíprocas ou pericoreseis recíprocas; é o princípio de diferenciação e de individuação de projetos materiais e vitais nos mais diversos níveis; nele, toda a criação é uma realidade aberta, orientada para um futuro comum.

Por conseguinte, o Espírito Criador, enquanto Espírito Cósmico, penetra toda a realidade, de modo que tudo constitui, de certa forma, uma representação do infinito, pelo que, surge como presença de Deus imanente no mundo, o Deus-mesmo na sua ação dispensadora da Vida que tudo vitaliza.⁹⁴ Quando tal experiência se der, «já não se precisa mais voltar para dentro de si mesmo, mas, ao contrário, sair de si e experimentar o mundo externo com todos os sentidos».⁹⁵ São estes sentidos, pertencentes à nossa corporeidade, que nos permitem uma ligação com o mundo, tocá-lo naquilo que de mais material e belo ele tem, sempre numa lógica de respeito pela vida e na presença do Deus da Vida. Não basta olhar as coisas. É preciso contemplá-las, tocá-las com os nossos sentidos, e deixar que elas nos toquem do ponto de vista subjetivo. Nesta nova mística não há espaço para a indiferença, diante do criado, mas pressupõe amar a vida, uma vida em comunhão com todos e com o todo.

O ser humano, na sua especificidade criatural, constitui uma espécie de agricultor do campo da vida, isto é, tem o dever ético de cultivar vida para que germine uma cultura da vida, no âmbito de um espaço de vida comum – planeta, país, região, comunidades locais. Supõe, por isso, amar a vida em todas as suas possibilidades, em toda a sua multidimensionalidade, refutando ações que exprimam a sua banalização ou abaixamento, a barbárie, como designa Moltmann e Michel Henry.

É neste contexto de reflexão que o autor aborda a questão social, pois a debilitação das estruturas e dinamismos da sociedade obstaculizam o gerar de uma cultura que preze a vida. O trabalho, as condições em que é exercido, as

⁹³ Não abordaremos, aqui, a compreensão de Moltmann acerca da religião e da teologia natural, dado que, vai além dos elementos que consideramos necessários e suficientes para desenhar o fio condutor do presente capítulo.

⁹⁴ Cf. Jurgen Moltmann, *Dio nella Creazione: Dottrina ecologica della creazione*, trad. Dino Pezzetta (Brescia: Editrice Queriniana, 1986), 124-126.

⁹⁵ Moltmann, *Há esperança*, 45.

escalas remuneratórias, uma economia circular, o acesso igual a bens e serviços públicos ou não de qualidade, as oportunidades de desenvolver projetos e aspirações, uma finança que respeite os dinamismos económicos e sociais, constituem um conjunto de fatores que podem fortalecer os processos democráticos e de construção social ou, pelo contrário, o seu enfraquecimento, na medida em que potencie a miséria da pobreza ou acentue as desigualdades insustentáveis, ignorando, assim, o bem comum ou bem público. Por isso, salienta: «um capitalismo que não possa mais ser controlado pelo conjunto da sociedade torna-se inimigo da democracia, pois destrói o bem comum de uma sociedade».⁹⁶

Por isso, há que desenvolver uma consciência pública do bem, que nunca é decretável, tendo presente os limites naturais do crescimento, que não mais suportam a ideologia do crescimento ilimitado. É necessário mudar a economia e o modo como vivemos. E só na lógica da comunhão a cultura de vida poderá ser fecundada e dar os seus frutos, em quantidade e qualidade, o que leva o autor a desenvolver todo um discurso relativo à paz, às estruturas justas, à justiça social. Dirá que «Concorrência e competição são uma grande força motriz, mas certamente o será apenas nos limites da justiça social e ecológica. Existem âmbitos da vida humana que não podem ser subordinados à gigantesca lógica do mercado porque seguem outras leis».⁹⁷

Se a vida é um sistema aberto, onde tudo é relação profunda, então há que ter consciência da possibilidade da crise do sistema como um todo, como nos mostra a atual crise ecológica, pelo que, salienta: «Por isso é que ela não é algo que se resolve somente tecnicamente, mas demanda uma mudança também de posicionamento ante a vida, do estilo de viver, dos valores fundamentais e das convicções».⁹⁸ Urge recuperar a orientação cósmica, ou seja, o viver a vida em harmonia com os ciclos e ritmos da natureza, bem como com os outros, em realidades permeadas pela justiça, que procura o bem de todos e de cada um.

A vida precisa de ser vivida, experimentada e provada, em toda a sua profundidade e possibilidade. Só assim surge a criatividade. Só assim o ser humano realiza o seu anseio de felicidade, enquanto expressão da vida boa, realizada, cheia de sentido e significado. Só assim o humano é encontrado pela

⁹⁶ Moltmann, *Há esperança*, 63.

⁹⁷ Moltmann, *Há esperança*, 71.

⁹⁸ Moltmann, *Há esperança*, 71.

plenitude, onde a vida encontra a sua maior possibilidade de ser plenificada, num continuum dinâmico.

Assim, escreve Moltmann: «Uma vida vivida conscientemente é uma vida amada que suporta as contradições da morte e encontra sempre a coragem para se afirmar diante dos riscos».⁹⁹ Uma vida santificada é uma vida saudável, cheia da força para viver a humanidade na sua densidade e profundidade. Só assim, assumirá a possibilidade de ser vida feliz e realizada.¹⁰⁰

3.4 Breves notas de análise

Mais do que procurar esgrimir os elementos divergentes entre as cosmovisões visitadas, importa, do nosso ponto de vista - tendo em conta o objeto do presente trabalho -, salientar os elementos de pensamento convergentes, enquanto propostas válidas para pensar uma ecologia integral, num horizonte aberto.

Todos parecem convergentes no aceitar as três dimensões - divina, cósmica e humana - como partes da realidade, mesmo se o modo de compreender as suas relações pressuponham dinamismos diversos, ou seja, apresentam-se como realidades pluricompreensivas. Também parecem querer superar quer o dualismo quer o monismo, ambos sempre redutores da realidade, bem como espiritualidades que não incluam a terra, o corpo, a carne, todas as dimensões normalmente apresentadas como imanentes ou do âmbito da matéria, enfim, todas as possibilidades da vida humana, no seio do cosmos.

A transcendência absoluta do divino, distante da vida criatural, é agora compreendida como *Presença* dinâmica, vitalizante, regeneradora e santificadora em toda a criação, conhecida por Espírito de Deus, Espírito Cósmico, Espírito da ressurreição, Espírito da Vida, entre outros, sem cair em perspetivas panteístas, mas afirmando uma imanência de Deus.

⁹⁹ Moltmann, *Há esperança*, 71.

¹⁰⁰ Cf. Jurgen Moltmann, *La fonte della vita: Lo Spirito Santo e la teologia della vita*, trad. Dino Pezzetta (Brescia: Editrice Queriniana, 2020), 64-68.

O tempo e o espaço apresentam-se com uma geometria hermenêutica variável, contudo, não linear, e como realidades onde a Vida se manifesta e penetra toda a vida, dizendo-nos, assim, do seu carácter sagrado, e que clama por ser amada e respeitada, refutando toda e qualquer instrumentalização económico-financeira e ideológico-tecnológica.

De forma transversal, é proposta uma mística e um novo estilo de vida desenvolvidos em harmonia com os ritmos naturais. Uma forma de viver que promova uma cultura de vida em comunhão.

Nenhuma cosmovisão se apresenta como sistema fechado, autossuficiente ou reclamando para si a marca de Verdade absoluta. Daí termos convocado as diversas cosmovisões. Talvez precisemos de modelos hermenêuticos híbridos e compósitos, harmonizados na medida do possível, que façam um esforço de cultivar a inter-relação e a interconectividade, e que acolham diversas experiências da realidade, nas suas dimensões divina, humana e cósmica.

Na contemporaneidade, diante da dificuldade que as cosmovisões religiosas têm em dialogar com outras diferentes das suas, isto constringe a sua ação religadora ao todo, ao Tao, a Deus, ao Cristo Cósmico, à Vida ou como lhe queiramos designar. Neste contexto, surgem, exponencialmente, práticas psicológicas e terapêuticas, que pretendem substituir as espiritualidades místicas religadoras.

Atualmente, adquire grande expressão o *mindfulness*.¹⁰¹ Percecionamos algumas potencialidades da prática, na medida em que colhidas com sentido crítico e razão vigilante. No presente, de forma genérica, o ser humano vive numa profunda agitação quotidiana – a que o filósofo germano-coreano Byung-Chul Han designa de “sociedade do cansaço”¹⁰² - cheia de poluição acústica, visual, atmosférica, de informação, desvinculado dos ritmos do cosmos. O tempo foi reduzido a quantidade, que parece ser insuficiente diante do excesso de afazeres, perdendo o seu carácter qualitativo. Este, não faz do ser humano um ser desprovido de memória ou de um passado, nem lhe retira o horizonte do futuro. No entanto, quando predomina a dimensão qualitativa do tempo, deixamos de ser oprimidos pela medição quantitativa do relógio, e passamos a

¹⁰¹ Para conhecer os contornos desta prática, consultar o seguinte site: Associação Portuguesa para o Mindfulness, «O que é o Mindfulness», acedido a 8 de dezembro de 2022.

<http://apmindfulness.com/mindfulness.html>

¹⁰² Cf. Byung-Chul Han, *A Sociedade do Cansaço* (Lisboa: Relógio d'Água, 2014).

compreender a nossa vida como vida que se vive, experimenta e se prova, em cada momento, estabelecendo ligação com o eu, os outros, com a natureza e com o Mistério, qual dimensão inefável e infinita da realidade. A vida deixou-se mergulhar num excesso de digitalização, deixando de vislumbrar a beleza do real, tornando-nos incapazes de fazer a experiência estética do belo, do Mistério.

Ora, o *mindfulness* parece apresentar-se como um contributo viável para se desenvolver o processo de religação, tão necessário para nos desenvolvermos como pessoas inteiras, vidas significativas e cheias de sentido, interligadas com tudo e com todos, dentro das nossas possibilidades de ser. Poderão as práticas *mindfulness* ser um elemento no processo dinâmico de gerar equilíbrio e harmonia, que vitalizam a totalidade do ser humano e das relações que estabelece. Potencia, também, o dispor de tempo de qualidade para o encontro com o eu, de retirar o humano da agitação e turbulência em que se deixou enredar.

Mas parece-nos importante acrescentar ainda o seguinte: cremos que a lógica deverá ser conjuntiva e não disjuntiva, ou seja, nada deve ser absolutizado nem descartado, pois a verdade da realidade é poliédrica. A resposta única, apresenta-se como neocolonizadora, hegemónica e uma espécie de miopia. Trata-se, por isso, de acolher o que de bom e de religador existe em cada proposta, que é sempre uma parte de um todo possível.

Contudo, é fundamental olhar para a vida como um todo aberto, interligado e comunicacional, pelo que, as visões que emergem das ciências psicológicas não devem surgir como teorias da substituição, nem desconvocar as experiências místicas, pois isso seria colocar uma lente meramente científico-positiva, com todas as suas limitações e parcialidades, que desconsideraria outras cosmovisões fundamentais e integradoras, com uma forte potencialidade de harmonização da vida como um todo interligado.

Por isso, ao abrigo de uma teologia da pluralidade religiosa, cultural e ética, seria importante revisitar, de forma interdisciplinar e transdisciplinar as hermenêuticas apresentadas, entre outras possíveis, colhendo os elementos que nos ajudem a tornar mais clara e abrangente uma compreensão de ecologia, onde a centralidade é a vida, a experiência relacional da mesma, pois tudo é relação profunda. E neste âmbito, a vida humana tem, claramente, um lugar eminente, no profundo respeito pela restante vida cósmica.

4. A *Laudato Si'*, um estuário de pensamento ecológico

O título dado a este ponto, deixa, desde já, emergir a leitura que fazemos da Carta Encíclica do Papa Francisco. Estuário, aqui, designa o lugar onde desaguam as águas que vêm de trás, e que vão continuar a correr em direção ao mar do possível utópico, que reclama o incarnar, mediante a ação criativa, inovadora e co-criadora.

E de onde vêm as águas da *Laudato Si'* e para que horizontes nos poderão conduzir? Eis a questão a que procuraremos apresentar algumas linhas de resposta no presente capítulo.

Percorrendo toda a narrativa, verificamos que há um jogo entre diversos capítulos e secções, pelo que, não é uma encíclica que possa ser lida e analisada de forma linear.

Mas importa nomear alguns dos elementos de pensamento teológico que lhe antecedem, para depois procurar compreender os pressupostos teológico-filosófico-fundamentais que lhe subjazem.

Assim, teremos os instrumentos de pensamento necessários para pensar, reconfigurar e desenvolver toda uma cultura ecológica de vida, em relação e interdependência.

4.1 Elementos-referência de pensamento que lhe antecedem

Existem elementos de pensamento teológico, presentes indiretamente na *Laudato Si'*, mas que constituem uma espécie de fibras de toda uma trama, que conectam várias dimensões que permitem acomodar determinadas linhas teológicas e filosóficas.

Entre as muitas opções possíveis, convocamos, apenas, aquelas que consideramos pertinentes, na contemporaneidade e para a contemporaneidade, para o desenrolar da nossa ação de dissertar, tendo por adquirido, também, as cosmovisões anteriormente apresentadas, que de alguma forma estão presentes no documento magisterial – ainda que não iremos entrar por esta linha de prova-investigação.

4.1.1 Deus e a Criação na expansibilidade doutrinal

A Escritura fala-nos da possibilidade de conhecer a Deus a partir da criação. A narrativa veterotestamentária mostra-nos como Israel, ao contemplar «a criação à luz da sua fé no Deus vivo e salvador, vê sempre nela a presença e ação de Deus».¹⁰³ Na tradição sapiencial, a experiência do mundo é experiência de Deus; e a experiência de Deus é experiência do mundo. Mas também salienta o perigo de confundir os elementos naturais com Deus, o criador desses mesmos elementos (Sb 13, 15) - o perigo de se deixar subjugar pela beleza dos elementos que contemplam, não dando o salto do criado para o criador. Talvez seja por isso que o texto bíblico dos LXX raramente utilize o termo *physis*, bem como o Novo Testamento, preferindo o termo criação, contrariamente à literatura helenística.¹⁰⁴

Também Paulo, em Rm 1,24-32, fala da manifestação do criador através das suas criaturas. A criação é, desta forma, «uma manifestação perene de Deus e das suas perfeições à humanidade».¹⁰⁵

A contemplação da criação deve levar à adoração e glorificação do criador. De contrário, cairemos na idolatrização do criado, na medida em que este passa a substituir o criador. Isto coloca-nos o desafio antropológico e teológico de compreendermos a linguagem da criação, uma vez que, trata-se de um conhecimento do divino mediante a reflexão e discernimento acerca das obras da criação.¹⁰⁶

O Concílio Vaticano I, na *Dei Filius*, distinguiu o conhecimento de Deus por via natural e a revelação de Deus por via sobrenatural, admitindo, por isso, a possibilidade de conhecer Deus através da objetividade das criaturas e da razão,

¹⁰³ Rene Latourelle, *Teologia de la revelacion* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995), 422.

¹⁰⁴ Cf. Placido Sgroi, «Il creato come parábola: La Bibbia e la dimensione normativa della natura», *Studi Ecumenici* XXXII, n.3-4 (2014): 465-466.

¹⁰⁵ Latourelle, *Teologia de la revelacion*, 427.

¹⁰⁶ Cf. Gabriel Witaszek, «La Creazione come Stile di Vita», *Studia Moralia* 53, n. 2 (2015): 223-224.

que constituem, assim, uma certa revelação ou manifestação de Deus, pela via natural.¹⁰⁷

Por sua vez, o Concílio Vaticano II, nos números 3-4, da *Dei Verbum*, fará menção a uma dupla manifestação de Deus: através do mundo criado, dirigida a todos os homens - onde o espírito pode chegar ao conhecimento de Deus partindo da natureza -, e pela revelação histórica pessoal do Filho, o Seu Ungido.¹⁰⁸

Tal distinção feita pelo Concílio parece-nos muito importante, pois para além das semelhanças das duas manifestações, permite-nos compreender as diferenças, não menos importantes. Na criação, conhecemos Deus como fundamento do criado. Descobrimos a sua vontade, não porque seja manifestada explicitamente, mas porque está implicada na ordem da criação. Chegamos ao pórtico do mistério, mas não entramos nele, pelo menos de forma plena. Por isso, é fundamental a revelação histórica pessoal, como dom gratuito do Deus uno e trino. Esta tem como finalidade a fé, que leva ao encontro, à visão do Deus vivo, à comunhão na comunhão da vida divina. Como salienta Rene Latourelle, «Esta revelação inaugura um diálogo, uma amizade, uma comunhão, uma participação de bens entre Deus e a sua criatura».¹⁰⁹ Esta revelação pressupõe não só o testemunho do divino, mas a dimensão da palavra e do testemunho. O cosmos fala de Deus, mas este não dialoga através do cosmos. A contemplação do cosmos leva-nos a uma atitude existencial de adoração, mas não ao ato de fé, à comunhão pessoal de vida e de bens.

Por isso, esta compreensão de Deus a partir do criado - uma vez que o homem é um ser espiritual e consciente -, não significa a aceitação de uma compreensão monista-panteísta da vida e do divino. Para nós, cristãos, todos os aspetos da vida humana e cosmológica estão implicados no Cristo, no mistério da encarnação, ressurreição, glorificação e Presença do Espírito da Vida. Há, por isso, uma união de todas as dimensões da vida na vida do Cristo, ou na Vida que é o Cristo, que não pertence a nenhuma confissão religiosa, pois é universal, dirigida a tudo e a todos. Mas também, como veremos, não nos pode levar à marginalização do criado. A este respeito refere Luis Ladaria:

¹⁰⁷ Cf. Concílio Vaticano I, «Constituição Dogmática Dei Filius», em Heinrich Denzinger e Peter Hunermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, trad. Bernabé Dalmau et al. (Barcelona: Herder Editorial, 2017), n. 1782-1788.

¹⁰⁸ Concílio Ecuménico Vaticano II, «*Constituição Dogmática Dei Verbum*», em Heinrich Denzinger e Peter Hunermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n..

¹⁰⁹ Latourelle, *Teologia de la revelacion*, 431.

«A manifestação inicial de Deus na criação e na revelação que culmina em Cristo não devem ser confundidas, nem tão pouco separadas. Dada a unidade do desígnio divino que abraça a criação e a salvação do homem, e vê nesta última o sentido profundo da primeira, parece difícil pensar que a primeira manifestação de Deus na criação não tenha de facto nada a ver com a salvação e a única vocação divina de todo o homem». ¹¹⁰

Por isso, toda a criação tende para a revelação em Cristo. Tudo quanto existe está orientado para o Evento do Filho, da Palavra divina incarnada. O conhecimento de Deus através do cosmos coloca-nos no caminho da revelação que Deus faz de si mesmo na pessoa do Cristo. «Somente a partir do Deus amor revelado em Cristo podemos conhecer por tanto o “estatuto teológico” do conhecimento de Deus a partir das criaturas». ¹¹¹

4.1.2 O Cristo Cósmico e a manifestação cósmica de Deus

O teólogo brasileiro Leonardo Boff - uma voz de compromisso no âmbito da ecologia, e que participou, como redator, na Iniciativa Internacional da Carta da Terra – muito tem escrito sobre a Criação, a *Mãe Terra*, a sustentabilidade, a ecologia. Mas é na sua obra *Evangelho do Cristo Cósmico*¹¹² onde resgata a antiga tradição do Cristo Cósmico, procurando, à luz da nova cosmologia, mostrar que Cristo é parte do Universo. Se a encarnação inseriu o logos de Deus num dado lugar geográfico e familiar, por sua vez, a ressurreição confere-lhe dimensões cósmicas. Ele enche tudo e tudo plenifica; todas as coisas encontram nele a sua consistência e subsistência. Esta visão fomentou uma mística cósmica, ou seja, o lugar-presença do Cristo é, também, o cosmos.

¹¹⁰ Luis Ladaria, *El Dios vivo y verdadero: El misterio de la Trinidad* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2015), 557.

¹¹¹ Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 560.

¹¹² Cf. Leonardo Boff, *Evangelho do Cristo Cósmico: A busca da Unidade do Todo na ciência e na religião* (Rio de Janeiro-São Paulo: Editora Record, 2008).

Foi o jesuíta Pierre Teilhard de Chardin que, no século XXI, recuperou a visão do Cristo Cósmico. Se o cosmos é o resultado de um longo processo evolutivo, não terminado, e se, como sustenta a fé cristã, tudo é criado em, por e para Cristo, então a realidade, na sua mais profunda radicalidade, pode ser compreendida e captada na fenomenalidade quotidiana. Por outras palavras, diremos que, na sua perspetiva, o mundo traz em si indícios que desvelam a profundidade crística da realidade.

A ciência e a religião, apesar de, por vezes, viverem fragmentadas, contudo, ambas procuram o Todo. O que um místico capta numa dada experiência espiritual, o cientista das ciências empíricas capta através da formulação-experimentação. Neste sentido, também Teilhard procura trilhar um caminho que conjugue ciência e experiência mística, isto é, procura, no âmbito das estruturas do pensar científico, situar o lugar do Cristo cósmico como centro, alfa e ómega do Cosmos. Daí que a sua visão cósmico-crística, antes de ser sistematizada, seja fruto de uma experiência mística profunda. Tudo é produzido no Cristo, pelo que, toda a matéria possui uma dimensão crística. Há que descobrir, no coração da matéria, o que a fé diz do Cristo dos Evangelhos.

Não é nosso objetivo explanar a sua cristologia cósmica, mas simplesmente salientar que, como sugere Boff, os seus textos reclamam uma hermenêutica não conceptual, mas de ordem mítica. Quando ele afirma que Cristo é o *Elemento Universal do Mundo*, o *Coração da Matéria*, o *Centro Orgânico do Universo* e que tudo é fisicamente cristificado, tudo isto brota de uma experiência mística e de um profundo sentido da totalidade.¹¹³ A cristologia cósmica é a proposta-resposta à pergunta pela unidade de toda a realidade, pergunta que brota da experiência que ele mesmo faz.

Mas a pergunta acerca da unidade do Todo é, de certa forma, algo intrínseco ao ser humano, nas suas mais variadas procuras. Ora, conceptualizar, definir, abstrair, reduzir para conhecer é converter o complexo em simplificações que estrangulam a realidade. Por isso, é fundamental recorrer aos sinais, imagens, símbolos e mitos, estes sempre abertos a relações, significações e sentidos da realidade, visto que, da realidade total e global é-nos impossível tecer afirmações diretas, conceptuais e adequadas.¹¹⁴ Como salienta Boff,

¹¹³ Cf. Boff, *Evangelho do Cristo Cósmico*, 58.

¹¹⁴ Cf. Boff, *Evangelho do Cristo Cósmico*, 66.

«A realidade, contudo, é tão profunda, vasta e misteriosa que se deixa captar somente por meio de símbolos. Os símbolos e as imagens [...] pressupõem a realidade experimentada, que se exprime, assim, simbolicamente, e que, quando é concatenada num sistema, dá origem ao mito e às narrativas mitológicas».¹¹⁵

Desta forma, é fundamental proceder a uma reabilitação do mito e do símbolo, enquanto mito e símbolo, não mais dependentes de uma identificação com a realidade simbolizada. Eles adquirem a sua verdade essencial, pois constituem a forma mais adequada para exprimir realidades profundas e vitais, as quais não temos acesso por meio de conceitos claros e precisos. E os mitos não são visões estáticas, terminadas, mas, pelo contrário, são inerentes às estruturas profundas e originárias da psique humana, pelo que, são re-elaborados de forma contínua. Por isso, diz-nos Boff:

«cada mito deve estar em conformidade com dois requisitos: primeiramente, deve corresponder à realidade profunda experimentada e manifestá-la por meio dos modelos e símbolos; em seguida, devem os novos mitos e modelos corresponder às estruturas antropológicas, ao sentir profundo do espírito do tempo».¹¹⁶

E o processo de re-elaboração do mito, se parte de uma experiência e de uma compreensão do espírito do tempo, então está todo ele perpassado pela subjetividade do sujeito que fez a experiência e que observa o seu tempo. Não é possível abstrair a marca da subjetividade, pelo que, as interpretações só adquirem sentido num sistema de relações. Cada geração é chamada a realizar uma síntese da experiência do mundo e do Cristo, no seu significado libertador, cósmico e sacramental. Isto, para além de atualizar e situar o *permanente* da visão cósmica do Cristo, em cada época, reclama, nas palavras de Boff, uma

¹¹⁵ Boff, *Evangelho do Cristo Cósmico*, 68.

¹¹⁶ Boff, *Evangelho do Cristo Cósmico*, 69.

«abertura para podermos compreender a realidade no seu dinamismo, nas suas várias estruturas e relações de interdependência, que, por sua vez, requerem uma multiplicidade de acessos de compreensão. Isso dá origem a uma pluralidade de imagens do mundo, que não se devem excluir mutuamente, senão, dentro da lei da complementaridade, revelar ao ser humano as dimensões da realidade total e unitária. [...] O mito, porém, será vivido e vestido com o material representativo de cada época. De tempos em tempos, morrem os mitos. Mas a realidade que os fez nascer está sempre aí a desafiar as inteligências e procurando irromper na consciência. Por isso, nascem sempre de novo outros mitos, que por sua vez serão outras tantas tentativas de apreender o inapreensível, de formular o informulável, e de deixar falar, o que é, *per se*, indizível».¹¹⁷

4.1.3 Coordenadas antropológicas da salvação

Neste ponto, tomamos, como ponto de referência, o pensamento de Edward Schillebeeckx, por nos parecer que o seu contributo é muito rico neste campo, comportando alguma frescura teológica.

Ao falar sobre a altura, largueza e profundidade da salvação humana, o autor interroga-se acerca do que é um ser-homem verdadeiro, bom, feliz e livre, tendo em conta o dinamismo evolutivo da humanidade em direção a um futuro melhor, a uma humanidade digna de ser vivida na sua dimensão salvífica. E em vez de recorrer a um esquema positivista ou a uma definição filosófica, o autor situa a sua resposta naquilo a que designa de constantes antropológicas, dado que, a salvação cristã, dom gratuito de Deus, em Jesus, o Cristo, é uma salvação de homens. Sobre estas constantes, refere o autor,

¹¹⁷ Boff, *Evangelho do Cristo Cósmico*, 70-71.

«Considero-as como uma espécie de sistema de coordenadas, onde o ponto focal é a identidade pessoal do homem dentro da cultura social. Trata-se dos perfis do homem e da sua cultura, de aspetos constitutivos dos quais se deverá ter em conta quando se trata de fixar criativamente normas concretas para garantir uma maior dignidade do homem e da sua salvação».¹¹⁸

Ou seja, por outras palavras, é dentro deste sistema de coordenadas que o homem pode ser realmente homem. E quais são estas coordenadas do homem e da sua salvação? 1) constante antropológica, isto é, a relação entre a corporalidade humana, a natureza e o ambiente ecológico, pois é através da sua corporalidade que o homem se relaciona com a natureza, possibilitando a relação estética e de fruição com a mesma; se a salvação cristã é salvação de homens, então ela «refere-se à ecologia e às condições e pesos que acompanham a vida concreta».¹¹⁹ 2) Ser-homem é ser-com-os-outros, pois a manifestação do homem na dimensão cósmica destina-se ao encontro com o Outro; 3) relação com estruturas sociais e institucionais, estruturas criadas pelo homem na construção da história, que dão rosto objetivo a uma sociedade, na qual o homem vive e que influi profundamente na sua interioridade, no seu ser pessoa, pois possibilita a liberdade humana e a realização dos valores que operam humanização; 4) a estrutura espaço-tempo da pessoa e cultura, dimensões estas que acompanham a existência humana. E «quando se pretende assumir um ponto de vista externo ao agir e pensar histórico do homem, arrisca-se a comprometer a verdadeira humanidade»;¹²⁰ 5) a relação recíproca entre teoria e praxis, pois trata-se de uma relação existencial, que permite o construir uma cultura de vida estável, mediante a reflexão e a ação, tendo em conta as mutações culturais, integrando-as de forma harmónica; 6) a consciência utópica e religiosa do homem, que confere sentido à existência humana na dimensão intra-histórica, pois influi no modo de conceber a vida, a sociedade, o mundo, no qual o homem exprime o seu ser e a sua ultimidade. Para o homem religioso trata-se do Deus Vivo, Senhor da história e da criação, sem o qual não é possível salvação, redenção e

¹¹⁸ Edward Schillebeeckx, *Il Cristo: La storia di una nuova prassi* (Brescia: Queriniana, 1980), 860.

¹¹⁹ Schillebeeckx, *Il Cristo*, 863.

¹²⁰ Schillebeeckx, *Il Cristo*, 867.

libertação. Como refere o autor, «toda a libertação que prescindir de uma redenção religiosa é uma meia-libertação, que pretende ser uma libertação total, destrói inevitavelmente uma dimensão real do ser humano e em última análise, em vez de libertar o homem, priva-o das suas mesmas raízes».¹²¹

Nestas constantes existe uma realidade que cura o homem e o salva. Por isso, privar o homem de alguma constante, será expressão de privação do seu equilíbrio, prejudicando o homem, a sociedade em que vive e a cultura que integra e de que é co-autor. A salvação cristã, enquanto salvação de Deus para os homens, precisa de ser compreendida dentro destas coordenadas, que se relacionam e condicionam dialogicamente. Trata-se de compreender a salvação como uma realidade pluridimensional, à luz do Evento do Cristo.

Portanto, cremos que a salvação cristã não pode ser compreendida e experimentada, mantendo sempre a reserva escatológica, num sentido ahistórico, interiorístico, espiritualizante e privatizante, pois trata-se da salvação da vida humana, da sua existência, da sua existência cósmico-fenomenológica. Por isso, se por um lado é necessário que sejamos crítica à alienação da interioridade na multidimensionalidade da vida cívica, também é preciso não ceder à tentação de reduzir a relação entre o divino, o humano e o cosmos a uma mera dimensão espiritualizada, abstrata, isolada da vida, pois tudo pode ser manifestação do divino, sem que nada seja absolutizado, mas que nos permite compreender que ignorando a realidade-mundo, na sua dimensão humana e cosmológica, não é possível salvação, isto é, vida plenificada e vitalizada, na Vida primeira que se manifesta.

4.1.4 A nova criação

O teólogo Ruiz de la Peña, na sua obra *A outra dimensão*, ajuda-nos a dar mais um passo na presente reflexão.

Se o humano é criado para a comunhão com Deus, para a participação na vida divina, o que supõe a sua ressurreição-renovação, então torna-se fundamental falar sobre uma

¹²¹ Schillebeeckx, *Il Cristo*, 870.

«estrutura cósmica ajustada à nova corporeidade dos ressuscitados. O homem, com efeito, não pode ser concebido, seja qual for a sua forma de existência, fora do marco do mundano; o ser-no-mundo é um dos momentos constitutivos de toda a autêntica humanidade».¹²²

Existe, assim, uma solidariedade entre homem e cosmos, uma profunda unidade que os liga inseparavelmente em qualquer momento da sua existência. Esta relação, na qual o homem não pode ser sem o mundo, determina que o cosmos terá a mesma finalidade que o homem, ou seja, por outras palavras, a consumação da humanidade não será autónoma do mundano, acósmica. Uma nova humanidade pressupõe uma nova criação, «um *topos* conatural à humanidade transfigurada».¹²³ A terra é lugar de história humana, onde se gera o crescimento e a possibilidade de ser-homem. Por isso, esta mesma terra participará na consumação do homem.

Cristo, porque é o mediador da salvação, é o mediador da criação, pelo que, a cosmologia e a antropologia encontram na cristologia a sua última síntese.¹²⁴

Se existe uma solidariedade homem-cosmos neste mundo, e se Cristo é o salvador deste mundo, então tem necessariamente de existir uma identidade básica entre o cosmos atual e os céus e a terra novos, que alude a Escritura. A humanidade gloriosa, ligada a este mundo, constitui o princípio renovador de toda a matéria. Neste sentido, somos desautorizados de qualquer pretensão de pessimismo cosmológico, de dualismos, de maniqueísmos.¹²⁵

Por conseguinte, coloca-se a questão do alcance escatológico da atividade humana. O Concílio Vaticano II, no n.º34 da *Gaudium et Spes*, afirma que a humanidade coopera na criação de Deus. Então, o homem, com a sua atividade, pode ser co-criador da terra, na medida em que a sua atividade continua e aperfeiçoa a criação. Assim, não é aceitável qualquer proposta filosófico-teológica que sustente que a atividade humana apenas exerça um influxo indireto sobre a nova criação, ou seja, numa lógica positiva, devemos aceitar a teoria do influxo direto. A consumação do mundo requiere, neste sentido, uma preparação

¹²² Juan Luis Ruiz de la Penã, *La outra dimensión: Escatología cristiana* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1986), 215.

¹²³ Ruiz de la Penã, *La outra dimensión*, 216.

¹²⁴ Cf. Ruiz de la penã, *La outra dimensión*, 218.

¹²⁵ Cf. Ruiz de la Penã, *La outra dimensión*, 221-222.

intra-histórica, tal como o homem necessita de cooperar ativamente na receção da graça.¹²⁶

Em jeito de síntese, retomamos as palavras de Ruiz de la Peña:

«a esperança escatológica cristã escolhe um justo meio entre o espiritualismo dualista, para o qual o mundo é mau e deve ser destruído, e o materialismo monista, que vê no cosmos uma fonte de progresso permanente e imanente e pensa numa humanidade prometeica, capaz de chegar por si mesma ao vértice da sua consumação»¹²⁷

Ou seja, o cristianismo aceita a última e definitiva promoção, em detrimento da destruição, e afirma que a consumação supera qualitativamente as virtudes do imanente, pois é dom de Deus. Mas a nova criação não é algo de abstrato ou que apenas se inicia após a morte biológica. Ela tem início no homem-vivo, renovado interiormente ou ontologicamente renovado, pois em Cristo é constituído nova criação (2 Cor 5,17), o que levará o apóstolo a dizer que a vida que agora tem na carne, vive-a, na fé do Filho de Deus (Gl 2,20). Por isso, viver a vida no Cristo não é igual a viver a vida na rejeição do Cristo. Viver a vida no Espírito do Ressuscitado (Gl 4,6) tem uma outra cor e sabor.

Conscientes da força criadora que anima o mundo e da compenetração entre compromisso histórico e esperança escatológica, compreenderemos que o esforço de transformar o mundo - procurando uma humanidade sã, íntegra e digna de ser vivida - «dispõe os materiais com que Deus levantará a nova criação».¹²⁸

4.2 Princípios teológico-fundamentais

Do nosso ponto de vista, parece-nos que a *Laudato Si'*, alicerçada no pensamento teológico que a antecede, no que diz respeito ao cosmos, à antropologia, à escatologia e cristologia cósmica, colhe, ainda, alguns elementos

¹²⁶ Cf. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 222-225.

¹²⁷ Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 225.

¹²⁸ Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 226.

das cosmovisões supra-referidas, para além de pressupostos das ciências naturais, sociais, políticas e económicas.

O Capítulo II tem como título *O Evangelho da Criação*, qualificando, desta forma, o nosso estar no mundo, enquanto vida humanizada. Procura mostrar-nos que Espírito e Evangelho não são realidades antagónicas à histórica ou ao mundo, mas uma espécie de motor ou dinamismo que anima e vitaliza, que contribui para a requalificação do ser humano no mundo, capacitando-o para a criatividade inteligente e generosa.

Evocando a sabedoria das narrações bíblicas, procura sustentar a necessidade de cultivar dinamicamente três relações, ainda que, com características distintas: com a terra, com os seres humanos e com o Criador. A rutura ou desarmonia destas relações constitui o pecado do ser humano, assumindo-se como senhor e dominador da criação, encerrando-se, assim, numa autossuficiência débil e limitada, descartadora do divino ou do Mistério.¹²⁹

O ser humano é confrontado com uma responsabilidade grandiosa, a de cuidar da terra, respeitando as suas leis, equilíbrios e ritmos, bem como de fazer um uso responsável e sóbrio da mesma, reconhecendo valor próprio aos demais elementos da criação. Da mesma forma, é confrontado com a responsabilidade de cultivar e estabelecer um justo relacionamento com o próximo, pois como salienta, «Nestas narrações tão antigas, ricas de profundo simbolismo, já estava contida a convicção atual de que tudo está inter-relacionado e o cuidado da nossa própria vida e das nossas relações com a natureza é inseparável da fraternidade, da justiça e da fidelidade aos outros».¹³⁰

A realidade Criação não é redutível à natureza. Trata-se de uma arquitetura de vida pensada pela mente divina, e capacitada pelo Seu Amor, que é Vida que tudo vivifica ou vitaliza. Esta Criação, pensada a partir do seio divino, não é Deus, não se confunde com o princípio vitalizante que a capacita para a vida, para existir enquanto vida. Mas, todo o criado, produzido na Palavra divina, está impregnado ou tocado pela Vida-Primeira, refletindo e dizendo simbolicamente algo desta. Por isso, citando os bispos do Brasil, salienta que «toda a natureza, além de manifestar Deus, é lugar da sua presença. Em cada criatura, habita o seu Espírito vivificante, que nos chama a um relacionamento com Ele».¹³¹

¹²⁹ Cf. Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 66, 873.

¹³⁰ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 70, 875.

¹³¹ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 88, 882.

Não sendo a encíclica um documento antropocêntrico, nem biocêntrico,¹³² contudo, situa o leitor num terreno onde é desenvolvida uma sã antropologia, pois re-situa a realidade humana, enquanto sujeito de liberdades, de consciência, de responsabilidade e de criatividade diante da vida. Isto diz-nos da singularidade conferida ao sujeito humano, um mais qualitativo em ordem à relação com um Outro-Mistério e com todas as realidades da vida.

Destá forma, todo o criado é compreendido no mistério do Cristo, a Palavra pela qual se dá a ação criadora de Deus no Cosmos. E a sua ressurreição afeta toda a criação, pelo que, «as criaturas deste mundo já não nos aparecem como uma realidade meramente natural, porque o Ressuscitado as envolve misteriosamente e guia para um destino de plenitude. As próprias flores do campo e as aves [...] agora estão cheias da sua presença luminosa».¹³³ Esta perspectiva, presente na encíclica, converge, no essencial, com o mito do Cristo cósmico, anteriormente referido, ainda que, a linguagem da narrativa utilize outras imagens. Mas no essencial, refere a presença do Cristo em toda a criação, criada nele, por ele e para ele, sem se confundir com a mesma.

Tal como o fizeram os autores, dos quais evocamos as suas cosmovisões, também a *Laudato Si'* propõe uma espiritualidade ecológica, como forma de alterar o rumo do paradigma da crise ecológica. Tal espiritualidade aponta para um outro estilo de vida, mais consciente, sóbrio, sustentável e criativo. Diante das pressões geradas pelos mercados, indutoras de necessidades artificiais de consumo, a espiritualidade ecológica apela a uma profunda conversão ecológica interior, capaz de gerar mudança e inovação nas mais variadas dimensões da vida social, cultural, ambiental, política, económica, urbana. Reconhece o valor qualitativo de cada elemento da criação, que transpira o clarão do divino. Uma espiritualidade que propõe «uma forma alternativa de entender a qualidade de vida, encorajando um estilo de vida profético e contemplativo, capaz de gerar profunda alegria sem estar obcecado pelo consumo».¹³⁴

Como anteriormente vimos, ao revisitar as propostas de outros autores e de práticas terapêuticas psicológicas, atualmente desenvolvidas, na contemporaneidade existe uma certa preocupação com um certo bem-estar interior, caracterizado pela experiência interior de paz, de harmonia, de

¹³² Cf. Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 122, 896.

¹³³ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 100, 887.

¹³⁴ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 222, 934.

felicidade. É certo que no âmbito teológico poderá soar um pouco estranho esta linguagem. Por vezes é criticada e descartada, face a receios de que possam resvalar para panteísmos ou egocentrismos. Contudo, a encíclica deixa-nos uma indicação que vai ao encontro e valoriza esses mesmos aspetos de espiritualidade, na medida em que não constituam uma absolutização fechada na subjetividade. Salienta o documento magisterial:

«A paz interior das pessoas tem muito a ver com o cuidado da ecologia e do bem comum, porque, autenticamente vivida, reflete-se num equilibrado estilo de vida aliado com a capacidade de admiração que leva à profundidade da vida. A natureza está cheia de palavras de amor; mas, como poderemos ouvi-las no meio do ruído constante, da distração permanente e ansiosa, ou do culto da notoriedade? [...] Uma Ecologia Integral exige que se dedique algum tempo para recuperar a harmonia serena com a criação, refletir sobre o nosso estilo de vida e os nossos ideais, contemplar o Criador, que vive entre nós e naquilo que nos rodeia».¹³⁵

Para finalizar, diremos, ainda, que a *Laudato Si'* apresenta uma visão positiva do mundo. Este «desenvolve-se em Deus, que o preenche completamente».¹³⁶ E este Deus Criador pode e deve ser experimentado quer na interioridade da subjetividade humana, quer na manifestação fenomenológica de todas as coisas existentes, refutando, assim, tendências de fuga do mundo, de gnosticismo, de espiritualidades desencarnadas. O mundo não é uma realidade má, decaída ou depravada, mas, sim, criação boa e bela de Deus, em processo de plenificação. De contrário, o Logos de Deus não poderia ter incorporado parte do universo material, os elementos da matéria que constituem toda a criatura. A questão do mal pressupõe percorrer outros caminhos de compreensão, os quais deixaremos por abordar, dado não constituir um tema central para o nosso trabalho.

¹³⁵ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 225, 935-936.

¹³⁶ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 233, 938.

Do ponto de vista da teologia da criação, esta mesma criação contém uma marca trinitária, pois o mundo é criado segundo o modelo divino de relacionalidade, onde constitui uma trama de relações, enquanto sistema aberto. A escatologia da criação diz-nos que nada se perde; que todas as coisas partilham um mesmo destino: a vida plenificada, que contempla a beleza divina.

4.3 Princípios filosófico-fundamentais

A Laudato Si' apresenta-nos princípios filosóficos de ecologia integral, baseados em elementos da filosofia da matéria contemporânea, da natureza ou da biologia. Essencialmente, destacam-se dois: *tudo está profundamente relacionado e o todo é superior às partes*.¹³⁷

O princípio da interconectividade encontra as suas raízes de fundamentação científica numa física da matéria e num reconhecimento da profundidade da realidade, impossível de compreender na sua totalidade.

O físico Fritjof Capra, nas suas várias obras, tem vincado a ideia de que a crise ecológica é o reflexo da crise total, complexa e multidimensional que caracteriza as sociedades humanas, afetando todas as dimensões da vida subjetiva e social.¹³⁸

A imagem cartesiano-newtoniana do mundo, que dominou a cultura ocidental nos últimos séculos, não é mais comportável com as descobertas que a física atual tem realizado. O universo material não é mais visto como um sistema mecânico de objetos isolados e independentes. Pelo contrário, as investigações contemporâneas acerca da matéria mostram-nos uma complexa trama de relações entre as partes e a unidade integrada, pelo que, são considerados sistemas abertos, conceito este que vem da termodinâmica da vida.¹³⁹ Disto dá-nos conta Thomas Torrance, quando escreve que

¹³⁷ Este segundo princípio foi formulado e desenvolvido na encíclica Evangelii Gaudium, n.234-237, e é retomado, enquanto princípio filosófico-fundamental na Laudato Si'.

¹³⁸ Cf. Fritjof Capra, *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living System* (Hamburgo: Anchor, 1997); Fritjof Capra e Pier Luisi, *The Systems View of Life: A Unifying Vision* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

¹³⁹ Para aprofundar este tema, consultar a seguinte obra: Eric Schneider e Dorion Sagan, *La termodinámica de la vida: Física, cosmología, ecología y evolución* (Barcelona: Tusquets, 1983).

«A doutrina judaico-cristã de um só Deus, o criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, ultrapassou o politeísmo grego, o pluralismo, o polimorfismo e o dualismo, e comportou uma visão unitária do Universo criado que providenciou a base para uma ciência e para uma maneira científica e compreensível de conhecer que respondeu a esta racionalidade que perdura em todas as coisas criadas [...]. A doutrina da bondade da criação, derivada do Antigo Testamento, mas reforçada pela doutrina da encarnação do eterno *lógos* ou Filho de Deus, dentro da criação, estabeleceu a realidade do mundo empírico e contingente, e assim destruiu a longa concepção Helenística e Oriental de que o real só é atingido ao transcender-se o contingente [...]. O facto de que o próprio Deus, fonte transcendente e criativa de toda a racionalidade, tenha conferido racionalidade à natureza ao criar o universo a partir do nada, alterou radicalmente o conceito de inteligibilidade intrínseca, porque retirou a ideia de estruturas estáticas de teor Platónico e estoico, e ainda destruiu a separação aristotélica de uma mecânica terrestre e celestial. O seu resultado imediato foi, claro, a concepção dinâmica e relacional do espaço e do tempo como portadores de uma ordem racional no universo criado e a alteração no entendimento da história que, ainda que tenha levado muito tempo a desenvolver-se, tornou-se característico da cultura Ocidental. É à Patrística que se deve o conceito de uma ontologia na qual a estrutura e movimento, o noético e o dinâmico, estão integrados no mundo real [...].»¹⁴⁰

Esta compreensão dos organismos vivos é transponível aos fenómenos sociais, onde tudo deverá ser compreendido como relações e integração. A nova

¹⁴⁰ Thomas Torrance, *Reality and Scientific Theology* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001), 5-6.

física ajuda-nos a compreender a natureza dinâmica da realidade, refutando, assim, visões mecanicistas e estáticas do universo.

Como nos dá conta Santiago Guerra, consiste numa

«imagem física de um universo holístico e ecológico que é uma só realidade; esta realidade não é a soma das suas partes, mas diretamente um todo integrado no qual não existem propriamente partes separáveis, mas, sim, puras relações; estas relações não são o resultado da interação mecânica das partes materiais, dado que nem existe a matéria sujeita a leis mecânicas nem existem as partes, mas o todo: o universo na sua mais íntima natureza é, pois, uma pura rede de relações que, por sua vez, são puramente dinâmicas. Tudo isto supôs uma revolução de incalculáveis consequências não só na física, mas em todas as ordens da vida».¹⁴¹

Ao longo de toda a encíclica, vários números salientam e reforçam o caráter de interligação e relacionalidade. A transversalidade deste princípio não deve ser desconsiderada, pois clarifica a epistemologia subjacente ao documento, baseada em elementos da física contemporânea. Esta relacionalidade entre tudo, diz-nos que a crise ambiental não constitui um fenómeno isolado, um compartimento estanque. Pelo contrário, a crise antropológica está na raiz da crise ambiental, que, por sua vez, tem um efeito sistémico e multidimensional. Como sustenta Edgar Morin, trata-se de uma eco-(bio-socio)-logia.¹⁴²

Todo este pensamento propõe um repensar a vida humana, nos seus dinamismos e interações. E tendo em conta a compreensão do humano como sujeito vivente do cosmos, tudo isto deslegitima toda e qualquer ação dominadora e destrutiva sobre a natureza e os ambientes sociais. Como salienta Guerra,

¹⁴¹ Santiago Guerra, «La ecología, una pregunta a la teología cristiana», *Revista de Espiritualidad* 46 (1987): 88.

¹⁴² Cf. Edgar Morin, *La méthode: 2. La vie de la vie* (Paris: Éditions du Seuil, 1980), 76.

«tanto a visão da física moderna como a da teoria dos sistemas é uma visão ecológica e holística da realidade. Ambas colocam em relevo a mútua relação e dependência de todos os fenômenos e a natureza dinâmica dos sistemas vivos, e ambas concebem a realidade como totalidade e não como soma de partes.

Ao considerar o universo em todos os seus níveis conhecidos, desde as partículas elementares ao homem, como um universo ecológico, a palavra *ecologia* entende-se no seu sentido amplo, [...] vai mais além do sentido restritivo ou reducionista que geralmente tem. O termo *ecologia* serve comumente para expressar a relação equilibrada do homem com o seu meio ambiente habitável e o cuidado ou proteção desse meio ambiente para que a dita relação seja possível».¹⁴³

Por isso, a ecologia - que compreende o universo como unidade relacional interdependente, no qual o ser humano está integrado -, transpondo-nos para o horizonte da relação, inicia-nos a um novo paradigma, onde começamos a entrever que há um espaço de necessidade para que se desenvolva uma mística e pedagogia ecológicas diferentes, com consequências para a dinâmica acadêmica e cívica. Sugere-nos, pois, o desenvolvimento conjunto de uma eco-consciência, que perceba e viva esta unidade relacional e interdependente do universo. Uma eco-consciência capaz de articular as descobertas cosmológicas com os fenômenos sociais e com as experiências religiosas e místicas. Ou seja, nas palavras de Usanos, «a interdependência implica um olhar holístico da realidade que contemple o caráter multidimensional dos problemas já que a solução das particularidades depende da solução da totalidade».¹⁴⁴

5. Desenvolver uma Cultura Ecológica de Vida em relação e interdependência

¹⁴³ Guerra, «La ecologia», 89-90.

¹⁴⁴ Rafael Amo Usanos, «Fundamentos de Ecología Integral», *Estudios Eclesiásticos* 94, n.368 (2019): 14.

Ao longo de todo este extenso capítulo, procuramos gerar um percurso de compreensão da categoria *Ecologia*, quanto à sua atualidade e problemas com os quais se defronta, tendo em conta que a presente ação de dissertar sobre o tema constitui um cunho de hermenêutica subjetiva aberta, que pretende dialogar com as demais perspectivas. De novo reafirmamos que a lógica deverá ser sempre conjuntiva, e não disjuntiva. Isto constitui um pressuposto fundamental para entrar dentro do trilho de pensamento que propomos.

Se a atual crise ambiental tem, como vimos, raiz na crise antropológica, isto significa que a resolução do problema não passa, em primeira instância, pela tecnologia aliada à finança e aos seus mercados. Precisamos de ir a montante do problema, de uma nova síntese, isto é, de um repensar a vida humana, em todos os seus aspetos, pois, «Não haverá uma nova relação com a natureza, sem um ser humano novo. Não há ecologia sem uma adequada antropologia».¹⁴⁵ E, neste aspeto, a teologia não se deverá contentar em produzir uma conceção de ser humano, e guardá-la nos seus compêndios doutrinários, para os dar como alimento ao público Igreja. Antes, deve estar na praça do diálogo e debate público e académico, contribuindo, com a sua cosmovisão, para pensar o humano e as estruturas de socialização numa harmonia com os restantes elementos do cosmos.

O paradigma sistémico, com a sua cosmovisão do universo como um sistema aberto, onde tudo está interligado e interdependente, não constitui a síntese final, mas, sim, a grelha hermenêutica com a qual lemos o cosmo e o lugar singular, de centralidade, que o humano assume. Daqui decorre que seja refutado quer o antropocentrismo, quer o biocentrismo, evidenciando-se, sim, a comunhão, a harmonia e relação entre esta singularidade do humano e a restante vida do cosmos.

Não existe, portanto, uma autonomia absoluta do ser humano, mas uma radical autonomia relativa, pois está por relação à Realidade, à Vida-Primeira, na sua profundidade, vitalidade e criatividade. Esta perspectiva não desresponsabiliza o ser humano diante da vida, pois o assumir a sua singularidade - enquanto sujeito vivente do cosmos, centro de consciência, de pensamento, de criatividade -, interpela-o a ser um cuidador permanente da vida, na sua multidimensionalidade.

¹⁴⁵ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Sí*» 118, 894.

Mais do que um pensamento ecológico, talvez necessitemos de uma ecologia do pensamento, de um pensar ecológico, de uma ecologia das ideias, de uma ecologia mental, que se traduza numa ecologia da ação e da vida, e de uma ecologia cultural, amante da realidade, distante do autoritarismo e do dogmatismo.¹⁴⁶

Mas, como salienta a *Laudato Si'*, «não dispomos ainda da cultura necessária para enfrentar esta crise e há necessidade de construir lideranças que tracem caminhos, procurando dar resposta às necessidades das gerações atuais, todos incluídos, sem prejudicar as gerações futuras».¹⁴⁷

E os atores políticos não devem exercer as suas funções, submetidos ao poder da finança e da tecnologia, o que, num certo sentido, poderia revelar uma incapacidade de ler a realidade, de forma conjunta e dialógica, resignando-se a intervenções superficiais e mediáticas. Mais do que submissão, necessitamos de um profundo diálogo entre política e economia, ao serviço da vida, na sua multidimensionalidade. Precisamos de uma política, cuja ação se pautar pela responsabilidade de proporcionar as condições adequadas e éticas, para que a vida boa, com e para os outros, em instituições justas, e no profundo respeito pela restante vida cósmica, seja uma utopia em permanente realização. O ser humano talvez «disponha de mecanismos superficiais, mas podemos afirmar que carece de uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que lhe ponham realmente um limite e o contenham dentro dum lúcido domínio de si».¹⁴⁸

A cultura ecológica de vida, pressupõe, assim, um horizonte mais amplo de compreensão e de ação, devendo, também, contemplar e integrar todos os âmbitos da vida, dos quais destacamos, entre outros: política, espiritualidade, economia, ética, educação, estética, saúde, finança, ambiente, ciência, tecnologia, sabedorias religiosas, arquitetura, física, química, biologia. A *Laudato Si'*, de um outro modo, dirá que a cultura ecológica «Deveria ser um olhar diferente, um pensamento, uma política, um programa educativo, um estilo de vida e uma espiritualidade que oponham resistência ao avanço do paradigma tecnocrático».¹⁴⁹

Precisamos de uma revolução cultural, de uma revolução do pensamento, de uma revolução da educação, que possibilite e conduza o ser humano a prestar

¹⁴⁶ Cf. Edgar Morin, *La méthode: 2. La vie de la vie*, 78-86.

¹⁴⁷ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 53, 868.

¹⁴⁸ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 105, 889.

¹⁴⁹ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 111, 892.

atenção à realidade, nos seus limites e possibilidades, a assumir uma outra forma de viver, de sentir e experimentar a vida, de se sentir e de se experimentar como vida na Vida, num estilo mais simples, sóbrio, sereno, contemplativo, criativo, solidário e responsável. Precisamos de desenvolver uma cultura ecológica do cuidado da vida, pois tudo está profundamente relacionado e interdependente.

O ser humano primitivo não concebia a sua vida, em cada momento, fora da natureza. Esta, em todas as forças cósmicas, possuía caráter sagrado. Contemplar a natureza, era contemplar a vida, o divino na vida. Com o evoluir das civilizações ocidentais, surge a técnica, como possibilidade de transformar, de construir, de mudar a paisagem da Terra e da vida humana. Chega-se ao ponto de absolutizar a razão e de considerar como verdade apenas aquilo que aparece como ideia clara e distinta, não deixando espaço para a dimensão do mito, da espiritualidade, da mística, de experimentar e sentir a vida em todas as suas possibilidades de ser ou de se manifestar como vida, na Vida. Diante da economização de tudo, incluindo da vida humana, olha-se para a natureza como um recipiente de recursos, a explorar, transformar, em benefício de um suposto bem-estar, reduzido ao consumo materialista, e do saciar de um lucro financeiro desmesurado. Hoje, sabemos que a Terra não é uma fonte inesgotável de recursos naturais, cada vez mais escassos. Estamos diante, não de uma subjetivação – distinta da subjetividade humana -, mas, sim, de uma objetivação da Terra. Esta, na sua vitalidade, geradora de vida, vê-se violentada pela ação humana irrefletida e gananciosa.

O ser humano é um ser religioso, mitopoético, capaz de espiritualidade, capaz de se experimentar como ser vivente, na Vida. Não é redutível a um corpo-orgânico, composto por processos físicos, químicos e biológicos. É tudo isto, mas algo mais. É realidade-ação subjetiva, capaz de razão, de sentir, mas algo mais. É vida-subjetiva- imanente absoluta-sensível e radical-invisível, uma interioridade, capaz de sentir-se, de provar-se, consciente de que há uma dimensão infável da Vida que se manifesta na sua unidade multidimensional viva orgânico-fenomenológica, enquanto manifestação da sua ipseidade, onde a Vida se revela e é experimentada como de nenhuma outra forma será possível. Este ser humano, em toda a sua multidimensionalidade, não constitui uma ilha

isolada, um fora de si ou um fora do mundo. É, antes, relação, comunicação, que se expande na sua possibilidade de ser, com as outras subjetividades, incluindo a natureza, ainda que, se tratem de subjetividades ontologicamente distintas.

O espírito da modernidade, afastado da natureza como subjetividade, procura construir, artificialmente, a sua vida, desconectado do mundo natural, que é da mesma composição física e química que o ser humano. A termodinâmica da vida mostra-nos que tudo no universo é relação e está interligado e interdependente. Tudo influi em tudo. Tudo é um sistema aberto, inclusive o ser humano. E este todo revela propósito e sentido. Por isso, acima de tudo, vivemos num tempo de crise de re-ligação ao todo, através de tudo e de todos. Precisamos, também, de nos religarmos ao cosmos, à sua beleza, densidade e profundidade, pois esta religação, tendo presente que tudo é relação e comunicação, inclusive o corpo subjetivo e orgânico do ser humano, permite gerar processos de equilíbrio ecológico: biológico, mental, espiritual, cósmico, cívico.

Raimon Panikkar, na sua obra *Intuição Cosmoteândrica*, refere que só os místicos serão capazes de conservar a sua humanidade, num mundo cada vez mais artificializado, robotizado, digitalizado, cheio de afazeres, preocupado com o ganhar a vida em prol de poder consumir mais. Mas isto não significa mais felicidade, mais harmonia, mais vida, na Vida. Hipoteca-se o presente em prol de um futuro idealizado, que não sabemos se será possível. O mindfulness poderá ser uma dimensão-contributo, entre outras, para que o presente, o hoje da vida de cada vida, seja experimentado e provado em toda a sua extensão, profundidade e densidade. Cada momento da vida é um presente tocado pelo todo cósmico, a ser vivido como momento criador, criativo, significativo, não fechado num si subjetivo, mas aberto à Vida que se manifesta. E esta experiência dá-se no âmbito de uma mística aberta ao divino, ao humano e ao cósmico, sem que nenhuma dimensão da realidade seja descartada ou absolutizada, pois as absolutizações tendem a gerar desequilíbrios.

Assumindo um novo horizonte de compreensão da categoria *Ecologia*, poderemos gerar uma nova cultura, aberta ao diálogo e à mudança, ao cuidado e à responsabilidade pela vida. Só assim, o ser humano será vida autêntica, na Vida.

Capítulo 3

A Ecologia Integral como desafio ético

Se a categoria *Ecologia Integral* se assume como experiência, onde o ser humano se sente ligado ao cosmos, porque é sujeito vivente do cosmos, e tudo está interligado e interdependente, dizendo-nos, assim, da complexidade da realidade, então o assumir deste pressuposto constitui um desafio ético para a Academia, nomeadamente para a teologia, que não se pode amuralhar, procurando, autossuficientemente, dar respostas completas e definitivas a tudo, mas, também, para as demais ciências, que deverão reconhecer a validade da razão sensível, mítica, mística, literária, poética e estética como forma de aproximação à realidade e seu conhecimento.

Por isso, neste capítulo, convocamos algum pensamento de vários autores, que se situam em tempos e lugares distintos e datados. As várias sensibilidades ajudam-nos a pensar alguns pressupostos que contribuam para tecer a trama do presente trabalho. Fica, desde já, clarificado, que a sua convocação se deve à diversidade de pensamento, pois a diversidade enriquece e amplifica horizontes. Não tomamos como absoluto o pensamento de cada um, que tomado na sua singularidade absolutizada, constituiria um empobrecimento do pensar a realidade em todas as suas manifestações.

Cada um, na singularidade das suas propostas ou perspectivas, fornece-nos elementos que nos permitem conjugar a unidade na diversidade, dado que, a uniformidade é sempre redutora, insuficiente e castradora. Já a criatividade inteligente revela-se sempre como capacidade de conjugar o diverso, sem anular o particular.

1. Elementos de pensamento amplificador de horizontes

Neste ponto, faremos um percurso de revisitação do pensamento de três autores, procurando evidenciar, apenas, os elementos que consideramos pertinentes para este nosso trabalho.

O primeiro autor é Kant, visto que, propõe uma primeira reflexão, no âmbito da modernidade, sobre a relação das disciplinas dentro da Universidade. Não entrando na sua Doutrina transcendental do método, nomeadamente na sua última parte designada de Dialética transcendental da crítica da razão pura,

diremos, apenas, que ele se debruça sobre a problemática dos limites e possibilidades de conhecer e sobre a estruturação do saber. Trata-se de um racionalista, mas de um racionalismo que, não defendendo a razão pela razão, procura superar o dogmatismo e o ceticismo absoluto. Na sua obra *O Conflito das Faculdades*¹⁵⁰ - que nos interessa para o presente trabalho -, apresenta uma visão acerca do estado das Universidades. O autor constata que na Universidade existe uma divisão do trabalho como uma fábrica, uma comunidade de doutos com a sua autonomia. É lugar de vários saberes, onde existem especialistas de várias disciplinas. A Universidade constitui uma espécie de espaço público, que possibilita o encontro e confronto entre os doutos, para que possam expor as opiniões pessoais e proceder à crítica, tendo em vista o progresso no conhecimento da verdade. Kant divide a Universidade em duas classes de faculdades – as superiores (teologia, direito e medicina), que têm como fim o útil, correspondendo às intenções do governo, e as inferiores (filosofia), que se dedicam unicamente à procura da verdade, e que estão livres de indicações programáticas e normativas do governo, não obedecendo a nenhuma finalidade extrínseca. Contudo, a universidade não deve estar ao serviço de um poder específico - político, religioso, económico, industrial-, mas deve colocar a juízo ou à crítica o que é pensado, no nosso caso, a teologia que fazemos, dado que, a liberdade da razão aproxima-nos da verdade, que não é apenas teórica, mas, também, prática.

O segundo pensador que convocamos para esta reflexão é Nietzsche, que tece uma crítica ao positivismo, na medida em que tematiza a questão do conhecimento e do conhecer humano, suas características e possibilidades, a fim de perscrutar as possibilidades humanas de conhecer a verdade e a natureza dessa mesma verdade, que é prospetiva, e não unívoca. Isto requer uma aproximação epistemológica que não se restrinja a uma só perspetiva, de uma única disciplina ou âmbito cognoscitivo, se se quer ter em conta toda a multidimensionalidade do real. Na sua obra *A Gaia Ciência*,¹⁵¹ Livro II, deixa-nos alguns elementos de especial importância. Revisitando, sobretudo, os aforismas 57, 58 e 76 poderemos concluir o seguinte: perseguir um conhecimento objetivo, na procura de uma ideia clara e distinta, ao jeito de Descartes, exige ter em conta que a excessiva especialização conduz à ilusão de

¹⁵⁰ Cf. Immanuel Kant, *O Conflito das Faculdades* (Lisboa: Edições 70, 2017).

¹⁵¹ Cf. Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência* (Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1998).

que é possível abarcar a complexidade da realidade. Por isso, não é possível afirmar ou abarcar, de modo unívoco, o real/a realidade. A racionalidade é necessária. Mas um intelecto fechado em si mesmo, na sua autossuficiência, conduz à patologia de consciência, a que Freud designará de neuroses, de paranoias. O equilíbrio exige que se refute quer o descarte quer a absolutização da razão. A realidade é sempre compreendida a partir de uma dada racionalidade. Mas há uma dimensão da verdade da realidade que escapa à estrutura da racionalidade quotidiana, cuja vitalidade é irreduzível a uma estrutura mecanicista e racionalista. Tece, por isso, uma crítica interessante a um certo monismo gnoseológico.

Vale, ainda, a pena, salientar a obra *Schopenhauer como educador*,¹⁵² a terceira Consideração inatual, escrita em 1874, e endereçada a um grupo de amigos. Aí descreve o estado de saúde do espírito crítico, do estudo e do conhecimento. Fala de degradação intelectual, pois o indivíduo tem abdicado da responsabilidade de viver segundo a sua própria estatura interior, vivendo, assim, de forma standardizada, anulando o multicolor. Por isso, dado o estado da realidade educativa, apresenta Schopenhauer como verdadeiro educador, pois foi um crítico das instituições educativas do seu tempo. Nietzsche usará este exemplo para criticar um sistema educativo, no seu modo de estruturar os estudos, em função de uma lógica de progresso, que corre o risco de mortificar o saber e próprio ser humano. A lógica cartesiana, ainda que, por vezes, necessária, precisa de ser contrabalançada com o sentido do todo, do complexo, do insolúvel, do não desmembrável.

Também a teologia se tiver a pretensão de colocar toda a realidade apenas sob a lente teológica do microscópio, corre o inevitável risco de perder algo dessa mesma realidade, que é sempre mais complexa, holística. O quadro da vida ou da sociedade é multicolor, plural, dinâmico, pelo que, não é suficiente o hipercientificismo, que tudo quer colocar sob uma única lente de microscópio. A hiperespecialização, sem comunicação, não permite uma aproximação ao todo, o captar dos vários elementos portadores de sentido que constituem o real. A ciência, em si, não é boa nem má. Mas, enquanto princípio farmacológico, pode levar à cura ou à morte, ao ver ou à invisualidade.

¹⁵² Cf. Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer como educador* (Barcelona: Biblioteca Nueva, 2021).

Por último, revisitamos o pensamento de Michel Henry, relativo à sua obra *La Barbarie*.¹⁵³ A ideologia da barbárie é a que nos apresenta uma única forma de verdade, a que deriva do método de Galileu e a sua abstração do mundo. Esta ideologia vem submeter as outras formas de saber, como a religião, a arte e a cultura, colocando-as numa situação diminuída ou contribuindo para o seu desaparecimento, sem um regresso possível.

No âmbito da sua fenomenologia da vida, viver significa ser. Por isso, é necessária uma filosofia que pense a vida, não apenas em termos de exterioridade. A verdade da vida está na ipseidade, no sentir-se a si mesmo, no pathos. A vida é essencialmente praxis. O sujeito fora da vida não passa de uma representação. A ideologia da barbárie instaura, como a forma de saber, o método da abstração do mundo, da mera representação deste, sob o pretexto da universalidade, da generalidade e da objetividade. Da universalidade nasce a representação, enquanto reflexo da vida. Da objetividade nasce a violência sobre o subjetivo. Daí que necessitemos da auto-afetividade, pois a vida sente-se e experimenta-se em si mesma. Vemos, assim, afirmada a interioridade, o corpo no seu sentido mais íntimo e profundo, que reveste toda a trama do tecido biológico físico-químico. Por isso, salienta o autor:

«A barbárie denuncia, como dizíamos, a unicidade do saber científico, da conceção tecnocrática do mundo; a ideologia da barbárie é a instauração do científico como discurso único. Essa denúncia torna-se resistência e rejeição da objetivação, da abstração e do submeter toda a outra forma de saber distinta da ciência galileana. A barbárie leva em germen a destruição da cultura, a sua submissão e ulterior destruição, que é a destruição do homem, a negação da vida. O sujeito é, assim, feito objeto. Trata-se da submissão da natureza, da vida. É o modo de "provocação" da técnica moderna do que falava Heidegger em *A pergunta pela técnica*.¹⁵⁴

¹⁵³ Cf. Michel Henry, *La Barbarie* (Paris: Presses Universitaire de France, 2022).

¹⁵⁴ Gaston Giribet, «La barbárie de Michel Henry: De una filosofía epitelial a la cuestión de la técnica», *Differenz - Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporâneas* 8, n. 7 (2021): 30.

Se a vida constitui a fonte de todas as formas de cultura, então ela não supõe a eliminação da cultura. Uma ciência que procure eliminar a sensibilidade, distanciando-se, assim, da arte, da cultura e da vida, fechando-se em si mesma, reduz-se a uma mera técnica, que exclui toda a ação subjetiva. A arrogância do saber, que se crê o rigoroso, objetivo, indiscutível e verdadeiro, é um momento da barbárie, que subverte valores, culturas e a humanidade do sujeito humano.

No que à cultura diz respeito, esta refere-se à cultura da vida, a vida que constitui o sujeito desta cultura e o seu objeto. «Cultura é uma ação que a vida exerce sobre si mesma e pela qual se transforma a si mesma enquanto é ela mesma a que transforma e o que é transformado. A cultura designa a utotransformação da vida».¹⁵⁵ Esta vida, que é movimento de autotransformação, não consiste na vida estudada pela biologia.

Para Henry, a vida verdadeira é a vida fenomenológica absoluta, cuja essência consiste no sentir-se ou experimentar-se a si mesma – aquilo a que designamos de subjetividade. Logo, originariamente, cultura está para além da ciência. A capacidade de experimentar-se é um saber, que não reduz/descarta o mundo sensível, sensível e relativo, onde se desenrola a nossa ação do quotidiano.

O verdadeiro deve ser demonstrado, enquanto aparecer do fenómeno. As evidências são evidências porque aparecem, revelam-se. Apesar de pensar que a ciência, em si mesma, não tem relação com a cultura – na sua compreensão e definição de cultura -, contudo, não desqualifica ou condena a ciência, por ser ciência. Só não aceita que esta se apresente como o único saber possível, na linguagem de Heidegger, como o único modo de desocultar, ou seja, que articule exclusivamente o saber com a ciência moderna. Isto eliminaria as outras formas de saber que formam a cultura. Levar à extinção da ética, da religião, da arte é eliminar a cultura, é eliminar a vida. Por isso, é necessário manter os saberes que se abrem à sensibilidade, para além daqueles que fazem a abstração da sensibilidade, mediante a abstração da vida.

Precisamos, pois, como dirá Henry, de um pensamento capaz de captar o mundo da vida, na sua especificidade, na sua irredutibilidade ao mundo e a todo o mundo.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Giribet, «La barbárie de Michel Henry»,

¹⁵⁶ A este respeito será de todo oportuno e profícuo, num trabalho posterior, confrontar dialogicamente a fenomenologia da vida de Michel Henry com a fenomenologia existencial da verdade de Raimon

2. O contributo do *pensamento complexo* de Edgar Morin

Abordando questões relacionadas com o pensamento complexo, não poderíamos deixar de trazer para cena Edgar Morin, no que concerne à sua obra *Introdução ao pensamento complexo*.¹⁵⁷ Para este pensador, o modo contemporâneo de pensar está reduzido, marcado por um paradigma simplificador da realidade, que conduz à separação e contraposição. Tal paradigma não é a lente que me faz ver a lógica, mas que funciona como consciência, que fornece conceitos para a eleição de uma lógica. Ele seleciona e justifica o que foi selecionado, como sendo a verdade/realidade. O paradigma simplificador funda o axioma e exprime-se no axioma. Mas isto é um sistema fechado, pois a abertura ao diferente exige o colocar em discussão o paradigma utilizado. A realidade é constituída por elementos em contínua evolução, é dinâmica, pelo que se trata de uma complexidade orgânica.

Por isso, fala da necessária renovação da epistemologia, que propõe um repensar a ontologia. A epistemologia não deve assumir uma estrutura piramidal, mas deve constituir um conjunto de disciplinas que interagem, constituindo uma ciência ‘suprema’. Trata-se de uma relação dialógica, de uma experiência circular, de um recíproco serviço no discernimento/aproximação à verdade. Tal tarefa não é simples, mas estimula-nos a pensar a apresentação da verdade que não seja a afirmação hegemónica, mas uma verdade biodegradável, que se inscreve nesta epistemologia circular, que restitui o sentido a uma investigação que é dinâmica, num movimento de relação/aliança com a multiplicidade ou diversidade do real, das diversas disciplinas. A verdade biodegradável é uma referência à necessidade de compreender as nossas estruturas de compreensão da complexidade do real como provisórias, pois a complexidade ao ser abordada, nunca pode ser reduzida à nossa descrição/compreensão, pelo que, pressupõe a relacionalidade entre disciplinas. Esta não é uma perspetiva de pensamento

Panikkar. O autor fala na infável pluralidade existencial da verdade. A Verdade absoluta é a única realidade absoluta, a qual ele identifica com Deus. Neste sentido, no âmbito do discurso inter-dialógico humano, frequentemente a unicidade da verdade não se identifica com a unicidade do Absoluto, mas com opiniões pessoais. Para clarificar e aprofundar, consultar: Raimon Panikkar, *Pensiero Filosofico e Teologico*, em *Opera Omnia*, vol. 10, tomo 2 (Milão: Jaca Book, 2020) 111-151.

¹⁵⁷ Cf. Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe* (Paris: Éditions du Seuil, 2005).

débil, mas de pensamento forte, que reconhece a complexidade da realidade que não pode ser simplificada ou redutível à auto-compreensão.

Por conseguinte, a característica que constitui a natureza ontológica desta realidade é a categoria 'relação', ou seja, a substância que constitui a realidade tem como essência a relacionalidade. Assim, conhece-se ligando-se. O fazer emergir a ligação é a experiência cognoscitiva. Há, pois, um nível de complexidade que se nos foge, que não podemos simplificar, que não é mensurável, delimitável pelas nossas construções de compreensão marcadamente cartesianas.

3. O desafio da *Veritatis Gaudium* e sucessivo pensamento magisterial

A Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* já tinha apresentado alguns elementos de pensamento que chamavam a atenção para a necessidade de articular cultura, pensamento, academia, teologia. Disto dão-nos conta as seguintes perícopes:

«O anúncio às culturas implica também um anúncio às culturas profissionais, científicas e académicas. É o encontro entre a fé, a razão e as ciências, que visa desenvolver um novo discurso sobre a credibilidade, uma apologética original que ajude a criar as predisposições para que o Evangelho seja escutado por todos. Quando algumas categorias da razão e das ciências são acolhidas no anúncio da mensagem, tais categorias tornam-se instrumentos de evangelização».¹⁵⁸

«a teologia [...] em diálogo com outras ciências e experiências humanas tem grande importância para pensar como fazer chegar a proposta do Evangelho à variedade dos contextos culturais e dos destinatários. A Igreja, comprometida na evangelização, aprecia e encoraja o

¹⁵⁸ Francisco, «Adhortatio Apostolica *Evangelii Gaudium*» 132, AAS 105, n. 12 (2013): 1075.

carisma dos teólogos e o seu esforço na investigação teológica, que promove o diálogo com o mundo da cultura e da ciência. Faço apelo aos teólogos para que cumpram este serviço como parte da missão salvífica da Igreja [...], e não se contentem com uma teologia de gabinete».¹⁵⁹

«As universidades são um âmbito privilegiado para pensar e desenvolver este compromisso de evangelização de modo interdisciplinar e inclusivo».¹⁶⁰

Por sua vez, a Constituição Apostólica *Veritatis Gaudium* (A Alegria da Verdade), sobre as Universidades e as Faculdades Eclesiásticas, promulgada a 8 de dezembro de 2017, resulta da intuição do Papa Francisco de renovar os estudos eclesiais, face ao desejo da transformação missionária de uma Igreja em saída, numa época marcada pela pluralidade cultural, ético-religiosa e sócio-política.

Também as crises antropológica e socioambiental, à escala global, requerem um novo modelo de desenvolvimento global e de redefinir o progresso, tendo em conta a sustentabilidade. Isto requer lideranças com pensamento crítico e criativo, e projetos de mudança e inovação, baseados na criação de processos e de diálogo, de caminho conjunto, de pensamento aberto e em fase de desenvolvimento contínuo. O diálogo não é tese, antítese e síntese, como propõe Hegel. Isto torna difícil dialogar. A possibilidade de um encontro que supera a síntese hegeliana torna-se indispensável, pois permite dialogar sem renunciar. Por isso, diz o Papa Francisco: «Esta tarefa enorme e inadiável requer, a nível cultural da formação académica e da investigação científica, o compromisso generoso e convergente em prol de uma mudança radical de paradigma».¹⁶¹

O prómio da Constituição, no seu número 4 c, refere que, neste processo, a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade constituem critérios

¹⁵⁹ Francisco, «Adhortatio Apostolica *Evangelii Gaudium*» 133, 1075-1076.

¹⁶⁰ Francisco, «Adhortatio Apostolica *Evangelii Gaudium*» 134, 1076.

¹⁶¹ Francisco, «Constitutio Apostolica *Veritatis Gaudium: de Universitatibus et Facultatibus Ecclesiasticis*» 3, AAS 110, n. 1 (2018): 6-7.

fundamentais, «exercidas com sabedoria e criatividade à luz da Revelação».¹⁶² A matriz do pensável é a encarnação da Palavra, ou seja, Francisco reconhece na Palavra de Deus o princípio de verdade, mas esta não se apresenta inteligível se não na forma da Palavra encarnada.¹⁶³ Por isso, convida-nos a prestar atenção à realidade, com as suas particulares formas de expressão, reconhecendo essa Palavra nessas sedimentações de verdade. É o poliedro de que tanto tem falado. Se a verdade se dá em diversas cristalizações, então é necessário comportar uma verdadeira e própria sinergia de métodos e de prospetivas. Neste sentido, define a simples multidisciplinaridade como algo de débil, e a transdisciplinaridade como algo de forte, pois põe cada ciência ao serviço de uma visão global de todo o saber.

Por conseguinte, a Constituição reconhece que tudo isto tem consequências para os teólogos e para os seus lugares de labor. Quanto aos teólogos, refere que estes

«devem abraçar a tarefa urgente de elaborar instrumentos intelectuais capazes de se proporem como paradigmas de ação e pensamento, úteis para o anúncio num mundo marcado pelo pluralismo ético-religioso. Isto requer não só uma profunda consciência teológica, mas também a capacidade de conceber, desenhar e realizar sistemas de representação da religião cristã capazes de penetrar profundamente em sistemas culturais diferentes».¹⁶⁴

No que concerne aos lugares do fazer ciência teológica, salienta que

¹⁶² Francisco, «Constitutio Apostolica *Veritatis Gaudium*» 4c, 9-10.

¹⁶³ Neste aspeto, pretendemos deixar clara a nossa convergência com o comentário à tradução do Prólogo Hínico, do Evangelho de João, realizado por biblistas e aprovado pela Conferência Episcopal Portuguesa, cuja edição, em 2019, ficou a cargo da Fundação Secretariado Nacional da Educação Cristã. Diz o comentário: «Palavra corresponde ao termo grego *lógos* (traduzido por *verbum* na Vg), que tem um amplo conteúdo semântico: linguagem, narrativa, discurso, explicação, argumento, regra, razão, lógica, etc.. Identifica-se com Jesus, enquanto revelador único do Pai. Por isso se sublinha a sua pré-existência e natureza divina: não só já existia *no princípio*, como foi por meio dele, Palavra divina, que Deus tudo criou».

¹⁶⁴ Francisco, «Constitutio Apostolica *Veritatis Gaudium*» 5, 13.

«torna-se indispensável a criação de novos e qualificados centros de investigação onde possam – como almejei na *Laudato Si'* – interagir, com liberdade responsável e transparência mútua, estudiosos provenientes dos vários universos religiosos e das diferentes competências científicas, de modo a estabelecerem diálogo entre si, visando o cuidado da natureza, a defesa dos pobres, a construção de uma rede de respeito e de fraternidade».¹⁶⁵

Para tal, torna-se indispensável o desenvolvimento de *campi* interdisciplinares e transdisciplinares, dinâmicos e de excelência, isto é, lugares onde se possa aprofundar o diálogo entre os diferentes campos científicos, a fim de adquirirem cada vez mais, na complementaridade, uma compreensão integrada da realidade, para assim proporem soluções adequadas para os muitos problemas que enfrentam o cosmos e a humanidade, na contemporaneidade.

No ano seguinte, a 9 de fevereiro de 2019, na sala clementina – Vaticano -, Francisco recebeu um grupo de professores e estudantes da Academia Alfonsiana, um Instituto Superior de Teologia Moral, por ocasião dos setenta anos da sua fundação. Neste encontro, o papa reforçou a ideia de que a teologia moral deve continuar a procurar responder à evolução da sociedade e das culturas.¹⁶⁶ Para tal, é necessário olhar em frente, projetar passos corajosos, pois «todas as estruturas académicas da Igreja são chamadas a um compromisso mais decisivo de renovada planificação e renovação».¹⁶⁷ Urge, por isso, uma renovação de toda a vida académica, através da prática de um diálogo sem reservas, como atitude fundamental, bem como uma profunda atenção à inter e transdisciplinaridade, exercidas com sabedoria e criatividade, à luz da Revelação. Neste sentido, Francisco apela a que se criem redes com instituições académicas eclesiais e não-eclesiais, numa atitude de escuta respeitadora da realidade.

¹⁶⁵ Francisco, «*Constitutio Apostolica Veritatis Gaudium*» 5, 14.

¹⁶⁶ Cf. Francisco, «Discurso aos Professores e Estudantes da Academia Alfonsiana – Instituto Superior de Teologia Moral», acedido a 21 de dezembro de 2022.

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190209_accademia-alfonsiana.html

¹⁶⁷ Francisco, «Discurso aos Professores e Estudantes da Academia Alfonsiana».

A Teologia Moral, no diálogo fecundo que estabelece com as demais áreas da teologia e das outras áreas científicas, está chamada a levar todos a experimentar o Cristo libertador, no Espírito. «A teologia moral deve fazer sua urgência de participar de maneira convicta num esforço conjunto em prol do cuidado da casa comum, mediante formas viáveis de desenvolvimento integral. [...] A investigação moral é chamada a promover um diálogo e um compromisso compartilhado».¹⁶⁸ Isto supõe uma teologia moral que não hesite em sujar as mãos com o concreto dos problemas.¹⁶⁹

Importa, ainda, salientar o discurso proferido a 21 de junho de 2019, no âmbito da sua visita a Nápoles, por ocasião do Simpósio *A Teologia depois da Veritatis Gaudium no Contexto do Mediterrâneo*. Neste discurso, Francisco advoga uma teologia do acolhimento e do diálogo com instituições sociais e civis, com universidades e centro de investigação, e com todas as religiões, pois o diálogo constitui um método de discernimento e de anúncio da Palavra, a fim de se preservar a criação. Uma teologia onde o diálogo se assuma como método de estudo, como hermenêutica teológica num dado contexto, que comporta a escuta consciente. Uma teologia cujo fazer teológico constitui uma ação de misericórdia. Apesar do discurso ser um pouco longo, mas coerente-convergente com a sua linha de pensamento magisterial, contudo, entendemos que vale a pena escutar alguns trechos de texto fundamentais, dada a magnitude do discurso, que evidenciam a frescura e propostas do pensamento de Francisco à comunidade dos teólogos. Chamos a atenção para a linguagem simbólico-pedagógica utilizada, que orienta para um espaço de amplitude de desafios que convocam inteligências, competências e espiritualidades para uma ação. Escutemos:

«As escolas de teologia renovam-se com a prática do discernimento e com um modo de proceder dialógico capaz de criar um clima espiritual e de prática intelectual correspondente. Trata-se de um diálogo quer na colocação dos problemas quer na busca das soluções. Um diálogo capaz de integrar o critério vivo da Páscoa de Jesus com o movimento da analogia, que lê na realidade,

¹⁶⁸ Francisco, «Discurso aos Professores e Estudantes da Academia Alfonsiana».

¹⁶⁹ Cf. Francisco, «Discurso aos Professores e Estudantes da Academia Alfonsiana».

na criação e na história nexos, sinais e referências teológicas. Isto comporta a admissão hermenêutica do mistério do caminho de Jesus que o leva à cruz e à ressurreição e ao dom do Espírito. Assumir esta lógica jesuana e pascal é indispensável para compreender como a realidade histórica e criada é interrogada pela revelação do mistério do amor de Deus. Daquele Deus que na história de Jesus se manifesta — todas as vezes e dentro de qualquer contradição — maior no amor e na capacidade de recuperar o mal».¹⁷⁰

«O modo de proceder dialógico é o caminho para chegar onde se formam os paradigmas, os modos de sentir, os símbolos, as representações das pessoas e dos povos. Chegar lá — como “etnógrafos espirituais” da alma dos povos, digamos — para poder dialogar em profundidade e, se for possível, contribuir para o seu desenvolvimento com o anúncio do Evangelho do Reino de Deus, cujo fruto é a maturação de uma fraternidade cada vez mais dilatada e inclusiva. [...] Uma modalidade que entra em diálogo “a partir de dentro” com os homens e com as suas culturas, com as suas histórias, as suas diferentes tradições religiosas; uma modalidade que, coerentemente com o Evangelho, inclui também o testemunho até ao sacrifício da vida».¹⁷¹

«Uma teologia do acolhimento que, como método interpretativo da realidade, adota o discernimento e o diálogo sincero necessita de *teólogos que saibam trabalhar juntos e de maneira interdisciplinar*, superando o individualismo no trabalho intelectual. Precisamos de

¹⁷⁰ Francisco, «Discurso por ocasião do Simpósio *A Teologia depois da Veritatis Gaudium no Contexto do Mediterrâneo*», acedido a 28 de dezembro de 2022. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_tologia-napoli.html

¹⁷¹ Francisco, «Discurso por ocasião do Simpósio *A Teologia depois da Veritatis Gaudium no Contexto do Mediterrâneo*».

teólogos — homens e mulheres, presbíteros, leigos e religiosos — que, numa radicação histórica e eclesial e, ao mesmo tempo, abertos às inexauríveis novidades do Espírito, saibam evitar as lógicas autorreferenciais, competitivas e, de facto, ofuscantes que muitas vezes existem até nas nossas instituições académicas e escondidas, muitas vezes, entre as escolas teológicas». ¹⁷²

«Neste caminho contínuo de saída de si e de encontro com o outro, é importante que os teólogos sejam homens e mulheres de compaixão — friso isto: que sejam homens e mulheres de compaixão — compadecidos pela vida oprimida de muitos, pelas escravidões de hoje, pelas chagas sociais, pelas violências, pelas guerras e pelas enormes injustiças suportadas por tantos pobres que vivem nas margens deste “mar comum”. Sem comunhão nem compaixão, constantemente alimentadas pela oração — isto é importante: só se pode fazer teologia “de joelhos” — a teologia não só perde a alma, mas perde a inteligência e a capacidade de interpretar cristãmente a realidade. Sem compaixão, obtida do Coração de Cristo, os teólogos correm o risco de ser engolidos pela condição do privilégio de quem se coloca prudentemente fora do mundo e não partilha nada que seja arriscado com a maioria da humanidade. A teologia de laboratório, a teologia pura e “destilada”, destilada como a água, a água destilada, que não sabe de nada». ¹⁷³

«A interdisciplinaridade como critério para a renovação da teologia e dos estudos eclesiásticos comporta o compromisso de *revisitar e reinterrogar continuamente a tradição*. Revisitar a tradição! E voltar a

¹⁷² Francisco, «Discurso por ocasião do Simpósio *A Teologia depois da Veritatis Gaudium no Contexto do Mediterrâneo*».

¹⁷³ Francisco, «Discurso por ocasião do Simpósio *A Teologia depois da Veritatis Gaudium no Contexto do Mediterrâneo*».

questionar-se. Com efeito, a escuta como teólogos cristãos não se dá a partir de nada, mas de um património teológico que — precisamente dentro do espaço mediterrâneo — afunda as raízes nas comunidades do Novo Testamento, na rica reflexão dos Padres e em múltiplas gerações de pensadores e testemunhas. É aquela tradição viva que chegou até nós que pode contribuir para iluminar e decifrar muitas questões contemporâneas. Sob condição de que seja relida com uma sincera vontade de purificação da memória, isto é, sabendo discernir quanto foi veículo da intenção originária de Deus, revelada no Espírito de Jesus Cristo, e quanto, ao contrário, foi infiel a esta intenção misericordiosa e salvífica. Não nos esqueçamos de que a tradição é uma raiz que nos dá vida: transmite-nos a vida para que possamos crescer, florescer e frutificar. Muitas vezes pensamos na tradição como num museu. Não! Na semana passada ou na anterior li uma citação de Gustav Mahler que dizia: “a tradição é a garantia do futuro, não a guardiã das cinzas”. É linda! Vivemos a tradição como uma árvore que vive e cresce. Já no século V Vicente de Lérins tinha entendido bem isto: o crescimento da fé, da tradição, com estes três critérios: *annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*. É a tradição! Mas sem a tradição não podemos crescer! A tradição para crescer, como a raiz para a árvore». ¹⁷⁴

«O trabalho das faculdades teológicas e das universidades eclesíásticas contribui para a edificação de uma sociedade justa e fraterna, na qual o cuidado da criação e a construção da paz são o resultado da colaboração entre as instituições civis, eclesiais e inter-religiosas. Trata-se antes de tudo de um trabalho na “rede

¹⁷⁴ Francisco, «Discurso por ocasião do Simpósio *A Teologia depois da Veritatis Gaudium no Contexto do Mediterrâneo*».

evangélica”, ou seja, em comunhão com o Espírito de Jesus que é Espírito de paz, Espírito de amor que age na criação e no coração dos homens e das mulheres de boa vontade de qualquer raça, cultura e religião. Assim como a linguagem usada por Jesus para falar do Reino de Deus, também, analogamente, a interdisciplinaridade e o fazer rede pretendem favorecer o discernimento da presença do Espírito do Ressuscitado na realidade». ¹⁷⁵

«Aos teólogos compete a tarefa de favorecer sempre de novo o encontro das culturas com as fontes da Revelação e da Tradição. As antigas arquiteturas do pensamento, as grandes sínteses teológicas do passado são minas de sabedoria teológica, mas elas não podem ser aplicadas mecanicamente às questões atuais. Trata-se de fazer tesouro delas para procurar caminhos novos. Graças a Deus, as fontes primárias da teologia, ou seja, a Palavra de Deus e o Espírito Santo, são inexauríveis e sempre fecundas; por isso pode-se e deve-se trabalhar na direção de um “Pentecostes teológico”, que permita que as mulheres e os homens do nosso tempo ouçam “na própria língua” uma reflexão cristã que responda à sua busca de sentido e de vida plena. Para que isto aconteça são indispensáveis alguns pressupostos». ¹⁷⁶

«É necessária a liberdade teológica. Sem a possibilidade de experimentar caminhos novos não se cria nada de novo, nem se dá espaço à novidade do Espírito do Ressuscitado: «A quantos sonham com uma doutrina monolítica defendida sem nuances por todos, isto poderá parecer uma dispersão imperfeita; mas a realidade é que tal variedade ajuda a manifestar e desenvolver melhor os

¹⁷⁵ Francisco, «Discurso por ocasião do Simpósio *A Teologia depois da Veritatis Gaudium no Contexto do Mediterrâneo*».

¹⁷⁶ Francisco, «Discurso por ocasião do Simpósio *A Teologia depois da Veritatis Gaudium no Contexto do Mediterrâneo*».

diversos aspectos da riqueza inesgotável do Evangelho» (Exort. ap. *Evangelii gaudium*, 40). Isto significa também uma adequada revisão da *ratio studiorum*. Eu faria uma distinção sobre a liberdade de reflexão teológica. Entre os estudiosos é preciso ir em frente com liberdade; em última análise, será o magistério que dirá algo, mas não se pode fazer teologia sem esta liberdade». ¹⁷⁷

«Por fim, é indispensável dotar-se de *estruturas leves e flexíveis*, que manifestem a prioridade dada ao acolhimento e ao diálogo, ao trabalho inter- e transdisciplinar e em rede. Os estatutos, a organização interna, o método de ensino, o sistema dos estudos deveriam refletir a fisionomia da Igreja “em saída”. Tudo deve ser orientado nos horários e nos modos que favoreçam o mais possível a participação de quantos desejam estudar teologia: além dos seminaristas e dos religiosos, também os leigos e as mulheres quer leigas quer religiosas». ¹⁷⁸

«Sonho com faculdades teológicas onde haja convívio das diferenças, onde se pratique uma teologia do diálogo e da hospitalidade; onde se experimente o modelo do poliedro do saber teológico no lugar de uma esfera estática e desencarnada. Onde a pesquisa teológica seja capaz de promover um processo de inculturação exigente, mas estimulante. [...] A teologia depois da *Veritatis Gaudium* é querigmática, uma teologia do discernimento, da misericórdia e da hospitalidade, que se põe em diálogo com a sociedade, as culturas e as religiões para a

¹⁷⁷ Francisco, «Discurso por ocasião do Simpósio *A Teologia depois da Veritatis Gaudium no Contexto do Mediterrâneo*».

¹⁷⁸ Francisco, «Discurso por ocasião do Simpósio *A Teologia depois da Veritatis Gaudium no Contexto do Mediterrâneo*».

construção da convivência pacífica de pessoas e povos». ¹⁷⁹

Trazemos, ainda, para a presente reflexão, a *Carta Encíclica Fratelli Tutti*, sobre a fraternidade e a amizade social, onde o Papa Francisco reforça a necessidade de se pensar e gerar um mundo aberto, na amizade social e na fraternidade aberta, de se desenvolver uma cultura dialogal, que integre e harmonize a variedade e diversidade das contribuições que cada um pode dar. E esclarece em que é que consiste o diálogo: «Aproximar-se, expressar-se, ouvir-se, olhar-se, conhecer-se, esforçar-se por entender-se, procurar pontos de contacto: tudo isto se resume no verbo “dialogar”». ¹⁸⁰

Fala da necessidade de promover o bem moral, isto é, fazer desenvolver e maturar os processos necessários – abertos, inclusivos, éticos, justos, solidários, plurais e pluriformes -, para que cada vida humana, na profunda relação com o seu semelhante e com toda a criação, tenha a possibilidade de viver e se desenvolver de forma integral. Esta necessária cultura dialogal – que é libertadora -, sem renunciar àquilo que é específico e identitário de cada um, não é compatível com espíritos bairristas, com mentes fechadas, manipuladoras, deformadoras, ocultadoras, ditatoriais, criadoras de muralhas defensivas em nome de uma suposta segurança ou salvaguarda de perspetivas uniformes ou unidirecionais, que em última instância poderão ser consideradas uma – e, por vezes, talvez não a mais adequada - entre outras possíveis. Uma saudável e holística interpretação da realidade circundante pressupõe a relação-confronto dialogal com o diferente, que em vez de “contaminar negativamente”, pelo contrário, abre horizontes para outras compreensões-leituras possíveis da realidade, convergentes com o núcleo essencial da revelação divina, especialmente no Evento Crístico.

Neste sentido, o outro – a alteridade -, diferente de mim e que pensa diferente de mim, é uma realidade antropológica, que deve ser acolhida como realidade constitutiva para uma sã tecedura da subjetividade humana, em toda a

¹⁷⁹ Francisco, «Discurso por ocasião do Simpósio *A Teologia depois da Veritatis Gaudium no Contexto do Mediterrâneo*».

¹⁸⁰ Francisco, «Litterae Encyclicae Frates Omnes: De fraternitate et sociali amicitia» 198, AAS 112, n. 11 (2020): 1039.

sua multidimensionalidade existencial-vital. Por isso, apela Francisco: «Não nos resignemos a viver fechados num fragmento da realidade».¹⁸¹ Podemos dizer que esta cultura dialogal-libertadora, no âmbito académico, precisa, assim, de desenvolver um profundo respeito pelo ponto de vista do outro – subjetividade com quem interagimos -, pelas suas convicções e cosmovisões, pois, desta forma, o debate público – académico e cívico – é qualitativamente enriquecido, tendo como pressuposto de partida o desenvolver dinamismos configuradores do bem comum, que respeita e promove a vida em todas as suas dimensões. Perspetivas autossuficientes e cosmovisões limitadas não são capazes de compreender a riqueza das diferenças, que harmonizadas – sem confusão – na criatividade, podem contribuir para o gerar dos tais dinamismos capazes de promover o bem de todos, da vida humana, na sua relação constitutiva com o cosmos, na medida em que é vivida como pertença ao mesmo. Neste sentido, na senda dos documentos anteriores, escreve o autor da *Fratelli Tutti*:

«Atualmente há a convicção de que, além dos progressos científicos especializados, é necessária a comunicação interdisciplinar, uma vez que a realidade é uma só, embora possa ser abordada sob distintas perspetivas e com diferentes metodologias. Não se deve ocultar o risco de um progresso científico ser considerado a única abordagem possível para se entender um aspeto da vida, da sociedade e do mundo. Ao contrário, um investigador que avança frutuosamente na sua análise, mas está de igual modo disposto a reconhecer outras dimensões da realidade que investiga, graças ao trabalho doutras ciências e conhecimentos, abre-se para conhecer a realidade de maneira mais íntegra e plena».¹⁸²

Ou seja, ainda com as palavras do nosso autor, trata-se de reconhecer que «a inteligência pode perscrutar a realidade das coisas, através da reflexão, da experiência e do diálogo, para reconhecer nessa realidade que a transcende a

¹⁸¹ Francisco, «Litterae Encyclicae Frates Omnes» 191, 1037.

¹⁸² Francisco, «Litterae Encyclicae Frates Omnes» 204, 1042.

base de certas exigências morais universais». ¹⁸³ Mas, para não deixar o discurso em abstrato, concretiza, no âmbito do cristianismo, para quem

«a natureza humana, fonte de princípios éticos, foi criada por Deus, que em última análise confere um fundamento sólido a estes princípios. Isto não estabelece um fixismo ético nem abre a estrada à imposição dum sistema moral, uma vez que os princípios morais fundamentais e universalmente válidos podem dar lugar a várias normativas práticas. Por isso, fica sempre um espaço para o diálogo». ¹⁸⁴

Falar de cultura dialogal nos espaços académico e cívico, pressupõe, assim, o desenvolver processos de diálogo fecundo – inter e transdisciplinar -, uma cultura de encontro com a realidade e os que a habitam e constituem, capaz de colher as diferentes cosmovisões e sensibilidades, e discernir nelas – o poliedro – as possibilidades de se pensar e promover o bem comum. Como refere o autor, «As grandes transformações não são construídas à escurinha ou no escritório. Por isso, cada qual desempenha um papel fundamental, num único projeto criador, para escrever uma nova página da história, uma página cheia de esperança, cheia de paz, cheia de reconciliação». ¹⁸⁵

Como vemos, no que à teologia moral concerne – área teológica que mais nos interessa no presente estudo -, esta não é mais concebida apenas como uma casuística livresca-moralista intra-ecclesial, formatadora de consciências e de comportamentos. É muito mais: é ciência teológica, que, num espírito de cultura do encontro, deve dialogar com a academia e a sociedade, na sua diversidade e pluralidade, mergulhando no concreto dos problemas, contribuindo efetivamente, numa ação cívica, para a resolução dos mesmos, para assim, levar a humanidade a fazer experiência, em profundidade, do Mistério, que envolve, sustenta e vitaliza toda a vida.

¹⁸³ Francisco, «Litterae Encyclicae Frates Omnes» 213, 1045.

¹⁸⁴ Francisco, «Litterae Encyclicae Frates Omnes» 214, 1045.

¹⁸⁵ Francisco, «Litterae Encyclicae Frates Omnes» 231, 1051-1052.

4. Aplicabilidade ao âmbito da experiência ecológica integral

Tomando o contributo do pensamento anteriormente convocado, inclusive do magistério do Papa Francisco, compreendemos que se levanta uma questão central: como capitalizar todo este pensamento numa aplicabilidade à ecologia, na sua abertura e amplitude, a fim de promover a Transição – transformações necessárias – Ecológica do pensamento e da ação. Trata-se de um caminho conjunto, que mobilize energias, inteligências e competências, no âmbito de processos de partilha, cooperação e corresponsabilidade inteligentes.

A ecologia, enquanto discurso inteligente sobre a *casa*, fundado sobre os princípios da interligação e da interdependência - tendo, por isso, presente, a complexidade do real, não reduzindo a compreensão da verdade a uma única perspectiva -, abrange toda a realidade, na qual germina e se desenvolve a vida, nomeadamente a vida humana. Por isso, possui uma capacidade singular de articular as mais diversas dimensões, e, conseqüentemente, áreas disciplinares: o social, o político, o ambiental, o económico, o urbano, a saúde, a educação, a cultura, o direito, a espiritualidade, a agricultura, etc. Esta articulação pressupõe, assim, abertura epistemológica, metodológica e ética à multiplicidade e multidimensionalidade dos contextos, ou seja, exige, desde o início, a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade.¹⁸⁶ E isto constitui um desafio ético, que reclama uma ética da responsabilidade.

O movimento da interdisciplinaridade emerge na Europa, essencialmente na França e Itália, nos anos 60, do século XX, quando os movimentos estudantis reivindicavam um novo paradigma para universidade, pois denunciavam «a alienação capitalista de certas ciências, alienando a Academia das questões da quotidianidade e incitava o olhar do aluno numa única, restrita e limitada direção, a uma patologia do saber».¹⁸⁷

Por sua vez, o termo *transdisciplinaridade* surge, em 1967, com Piaget, sendo, desde aí, promovido pela UNESCO¹⁸⁸, nos vários congressos e documentos que tem disponibilizado.

¹⁸⁶ Rita Horta e Leonice Lima, «Horizontes da investigação transdisciplinar: o percurso não linear do conhecimento», *e-cadernos CES 2* (2008): 5-7.

¹⁸⁷ Flávio Martinez de Oliveira, «Interdisciplinaridade, Transdisciplinaridade e Teologia», *Revista Razão e Fé 2*, n.1 (2000): 5.

¹⁸⁸ Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

O início da história da transdisciplinaridade remonta, oficialmente, ao Colóquio de Veneza, em 1986, subordinado ao tema *A Ciência diante das Fronteiras do Conhecimento*¹⁸⁹, onde os participantes subscritores da declaração final, teceram uma forte crítica ao paradigma simplificador e reducionista da ciência moderna, rejeitando projetos globalizantes, sistemas fechados de pensamento, reconhecendo, assim, a necessidade de transdisciplinaridade, de uma relação dinâmica entre ciências exatas, ciências humanas, arte e tradição.

No entanto, do ponto de vista documental, adquire maior relevância o *Congresso Ciência e Tradição: Perspectivas Transdisciplinares para o século XXI*, realizado, em Paris, em 1991, que procura introduzir e clarificar algumas questões relativas à transdisciplinaridade. Diante do enfraquecimento cultural, das descobertas da física quântica e de uma nova conceção da natureza, torna-se necessário fazer caminho transdisciplinar. E, como salientam,

«Por definição, não pode haver especialistas transdisciplinares, mas apenas investigadores animados por uma atitude transdisciplinar. Os investigadores transdisciplinares, imbuídos desse espírito, só se podem apoiar nas diversas atividades da arte, da poesia, da filosofia, do pensamento simbólico, da ciência e da tradição, elas próprias inseridas na sua própria multiplicidade e diversidade. Eles podem desaguar em novas liberdades do espírito, graças a estudos transhistóricos ou transreligiosos, graças a novos conceitos como transnacionalidade ou novas práticas transpolíticas, inaugurando uma educação e uma ecologia transdisciplinares».¹⁹⁰

Também em 1994, em Portugal, dá-se o I Congresso Mundial da Transdisciplinaridade, no qual foi adotada a *Carta de Transdisciplinaridade*, assinada por sessenta e dois participantes, provenientes de quatorze países, e

¹⁸⁹ UNESCO, «Declaração de Veneza», acessido a 22 de dezembro de 2022.

https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000068502_por

¹⁹⁰René Berger et al., «Congresso Ciência e Tradição: Perspectivas Transdisciplinares para o século XXI», acessido a 27 de dezembro de 2022. https://ciret-transdisciplinarity.org/science_et_tradition.php#pt

com um total de quinze artigos, que infra transcrevemos, pois uma leitura dos mesmos torna-se mais clarificadora do que uma mera síntese.

«Artigo 1: Qualquer tentativa de reduzir o ser humano a uma mera definição e de dissolvê-lo nas estruturas formais, sejam elas quais forem, é incompatível com a visão transdisciplinar.

Artigo 2: O reconhecimento da existência de diferentes níveis de realidade, regidos por lógicas diferentes é inerente à atitude transdisciplinar. Qualquer tentativa de reduzir a realidade a um único nível regido por uma única lógica não se situa no campo da transdisciplinaridade.

Artigo 3: A transdisciplinaridade é complementar à aproximação disciplinar: faz emergir da confrontação das disciplinas dados novos que as articulam entre si; oferece-nos uma nova visão da natureza e da realidade. A transdisciplinaridade não procura o domínio sobre as várias outras disciplinas, mas a abertura de todas elas àquilo que as atravessa e as ultrapassa.

Artigo 4: O ponto de sustentação da transdisciplinaridade reside na unificação semântica e operativa das acepções através e além das disciplinas. Ela pressupõe uma racionalidade aberta por um novo olhar, sobre a relatividade definição e das noções de "definição" e "objectividade". O formalismo excessivo, a rigidez das definições e o absolutismo da objectividade comportando a exclusão do sujeito levam ao empobrecimento.

Artigo 5: A visão transdisciplinar está resolutamente aberta na medida em que ela ultrapassa o domínio das ciências exactas, por seu diálogo e sua reconciliação não somente com as ciências humanas mas também com a arte, a literatura, a poesia e a experiência espiritual.

Artigo 6: Com a relação à interdisciplinaridade e à multidisciplinaridade, a transdisciplinaridade é multidimensional. Levando em conta as concepções do tempo e da história, a transdisciplinaridade não exclui a existência de um horizonte trans-histórico.

Artigo 7: A transdisciplinaridade não constitui uma nova religião, uma nova filosofia, uma nova metafísica ou uma ciência das ciências.

Artigo 8: A dignidade do ser humano é também de ordem cósmica e planetária. O surgimento do ser humano sobre a Terra é uma das etapas da história do Universo. O reconhecimento da Terra como pátria é um dos imperativos da transdisciplinaridade. Todo ser humano tem direito a uma nacionalidade, mas, a título de habitante da Terra, é ao mesmo tempo um ser transnacional. O reconhecimento pelo direito internacional de um pertencer duplo - a uma nação e à Terra - constitui uma das metas da pesquisa transdisciplinar.

Artigo 9: A transdisciplinaridade conduz a uma atitude aberta com respeito aos mitos, às religiões e àqueles que os respeitam em um espírito transdisciplinar.

Artigo 10: Não existe um lugar cultural privilegiado de onde se possam julgar as outras culturas. O movimento transdisciplinar é em si transcultural.

Artigo 11: Uma educação autêntica não pode privilegiar a abstracção no conhecimento. Deve ensinar a contextualizar, concretizar e globalizar. A educação transdisciplinar reavalia o papel da intuição, da imaginação, da sensibilidade e do corpo na transmissão dos conhecimentos.

Artigo 12: A elaboração de uma economia transdisciplinar é fundada sobre o postulado de que a economia deve estar a serviço do ser humano e não o inverso.

Artigo 13: A ética transdisciplinar recusa toda atitude que recusa o diálogo e a discussão, seja qual for sua origem - de ordem ideológica, científica, religiosa, económica, política ou filosófica. O saber compartilhado deverá conduzir a uma compreensão compartilhada baseada no respeito absoluto das diferenças entre os seres, unidos pela vida comum sobre uma única e mesma Terra.

Artigo 14: Rigor, abertura e tolerância são características fundamentais da atitude e da visão transdisciplinar. O rigor na argumentação, que leva em conta todos os dados, é a barreira às possíveis distorções. A abertura comporta a aceitação do desconhecido, do inesperado e do imprevisível. A tolerância é o reconhecimento do direito às ideias e verdades contrárias às nossas.

Artigo final: A presente Carta Transdisciplinar foi adoptada pelos participantes do Primeiro Congresso Mundial de Transdisciplinaridade, que visam apenas à autoridade de seu trabalho e de sua actividade».¹⁹¹

Através desta carta, o congresso forneceu as bases teórico-epistemológicas, acrescentando perspectivas para a definição de uma metodologia transdisciplinar.

Em 1996, a Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI, entrega um relatório à UNESCO, coordenado por Jacques Delors, e com o contributo de muitos académicos, com o seguinte tema: *Educação, um tesouro a descobrir*. Este relatório desenha e explicita os quatro pilares da Educação:

«A educação ao longo de toda a vida baseia-se em quatro pilares: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a viver juntos, aprender a ser.

¹⁹¹ Lima de Freitas, Edgar Morin e Basarab Nicolescu, «Carta de Transdisciplinaridade», acedido a 27 de dezembro de 2022.

<https://www.apha.pt/wpcontent/uploads/boletim1/CartadeTransdisciplinaridade.pdf>

Aprender a conhecer, combinando uma cultura geral, suficientemente vasta, com a possibilidade de trabalhar em profundidade um pequeno número de matérias. O que também significa: aprender a aprender, para beneficiar-se das oportunidades oferecidas pela educação ao longo de toda a vida.

Aprender a fazer, a fim de adquirir, não somente uma qualificação profissional, mas, de uma maneira mais ampla, competências que tornem a pessoa apta a enfrentar numerosas situações e a trabalhar em equipe. Mas também aprender a fazer, no âmbito das diversas experiências sociais ou de trabalho que se oferecem aos jovens e adolescentes, quer espontaneamente, fruto do contexto local ou nacional, quer formalmente, graças ao desenvolvimento do ensino alternado com o trabalho.

Aprender a viver juntos desenvolvendo a compreensão do outro e a percepção das interdependências — realizar projetos comuns e preparar-se para gerir conflitos — no respeito pelos valores do pluralismo, da compreensão mútua e da paz.

Aprender a ser, para melhor desenvolver a sua personalidade e estar à altura de agir com cada vez maior capacidade de autonomia, de discernimento e de responsabilidade pessoal. Para isso, não negligenciar na educação nenhuma das potencialidades de cada indivíduo: memória, raciocínio, sentido estético, capacidades físicas, aptidão para comunicar-se. Numa altura em que os sistemas educativos formais tendem a privilegiar o acesso ao conhecimento, em detrimento de outras formas de aprendizagem, importa conceber a educação como um todo. Esta perspectiva deve, no futuro, inspirar e orientar as reformas educativas, tanto em nível da elaboração de

programas como da definição de novas políticas pedagógicas». ¹⁹²

Estes quatro pilares da educação não se destinam, apenas, a orientar projetos educativos dos ensinos básico e secundário, mas, também, do próprio ensino superior, cujos percursos não devem ser unidimensionais, mas, sim, harmonizadores das várias dimensões que constituem o ser humano – cada aluno, cada professor, cada funcionário da universidade. Devem, por isso, ser capazes de estimular e desenvolver inteligências múltiplas, pois, como refere o mesmo relatório,

«Além da tarefa de preparar numerosos jovens para a investigação ou para empregos qualificados, a universidade deve continuar a ser a fonte capaz de matar a sede de saber dos que, cada vez em maior número, encontram na sua própria curiosidade de espírito o meio de dar sentido à vida. A cultura, tal como a entendemos, inclui todos os domínios do espírito e da imaginação, das ciências mais exatas à poesia». ¹⁹³

Mas é a partir do *Congresso de Locarno*, na Suíça, em 1997, promovido conjuntamente pela UNESCO e pelo Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires (CIRET) - fundado por Basarab Nicolescu, em 1987, e sediado em Paris -, que a proposta adquire maior expressão, visando claramente a universidade, dado que, foi subordinado ao seguinte tema: *Que Universidade para amanhã? Em busca de uma evolução transdisciplinar da universidade*. No seu documento-síntese, ¹⁹⁴ são propostos três pilares metodológicos para a investigação transdisciplinar: os *diferentes níveis de realidade*, a *lógica do terceiro incluído* e a *complexidade*. Também propôs uma

¹⁹² Jacques Delors et al., *Educação, um tesouro a descobrir: Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI*, trad. José Eufrásio (São Paulo: Cortez Editora, 1998), 101-102.

¹⁹³ Delors, *Educação, um tesouro a descobrir*, 144.

¹⁹⁴ Cf. Basarab Nicolescu, «Evolução Transdisciplinar da Universidade», Congresso de Locarno: *Que Universidade para amanhã? Em busca de uma evolução transdisciplinar da universidade*, acedido a 22 dezembro de 2022. <https://ciret-transdisciplinarity.org/locarno/locapor4.php>

definição para o que considera serem os três níveis de relações disciplinares – pluri, inter e transdisciplinaridade:

«A *pluridisciplinaridade* diz respeito ao estudo de um objeto de uma única disciplina por diversas disciplinas ao mesmo tempo. Por exemplo, um quadro de Giotto pode ser estudado pelo enfoque da história da arte cruzado com o da física, da química, da história das religiões, da história da Europa e da geometria. Ou a filosofia marxista pode ser estudada pelo enfoque da filosofia entrecruzada com a física, a economia, a psicanálise ou a literatura. O objeto em questão sairá, assim, enriquecido pelo cruzamento de várias disciplinas. O conhecimento do objeto em sua própria disciplina é aprofundado por um fecundo aporte pluridisciplinar. A pesquisa pluridisciplinar enriquece a disciplina em questão (a história da arte ou a filosofia, em nossos exemplos), porém esse enriquecimento está a serviço apenas dessa disciplina. Em outras palavras, a abordagem pluridisciplinar ultrapassa as disciplinas, mas a sua finalidade permanece inscrita no quadro da pesquisa disciplinar.

A *interdisciplinaridade* tem uma ambição diferente daquela da pluridisciplinaridade. Ela diz respeito à transferência dos métodos de uma disciplina à outra. É possível distinguir três graus de interdisciplinaridade:

a) um grau de aplicação. Por exemplo, os métodos da física nuclear transferidos à medicina conduzem à aparição de novos tratamentos de cancro;

b) um grau epistemológico. Por exemplo, a transferência dos métodos da lógica formal ao campo do direito gera análises interessantes na epistemologia do direito;

c) um grau de geração de novas disciplinas. Por exemplo, a transferência dos métodos da matemática ao campo da física gerou a físico-matemática; da física de partículas à astrofísica, a cosmologia-quântica; da matemática aos fenômenos meteorológicos ou aos da bolsa, a teoria do caos; da informática à arte, a arte-informática. Como a pluridisciplinaridade, a interdisciplinaridade ultrapassa as disciplinas, mas sua finalidade também permanece inscrita na pesquisa disciplinar. Seu terceiro grau inclusive contribui para o big-bang disciplinar.

A Transdisciplinaridade como o prefixo "trans" o indica, diz respeito ao que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de toda disciplina. Sua finalidade é a compreensão do mundo atual, e um dos imperativos para isso é a unidade do conhecimento». ¹⁹⁵

O Congresso de Locarno constitui um referencial para todos os pensadores que se abeirem da transdisciplinaridade, sem a pretensão de se apresentarem como pensamento-definição absoluto, pois tal situação não seria convergente com os princípios transdisciplinares que sustentam. Contudo, reconhecem que a universidade se apresenta como um lugar singular para a iniciação de tais processos-dinamismos, ao salientar que

«A Universidade poderá, portanto, tornar-se o lugar ideal para o aprendizado da atitude transcultural, transreligiosa, transpolítica e transnacional, para o diálogo entre a arte e a ciência, eixo da reunificação entre a cultura científica e a cultura artística. A Universidade renovada será o lugar de um novo tipo de humanismo». ¹⁹⁶

¹⁹⁵ Nicolescu, «Evolução Transdisciplinar da Universidade».

¹⁹⁶Projeto CIRET-UNESCO, «Evolução Transdisciplinar da Universidade», acessado a 27 de dezembro de 2022. <https://ciret-transdisciplinarity.org/locarno/locapor4.php>

O percurso do pensamento transdisciplinar continua no II Congresso Mundial da Transdisciplinaridade, realizado no Brasil, em 2005. O seu documento final, designado de *Mensagem de Vila/Velha Vitória*, apresenta-se estruturado em torno de três eixos, conforme menciona a própria Mensagem final:

«a *Atitude Transdisciplinar* busca a compreensão da complexidade do nosso universo, da complexidade das relações entre sujeitos, dos sujeitos consigo mesmos e com os objetos que os circundam, a fim de recuperar os sentidos da relação enigmática do ser humano com a Realidade – aquilo que pode ser concebido pela consciência humana – e o Real – como referência absoluta e sempre velada. Para isso, propõe a articulação dos saberes das ciências, das artes, da filosofia, das tradições sapienciais e da experiência, que são diferentes modos de percepção e descrição da Realidade e da relação entre a Realidade e o Real.

a *Pesquisa Transdisciplinar* pressupõe uma pluralidade epistemológica. Requer a integração de processos dialéticos e dialógicos que emergem da pesquisa e mantém o conhecimento como sistema aberto;

a *Ação Transdisciplinar* propõe a articulação da formação do ser humano na sua relação com o mundo (ecoformação), com os outros (hetero e co-formação), consigo mesmo (autoformação), com o ser (ontoformação), e, também, com o conhecimento formal e o não formal. Procura uma mediação dos conflitos que emergem no contexto local e global, visando a paz e a colaboração entre as pessoas e entre as culturas, mas sem

desconsiderar os contraditórios e a valorização de sua expressão».¹⁹⁷

Atitude, pesquisa e ação necessitam de ser articuladas, enquanto base de projeção de ações presentes e futuras, nomeadamente no âmbito da universidade, pois, como refere a Mensagem supracitada, através destas três dimensões, a transdisciplinaridade

«- procura responder às necessidades provenientes da complexa interação dos múltiplos saberes, concepções, valores, experiências e práticas que caracterizam o mundo de hoje;

- visa permear todos os níveis da educação formal e não formal, articulando os diferentes saberes e os diferentes níveis do ser humano;

- incentiva o aprofundamento dos aspetos formais da transdisciplinaridade nas áreas da Ciência, da Filosofia e das Humanidades;

- abre a discussão sobre o aspeto transreligioso do sagrado e sobre sua integração e articulação com outros aspetos da transdisciplinaridade;

- procura evitar o risco de institucionalizar-se como um campo epistemológico rígido, a fim de preservar a sua capacidade de investigação aberta, autocrítica e crítica;

- pretende permeiar as instituições, criar espaços e ações no interior delas, mas sem se institucionalizar de maneira rígida e sem se limitar aos espaços institucionais e formais;

- propõe promover a saúde individual e coletiva e o bem-estar do ser humano na sua multidimensionalidade,

¹⁹⁷II Congresso Mundial da Transdisciplinaridade, «Mensagem de Vila/Velha Vitória», acedido a 22 de dezembro de 2022.

http://www.ufrj.br/leprans/arquivos/MENSAGEM_VILA_VELHA_VITORIA_2005.pdf

articulando os seus níveis físico, emocional, mental e espiritual;

- reconhece diferentes modos e níveis de expressão que associam a Arte a valores estéticos e simbólicos, que promovem a conexão entre o sentir e a imaginação, permitindo que os seres humanos se elevem a horizontes novos e mais ricos de sentidos».¹⁹⁸

Anteriormente, vimos a urgência de uma relação interdisciplinar e transdisciplinar, que tenha em conta a complexidade do real, não reduzindo a compreensão da verdade a uma única perspectiva.¹⁹⁹ Isto remete-nos para a importância da transdisciplinaridade, não como uma interdisciplinaridade circular, mas, como refere a *Veritatis Gaudium*, como ‘trans’, algo que transita de uma disciplina para a outra, como um princípio prático fundamental, o que exige que prestemos atenção ao real, nas suas particulares formas de expressão, enquanto sedimentações da verdade. Este princípio transita entre as disciplinas, funcionando como princípio de coesão e diálogo e regulador das mesmas disciplinas. E desta forma, passamos de uma perspectiva meramente epistemológica para uma perspectiva ético-prática. Disto dá-nos conta Delphine Batho, que propõe retirar a ecologia integral do gueto, reduzida a política ambiental ou energética, e colocá-la como princípio revitalizador da democracia, com repercussões ao nível das relações sociais.²⁰⁰

Por isso, no âmbito da ecologia integral, o trabalho inter-trans-disciplinar torna-se essencial, no empenho e procura de soluções para a atual crise ambiental, com todas as suas raízes a montante, nomeadamente antropológicas. Como refere Giuseppe Buffon, professor da Pontifícia Universidade Antonianum, em Roma,

«O mesmo termo “ecologia integral” oferece o conteúdo da correlação: tudo está interligado; por isso, deve-se incrementar a interdisciplinaridade, o diálogo. Não uma única via de reflexão, mas um confronto entre

¹⁹⁸ II Congresso Mundial da Transdisciplinaridade, «Mensagem de Vila/Velha Vitória».

¹⁹⁹ Cf. Oliveira, «Interdisciplinaridade, Transdisciplinaridade e Teologia», 21.

²⁰⁰ Cf. Delphine Batho, *Écologie Intégrale: Le Manifeste* (Paris: Editions du Rocher, 2019), 49-50.

vias diferentes. Não se trata de formular respostas, mas de oferecer um estilo, uma visão, um projeto. Para viver a complexidade é necessária a inclusividade, a dinamicidade, a multiformidade, a empatia. Ninguém pode assumir a liderança no novo paradigma, que prevê a convergência, o poliedro».²⁰¹

Também a *Laudato Si'*, atualmente um texto de referência no que diz respeito à ecologia integral,²⁰² deixa-nos interpelações que vão neste sentido. Vejamos, apenas, sete pequenos trechos de texto, muito elucidativos:

«a reflexão deveria identificar possíveis cenários futuros, porque não existe só um caminho de solução. Isto deixaria espaço para uma variedade de contribuições que poderiam entrar em diálogo a fim de se chegar a respostas abrangentes».²⁰³

«Se quisermos, de verdade, construir uma ecologia que nos permita reparar tudo o que temos destruído, então nenhum ramo das ciências e nenhuma forma de sabedoria pode ser transcurada, nem sequer a sabedoria religiosa com a sua linguagem própria».²⁰⁴

«A especialização própria da tecnologia comporta grande dificuldade para se conseguir um olhar de conjunto. A fragmentação do saber realiza a sua função no momento de se obter aplicações concretas, mas frequentemente leva a perder o sentido da totalidade, das relações que existem entre as coisas, do horizonte alargado: um sentido, que se torna irrelevante. Isto

²⁰¹ Giuseppe Buffon, «Verso una collaborazione interdisciplinare», *Antonianum* XCV (2020): 268.

²⁰² No presente trabalho, não abordaremos as raízes do sintagma *ecologia integral*, nomeadamente no que ao *integral* diz respeito, referindo, apenas, que, embora sendo um sintagma criticado por um certo grupo de intelectuais, essencialmente franceses, e por uma facção de católicos conservadores, no entanto ele foi genericamente aceite pelas comunidades eclesiais e académicas.

²⁰³ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 60, 871.

²⁰⁴ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 63, 872.

impede de individuar caminhos adequados para resolver os problemas mais complexos do mundo atual, sobretudo os do meio ambiente e dos pobres, que não se podem enfrentar a partir duma única perspetiva nem dum único tipo de interesses. Uma ciência, que pretenda oferecer soluções para os grandes problemas, deveria necessariamente ter em conta tudo o que o conhecimento gerou nas outras áreas do saber, incluindo a filosofia e a ética social».²⁰⁵

«Espera-se ainda o desenvolvimento duma nova síntese, que ultrapasse as falsas dialéticas dos últimos séculos. O próprio cristianismo, mantendo-se fiel à sua identidade e ao tesouro de verdade que recebeu de Jesus Cristo, não cessa de se repensar e reformular em diálogo com as novas situações históricas, deixando desabrochar assim a sua eterna novidade».²⁰⁶

«os conhecimentos fragmentários e isolados podem tornar-se uma forma de ignorância, quando resistem a integrar-se numa visão mais ampla da realidade».²⁰⁷

«torna-se atual a necessidade imperiosa do humanismo, que faz apelo aos distintos saberes, incluindo o económico, para uma visão mais integral e integradora. Hoje, a análise dos problemas ambientais é inseparável da análise dos contextos humanos, familiares, laborais, urbanos, e da relação de cada pessoa consigo mesma, que gera um modo específico de se relacionar com os outros e com o meio ambiente».²⁰⁸

²⁰⁵ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 110, 891-892.

²⁰⁶ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 121, 895.

²⁰⁷ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 138, 903.

²⁰⁸ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 141, 904.

«é indispensável um diálogo entre as próprias ciências, porque cada uma costuma fechar-se nos limites da sua própria linguagem, e a especialização tende a converter-se em isolamento e absolutização do próprio saber. Isto impede de enfrentar adequadamente os problemas do meio ambiente. Torna-se necessário também um diálogo aberto e respeitador dos diferentes movimentos ecologistas, entre os quais não faltam as lutas ideológicas. A gravidade da crise ecológica obriga-nos, a todos, a pensar no bem comum e a prosseguir pelo caminho do diálogo que requer paciência, ascese e generosidade».²⁰⁹

O autor da *Laudato Si'* lançou um enorme desafio, que tem de começar, como exemplo, pelas próprias universidades eclesiásticas ou com ligação às mesmas, tendo como motor impulsionador deste dinamismo a própria Faculdade de Teologia, pois, como anteriormente referimos, uma teologia acantonada, silenciosa e acomodada à inércia da rotina quotidiana será uma teologia sem expressão na vida pública das nossas sociedades plurais.

A Carta Encíclica *Laudato Si'* assume coordenadas teológico-fundamentais, enquanto horizonte de fé, como é passível de verificar através da leitura do segundo capítulo, por nós desenvolvido anteriormente. Contudo, trata-se, apenas, de um pórtico de compreensão e aporte da riqueza da perspectiva cristã, uma vez que não se encerra na mera hermenêutica fechada dos textos bíblicos e do magistério social. O Papa Francisco percebe que o recurso sectário à ética bíblica (messiânica) e da tradição não é compatível com um discurso teológico que se pretenda apresentar na vida pública de sociedades democráticas, plurais e multiculturais. Portanto, não deixa margem para ideais tribalistas ou para comportamentos de gueto. A luz do Evangelho não é excluída. Mas exige-se o uso higiénico da razão no discernimento da vida pessoal e cívica. A Ecologia Integral apresenta-se, desta forma, como superação da dicotomia estabelecida entre ecologia natural e ecologia humana, como uma extensão, um alargamento do conceito de justiça social.

²⁰⁹ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 201, 927.

No contexto acadêmico e social atual, pressente-se, mais do que nunca, a necessidade de abertura, de abandonar o isolamento racional e conceptual da reflexão e proposta teológica, argumentativamente auto-referencial e, por vezes, vulnerável na justificação da sua hermenêutica, para que seja possível a relação com as demais disciplinas, oferecendo em cada contexto «uma hermenêutica do real atenta à sua problematicidade, introduzindo categorias e valores capazes de traduzir o sentido e a verdade do evangelho para a compreensão dos caminhos da humanidade».²¹⁰

A racionalização unidimensional e abstrata, que ignore a complexidade da realidade, enquanto interligação e interdependência, sufoca a capacidade de interrogação radical, que em nada contribui para que a teologia reformule a interconexão entre epistemologia, método e contexto sócio-cultural. Precisamos, pois, de novos modelos de fazer teologia, numa lógica de escuta empática e de sensibilidade-abertura profético-dialógica, pois «a teologia é chamada a pensar-se e comportar-se como um *partner* intelectual entre outros, mostrando uma identidade teórica capaz de se colocar na fronteira dos saberes que têm como objetivo a pesquisa e compreensão do mistério do real».²¹¹ Este constitui um desafio ético que se coloca diante da teologia, que deverá passar de teorias simplificadoras e unilaterais para o pensamento multidimensional, colhendo, assim, a fecundidade do pensamento da complexidade. Impõe-se, desta forma, positivamente, a adoção de um pensamento sistémico - sustentado pela hermenêutica do evento cristológico -, capaz de elaborar modelos cognoscitivos e práticas éticas consentâneas com um incremento do sentido da vida na sua relação com os outros, com o cosmos, com o Mistério.

Nesta árdua tarefa, há que recuperar a capacidade hermenêutica e a articulação ético-política da atividade teológica, pois o evento cristológico reclama por ser repensado mediante um uso público da razão, sem a presunção de respostas definitivas, que não deixam espaço para a autocrítica e o diálogo sadio.

À luz do princípio da ecologia integral, a linguagem teológica, em toda a sua riqueza mítico-simbólica, narrativa-comunicativa, ético-política, crítico-profético-libertadora, constitui um horizonte de excesso de compreensão do

²¹⁰ Carmelo Dotolo, *Teologia e Postcristianesimo: un percorso interdisciplinare* (Brescia: Queriniana, 2017), 26.

²¹¹ Dotolo, *Teologia e Postcristianesimo*, 33.

sentido da vida, que pode e deve, numa circularidade sadia, ser convocada como cosmovisão da realidade, em toda a sua multidimensionalidade. Por isso, para além de uma racionalidade válida, entre a necessária pluralidade de racionalidades, a teologia tem a responsabilidade de ser sacramento de vida, pois é chamada a ser o como e modo Cristo foi capaz de fazer, ou seja, a ser em conformidade com o Evento do Cristo, a Vida. E a pluralidade teológica, na sua constante redefinição, diz-nos que nenhuma teologia pode ser absolutizada, sendo considerada, apenas, como mediação contextualizada de acesso ao mistério.

Neste sentido, a categoria *ecologia integral*, para além de constituir um desafio às ciências, nomeadamente à teologia, ela possibilita alargar o horizonte teológico e romper com a lógica do amuralhamento e da autossuficiência, que separa a teologia do diálogo académico e cívico, ou seja, da vida quotidiana, na sua multidimensionalidade.

A categoria *ecologia integral*, na sua amplitude de possibilidade e de significatividade, mostra-nos a necessidade de se ter em conta a complexidade da realidade, pelo que, não deixa margem para o pensamento único, uniforme e autossuficiente.

Neste sentido, a Academia precisa de iniciar processos de reconfiguração, no sentido de acolher a inter e transdisciplinaridade como prática quotidiana do seu labor, essencialmente alicerçado nas categorias ético-práticas da relação e do diálogo. Assim, será possível desenvolver uma cultura do pensamento crítico e criativo inteligentes, enquanto abeiramento conjunto à realidade, em toda a sua multidimensionalidade.

Tais pressupostos, acolhidos pela teologia, dizem-nos, essencialmente, duas coisas: em primeiro lugar que a ciência teológica, na sua tarefa hermenêutica, ético-política, mítico-poética, crítico-profético-dialogante, não pode ser excluída do diálogo académico e cívico, pois, na sua especificidade, contribui para identificar os problemas do tempo e produz uma leitura dos mesmos, cuja solução, nunca fechada, necessita da sua lente, da riqueza que aporta. Em segundo lugar, mostra-nos que a

teologia, nomeadamente a teologia moral, pelas várias dimensões que trata, tem, no seio da teologia, uma singular potencialidade para constituir a ponte de diálogo no seio da academia e com as demais estruturas sociais e políticas, pois, na verdade, procura clarificar as possibilidades de, como refere Paul Ricoeur, se desenvolver a vida boa, com e para os outros, em instituições justas, a que nós acrescentamos, num profundo respeito pela restante vida cósmica.

Portanto, a teologia moral, para ser teologia, não pode alhear-se dos processos de inter e transdisciplinaridade. Eles constituem um sério desafio ético para que ela possa existir enquanto teo-logia, para que possa ser a missão que lhe incumbe ser: sacramento da Vida e ao serviço de um guardar e cultivar da vida. Aí, deverá descobrir as novas formas possíveis de fazer teologia moral, tendo em conta os dinamismos de reconfiguração cultural e ética, pois é nesses lugares antropológico-fenomenológico-existenciais-vitais que se dá a possibilidade de fazer experiência do Mistério, do Cristo cósmico, do sentido mais profundo da vida, que toca, sedimenta e fundamenta a vida, no seu todo, catapultando-a para o horizonte mais profundo da Vida.

Capítulo 4

Uma proposta fomentadora de experiência ecológica integral

Raimon Panikkar, um autor que frequentemente citamos no presente trabalho, dá-nos mais uma pista para desenvolver este quarto capítulo, ao sustentar que precisamos de «identificar os problemas essenciais, examinar os percursos positivos, e colocar tudo em prática. *Theologie vitae*, como a chamava Tomás de Aquino. Isto requer a colaboração de todos».²¹²

Na mesma linha de convergência situa-se o Papa Francisco, ao advertir-nos que

«Precisamos duma política que pense com visão ampla e leve por diante uma reformulação integral, abrangendo num diálogo interdisciplinar os vários aspetos da crise. [...] Se a política não é capaz de romper uma lógica perversa e perde-se também em discursos inconsistentes, continuaremos sem enfrentar os grandes problemas da humanidade. Uma estratégia de mudança real exige repensar a totalidade dos processos, pois não basta incluir considerações ecológicas superficiais, enquanto não se puser em discussão a lógica subjacente à cultura atual. Uma política sã deveria ser capaz de assumir este desafio».²¹³

Por conseguinte, tendo em conta: os princípios éticos enunciados no primeiro capítulo, nomeadamente da auto-implicação do sujeito, enquanto ser vivente do cosmos; a compreensão da categoria *ecologia*, que nos diz que tudo está interligado e interdependente; e do desafio ético – de diálogo, relação, abertura e intertransdisciplinaridade -, que este dinamismo comporta para a academia e, nomeadamente, para a teologia moral, não poderíamos terminar o presente trabalho de dissertação sem uma proposta aplicada, que possibilite o incarnar, no contexto académico e cívico português – especificamente da UCP -, todas as consequências decorrentes de tais pressupostos.

²¹² Raimon Panikkar, *Pensiero Filosofico e Teologico*, em *Opera Omnia*, vol. 10, tomo 2 (Milão: Jaca Book, 2020), 444.

²¹³ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 197, 925.

Desta forma, pensamos ser possível desenvolver uma cultura ecológica de vida, em relação e interdependência, ou seja, a Transição Ecológica em todas as suas dimensões possíveis, pois «A consciência da gravidade da crise cultural e ecológica precisa de traduzir-se em novos hábitos».²¹⁴

Este desafio ético ao diálogo e ao cuidado concreto e incarnado da vida, no âmbito de um sentir-se e experimentar-se como vida, na Vida-Primeira, precisa de ser tomado em mãos pela Faculdade de Teologia, onde a teologia moral, no âmbito da sua pluralidade temática, no diálogo, pode e deve sentir-se convocada ao trabalho interdisciplinar e transdisciplinar, desvinculando-se, assim, da imagem e prática de uma teologia de gabinete, meramente livresca.

1. A Agenda 2030: Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da ONU

A 25 de setembro de 2015, os líderes mundiais, reunidos na Assembleia-Geral da Organização das Nações Unidas, aprovaram os dezassete Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), fruto de um trabalho conjunto de Governos e Cidadãos de todo o mundo, com o intuito de construir um modelo global de governança, a fim de acabar com a pobreza, de proteger o ambiente e promover a prosperidade e o bem-estar de todos até 2030. São eles:

- «1. Acabar com a pobreza em todas as suas formas e em todos os lugares.
2. Acabar com a fome, alcançar a segurança alimentar e a melhoria da nutrição e promover a agricultura sustentável.
3. Garantir uma vida saudável e promover o bem-estar para todos, em todas as idades.
4. Garantir uma educação inclusiva e equitativa de qualidade e promover oportunidades de aprendizagem ao longo da vida para todos.
5. Alcançar a igualdade de género e capacitar todas as mulheres e raparigas.

²¹⁴ Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si'*» 209, 929.

6. Garantir a disponibilidade e a gestão sustentável da água e saneamento para todos.
7. Garantir o acesso à energia fiável, sustentável, moderna e a preço acessível para todos.
8. Promover o crescimento económico sustentado, inclusivo e sustentável, o emprego pleno e produtivo e o trabalho digno para todos.
9. Construir infraestruturas resilientes, promover a industrialização inclusiva e sustentável e fomentar a inovação.
10. Reduzir a desigualdade dentro dos países e entre eles.
11. Tornar as cidades e os povoamentos humanos inclusivos, seguros, resilientes e sustentáveis.
12. Garantir padrões de produção e de consumo sustentáveis.
13. Tomar medidas urgentes para combater as alterações climáticas e os seus impactes.
14. Conservar e utilizar de forma sustentável os oceanos, os mares e os recursos marinhos, para o desenvolvimento sustentável.
15. Proteger, recuperar e promover o uso sustentável dos ecossistemas terrestres, gerir as florestas de forma sustentável, combater a desertificação, travar e reverter a degradação dos solos e estancar a perda de biodiversidade.
16. Promover sociedades pacíficas e inclusivas para o desenvolvimento sustentável, proporcionar o acesso à justiça para todos e construir instituições eficazes, responsáveis e inclusivas a todos os níveis.
17. Fortalecer os meios de implementação e revitalizar a parceria global para o desenvolvimento sustentável.».²¹⁵

²¹⁵ Organização das Nações Unidas, «Objetivos de Desenvolvimento Sustentável», acedido a 1 de janeiro de 2023.

http://www.dge.mec.pt/sites/default/files/ECidadania/educacao_desenvolvimento/Documentos/objetivos_desenvolvimento_sustentavel_2016-2030.pdf

Trata-se de uma Agenda que, identificando os principais problemas do presente século, ainda que, de um ponto de vista muito técnico, procura orientar processos de desenvolvimento das sociedades no período 2016-2030. Os ODS colocam a centralidade nas pessoas, nos direitos humanos e na resposta às crescentes desigualdades sociais, bem como na paz, segurança e alterações climáticas, o que poderá indicar que os Objetivos de Desenvolvimento do Milénio (ODM), que antecederam os ODS, para o período 2000-2015, ficaram muito aquém das suas metas, pois não foram capazes de travar o crescimento das desigualdades sociais e da degradação ambiental.

Esta nova Agenda depende, na sua implementação, do compromisso dos governos e do envolvimento de toda a sociedade. E neste aspeto, a Educação, nos seus níveis básico, secundário e universitário, tem um papel fundamental na transmissão, reflexão e no desenvolvimento de práticas que incarnem os ODS.

Diante de governos muito plurais, do ponto de vista dos sistemas políticos e da fundamentação ideológica, os conceitos *desenvolvimento* e *sustentável* são compreendidos de forma diversa, pelo que, as prioridades, metodologias e investimentos para o alcançar será também muito distinta. Ou seja, a pluricompreensão destes conceitos, está frequentemente sujeita a agendas de interesses político-económico-financeiros, onde a acumulação de capital e a manutenção dos padrões de consumo, que alimentam o modelo económico-financeiro globalizado vigente, ditam todas as orientações, em larga medida insustentáveis, como observamos no capítulo segundo.

A compreensão geralmente mais aceite é aquela que está consagrada no *Relatório Brundtland – O Nosso Futuro Comum* -, da Comissão Mundial para o Ambiente e o Desenvolvimento, de 1987, que define o desenvolvimento sustentável como «desenvolvimento que responde às necessidades do presente sem comprometer a capacidade de resposta das gerações futuras às suas próprias necessidades»,²¹⁶ procurando, assim, conciliar o desenvolvimento económico com o desenvolvimento social e a proteção ambiental. Mas entre esta definição formalmente aceite e a implementação de práticas multisetoriais e interdisciplinares vai um longo caminho.

²¹⁶ Organização das Nações Unidas – Comissão Mundial para o Ambiente e o Desenvolvimento, «Relatório Brundtland: O Nosso Futuro Comum», acedido a 1 de janeiro de 2023. <https://ambiente.files.wordpress.com/2011/03/brundtland-report-our-common-future.pdf>

Portanto, nestes contextos, o desenvolvimento sustentável, se não constitui uma falácia, pelo menos constatamos que os seus valores e princípios de orientação prática, assentes num racionalismo económico-financeiro produtivo-consumista e explorador furtivo dos recursos naturais, a ritmos não-regeneráveis, são incompatíveis com uma autêntica sustentabilidade ecológica, na sua multidimensionalidade, onde tudo é interligado e interdependente. Ignorando a complexidade da realidade, mantém-se a crença de uma pseudo-salvação tecnológica que permita que as sociedades mantenham o paradigma económico-financeiro produtivo-consumista, baseado num crescimento ilimitado.

De novo se coloca a questão da inter e transdisciplinaridade, necessária na aproximação aos problemas e na construção de soluções holísticas, onde nenhuma área académica e sabedorias religiosas e ancestrais deverão ser excluídas, contribuindo, assim, para uma revisitação dos ODS, fermentando-os, numa praxis, onde a complexidade da realidade seja tida em conta.

2. A Rede Campus Sustentável – Portugal

A *Rede Campus Sustentável* foi criada no *Encontro Campus Sustentável*, que decorreu a 27 de novembro de 2018, na Universidade de Coimbra. Trata-se de «uma rede de cooperação entre pessoas de instituições de ensino superior nacionais para a implementação dos princípios e a prática do desenvolvimento sustentável nas vertentes ambiental, social e económica»,²¹⁷ e que vai ao encontro dos desafios lançados pelo Pacto Ecológico Europeu (European Green Deal).²¹⁸

Através desta Rede, procura-se uma ação interinstitucional de partilha de conhecimento, de iniciativas, de casos de sucesso, bem como da promoção de ações conjuntas no âmbito do Campus Sustentável. Ou seja, tem como objetivo e missão a promoção de práticas de sustentabilidade nas instituições de ensino superior portuguesas, a fim de contribuir para uma sociedade mais sustentável.

²¹⁷ Rede Campus Sustentável, acedido a 26 de outubro de 2022.

<http://www.redecampussustentavel.pt/quem-somos/>

²¹⁸ Cf. Comissão Europeia, Pacto Ecológico Europeu, acedido a 27 de outubro de 2022.

https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/priorities-2019-2024/european-green-deal_pt

Na primeira conferência *Campus Sustentável*, realizada a 31 de outubro de 2019, na Faculdade de Economia da Universidade do Porto, foi assinada uma *Carta de Intenções*²¹⁹, que posteriormente foi sendo assinada, em adenda, por outras instituições do Ensino Superior, inicialmente não presentes, como é o caso da Universidade Católica Portuguesa.

A *Carta de Intenções* começa por reconhecer que a ação humana tem produzido consequências negativas para a biosfera, pelo que, é fundamental um tomar consciência da necessidade de enfrentar os desafios colocados pelo desenvolvimento sustentável. Salienta que as Instituições de Ensino Superior possuem competências transversais, no âmbito da educação, investigação científica, responsabilidade social e na defesa do bem comum, que devem ser capitalizadas para uma prática capaz de satisfazer as necessidades humanas presentes, sem colocar em causa o direito das gerações futuras.

Os signatários comprometem-se a colaborar para tornar a sociedade mais sustentável, livre, justa, solidária e tolerante, onde o respeito pela natureza e pela pessoa seja assegurada. Compromete-se, ainda, a integrar, nas suas atividades, a Agenda 2030 com o intuito de atingir os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável. Estes são os princípios de ação estabelecidos, e que transcrevemos:

«Compromisso institucional As Instituições de Ensino Superior signatárias demonstrarão, através da sua prática diária, um verdadeiro compromisso com os princípios e a prática do desenvolvimento sustentável, em todas as suas vertentes relevantes – ambiental, social e económica, seguindo uma abordagem holística.

Promoção da ética para a sustentabilidade As Instituições de Ensino Superior signatárias promoverão a literacia na área da sustentabilidade da sua comunidade académica, e do público em geral, procurando contribuir para a adoção consciente de atitudes socialmente

²¹⁹ Cf. Rede Campus Sustentável, «Carta de Intenções», acedido a 26 de outubro de 2022.
https://www.uc.pt/efs/ECS2018/Documentos/PCICS_2

responsáveis, melhores práticas ambientais e padrões de consumo sustentáveis.

Oferta de formação para a sustentabilidade As Instituições de Ensino Superior signatárias comprometem-se a incorporar uma perspectiva de sustentabilidade em todo o seu trabalho e a oferecer a todos os seus estudantes e colaboradores, independentemente da sua área de saber, formação e espaços de experimentação e debate que abordem a temática do desenvolvimento sustentável, promovendo, por essa via, práticas para uma cidadania ativa e responsável que vise um desenvolvimento sustentável.

Transdisciplinaridade As Instituições de Ensino Superior signatárias comprometem-se a promover a educação e investigação transdisciplinar colaborativa na área do desenvolvimento sustentável, em todas as suas vertentes – ambiental, social e económica, apresentando-se ao serviço da sociedade e do bem comum.

Disseminação do conhecimento As Instituições de Ensino Superior signatárias divulgarão, de forma tão ampla quanto possível, todas as suas iniciativas e boas práticas ligadas à área da promoção do desenvolvimento sustentável, tanto interna como externamente, de forma a maximizar o impacto dessas iniciativas pela via da sensibilização de diferentes públicos-alvo, incluindo o mundo empresarial, agências governamentais, agências não governamentais e os media.

Redes colaborativas As Instituições de Ensino Superior signatárias promoverão e apoiarão redes interdisciplinares de especialistas na área da sustentabilidade ao nível local, regional, nacional e

internacional, com o objetivo de colaborar em projetos de investigação e/ou educativos, promovendo, para tal, a mobilidade de estudantes e colaboradores (docentes e não docentes).

Parcerias As Instituições de Ensino Superior signatárias promoverão o estabelecimento de parcerias com outros setores da sociedade, com o objetivo de planear e implementar estratégias concertadas de intervenções na área do desenvolvimento sustentável.

Transferência de tecnologia As Instituições de Ensino Superior signatárias promoverão a transferência de tecnologia e/ou de métodos de gestão avançados com potenciais impactos na área do desenvolvimento sustentável». ²²⁰

A mesma Carta termina com uma referência à obrigatoriedade e liberdade de interpretação e implementação, por parte de cada signatário, segundo o contexto de cada instituição.

Esta Rede constitui um marco importante e inovador no contexto académico português, fomentando o diálogo entre instituições do ensino superior. Contudo, falta-lhe uma mística, uma espiritualidade capaz de restaurar uma religação ecológica entre os seres humanos, a natureza e o Mistério mais profundo da realidade. E é neste sentido que, reconhecendo o valor desta iniciativa, entendemos que este *algo mais* necessário pode e deve ser alavancado pela Universidade Católica Portuguesa, onde a Faculdade de Teologia teria um papel estruturante, a fim de contribuir para promover uma ecologia do pensamento e da ação, fomentadoras de um autêntico desenvolvimento sustentável da realidade.

3. O Plano de Desenvolvimento Estratégico da UCP

²²⁰ Rede Campus Sustentável, «Carta de Intenções».

Reconhecendo à Universidade Católica Portuguesa (UCP), nomeadamente à Faculdade de Teologia, características singulares que poderão alavancar processos dinâmicos de inter e transdisciplinaridade, no âmbito de uma ecologia do pensamento e da ação, importa compreender o seu Plano de Desenvolvimento Estratégico (PDE) – aprovado para 2021-2025 -, a fim de capitalizar todas as suas sinergias, para tornar possível o incarnar, no contexto português, de um pensamento ecológico integral.

O atual PDE está subordinado ao tema *O Valor dos Valores: A Criar Futuro no Presente*. Na sua nota de abertura, a Reitora da UCP, Doutora Isabel Capeloa Gil, salienta o seguinte:

«A universidade situa-se no coração do desenvolvimento da sociedade, estando permanentemente convocada a dar uma formação integral e qualificada aos profissionais do futuro [...], educando para a reflexão crítica fundada nos valores da liberdade e da responsabilidade ética [...]. Mas a missão de uma Universidade Católica é também [...] a de preparar protagonistas para o bem comum. E de fazê-lo contribuindo com soluções científicas integradas para a resolução dos complexos problemas [...], tornando a instituição o espaço de promoção e desenvolvimento de soluções sociais, culturais e científicas focadas na criação de valor e orientadas para o desenvolvimento de projetos em parceria com o setor empresarial, industrial, social e cultural [...].²²¹

Por isso, fica, desde já, claro, o horizonte de trabalho de todas as áreas académicas da UCP, incluindo a Faculdade de Teologia, que não se pode desresponsabilizar de prestar o seu serviço, enquanto hermenêutica inteligente da fé, para que haja mais formação integral, mais reflexão crítica, mais

²²¹ Universidade Católica Portuguesa, «*Plano de Desenvolvimento Estratégico 2021-2025: O Valor dos Valores: A Criar Futuro no Presente*», 5, acedido a 2 de janeiro de 2023.
https://www.ucp.pt/sites/default/files/2021-06/Plano%20de%20Desenvolvimento%20Estrategico_SumAlargado_compressed.pdf

responsabilidade ética, mais bem comum, mais valor acrescentado, mais projetos colaborativos inter e transdisciplinares. Só assim seremos uma realidade académica impactante na vida da sociedade portuguesa, com capacidade expansiva e colaborativa com outras realidades: académicas, sociais, culturais e político-económicas.

O PDE, consagrando «uma visão performativa da universidade, enquanto espaço de reflexão, análise, planeamento e intervenção na sociedade»,²²² «Uma universidade que age e transforma, [...] que se concebe como evento»,²²³ assume, como valores fundamentais, a Ecologia Integral, a Participação Responsável, o Conhecimento Colaborativo, a Inovação Inteligente e a Proximidade Global.²²⁴ Desta forma, procurará concretizar o compromisso 2025. Como salienta a Reitora:

«O nosso objetivo será o de fazer com que a educação superior dê ao país mais do que profissionais tecnicamente qualificados, mas que forme pessoas com uma visão alargada dos problemas da sociedade, com pensamento crítico, sensibilidade estética, capacidade cidadã de intervir para fazer acontecer um Portugal que aspira».²²⁵

São desafios enormes para o tempo presente, que pretendem gerar transformação e mudança de paradigma, potenciando uma nova *episteme* da vida, ou seja, através de uma investigação em situação, cujo modelo pedagógico assentará numa estratégia de

«alargamento pluridisciplinar, que se verterá na criação de *hubs* orientados por grandes questões, na oferta de formação de grau e também não graduada de base pluridisciplinar, no alargamento de possibilidade de escolha de formação complementar distinta da área nuclear de formação e na criação de disciplinas ODS,

²²² Universidade Católica Portuguesa, «Plano de Desenvolvimento Estratégico 2021-2025», 7.

²²³ Universidade Católica Portuguesa, «Plano de Desenvolvimento Estratégico 2021-2025», 7.

²²⁴ Cf. Universidade Católica Portuguesa, «Plano de Desenvolvimento Estratégico 2021-2025», 10.

²²⁵ Universidade Católica Portuguesa, «Plano de Desenvolvimento Estratégico 2021-2025», 35.

orientadas para a consciencialização sobre os grandes desafios do desenvolvimento societal».²²⁶

Neste sentido, o PDE, focado no desenvolvimento da sustentabilidade, inclui conceitos como *Casa Comum*, *Fraternidade e Ecologia Integral*, inspirados no Magistério do Papa Francisco. Como refere o documento,

«Urge assim defender e desenvolver uma ecologia integral, a qual requiere abertura para categorias que transcendem a linguagem das ciências exatas e nos põem em contacto com a essência do ser humano [...] praticando a fraternidade e a amizade social e promovendo um diálogo intercultural e transdisciplinar construtivo, pois do mesmo modo que o travejamento de valores e os horizontes éticos que estruturam o saber humanístico são fundamentais para evitar a aridez do pensamento tecnocrático, também é essencial robustecer o pensamento especulativo com o rigor da ciência».²²⁷

Assim, o PDE estrutura-se em três eixos estratégicos:

- *Eixo Missão*: este, no âmbito do ensino, propõe-se “Formar os melhores promovendo uma ecologia integral dos saberes”, desenhando curricula flexíveis, que possibilitem o alargar e o diferenciar dos percursos académicos, em vista da resolução interdisciplinar dos problemas contemporâneos, num quadro de valores sólidos, desenvolvendo, simultaneamente, a criatividade e a inteligência emocional. Isto prevê a aprendizagem em ambientes inovadores, através de projetos e do reforço de parcerias estratégicas, que financiem novas cátedras; a formação transversal e integral, que potencie o contacto com quadros disciplinares alargados. No âmbito da investigação, propõe-se situá-la num quadro de excelência, ao serviço de uma vida digna, cultivando os vários domínios do saber, através da interdisciplinaridade e da criação de clusters de

²²⁶ Universidade Católica Portuguesa, «Plano de Desenvolvimento Estratégico 2021-2025», 12.

²²⁷ Universidade Católica Portuguesa, «Plano de Desenvolvimento Estratégico 2021-2025», 14.

investigação por problemas. No que toca à responsabilidade social universitária, propõe-se “ser uma universidade transformadora ao serviço do bem comum”, segundo uma matriz de valores cristãos, pois a «responsabilidade moral de cada um é sempre vivida numa dimensão social».²²⁸ A fim de corresponder ao desafio lançado pelo Papa Francisco, na *Laudato Si'*, de criar uma cidadania ecológica, a UCP procurará formar e educar a sua comunidade académica para «um novo modelo global mais digno, justo e sustentável para todos»,²²⁹ para que se constitua uma «Universidade Transformadora ao Serviço do Bem Comum».²³⁰

- *Eixo Recursos*: este procurará garantir a solidez e sustentabilidade da UCP, no âmbito dos recursos humanos, técnicos e financeiros, implementando projetos que gerem valor à instituição e criando ambientes que fomentem o bem-estar e a harmonia das atividades.

- *Eixo Transversal*: manifesta abertura ao reforço de parcerias estratégicas, convergentes com o seu lema, reforçando a sua voz global orientada para o bem comum. Dispõe-se, ainda, a convergir «em projetos transformadores e diferenciadores, orientados por problemas e grandes temas, com contributo transversal das várias unidades e funcionando de modo colaborativo com parceiros académicos, empresariais e do setor cultural nacionais e internacionais, potenciando o espaço para o pensamento disruptivo e a inovação livre».²³¹

Como vemos, o PDE da UCP fornece-nos todos os ingredientes necessários, convergentes e amplificadores da trama que pretendemos tecer acerca de uma realidade projetual, capaz de desenvolver processos de inter e transdisciplinaridade, segundo a categoria *ecologia integral* – por nós desenvolvida no segundo capítulo -, e onde a Teologia seja não só um saber

²²⁸ Universidade Católica Portuguesa, «Plano de Desenvolvimento Estratégico 2021-2025», 19.

²²⁹ Universidade Católica Portuguesa, «Plano de Desenvolvimento Estratégico 2021-2025», 19.

²³⁰ Universidade Católica Portuguesa, «Plano de Desenvolvimento Estratégico 2021-2025», 19.

²³¹ Universidade Católica Portuguesa, «Plano de Desenvolvimento Estratégico 2021-2025», 13.

incluído, mas, também, impulsionador de tais dinamismos de relação e diálogo.

É certo que a UCP já deu passos significativos, nomeadamente com a criação das Unidades Curriculares ODS, bem como do *Católica Research*. Este constitui

«um fórum que pretende cultivar e estimular um ambiente interdisciplinar entre as unidades de investigação e desenvolvimento, bem como entre o CARE e outras entidades e instituições nacionais e internacionais de várias áreas de investigação.

A colaboração interdisciplinar é um elemento-chave no desenvolvimento de respostas mais aprofundadas e simultaneamente mais abrangentes que permitam lidar com as grandes questões e desafios que as sociedades enfrentam hoje em dia.

Ao adotar uma abordagem multi-perspetiva, a investigação interdisciplinar pode enfrentar problemas e apresentar soluções para um leque mais amplo de empresas, indústrias e realidades sociais, contribuindo para um desenvolvimento regional, nacional e internacional que é impulsionado pelo conhecimento».²³²

Tudo isto nos diz que a instituição está no caminho certo, de acordo com o seu PDE. Mas parece-nos que este *Católica Research* pode e deve inserir-se num horizonte muito mais amplo e significativo, potenciador da religião: com o próprio, com os outros, com a natureza e com o Mistério profundo da vida, a que nós cristãos designamos de Deus. Não se trata de desconstruir o caminho já trilhado, mas, sim, de criar uma realidade formativa inovadora e complementar, onde tudo seja potenciado e

²³² Universidade Católica Portuguesa, «Católica Research», acedido a 1 de janeiro de 2023. <https://www.ucp.pt/pt-pt/investigacao-e-inovacao/investigacao-na-catolica/principios-impacto-e-interdisciplinaridade>

desenvolvido, tendo em vista o bem comum. Tal proposta-ensaio será apresentada no último ponto. Mas antes, convém que clarifiquemos qual é o papel da teologia, ou seja, de que teologia necessitamos para que tal projeto possa incarnar de forma impactante, gerando valor acrescentado.

4. Uma Teologia Moral com voz na vida pública – académica e cívica

Segundo Jurgen Moltmann, a teologia, numa abertura ao mundo, deve assumir um

«novo status, não se limite mais a falar da verdade nas fórmulas da ortodoxia, mas desenvolva-se como teologia experimental, que junto ao mundo moderno passa pela experiência da verdade. Não deverá concentrar todos os seus interesses sobre a igreja, sobre a fé e a realidade interior».²³³

Precisa, pois, de se colocar junto aos outros, procurando, de forma conjunta, a verdade. «A velha separação entre teoria e praxis, de ciência e política, é agora improponível. As teorias que as ciências elaboram hoje assumem um sentido prático, e a praxis apresenta-se em todos os lugares como um próprio carácter científico».²³⁴

Por sua vez, Raimon Panikkar também nos sugere um horizonte muito interessante, ao salientar que

«a teologia não é interpretação de uma interpretação, nem interpretações de interpretações. Um teólogo não pode subtrair-se à responsabilidade de ver com os próprios olhos, de julgar, avaliar [...]. Através da ecologia recuperamos um renovado sentido cósmico da

²³³ Jurgen Moltmann, *Scienza e Sapienza: Scienza e Teologia in dialogo*, trad. Dino Pezzetta (Brescia: Queriniana, 2003), 13.

²³⁴ Moltmann, *Scienza e Sapienza*, 25.

realidade. E a nossa teologia deve recuperar um horizonte cósmico». ²³⁵

Estes dois autores deixam-nos intuições singulares para iniciar uma nova forma de fazer teologia, um renovado modo de ser teologia, com amor e paixão, mais do que tomada pelo medo, comodismo ou pela ambição carreirista, fundada, apenas, na especulação teológica abstrata, produtora de livros e que enche imensas páginas de revistas científicas, mas que não toca a vida, não gera mudança de paradigmas, não gera vida na Vida-Primeira. Uma teologia que exprima a novidade do Evangelho de Jesus, em cada tempo e lugar, despreocupada com a catolização do mundo. Estes não permitem que a ação sempre nova do Espírito aja como quer e onde quer. Mais do que determinar a ação do Espírito, há que procurar captar o seu dinamismo, nos lugares e tempos cívicos e antropologicamente impensáveis. Por isso, de seguida, salientaremos a fisionomia de uma teologia necessária, capaz de se inserir no diálogo inter e transdisciplinar, multirreligioso e multicultural.

4.1 A (in)condição da marginalidade

Os fenómenos da secularização e da pluralização das sociedades, processos não unívocos ou monolíticos, alteraram o estatuto da fé e da Igreja no seio destas sociedades. Como tal, também a teologia viu alterado o seu estatuto de credibilidade e relevância, isto é, o seu carácter inquestionável e de centralidade na universidade, na Igreja e na sociedade. ²³⁶

Lieven Boeve refere que a teologia foi empurrada para a margem. ²³⁷ Contudo, não podemos ignorar que a pretensa hegemonia e colonização de pensamento dos públicos Igreja, Sociedade e Academia, por parte de uma certa teologia e hierarquia, não contribuiu para que os processos de secularização, positivos e necessários, se bem acolhidos, não evitassem um resvalar para um secularismo excludente da dimensão do religioso na vida pública.

²³⁵ Panikkar, *Pensiero*, 439; 441.

²³⁶ Cf. Alexandre Palma, *Porquê a Teologia: Na universidade e espaço público* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2018), 25.

²³⁷ Cf. Lieven Boeve, «O lugar da teologia na universidade», *Ephata* 2, n. 2 (2020): 87.

O ethos liberal defende a liberdade de cada um para aderir ou não a uma dada religião, desde que esta não interfira no espaço público, nos seus debates, paradigmas e dinamismos. Procuram relegar a religião para o âmbito do privado. O positivismo empírico-científico e a ideologia tecnológico-pan-económica contemporânea parecem adquirir cada vez mais relevância, ao ponto de penetrar toda a realidade. E os teólogos, negligenciando o âmbito do seu magistério específico, acantonando-se no mero estudo da tradição – concebendo-a como algo de estático, desvinculada da dimensão sociocultural -, colocam-se, apenas, ao serviço do magistério eclesial e do público Igreja, ou pior, ao serviço de um pensamento solipsista, afastando-se, assim, do diálogo inter e transdisciplinar necessário na universidade e reclamado pela vida cívica, com repercussões na visão e reconfiguração da sociedade.

Daqui decorre que a ciência teológica perca relevância na universidade, e consequentemente no âmbito do cívico, dado que o seu estatuto de disciplina teológica vê-se describilizado e ignorado, ou pelo menos olhado com desconfiança. Portanto, a retirada da teologia para o âmbito exclusivo do eclesial, sufoca a sua expressão e contributo na universidade e no espaço público, amplamente falando. Tal situação, constitui uma forma de automarginalização, no âmbito de um processo que pretende, também ele, marginalizar a teologia.

E mesmo no âmbito da Igreja, surgem dificuldades, dado que, frequentemente a dimensão institucional da Igreja, comumente designada de hierarquia-curial, como forma de reação defensiva, amuralha-se nas suas cosmovisões e mundividências, com base numa hermenêutica míope ou rígida da Escritura e da Tradição, procurando uma falsa segurança no interior de tais muralhas, revelando, assim, uma incapacidade de assumir um horizonte aberto diante da complexidade da realidade.

E neste contexto, a própria ciência teológica é olhada com suspeita, uma vez que, todo o trabalho teológico que seja desenvolvido a partir de outras categorias e linguagens, fruto de uma visão mais holística da realidade, é colocado sob suspeita e sujeito a um escrutínio curial, numa tentativa de subordinar a teologia a uma dada visão de Igreja, desenvolvida por uma certa hierarquia, e que constitui sempre mais uma hermenêutica do Evangelho, entre outras possíveis. No entanto, o dinamismo deveria ser outro: a Igreja oferece a

matéria de fé à Academia, e esta envia a sua reflexão crítica à Igreja, auscultando a sociedade e a academia, através de processos de diálogo.

Portanto, a tarefa hermenêutico-crítico-produtiva da teologia não deve ser sujeita a uma constrição por parte do magistério Eclesial ou de instituições da Curia Romana, à espera que o labor teológico corrobore a sua grelha hermenêutica. Sociedades democráticas e plurais exigem o diálogo e o abandono de pretensas certezas absolutas, de posições de monopólio ou colonização social, ética, intelectual e religiosa. Não defendemos, aqui, a democratização dos aspetos doutrinários, mas, sim, a liberdade de reflexão, de crítica e de proposição de alternativas possíveis, fruto de outras cosmovisões ou hermenêuticas convergentes com o Evento Crístico. Ou seja, enquanto teólogos, não nos podemos acomodar à marginalidade académica e social, como se outras alternativas não fossem possíveis. As Divinity Schools e as escolas de Teologia e Estudos de Religião, principalmente nos Estados Unidos da América, têm sido capazes de fazer diferente daquilo que as faculdades de teologia eclesiais europeias têm feito. Não falamos, sobretudo, dos conteúdos que produzem, mas, sim, do como se faz, da sua metodologia colaborativa e dialógica.

O teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, concebendo a teologia como reflexão crítica sobre a praxis,²³⁸ - dos condicionamentos económicos, socioculturais e da comunidade cristã -, sustenta que «A teologia deve ser um pensamento crítico de si mesma, dos seus próprios fundamentos. Só isso pode fazer dela um discurso não ingénuo, consciente de si mesma, em plena posse dos seus instrumentos conceptuais».²³⁹ Enquanto inteligência progressiva, apresenta-se como reflexão, atitude e ação crítica – convocadas e interpeladas pela Palavra – da sociedade e da Igreja. Ou seja, nas palavras do autor,

«A teologia, enquanto reflexão crítica, cumpre assim uma função libertadora do homem e da comunidade cristã, evitando todo o fetichismo e idolatria. Evitando, também, um narcisismo pernicioso e empequenecedor. A teologia, assim entendida, tem um necessário e permanente papel na libertação de toda a forma de alienação religiosa, a miúdo alimentada pela própria

²³⁸ Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009), 61.

²³⁹ Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 67.

instituição eclesial, que impede de aproximar-se autenticamente à palavra do Senhor».²⁴⁰

Neste sentido, diremos que a marginalidade para a qual a teologia foi empurrada e simultaneamente ela mesma se conduziu, tem de ser contestada e superada por uma ciência teológica que se apresente com liberdade de reflexão, que se renove e re-invente no seu labor hermenêutico-crítico-produtivo e político-dialogante, dando, assim, «um contributo que seja contextualmente relevante e teologicamente credível».²⁴¹ Tal abertura, ou horizonte aberto, implica conservar as nossas convicções profundas, com uma clara identidade, mas numa disponibilidade para compreender as do outro, gerando, assim, um enriquecimento recíproco. E neste outro, incluímos, também, as outras religiões, pois todas as religiões constituem uma tentativa de resposta humana a questões humanas, no seio de diferentes culturas e formas de vida, rumo ao divino, ao infinito, ao transcendente, ao Mistério. Fundamentalismos ou falsas tolerâncias apenas cultivam o pensamento único, uniforme e a intolerância, sempre empobrecedores.

4.2 Uma Teologia Pública Fundamental

A ética social cristã, enquanto discurso teológico, na sua aproximação aos públicos academia e sociedade, não pretende anular e tomar o lugar da justificação dos postulados éticos. Antes, pretende apresentar-se como um contributo na ampliação de horizontes, no diálogo produtivo, que libertem a razão de determinados esquemas empírico-positivos e ideológicos, redutores da complexidade da realidade, e possibilite o emergir de princípios de orientação da ação humana, genericamente aceites. E este contributo do trabalho teológico não pode redundar em meras declarações e estudos, mas necessita de uma nova mediação produtiva entre Evangelho e esfera política, onde critérios humanos racionais sirvam como argumentos para justificar a justeza das críticas que possa

²⁴⁰ Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 69.

²⁴¹ Boeve, «O lugar da teologia na universidade», 93.

tecer, no âmbito da ortopraxis.²⁴² Por isso, partimos do pressuposto de compreensão da ética social cristã como teologia pública ou cívica, e ao serviço da libertação do humano e da terra, de toda a situação de injustiça, não condizente com a dignidade da manifestação da Vida e do viver, potencializando, assim, uma realidade marcada pelo dinamismo de inter-relação entre o divino, o humano e o cosmos.

Como vimos anteriormente, o mundo contemporâneo adquiriu um rosto multicultural, plural e secular. Utiliza as várias metodologias científicas para construir uma mundividência, onde o progresso, como desenvolvimento, seja possível e sustentável.

Neste sentido, a Teologia não se pode alhear desta realidade, que está a operar uma verdadeira mudança de época, a uma velocidade nunca antes vista. Uma outra hermenêutica da realidade torna-se imprescindível, no âmbito da responsabilidade cívica da ética teológica, para que seja possível uma leitura serena, harmónica e integral da vida, em toda a sua multidimensionalidade, bem como dos desafios que se lhe colocam.

A Academia é uma plataforma onde a Teologia tem uma oportunidade singular para poder fazer acontecer o diálogo e encontro com a ciência, com a cultura, com a vida, pois, como refere João Duque, ela

«está sempre em articulação com todos os mundos em que os humanos articulam sentido, seja de que modo for. Por isso, nenhum desses mundos é completamente alheio à teologia, mesmo que possa parecer muito estranho às suas habituais formulações e compreensões. A teologia vive, pois, da permanente referência às mediações da referência humana a Deus, mesmo que seja apenas como questão – e às vezes até como contestação. É nesse dinamismo que ela se articula dialogicamente. E é nesse mesmo dinamismo histórico e contextual que ganha contornos mais ou menos claros aquilo que assumimos como fronteiras. A fronteira é o espaço e o tempo do contacto entre os diferentes, onde a hermenêutica se torna

²⁴² Cf. Edward Schillebeeckx, *Perché la politica non è tutto: parlare di Dio in un mondo minacciato* (Brescia: Editrice Queriniana, 1987), 84-105.

ao mesmo tempo possível e inevitável. [...] o conceito de fronteira é esclarecedor, pois refere precisamente esse espaço-tempo de contacto e confronto entre mundos diferentes, originando um espaço-tempo próprios, muitas vezes híbrido. [...] Partindo do humano e destinando-se ao humano, o discurso teológico está por isso sempre imerso na complexidade e diversidade dos discursos humanos».²⁴³

Este é um caminho-desafio a ser cultivado, pois o horizonte das dimensões da fé, acompanhado pelo profundo desejo de mudar o mundo, abre novas portas, onde o diálogo e a procura de valores universais possam fazer crescer vida, um são estilo de viver, que respeite a triangulação das relações Deus-humanidade-cosmos.

A crítica teológica a determinados processos históricos ou a dinamismos sócio-político-religiosos não pode ser para descartar – o descarte pelo descarte. Antes, deve ser para acolher e integrar aquilo que pode ser convergente com a Revelação que o Deus-Amor faz de si, e projetar esse mesmo conteúdo, essa mesma realidade-sensibilidade-abertura para a dimensão da utopia escatológica, enquanto dimensão infinita de toda a realidade. Trata-se de promover o choque desses elementos com a experiência do Evento do Deus-Filho, enquanto princípio e plenificação de vida, pois, como sustenta Schillebeeckx, «não se dá encontro com Deus que não passe através de um encontro com o mundo na sua mesma consistência».²⁴⁴

Ora, é naqueles dinamismos históricos, onde o ser humano procura a concretização de valores fundamentais – tais como a justiça, a verdade, os direitos humanos, a paz, a solidariedade, a bondade, a liberdade -, ou seja, é na profundidade da experiência humana, assumida por alguns pensadores da modernidade, que verificamos a convergência de tais valores com o núcleo axiológico das religiões. E desta forma,

«começamos a descobrir que, ainda que se afirmem sem nenhuma referência ao religioso e tratem de fundar-se

²⁴³ João Duque, «Teologia como hermenêutica da Fronteira», *Ephata* 1 (2019): 16-18.

²⁴⁴ Schillebeeckx, *Il Cristo*, 127.

de forma autónoma, o seu reconhecimento efetivo no terreno da ética, a relação interpessoal a que abre o rosto do outro, a experiência estética, e a luta pela justiça, colocam o homem moderno em contacto com o Absoluto que pode muito bem não ser mais que outro nome para o qual o sujeito religioso reconhece como Deus».²⁴⁵

Não se trata de laxismo espiritual ou religioso, mas, sim, como o afirmamos no início, num tempo de própria mudança de época, a opção de amuralhamento não é solução, pois não nos permitirá propor a inteligibilidade do acontecimento que para nós cristãos é central e a partir do qual tudo é compreendido ou projetado: o Evento Crístico. Só abrindo os horizontes e as portas às novas formas e métodos de experiência do Absoluto, poderemos ser elementos de acompanhamento, que contribuam para o crescimento existencial e antropológico, para aí deixar que a presença do Cristo ressuscitado, nas suas variadas cristalizações, possa emergir no seio da própria experiência humana. Tomamos uma vez mais a palavra de Juan Velasco, quando enuncia o seguinte:

«nas sociedades mais avançadas, e por tanto mais secularizadas, a poesia, a literatura e a arte em todas as suas formas estão a remeter constantemente a experiências, identificadas em termos muito diferentes tais como experiências-cume, sentimentos oceânicos, experiências do absoluto, experiências limite ou de fronteira, que coincidem em abrir o horizonte da vida humana, dilatar a consciência, permitir uma rutura de nível existencial e colocar a pessoa em comunicação com um novo nível da realidade diferente daquele em que reinam os objetos que dominam a experiência quotidiana».²⁴⁶

Isto é possível porque a presença do divino, enquanto dimensão infinita da realidade, é constitutiva à realidade, a toda a criação e à corporeidade do humano, pelo que, superar o medo a uma abertura a estes horizontes a-

²⁴⁵ Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios* (Madrid: Editorial Trotta, 2007), 24.

²⁴⁶ Velasco, *La experiencia*, 24-25.

institucionais da experiência do Absoluto é um desafio permanente às mentalidades mais receosas, que tendem a esquecer que, segundo a perspectiva cristã, o Espírito de Deus atua na história como e onde quer, e que o Evento Crístico, na sua pascalidade, garante o fim positivo do cosmos.

Portanto, o desafio é acolher estas experiências, enquanto experiências autênticas do Mistério, para lhes trazer densidade, a densidade da luz do Evento Crístico. De contrário, o caminho continuará a ser o mesmo, isto é, a crítica para descartar, o alheamento de tais experiências e o lamento por tantos, mesmo batizados, andarem longe da configuração institucional da comunidade, também esta importante, enquanto caminho possível de fidelidade ao Evento do Cristo. Daí a impossibilidade de desintegrar a triangulação do divino-cosmos-humano, na sua constitutiva relação pericorética, para captar e perceber a Presença do divino que nos habita e que constitui a dimensão infinita de toda a criação.

Não exploraremos, aqui, os preâmbulos existenciais para que esta experiência possa acontecer, cujas categorias, todas elas positivas, não reduzem a experiência ao âmbito do privado, da mudez, da condenação ou desqualificação do material. A este respeito, valerá a pena recordar duas figuras de especial importância. Francisco de Assis, considerado um mediador entre a cultura e a natureza, ao falar do jardim aberto das ervas e flores não cultivadas, deixa emergir um hino ao protagonismo da natureza, à sua criatividade, enquanto parte da família cósmica, que impõe um justo limite ao domínio humano. Francisco descobriu a grandeza do natural e do humano, superando o racionalismo iluminista. Supera a visão tomista da *scala naturae*,²⁴⁷ propondo uma visão ecossistêmica e igualitária da criação diante de Deus, como uma única família de irmãos e irmãs, na qual cada um exprime o louvor ao criador na própria singularidade, rejeitando, assim, a homogeneização, que poderia levar a interpretações panteístas. Também Teilhard de Chardin, na sua obra *Hino do Universo*, irá construir uma narrativa hínica à matéria, enunciando a sua grandeza, beleza, potencialidade e profundidade.²⁴⁸ Tais preâmbulos são

²⁴⁷ Estrutura hierárquica de toda a matéria e vida, pensada na filosofia grega antiga, e tomada no pensamento filosófico-cristão medieval, como tendo sido estabelecida por Deus. Com início em Deus, e em sentido descendente, teríamos anjos, demônios, estrelas, a Lua, reis, nobres, plebeus, animais selvagens, animais domésticos, árvores, outras plantas, pedras preciosas, metais preciosos e outros minerais. No *Timeu*, de Platão, as formas animais surgem como resultado da progressiva degradação a partir do Homem. Mas é na idade moderna, sobretudo com Leibniz, que a *scala naturae* conhecerá o seu apogeu, vinculada à temática da unidade anatômica de todos os animais.

²⁴⁸ Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *Himno del Universo* (Madrid: Editorial Trotta, 2004), 64-65.

assumidos pelos métodos orientais condensados no yoga, no zen, na meditação transcendental, hoje tão procurados como respostas aos mais variados âmbitos. É este terreno fértil, porque sensível ao Absoluto, que somos chamados a pisar, a caminhar nele, a trabalhá-lo. Esta é, também, terra-missão para o discurso teológico público e para a Igreja, na medida em que esta acolha o trabalho hermenêutico-crítico-produtivo da teologia.

Compreendendo que os lugares da experiência do divino não são unívocos, uniformes e monolíticos, facilmente superaremos o pensamento reducionista que apenas concebe tal experiência no âmbito da circulação daqueles que se definem religiosos e que procuram operacionalizar tal experiência na oração institucional-comunitária. De contrário, estaríamos a privar todos aqueles que se dizem a-religiosos da experiência da Transcendência, de Deus, do divino, do Absoluto, do Mistério, ou como lhe queiram designar. Não se trata de descartar as experiências que ocorrem no âmbito do ritual-celebrativo, mas, sim, de aceitar a possibilidade de outras experiências como caminho de crescimento humano, espiritual, que, numa perspectiva cristã, há-de, de uma forma ou de outra, coincidir com o Acontecimento Crístico, que é histórico-cósmico-escatológico, numa conceção temporal enquanto tempiternidade.²⁴⁹

Se a oração é um lugar privilegiado de experiência, esta não pode pretender a monopolização ou a sua absolutização. Também a realidade da praxis é lugar de experiência intensa, profunda e real do Mistério. Neste sentido, a vida torna-se ela mesma numa oração, numa liturgia doxológica, contemplativa do sentido presente e infinito de toda a realidade experiencial. Como refere Velasco, trata-se de

«captar a possibilidade de realizar a experiência de Deus em todos os lugares e momentos da vida e de articular de forma mais efetiva as distintas experiências de Deus na unidade de uma vida toda ela acompanhada pela Presença da qual procede e a que se orienta. Esta articulação produzirá relações de vida humana dotada em todas as suas dimensões e ações de profundidade e o sentido que confere a atenção a essa Presença, sem que

²⁴⁹ Cf. Raimon Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica: A Religião do Terceiro Milénio*, trad. Maria Soares (Lisboa: Editorial Notícias, 2003).

perca a variedade, riqueza e realismo que outorga a atenção e o cuidado para com o mundo e a relação com os irmãos». ²⁵⁰

Este dinamismo experiencial, que é sempre hermenêutico, possibilitará a transformação das pessoas, das relações humanas, e destas com a Terra, com consequências positivas no âmbito da abertura ao Mistério, a Deus. Julio Martinez descreve esta exigência de forma muito assertiva, salientando que

«Os significados descobertos como adequados à nossa experiência humana comum devem comparar-se com os significados desvelados como apropriados à tradição cristã, para descobrir quão similares, diferentes ou idênticos são uns significados respeito a outros. Deste modo, não suprimimos os significados da experiência humana comum nem colocamos entre parênteses os da tradição cristã, mas descobrimos a sua mútua relação e interação [...] No abrir a tradição cristã ao diálogo com os que estão na esfera pública, a Teologia Pública expõe-se à crítica que emerge dos interlocutores e ela faz-lhes, por sua vez, a crítica. Produz-se uma sorte de crítica mútua que David Tracy considerou como o compromisso natural da implicação teológica na vida pública». ²⁵¹

5. Experiências inspiradoras a evocar

Quer ao nível internacional, quer ao nível nacional, têm sido desenvolvidos projetos inovadores, no âmbito do ensino superior, que constituem, para nós, verdadeiras fontes de inspiração, que nos ajudam a concretizar a arquitetura da proposta-ensaio de projeto que elaboraremos, enquanto concretização final da presente ação de dissertar.

²⁵⁰ Velasco, *La experiencia*, 68.

²⁵¹ Julio, «La pertinência pública del discurso teológico hoy», 47-48.

De entre vários possíveis, apresentaremos, muito sucintamente, apenas quatro – três internacionais e um nacional.

5.1 Deep Springs College

Fundada em 1917, nos Estados Unidos da América, a Deep Springs,²⁵² através do dinamismo quotidiano do Colégio, procura preparar jovens para uma vida de serviço à humanidade. Os alunos são expostos a responsabilidades desafiadoras, que têm impacto na vida quotidiana do Colégio. As regras procuram contribuir para gerar foco, num clima de autogoverno, dado que, as limitações são impostas pelo conjunto da comunidade. Tem o objetivo de gerar lideranças e serviço esclarecido, contactando intensamente com a natureza, o trabalho e a pluralidade de pensamento. O projeto educativo, desenvolvido numa quinta, não pressupõe a existência de mensalidades, pois a comunidade autofinancia-se através do valor gerado com as suas próprias atividades, de forma sustentável, para além da captação de recursos provenientes de beneméritos, empresas ou de ex-alunos. O trabalho é parte integrante do percurso educativo-formativo.

O programa oferece o currículo necessário conducente à obtenção do *Associate of Arts Degree*,²⁵³ resolvendo problemas práticos e sociais, num espírito de prazer pelo desenvolvimento intelectual e pela ação humana geradora de mudança.

Os cursos desenvolvidos são intensivos e direcionados ao aluno, em turmas de pequena dimensão (quatro a doze alunos), onde, na sua maioria, o tempo é dedicado à discussão crítica e criativa, num estilo de seminário, o que exige que o aluno faça individualmente as suas leituras de forma crítica, para depois partilhar com os seus colegas. Ou seja, as aulas dependem da participação dos alunos, exigindo preparação e envolvimento – a responsabilidade académica. Os alunos são motivados a explorarem vários tópicos de investigação, na área das humanidades, das ciências sociais e das ciências naturais.

²⁵² Cf. Deep Springs College, acedido a 3 de janeiro de 2023. <https://www.deepsprings.edu/>

²⁵³ Um programa de graduação de dois anos, que exige a conclusão de 60 horas de crédito, oferecendo uma base de educação geral e habilidades profissionais em assuntos como ciências sociais e artes liberais, possibilitando o acesso a diplomas mais avançados, noutras instituições de ensino superior.

Os alunos não são reduzidos a meros consumidores de informação, mas, pelo contrário, são compreendidos como criadores da sua educação e como administradores de um projeto intelectual conjunto, participando na configuração de um currículo semestral, escolhendo os cursos a partir de uma variedade de propostas apresentadas por cada professor, que pode ser residente ou visitante.

Este modelo, fornece-nos elementos importantes, pois apresenta-se como capaz de fomentar um estilo de vida sustentável, responsabilizante, democrático, dialogante, formando, assim, pessoas inteiras para vidas significativas.

5.2 Dartington Trust

A segunda experiência a evocar é o Dartington Trust, em Inglaterra. Trata-se de um Campus Educativo, fundado na década 20, do passado século, por Dorothy e Leonard Elmhirst, que fizeram daquela propriedade natural deslumbrante um lugar a partir do qual é possível pensar e experienciar caminhos de transformação do mundo. Hoje, através de toda a sua experiência educativa, procuram apresentar-se como proposta possível para recriar a universidade no século XXI.²⁵⁴

Apresenta-se como uma comunidade de aprendizagem diferenciada, onde alunos e professores aprendem uns com os outros e com o local – edificação e natureza. Organizacionalmente, dispõe de duas faculdades – Schumacher College e Dartington Arts School -, que desenvolvem todo um trabalho numa lógica metodológica transdisciplinar, combinando, assim, a exploração intelectual com a ação prática, fomentando experiências ecológicas verdadeiramente transformadoras.

Através de práticas ecológicas e artísticas, procuram pensar os principais problemas contemporâneos, como as questões ambientais e sociais. Por isso, os seus percursos formativos holísticos envolvem uma aprendizagem prática, baseada em projetos voltados para o mundo real, superando a visão redutora que incide apenas em atividades intelectuais. Isto faz com que os seus alunos, após terminarem a sua formação, sejam criadores de projetos com elevado impacto

²⁵⁴ Dartington Trust, acessado a 26 de janeiro de 2023. <https://campus.dartington.org/>

ecológico. Também atrai vários artistas e pensadores, que ali se estabelecem dada a potencialidade inspiradora que aquele lugar possui.

Este modelo constitui um dinamismo muito diferente do das nossas universidades e escolas contemporâneas. Cremos que se trata de uma experiência multidimensional muito rica, capaz de promover as múltiplas aprendizagens: a conhecer, a fazer, a ser, a relacionar-se. Daí termos trazido esta experiência para o presente trabalho, dada a sua capacidade de nos inspirar, enquanto modelo, não absolutizado.

5.3 Yale School of the Environment

A escola do ambiente, da Universidade Yale, nos Estados Unidos da América, apresenta-nos uma dinâmica deveras interessante. Procura promover conhecimento e lideranças em prol da sustentabilidade, para que haja um futuro com qualidade de vida.

Apresenta, como valores orientadores: excelência, liderança, sustentabilidade, comunidade, diversidade, colaboração e responsabilidade, cuja ação deverá assumir a interdisciplinaridade, a relação teoria-prática, a discussão aberta através de fóruns, bem como contribuir para a conservação dos recursos naturais.

Na variedade dos cursos que oferece, procuram desenvolver um currículo abrangente e rigoroso, combinando ciência ambiental e sustentabilidade com negócios, direito, política, energia e recursos naturais, formando, assim, alunos líderes ambientais de renome a nível nacional e internacional.

Desenvolve, ainda, imensas atividades, promotoras da sustentabilidade, através dos seus centros, programas e iniciativas de investigação, trabalho de campo e treino, dos quais destacamos:

- Iniciativa Justiça, Equidade, Diversidade e Sustentabilidade:²⁵⁵ examina a relação entre desigualdades sociais, experiências vividas e resultados ambientais, debruçando-se sobre a história ambiental, a fim de produzir orientações práticas de maior sustentabilidade.

²⁵⁵ Justice, Equity, Diversity and Sustainability Initiative (JEDSI).

- *Centro para os negócios e o ambiente:*²⁵⁶ procura educar e inspirar líderes interdisciplinares para soluções de negócios que contribuam para solucionar problemas ambientais sistémicos.

- *Centro de Justiça Ambiental:*²⁵⁷ desenvolvendo redes, ferramentas e investigações interdisciplinares, este Centro procura capacitar as comunidades da linha da frente, para liderarem os processos de luta pela justiça ambiental aos níveis local, nacional e internacional.

- *Centro de Direito e Política Ambiental:*²⁵⁸ promovendo a discussão e colaboração em todo o campus, apresenta um novo pensamento e abordagem, contribuindo para a tomada de decisões ambientais em disciplinas, setores, etc.

- *Diálogo Ambiental:*²⁵⁹ procura introduzir nova energia e pensamento renovado na discussão nacional acerca da sustentabilidade. Como salientam,

«O Diálogo visa transformar o debate sobre políticas públicas por meio de fóruns e publicações que abordam temas complexos e polémicos por meio de uma lente apartidária e focada no conhecimento, reunindo profissionais, agentes públicos, lideranças da sociedade civil e outras partes interessadas. Embora pareça cada vez mais difícil encontrar caminhos a seguir, a série de fóruns explorará questões contenciosas e identificará valores compartilhados para apontar o caminho».²⁶⁰

²⁵⁶ Yale Center for Business and the Environment (CBEY).

²⁵⁷ Yale Center for Environmental Justice.

²⁵⁸ Yale Center for Environmental Law and Policy (YCELP).

²⁵⁹ Yale Environmental Dialogue (YED).

²⁶⁰ Yale School of the Environmental, «Yale Environmental Dialogue», acessido a 4 de janeiro de 2023. <https://environment.yale.edu/dialogue>

- *Fórum de Yale sobre Religião e Ecologia:*²⁶¹ este foi fundado em 1998, por Mary Evelyn Tucker e John Grim, e está sediado na Universidade de Yale desde 2006. Procura inspirar as pessoas a preservar, proteger e restaurar a comunidade da Terra, adotando uma abordagem internacional multirreligiosa, a fim de contribuir para soluções ambientais, em colaboração com as demais áreas do saber.

Para além destes instrumentos, dispõe, ainda, de uma Escola da Floresta (The Forest School), que tem como objetivo incrementar a conectividade entre pessoas, florestas e silvicultura.

Como podemos constatar, na Universidade de Yale há uma variedade muito rica de propostas, que convergem com a dinâmica que uma ecologia integral pressupõe, desde o diálogo e investigação interdisciplinar à inclusão dos elementos multirreligiosos. No entanto, parece-nos que este diálogo aparece um pouco compartimentado, na medida em que os centros, fóruns e iniciativas tendem a abordar as suas questões de estudo, revelando uma maior dificuldade de interligação e interdependência. Por isso, tomando este exemplo como inspiração, procuraremos absorver o que de positivo nele existe, projetando-o para um outro horizonte possível, tendo em conta o contexto português, nomeadamente da UCP.

5.4 Instituto de Investigação Interdisciplinar – Universidade de Coimbra

O Instituto de Investigação Interdisciplinar, da Universidade de Coimbra (UC), procura promover investigação e formação avançada, segundo o modelo pedagógico interdisciplinar, a fim de cruzar as diferentes áreas do saber e respetivos docentes e investigadores.

Apresenta, como objetivos:

²⁶¹ Yale School of the Environmental, «Yale Forum on Religion and Ecology», acedido a 4 de janeiro de 2023. <https://fore.yale.edu/>

- «- Promover, estimular, apoiar, enquadrar, coordenar, gerir e divulgar atividades de investigação científica de natureza interdisciplinar;
- Autonomamente ou em colaboração com as Faculdades, organizar e gerir Cursos e Programas de Terceiro Ciclo assentes em atividades de investigação de natureza interdisciplinar;
 - Desenvolver a internacionalização da ciência interdisciplinar realizada na UC;
 - Promover o debate e a reflexão crítica sobre a atividade científica, bem como a divulgação da ciência realizada na UC e da ciência para o público em geral;
 - Estimular formas de organização da atividade científica que confirmam uma escala adequada às equipas de investigação;
 - Contribuir para a racionalização dos recursos disponíveis na UC para a atividade científica».²⁶²

Em si, convergem as várias Unidades I&D e Laboratórios da UC, assumindo, da própria UC, as áreas estratégicas, nomeadamente: Saúde; Clima, Energia e Mobilidade; Recursos Naturais, Agroalimentar e Ambiente; Digital, Indústria e Espaço; Património, Cultura e Sociedade Inclusiva.

Quanto ao ensino, oferece oito programas doutorais interdisciplinares, a saber: Design de Media Computacionais; Desenvolvimento Sustentável da Floresta; Biologia Experimental e Biomedicina; Estudos Contemporâneos; Património de Influência Portuguesa; Território, Risco e Políticas Públicas; História das Ciências e Educação Científica; Direitos Humanos nas Sociedades Contemporâneas.

Para além disso, dispõe de variados cursos não conferentes de grau, e apoia Iniciativas Interdisciplinares, na medida em que cumpram os requisitos exigidos pelo seu regulamento.

Este instituto, tal como os restantes exemplos, possui elementos de pensamento e ação importantes, na medida em que constitui um propósito

²⁶² Universidade de Coimbra, «Instituto de Investigação Interdisciplinar», acedido a 4 de janeiro de 2023. <https://www.uc.pt/iii/instituto/>

incarnado de promover a interdisciplinaridade, ao serviço da promoção da vida boa, articulando várias áreas do saber. Mas precisamos de um modelo que vá mais longe, que articule intelecto, sentidos e emoções, de forma inteligente e harmónica, pois a complexidade do presente exige, como vimos, a convocação de todos os saberes, sem exceção. Este é nosso propósito, que infra desenvolveremos.

6. Um *Campus Inter-Transdisciplinar para a Transição Ecológica*

Nesta fase, pretendemos desenhar uma nova proposta para o contexto português, onde a UCP, incluindo a Faculdade de Teologia, se apresentem como agentes de mudança, que contribuam para o emergir da *Transição Ecológica*, à luz da categoria *ecologia integral*, por nós já explanada, e que, nas palavras da teóloga Isabel Varanda, integre a aliança dos saberes como projeto e método epistemológico. Isto é, o *Campus* apresenta-se como um espaço inter-epistemológico, onde se faça habitar o conceito de ecologia, em toda a sua capacidade de unificar as diversas disciplinas.²⁶³

De novo convocamos os pressupostos éticos que emergem da ação de Jesus, que mencionamos no primeiro capítulo: não basta o evocar ou um cumprimento formal da Lei, mas é necessário atuá-la. Transpondo para o nosso contexto laborativo, diremos que não é suficiente pensar de forma abstrata ou teórica os conceitos, conteúdos e possibilidades de mudança. É fundamental que se prossiga para o âmbito do horizonte de possibilidade de incarnar o que pensamos, pois, como refere António Nóvoa, «O excesso dos discursos esconde, frequentemente, uma grande pobreza das práticas. Temos um discurso coerente, em muitos aspectos consensual, mas raramente temos conseguido fazer aquilo que dizemos que é preciso fazer».²⁶⁴

É este o propósito deste momento dissertativo. Procuraremos arquitetar um novo espaço académico de vida comum, na sua multidimensionalidade, que pode constituir um lugar teológico, onde Deus se desvela, onde a vida poderá fazer experiência do seu sentido mais profundo. E, por isso, poderá ser lugar de

²⁶³ Cf. Isabel Varanda, «A Ecologia como chave hermenêutica da Criação e da Evolução» *THEOLOGICA* 45 (2010): 459-462.

²⁶⁴ António Nóvoa, *Professores: Imagens do futuro presente* (Lisboa: Universidade de Lisboa – Instituto de Educação, 2009), 17.

santificação, onde o trabalho desenvolvido, na abertura ao Espírito, vai plenificando/santificando a vida. Logo, este lugar acadêmico e vital será, assim, lugar de salvação-libertação. Esta tentativa de desenho da operacionalização será sempre um horizonte aberto, capaz de evoluir, de se reconfigurar, segundo cada tempo civilizacional.

6.1 O Modelo Parceiro

Após evocar alguns modelos que, para nós, constituem uma fonte de inspiração, pela riqueza de horizontes que aportam, parece-nos que existe um projeto que deveria estar umbilicalmente ligado à nossa proposta, através de uma parceria mais estreita. Trata-se do *Campus de la Transition*,²⁶⁵ criado em 2018, em França – em Domaine de Forges -, por um coletivo de professores-investigadores e estudantes, com um propósito comum: o de promover a transição ecológica, nas suas várias dimensões, no presente século.

Instalado numa quinta com 12 hectares, com um castelo do século XVIII, onde, também, já funcionou uma escola agrícola, o Campus constitui um lugar de ensino, investigação e experiência, inovador quanto ao modelo pedagógico e dos currículos, procurando triangular harmonicamente cabeça-corção-corpo, isto é, o intelecto, as emoções e os sentidos. Por isso, neste espaço, os estudantes universitários encontram formas de relacionamento, de reconecção e de conhecimento bem diferentes dos comuns programas curriculares das universidades.

Em 2019, criamos, no âmbito do *Campus de la Transition*, o projeto FORTES (Formação para a Transição do Ensino Superior), em resposta a um desafio do Ministério do Ensino Superior, da Investigação e da Inovação, que constitui um parceiro de excelência para que o projeto se desenvolva. O FORTES é reconhecido como instituição interacadémica ao serviço da transição ecológica, trabalhando de forma interdisciplinar, a fim de elaborar um terreno comum de conhecimento e competências necessários a um percurso integral. Valorizam,

²⁶⁵ Para aprofundar o tema consultar a seguinte obra: *Campus de la Transition, Manuel de la Grande Transition: Former pour Transformer* (Paris: LLL Les Liens Qui Libèrent, 2020).

por isso, o saber, o saber-fazer e o saber-ser, estruturantes para que haja autêntica transição ecológica.²⁶⁶

Para tal, formaram vários grupos de trabalho, nomeadamente: Arquitetura, Urbanismo, Design; Certificação; Clima; Ecologia; Economia, Finanças; Estudos da Transição; Gestão; Literatura, Línguas, Artes; Pedagogia; Filosofia, Direito, Ciências Políticas; Saúde; Ciências da Engenharia; Vida no Campus; Exercícios Pedagógicos; Revisores e Contribuidores; Grandes Conversas.²⁶⁷

Metodologicamente, coloca tudo em movimento, sinérgico e evolutivo, dialógico, inter e transdisciplinar, e aberto à multiplicidade dos contextos e das culturas, do debate e de uma visão ética ecológica.

Desenvolvem toda a sua ação segundo seis aportes: formação ao pensamento sistémico, pois habitamos um mundo comum, que clama pelo respeito da vida, por uma ecologia sustentável (Oikos);²⁶⁸ ética e responsabilidade pela vida humana e não-humana, que desafia a discernir e decidir para ser possível viver bem, de forma justa, sustentável e em comunhão (ethos);²⁶⁹ mudança de modelos mentais, ou seja repensar as sociedades e estilos de vida, a fim de garantir a sustentabilidade ecológica, com os instrumentos do medir, regular e governar, que mais do que anular liberdades, as regulações sociais e políticas pretendem qualificar a vida toda (nomos);²⁷⁰ visão partilhada e construção de narrativa coletiva, que pressupõe interpretar, criticar e imaginar, orientadas a desvelar sentido (logos);²⁷¹ aprendizagem e ação coletiva, agindo à altura dos desafios, pois a transição ecológica não consiste numa teoria, mas, sim, numa ação permanente, um fazer, um atuar, complementado pela teoria, pelo conhecimento, segundo um sentido profundo que é libertador (praxis);²⁷² reconectar-se a si, aos outros e à natureza, compreendendo, ainda que de forma não-absoluta, a força vital, a energia que nos une e que nos conduz à ação transformadora, capaz de mudar o paradigma vigente (dynamis).²⁷³ Estes aportes visam estabelecer uma pedagogia que contribua para a transformação das instituições e dos modos de vida.

²⁶⁶ Cf. Campus de la Transition, *Manuel de la Grande Transition*, 2.

²⁶⁷ Cf. Campus de la Transition, *Manuel de la Grande Transition*, 4-7.

²⁶⁸ Cf. Campus de la Transition, *Manuel de la Grande Transition*, 33-96.

²⁶⁹ Cf. Campus de la Transition, *Manuel de la Grande Transition*, 99-142.

²⁷⁰ Cf. Campus de la Transition, *Manuel de la Grande Transition*, 145-199.

²⁷¹ Cf. Campus de la Transition, *Manuel de la Grande Transition*, 203-246.

²⁷² Cf. Campus de la Transition, *Manuel de la Grande Transition*, 249-307.

²⁷³ Cf. Campus de la Transition, *Manuel de la Grande Transition*, 311-357.

Neste sentido, procura contribuir para, coletivamente, revisitar as formas de viver, de produzir, de consumir, de transporte. Esta dinâmica privilegia uma aproximação sistêmica, transversal, integrativa aos problemas. Transição, pressupõe, por isso, transformação e resignificação, renunciando à barbárie de todas as formas de agressão à vida, inclusive do pensamento único e autossuficiente. Isto requer, na proposta que fazemos, a mobilização de energias e competências de todos, de toda a academia, da Faculdade de Teologia, de cada teólogo, sem exceção. Requer cursos universitários adaptados às exigências coletivas. Implica reconexão, caminhar conjuntamente, tendo consciência das resistências intelectuais, culturais e dogmatistas, fechadas à novidade possível, sem que o património genético seja ferido.

Por isso, entendemos que esta experiência, com todo o seu know-how, pode e deve ser capitalizada para a nossa presente ação prospetiva de projeto-proposta.

6.2 Gramática do projeto-proposta

Numa realidade civilizacional hiper-tecnologizada, hiperativa, hiperconsumista, exposta a todas as formas de poluição – acústica, visual, hídrica, atmosférica, informativa – causadas pela ambição sem limites e pela ideologia do crescimento ilimitado e do mercado global, a academia tem o dever ético de proporcionar um processo formativo holístico e multidimensional, tendo em vista a mudança de paradigma. Como salienta Josafá, reitor da Pontifícia Universidade do Rio,

«O modo de proceder dos estudantes que hoje chegam às nossas universidades é muito diferente de outrora, é notório o desejo de buscar respostas e soluções para os problemas mais candentes da sociedade. Soluções simples, inteligentes, criativas e práticas são inspiradoras para os grandes projetos, muitos dos quais com um impacto significativo no mercado e na sociedade como um todo. É preciso apostar nas soluções emergentes e

potenciáveis, apoiadas na ciência, pois elas revelam um potencial de grandeza e contribuem para solucionar muitos problemas novos que aparecem a cada dia no cotidiano da vida cidadina. Diante desses novos referenciais, cabe às universidades um repensar curricular e metodológico, agregando e dando um espaço maior para a criatividade inovadora, procurando adaptar algumas de nossas inúmeras disciplinas para a solução de problemas sociais, econômicos, políticos e ambientais. Que as nossas instituições de Ensino Superior estejam abertas para acolher estes novos desafios».²⁷⁴

Hoje pede-se mais à Universidade. Não basta uma mera transmissão de conhecimento. Não é suficiente promover investigação de excelência. Trata-se de formar pessoas inteiras para vidas significativas e ecologicamente sustentáveis. Há que conciliar a excelência da formação-investigação com um relacionar das outras dimensões constitutivas do humano – a cultura, a ética, o sentido de justiça, a espiritualidade, a vida cívica, entre outras possíveis. Precisamos de lugares acadêmicos que sejam autênticos lugares antropológicos, como sustenta Marc Augé, onde haja uma relação entre o espaço e o social, onde se produzam relações sociais, onde prevaleça a qualidade, ou seja, que sejam identitários, históricos e relacionais.²⁷⁵ Lugares (antropológicos) acadêmicos que proporcionem e conjuguem a excelência do ensino-investigação com a experiência estética da natureza, do outro, do Mistério profundo da realidade, da vida. Se não for a UCP, pelas características evangélicas que lhe são inerentes, a catapultar um projeto interuniversitário capaz de agregar pensamento e experiências, com todos os ingredientes que referimos, quem o poderá fazer no contexto nacional?

²⁷⁴ Josafá Carlos de Siqueira, «Novas perspectivas para o futuro das universidades», acedido a 13 de maio de 2022.

<http://jornaldapuc.vrc.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?inford=12213&sid=37>

²⁷⁵ Cf. Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité* (Paris: Le Seuil, 2015).

Há uma ética de responsabilidade pela vida, no seu todo, que a UCP se propõe tomar em mãos, a fim de estar na linha da frente, sem receios, como demonstra o PDE. Mas há ainda muito a fazer. A nossa proposta pretende ser este *algo mais* necessário, não alternativo, mas complementar. Isto permitirá retirar os currícula do já não mais suportável modelo exclusivamente teórico. Pensamos, por exemplo, na Faculdade de Teologia, cuja ação teológica desenvolveria uma competência especificamente cívica, no âmbito de uma mística dos olhos abertos, como refere Metz, de uma espiritualidade fora da “muralha do castelo” da autossuficiência, a contribuir para uma refundação ecológica, em todas as suas dimensões. Uma epistemologia ético-teológica que, assumindo uma teologia profunda da Terra, aponte para uma relação mais profunda e mais espiritual com todo o cosmos, do qual faz parte a humanidade, na sua singularidade, fomentando, assim, o germinar dos quatro sonhos-desafios que nos propõe a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Querida Amazônia*.²⁷⁶

A *Transição Ecológica*, superadora do paradigma vigente reducionista-simplificador, constitui uma nova cosmovisão do sujeito ético, alterando formas de pensar e agir, e, conseqüentemente, estilos de vida, de produção, de consumo. Pressupõe ou implica – se for em profundidade ou uma transição orgânica (a partir de dentro) – processos de conversão ecológica de cada sujeito, que tem início na interioridade da subjetividade humana, enquanto sujeito ético – consciente e livre. Ou seja, a Transição Ecológica, aqui proposta, supõe a conversão subjetiva multidimensional, que se encaminhe para a Grande Viragem para a vida e para a ecologia, no sentido do profundo.²⁷⁷

Por isso, a missão deste *Campus Inter-Transdisciplinar para a Transição Ecológica* consiste em criar um lugar que proporcione, à luz da categoria *ecologia integral* – no âmbito dos processos acadêmicos de inter e transdisciplinaridade da educação-formação-investigação -, a experiência articulada da tríade Divino-Humano-Cosmos, enquanto experiência ecológica integral, com conseqüências para a dimensão cívica da academia e de cada subjetividade.

Neste sentido, destacamos, os seguintes valores, convergentes com os do PDE, da UCP, que devem orientar a vida do Campus:

²⁷⁶ Cf. Francisco, «Adhortatio Apostolica Postsynodalis Querida Amazonia. Ad Dei populum ad omnesque homines bonae voluntatis», AAS 112, n.3 (2020): 231-273.

²⁷⁷ Cf. Isabel Varanda, «Novos paradigmas ecoteológicos em tempos de risco: ciência e ecologia em diálogo com a teologia», *Perspectiva Teológica* 54 (2022): 445.

- Ecologia Integral – Tudo está interligado e interdependente
- Liberdade, Responsabilidade e Autenticidade
- Cidadania, Participação e Cooperação
- Respeito, Alteridade e Humanidade
- Amizade e Comunidade
- Cultura e Diálogo
- Pensamento Crítico e Criativo
- Sabedoria e Conhecimento
- Interdisciplinaridade e Transdisciplinaridade
- Excelência e Exigência

Portanto, a missão e valores do *Campus Inter-Transdisciplinar para a Transição Ecológica*, em toda a sua multidimensionalidade, apresenta-se com a pretensão de se constituir um lugar de pensamento, de diálogo, de relação, de transformação, de cooperação, e, sobretudo, um lugar ético de exercício de cidadania.

6.3 Possibilidades de incarnar

O *Campus Inter-Transdisciplinar para a Transição Ecológica* deverá ser instalado numa quinta, onde a edificação existente permita desenvolver toda a componente formativa complementar aos currícula universitários. Já os espaços agrícolas e florestais envolventes permitirão desenvolver atividades relacionadas com a permacultura e com a eco-espiritualidade. Não se trata da aquisição do espaço, mas de abordar as autoridades públicas e privadas, a fim de colaborarem com a cedência de espaço, uma vez que o espaço público social, político e académico serão beneficiadores da reflexão-investigação e iniciativas que lá se desenvolvam, pois o objetivo é que criem impacto académico, social, económico e no desenho de políticas.

Sendo um Campus com vocação interuniversitária, mas presidido pela UCP, tendo à cabeça a Faculdade de Teologia, a gestão quotidiana deverá ser provida de autonomia, o que requer a colaboração de um conjunto de docentes-investigadores e estudantes de doutoramento, provenientes das várias

faculdades, podendo ser integrados elementos de outras universidades ou unidades de investigação.

Como tal, o Campus deverá ser dotado de um plano estratégico, definido pelo grupo responsável pela dinamização do mesmo, com a aprovação da reitoria, bem como de um plano de atividades, um relatório anual de atividades e um relatório de autoavaliação. Também deverá procurar, junto dos responsáveis políticos, do tecido social e económico e de candidaturas, no âmbito dos quadros de apoios comunitários da União Europeia, os recursos financeiros necessários, para garantir a sustentabilidade e autossuficiência económico-financeira, a fim de prosseguir com o desenvolvimento do projeto.

O Campus deverá ser instalado nas imediações do Centro Regional do Porto, visto que, do ponto de vista geoestratégico, ele tem a capacidade de interligar os restantes Centros Regionais – Lisboa, Braga e Viseu.

Do ponto de vista formativo, deverá estar munido de um *Centro de Investigação Inter-transdisciplinar*, que trabalhe em rede com as demais unidades de investigação, desenvolvendo um *Programa de Doutoramento em Transição Ecológica* - integrando áreas de pensamento relativas à ética, política, justiça, paz, direito, economia, cultura, literatura, antropologia, educação, saúde, trabalho, tecnologia, digital -, com o suporte dos docentes-investigadores que dele façam parte. Será importante, também, construir um percurso formativo pós-graduado, isto é, uma *Pós-Graduação em Educação, Complexidade e Experiência Inter-Transdisciplinar*, capaz de permear o sistema educativo português, gerando, nos seus agentes, capacidade crítica, criativa e de mudança de paradigmas, nos locais onde se geram os cidadãos do presente e do futuro. Também deverá construir percursos formativos não graduados direcionados ao tecido empresarial, do agroturismo e da política.

A área da *Eco-Espiritualidade*, para além de possibilitar uma reconecção com o próprio, com os outros, com a natureza e com o Mistério profundo da vida, possibilita, ainda, desenvolver lugares de encontro para fóruns, coleções e retiros entre as várias religiões. Portanto, constitui-se como lugar de diálogo académico e cívico, pois a religião está dentro da trama que tece toda uma sociedade, nos seus fundamentos e valores. Será um espaço intercultural, inter-religioso, interacadémico, inter-transdisciplinar, de encontro, onde se gere amizade social, construindo processos vitais geradores da paz e da

sustentabilidade.²⁷⁸ Desta forma, contribuirá positivamente para a tão necessária Transição Ecológica a todos os níveis e dimensões.

Num mundo globalizado, onde os problemas e possíveis soluções têm, necessariamente, de ser pensados numa lógica internacional-global, urge que se desenvolvam processos de autênticas e reais parcerias académicas, trabalhando conjuntamente pelo bem comum em perspetiva sistémica. Por isso, o *Campus Inter-Transdisciplinar para a Transição Ecológica* deverá assumir, como parceiros constantes, algumas instâncias institucionais e académicas, que já se diferenciam pelo pensamento e trabalho que desenvolvem neste âmbito. Serão elas:

- Campus de la Transition – França;
- Universidades Portuguesas;
- Université Lausanne – Suíça;
- Pontificia Università Antonianum – Roma;
- Yale University – Estados Unidos da América;
- Dartington Trust – Inglaterra;
- Faculdade Católica do Amazonas – Brasil;
- Universidade das Nações Unidas (em vários países);
- University for Peace – UN – Costa Rica;
- Universidade Lusíada de São Tomé e Príncipe (São Tomé e Príncipe);

Deverá, ainda, estabelecer outros apoios-parcerias, com vista a enriquecer a dinâmica do projeto, tais com:

- Federação Internacional das Universidades Católicas;
- Dicastério para a Cultura e a Educação – Vaticano;
- Dicastério para o Serviço do Desenvolvimento Humano Integral – Vaticano;
- Pontificia Academia das Ciências – Vaticano;
- Pontificia Academia das Ciências Sociais – Vaticano;
- Instituto di Studi Ecumenici S. Bernardino – Veneza;

²⁷⁸ Sobre a questão inter-religiosa, nomeadamente acerca do ecumenismo, ler o seguinte artigo: José Pedro Lopes Angélico, «Strangers and sojourners as all our fathers (I Ch 28: 15). Towards a receptive, inclusive and global ecumenism», *Journal of the Sociology and Theory of Religion* 7 (2018): 111-127.

Procuramos traçar as traves-mestras que deverão dar forma ao projeto a que designamos de *Campus Inter-Transdisciplinar para a Transição Ecológica*, possibilitando um incarnar do mesmo no âmbito do espaço académico e cívico. Outras ideias poderão ser acomodadas, por forma a enriquecer a proposta, que se apresenta, como referimos, como horizonte aberto.

À luz da categoria *ecologia integral*, onde tudo é compreendido de forma interligada e interdependente, vemos que existe um horizonte de possibilidade onde a ação teológica não tenha necessariamente de ser marginalizada ou de se automarginalizar. Numa perspetiva aberta e dialógica, evitando um certo colonialismo científico, não só existe espaço para a teologia, nomeadamente para a ética teológica – dada a pluralidade temática que estuda e investiga –, como a abordagem à complexidade da realidade e respetivos problemas o exige. Ou seja, solicita a lente teológica, para que, abrindo-se a outras categorias e metodologias, na fidelidade ao núcleo da sua identidade genética – o Evento do Cristo –, contribua para que se faça caminho gerador de processos de Transição Ecológica. Aí, a teologia moral poderá encontrar uma nova forma de expressar a sua identidade, de ser, com os outros, fator de promoção da vida, na sua multidimensionalidade.

Neste último capítulo, tendo presente todo o caminho percorrido nos capítulos anteriores, procuramos apresentar uma proposta de projeto fomentadora de experiência ecológica integral, onde cada sujeito, que nele permaneça, tome consciência da sua constituição subjetiva – uma unidade multidimensional, capaz de se experimentar e de se sentir como vida, em todas as suas possibilidades já enunciadas, na Vida-Primeira ou Arqui-Vida. Atribuímos-lhe a nomenclatura de *Campus Inter-Transdisciplinar para a Transição Ecológica*. Inspirado noutros modelos educativos e de investigação ao nível do ensino superior, internacional e nacional, apresentamos o modelo parceiro, a gramática que deverá dar forma ao projeto, bem como a sua arquitetura, enquanto

possibilidade de incarnar no contexto acadêmico português, nomeadamente da UCP, onde a Faculdade de Teologia terá um importante papel a desempenhar.

Todo o projeto procura convergir com a Agenda 2030 – Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, da ONU, bem como com o Plano de Desenvolvimento Estratégico da UCP.

A possível encarnação de tal proposta, fomentadora de experiência ecológica integral, supõe uma teologia moral capaz de ter voz na vida pública, académica e cívica. Supõe uma capacidade de se recriar nos modos de dialogar e de apresentar o horizonte fundante da sua visão ética. Inconformada com a sua condição da marginalidade, há-de desenvolver-se como teologia pública fundamental, capaz de inspirar e contribuir para o desenvolver de processos multidimensionais de Transição Ecológica – no âmbito da sua responsabilidade de cuidar e cultivar de todo o jardim, isto é, da vida, na sua multidimensionalidade e segundo a sua singularidade.

Conclusão

O presente trabalho, propondo-se como uma hermenêutica possível, entre outras tantas, com o objetivo de fazer a Teologia dialogar e desenvolver uma ação prática que promova a Transição Ecológica, em toda a sua multidimensionalidade, constitui uma visão aberta a outras categorias, propostas e possibilidades. É um processo de reflexão, passível de ser enriquecido, no âmbito do dinamismo inter e transdisciplinar. Como tal, fica claro que não esgota nem a análise da realidade, nem as soluções possíveis decorrentes da mesma. Constitui, sim, um passo, um contributo, uma abertura da teologia moral ao diálogo, no seio da academia e do espaço cívico.

Esta dissertação que desenvolvemos, e que se apresenta como uma plataforma de ensaio fundamental, na qual inscrevemos as nossas convicções basilares e orientações epistemológicas de trabalho de investigação, pretende articular um conjunto de pressupostos e intuições, procurando não resvalar para o reducionismo da simplificação, mas, simultaneamente, procurando superar alguma estatização do discurso teológico, com a retirada da teologia do espaço público. Por outras palavras, apresenta-se com uma lógica positiva, dinâmica e dialética, que pretende desbravar novos trilhos de possibilidade para compreender as oportunidades para o discurso teológico-moral contemporâneo e a sua respetiva presença na vida pública, que constitui a sociedade e a academia.

A modernidade trouxe muitos desafios antropológico-culturais e sociais. No entanto, também gerou algumas perspetivas que ainda hoje nos ajudam a pensar a universidade e a inter-transdisciplinaridade que nelas se deve cultivar, para que a complexidade da realidade não seja reduzida ao pensamento unívoco. E isto constitui um desafio para a teologia, que deve procurar habitar o espaço que lhe é possível, nas sociedades contemporâneas, plurais e democráticas, demonstrando abertura ao diferente, à novidade, e a ser uma presença no meio de outras tantas, todas elas válidas, na medida em que guardem e cultivem o jardim da vida, na medida em que promovam a vida, na sua multidimensionalidade.

O paradigma da modernidade caracterizava-se pelo domínio e exploração da natureza por parte do humano. Contudo, este revelou-se inviável para a vida, nas suas múltiplas formas de manifestação. Por isso, necessitamos de um novo paradigma, capaz de relacionar a vida humana, a cultura e a vida do mundo natural. Isto pressupõe um diálogo extenso, que desenvolva uma nova compreensão do humano e da natureza.

Talvez neste âmbito, o sujeito humano seja capaz de encontrar, nos caminhos deste novo paradigma, uma nova forma de fazer experiência, de experimentar-se e sentir-se como vida, na Vida. Uma experiência onde o sujeito se compreenda, se sinta, se experimente como um vivente do cosmos. E é na vida, ela mesma, na sua singularidade, na sua materialidade-viva-humanizada e multidimensional que se vive como vida, na Vida-Primeira.

Por isso, a ecologia requer uma resposta sinfônica, onde os vários saberes, libertados da exclusividade da perspectiva empírico-positivista, se abram à complexidade, e se vejam como parte integrante deste processo dialógico e aberto sempre a um *algo mais*, possibilitado pela mesma complexidade do real. Uma ecologia da teologia moral poderá fomentar uma teologia moral-ecológica capaz de enfrentar os desafios contemporâneos.

Muitas são as escolas, maioritariamente não eclesásticas, que têm demonstrado uma maior capacidade ou aptidão para fazer a teologia dialogar com os públicos sociedade e academia. Não só procuram uma racionalidade toda ela penetrada pelos princípios éticos que decorrem de uma hermenêutica bíblica, mas, também, introduzem a linguagem/gramática das outras áreas do conhecimento, de forma a tornarem audível, compreensível e credível o horizonte da vida plena que emerge da Vida manifestada: o Cristo de Deus, Filho incarnado, ressuscitado e glorificado, o Cristo Universal ou Cósmico. E tudo isto desenvolvido num espaço de diálogo fecundo, honesto, respeitador, amigo e de verdade.

Ou seja, a ciência teológico-moral deverá abrir-se aos espaços de pensamento plural, rejeitando tudo explicar ou compreender apenas com a lente teológica, e, assim, reduzir toda a realidade complexa a uma simplificação do real, a uma ideia desvinculada da realidade.

Mas, para além da reflexão sistemática ou teórica da teologia moral – indispensável em qualquer labor teológico -, e do diálogo inter e transdisciplinar, há uma necessidade imperativa de se gerarem espaços-lugares onde o que se pensa, reflete e discute seja acompanhado pela possibilidade de fazer a experiência ecológica da relação trinitária Divino-Humano-Cosmos. No dinamismo contemporâneo não é suficiente produzir pensamento ético-teológico para o arrumar, de forma mais ou menos acantonada, em livros, artigos ou em espaços de debate esporádicos. Por este caminho, a teologia continuará a trilhar o mesmo percurso, pouco impactante na vida da academia e da sociedade. Precisamos, por isso, de re-imaginar e de inovar os lugares onde a mudança possa acontecer. É primeiramente fundamental propor uma possibilidade incarnada, de

modo que seja profundamente ampliada a sua potencialidade de mudar sistemas teórico-práticos anti-vida em ecossistemas holísticos, onde a vida possa ser experimentada e provada na sua densidade, beleza e profundidade.

Falta-nos, pois, desenvolver duas realidades: a) um espaço-lugar holístico de experiência da vida e do diálogo; b) uma dimensão prospetiva para a teologia, de modo que seja libertada das amarras viciosas da abstração desincarnada ou da exclusiva teorização académica.

Diante deste diagnóstico, que é, como não poderia deixar de ser, uma ação interpretativa subjetiva, tendo subjacente o respeito por outras interpretações, o nosso trabalho procurou propor uma dimensão prospetiva para o discurso teológico-moral, que elaboramos sistematicamente, de forma crítica e metodologicamente científica, dando rosto ao design de um *Campus Inter-Transdisciplinar para a Transição Ecológica*.

Neste sentido, a teologia, desde a sua não-marginalidade, poderá apresentar a credibilidade das suas propostas, enquanto razão-contributo que deve ser harmonizado, em perspetiva ecosistémica, numa resposta orgânica e holística, capaz de ler o real, os dinamismos das sociedades que constituem a contemporaneidade.

Este estudo deixa abertas outras janelas de investigação futura, nomeadamente um estudo mais aprofundado em torno do pensamento ecológico de Raimon Panikkar e de que forma é que elementos de Panikkar, de Moltman e de Boff estão presentes no atual Magistério e no pensamento ecológico extra-eclesial contemporâneo.

Pensamos que este percurso permitirá, à vida humana, um pensar-se, um experimentar-se, um sentir-se, enquanto vida, na Vida, na sua máxima profundidade e possibilidade de viver, de acontecer, de se doar e de se receber, como vida tocada, afetada e ungida, pela Vida-Primeira, a Fonte-fundamento de toda a realidade-vida.

Bibliografia

Magistério Eclesial

Concílio Ecuménico Vaticano II. «*Constituição Dogmática Dei Verbum*». Em Heinrich Denzinger e Peter Hunermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Traduzido por Bernabé Dalmau et al.. Barcelona: Herder Editorial, 2017.

Concílio Vaticano I. «*Constituição Dogmática Dei Filius*». Em Heinrich Denzinger e Peter Hunermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Traduzido por Bernabé Dalmau et al.. Barcelona: Herder Editorial, 2017.

Francisco. «*Adhortatio Apostolica Evangelii Gaudium*». *Acta Apostolicae Sedis* 105, n. 12 (2013): 1019-1151.

Francisco, «*Litterae Encyclicae Laudato Si: de Communi Domo Colenda*». *Acta Apostolicae Sedis* 107, n. 9 (2015): 847-945.

Francisco. «*Constitutio Apostolica Veritatis Gaudium: de Universitatibus et Facultatibus Ecclesiasticis*». *Acta Apostolicae Sedis* 110, n. 1 (2018): 1-41.

Francisco. «*Discurso aos Professores e Estudantes da Academia Alfonsiana – Instituto Superior de Teologia Moral, a 9 de fevereiro de 2019*». Acedido a 21 de dezembro de 2022.

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190209_accademia-alfonsiana.html

Francisco. «*Discurso por ocasião do Simpósio A Teologia depois da Veritatis Gaudium no Contexto do Mediterrâneo, a 21 de junho de 2019*». Acedido a 28 de dezembro de 2022. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_tologia-napoli.html

Francisco. «Litterae Encyclicae Frates Omnes: De fraternitate et sociali amicitia». *Acta Apostolicae Sedis* 112, n. 11 (2020): 969-1074.

Francisco. «Adhortatio Apostolica Postsynodalis Querida Amazonia. Ad Dei populum ad omnesque homines bonae voluntatis». *Acta Apostolicae Sedis* 112, n.3 (2020): 231-273.

Pontificia Commissione Biblica. *Biblia e Morale: Radici bibliche dell'agire cristiano*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2016.

Léxicos/Dicionários/Enciclopédias

Benanti, Paolo et al.. *Dizionari San Paolo: Teologia Morale*. Milão: San Paolo, 2019.

Bourg, Dominique et al.. *Dictionnaire de la pensée écologique*. Paris: puf, 2015.

Cornu, Marie et al.. *Dictionnaire des biens comuns*. Paris, puf, 2017.

Schrenk, G. «δικαιοσύνη». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Ed. Italiana F. Montagnini, G. Scarpato e O. Soffritti. Vol. 2: 1245-1251. Brescia: Paideia, 1966.

Estudos

Angélico, José Pedro Lopes. «Strangers and sojourners as all our fathers (I Ch 28: 15). Towards a receptive, inclusive and global ecumenism». *Journal of the Sociology and Theory of Religion* 7 (2018): 111-127.

Audier, Serge. *L'age productiviste: hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*. Paris: Éditions La Découvert, 2019.

_____. *La cité écologique: our un éco-républicanisme*. Paris: Éditions La Découvert, 2020.

Augé, Marc. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Le Seuil, 2015.

Batho, Delphine. *Écologie Intégrale: Le Manifeste*. Paris: Editions du Rocher, 2019.

Boff, Leonardo. *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

_____. *Evangelho do Cristo Cósmico: A busca da Unidade do Todo na ciência e na religião*. Rio de Janeiro-São Paulo: Editora Record, 2008.

_____. *O Divino em nós*. Traduzido por Markus Hediger. Petrópolis: Vozes Nihilis, 2017.

Bonnard, Pierre. *Commentaire du Nouveau Testament: L'Évangile selon Saint Matthieu*. vol. 1. Genève: Labor et Fides, 2002.

Bottigheimer, Christoph. *Cómo actúa dios en el Mundo?*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.

Brandle, Francisco. «Fe en la creación e historia salvífica ante la crisis del medio ambiente». *Revista de Espiritualidade* 46 (1987): 37-52.

Buffon, Giuseppe «Verso una collaborazione interdisciplinare», *Antonianum* XCV (2020): 253-274.

Campos, Juan. *Sortir de la crise écologique: l'apport politique, philosophique et théologique de Raimon Panikkar*. Le Coudray-Macouard: Saint-Léger Editions, 2018.

Campus de la Transition. *Manuel de la Grande Transition: Former pour Transformer*. Paris: LLL Les Liens Qui Libèrent, 2020.

Capra, Fritjof. *The Web of Life: A New Cientific Understanding of Living System*. Hamburgo: Anchor, 1997.

Capra, Fritjof e Pier Luisi. *The Systems View of Life: A Unifying Vision*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Carvalho, José Carlos. «O Jesus da história entre a lei e o amor». *Didaskalia* 12, n.1 (2011): 235-255.

Cunha, Jorge Teixeira da. *Ética Teológica Fundamental*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2009.

_____ «A Doutrina Social da Igreja entre a utopia e a ideologia». *THEOLOGICA* 39, nº1 (2004): 63-81.

De la Penã, Juan Luis Ruiz. *La otra dimensión: Escatología cristiana*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1986.

Delors, Jacques, et al.. *Educação, um tesouro a descobrir: Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI*. Traduzido por José Eufrásio. São Paulo: Cortez Editora, 1998.

Dotolo, Carmelo. *Teologia e Postcristianesimo: un percorso interdisciplinare*. Brescia: Queriniana, 2017.

Dumais, Marcel. *Le sermon sur la montagne: État de la recherche interprétation bibliographie*. Sainte-Foy: Letouzey e Ané, 1995.

Duque, João. «Teologia como hermenêutica da Fronteira». *Ephata* 1 (2019): 13-30.

Florio, Lucio. «“En biología nada tiene sentido sino a la luz de la evolución”. Incorporación teológica de este principio biológico». *Revista Teología*, n. 116 (Abril 2015): 9-27.

Gerardi, Renzo. *Storia della Morale: Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana*. Bolonha: Edizioni Dehoniane Bologna, 2003.

Gesché, Adolphe. *La Teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017.

_____. *Dieu pour penser: Le Cosmos*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

Gibellini, Rosino. *La Teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 2004.

Giribet, Gaston. «La barbárie de Michel Henry: De una filosofía epitelial a la cuestión de la técnica». *Differenz - Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* 8, n. 7 (julho 2021): 25-48.

Guerra, Santiago. «La ecología, una pregunta a la teología cristiana». *Revista de Espiritualidad* 46 (1987): 83-108.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.

Han, Byung-Chul. *A Sociedade do Cansaço*. Lisboa: Relógio d'Água, 2014.

Henry, Michel. *La Barbarie*. Paris: Presses Universitaire de France, 2022.

Heyd, David. «The Charitable Perspective: Forgiveness and Toleration as Supererogatory». *Canadian Journal of Philosophy* 31, n.4 (2001): 567-586.

_____. «Supererogatory Giving: Can Derrida's Circle Be Broken?». *Philosophia Practica Universalis* (2005): 149-165.

Horta, Rita e Leonice Lima. «Horizontes da investigação transdisciplinar: o percurso não linear do conhecimento». *e-cadernos CES 2* (2008): 1-12

Kant, Immanuel. *O Conflito das Faculdades*. Lisboa: Edições 70, 2017.

Kung, Hans. *Una Economía Decente: en la era de la Globalización*. Traduzido por José Lozano-Gotor. Madrid: Editorial Trotta, 2019.

Ladaria, Luis. *El Dios vivo y verdadero: El misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2015.

Latourelle, Rene. *Teologia de la revelacion*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995.

Martínez, Julio «La pertinência pública del discurso teológico hoy», *Ephata* 2, n.2 (2020): 21-82.

Moltmann, Jurgen. *La justicia crea futuro: Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*. Traduzido por Jesús García-Abril. Santander: Sal terrae, 1992.

_____. *La fonte della vita: Lo Spirito Santo e la teologia della vita*. Traduzido por Dino Pezzetta. Brescia: Editrice Querianiana, 2020.

_____. *Dio nella Creazione: Dottrina ecologica della creazione*. Traduzido por Dino Pezzetta. Brescia: Editrice Queriniana, 1986.

_____. *Scienza e Sapienza: Scienza e Teologia in dialogo*. Traduzido por Dino Pezzetta. Brescia: Queriniana, 2003.

_____. *Uomo, Terra, Creazione*. Traduzido por Luigi Dal Lago. Venezia: Marciaum Press, 2016.

_____. *Há esperança para a criação ameaçada?*. Traduzido por Levy Bastos. Petrópolis: Editora Vozes.

Monasterio, Rafael Aguirre e Antonio Rodríguez Carmona. *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Navarra: editorial verbo divino, 2006.

Morandini, Simone. Salvaguardia del creato come sfida ecumenica. *Studi Ecumenici* 38, n.1-2 (gennaio-giugno, 2020): 25-42.

Morin, Edgar. *La méthode: 2. La vie de la vie*. Paris: Éditions du Seuil, 1980.

_____. *Introduction à la pensée complexe*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

Naess, Arne. *L'écologie profonde*. Paris: PUF, 2021.

Nardoni, Enrique. *Los que buscan la justicia: Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997.

Nietzsche, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1998.

_____. *Schopenhauer como educador*. Barcelona: Biblioteca Nueva, 2021.

Nóvoa, António. *Professores: Imagens do futuro presente*. Lisboa: Universidade de Lisboa – Instituto de Educação, 2009.

Oliveira, Flávio Martinez de. «Interdisciplinaridade, Transdisciplinaridade e Teologia». *Revista Razão e Fé* 2, n.1 (janeiro-junho 2000): 5-25.

Overman, Andrew. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: O mundo social da comunidade de Mateus*. Traduzido por Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

Palma, Alexandre. *Porquê a Teologia: Na universidade e espaço público*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2018.

Panikkar, Raimon. *Intuição Cosmoteândrica: A Religião do Terceiro Milénio*. Traduzido por Maria Filomena Couto Soares. Lisboa: Editorial Notícias, 2003.

_____. *Spazio, Tempo e Scienza*. Milano: Jaca Book, 2021.

_____. *Pensiero Filosofico e Teologico*. Milão: Jaca Book, 2020.

Queiruga, Andrés Torres. *La constitución moderna de la razón religiosa: Prolegómenos a una filosofía de la religión*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2000.

_____. *El problema de Dios en la modernidade*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2001.

Ricoeur, Paul. *Soi-même come un autre*. Paris: Éditions Points, 1990.

Rossi, Achille. *Pluralismo e Armonia: Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*. Assis: Cittadella Editrice, 2011.

Schillebeeckx, Edward. *Il Cristo: La storia di una nuova prassi*. Brescia: Queriniana, 1980.

_____. *Perché la politica non è tutto: parlare di Dio in un mondo minacciato*. Brescia: Editrice Queriniana, 1987.

Schneider, Eric e Dorion Sagan, *La termodinámica de la vida: Física, cosmología, ecología y evolución* (Barcelona: Tusquets, 1983).

Sgroi, Placido. «Il creato come parabola: La Bibbia e la dimensione normativa della natura». *Studi Ecumenici* XXXII, n.3-4 (Julho-Dezembro 2014): 465-513.

Sicre, José Luis. *Con los pobres de la tierra: La justicia social en los profetas de Israel*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

Sousa, Bruno. *A justificação de uma ética social e política no pensamento de D. José da Cruz Policarpo*. Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da Universidade Católica, para obtenção do grau de Mestrado Integrado em Teologia, 2021.

Stiewe, Mertin e François Vouga. *Le Sermon sur la Montagne: Un abrégé de l'Évangile dans le miroitement de ses interprétations*. Genève: Labor et Fides, 2002.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Himno del Universo*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

Torrance, Thomas. *Reality and Scientific Theology*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.

Tracy, David. *Pluralidad y ambigüedad: Hermenéutica, religión, esperanza*. Traduzido por María Tabuyo e Agustín López. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

Usanos, Rafael Amo. «Fundamentos de Ecología Integral». *Estudios Eclesiásticos* 94, n.368 (março 2019): 5-37.

Varanda, Isabel. «A Ecologia como chave hermenêutica da Criação e da Evolução». *THEOLOGICA* 45 (2010): 453-464.

_____. «Novos paradigmas ecoteológicos em tempos de risco: ciência e ecologia em diálogo com a teologia», *Perspectiva Teológica* 54 (2022): 443-459.

Vaz, Armindo. «Criação: o presente iluminado pelas origens». *Didaskalia XLV* (2015): 225-248.

_____. «No princípio da Bíblia está o mito: A espiritualidade dos mitos de criação». *Didaskalia XXXVII* (2007): 45-73.

Velasco, Juan Martín. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

Vetrali, Tecele. «La nuova giustizia del discepolo. Il discorso della montagna: Mt 5-7». *Studi Ecumenici* 36, n. 3-4 (julho-dezembro 2018): 713-744.

Vilanova, Evangelista. *Historia de la Teología Cristiana*, vol. 3. Barcelona: Editorial Herder, 1992.

Witaszek, Gabriel. «La Creazione come Stile di Vita». *Studia Moralia* 53, n. 2 (2015): 223-235.

Documentos da Internet

II Congresso Mundial da Transdisciplinaridade. «Mensagem de Vila/Velha Vitória». Acedido a 22 de dezembro de 2022.

http://www.ufrj.br/leptrans/arquivos/MENSAGEM_VILA_VELHA_VITORIA_2005.pdf

Associação Portuguesa para o Mindfulness. «O que é o Mindfulness». Acedido a 8 de dezembro de 2022.

<http://apmindfulness.com/mindfulness.html>

Berger, René et al.. «Congresso Ciência e Tradição: Perspectivas Transdisciplinares para o século XXI». Acedido a 27 de dezembro de 2022.

https://ciret-transdisciplinarity.org/science_et_tradition.php#pt

Comissão Europeia, Pacto Ecológico Europeu, acedido a 27 de outubro de 2022.

https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/priorities-2019-2024/european-green-deal_pt

Deep Springs College. Acedido a 3 de janeiro de 2023. <https://www.deepsprings.edu/>

Freitas, Lima de, Edgar Morin e Basarab Nicolescu. «Carta de Transdisciplinaridade». Acedido a 27 de dezembro de 2022.

<https://www.apha.pt/wpcontent/uploads/boletim1/CartadeTransdisciplinaridade.pdf>

Mendonça, José Tolentino. «Não temos pensado um catolicismo que acompanhe os questionamentos ao longo da vida». Acedido a 13 de agosto de 2022.

https://www.snpcultura.org/nao_temos_acompanhado_um_catolicismo_que_acompanha_e_os_questionamentos_ao_longo_da_vida.html.

Nicolescu, Basarab. «Evolução Transdisciplinar da Universidade», Congresso de Locarno: Que Universidade para amanhã? Em busca de uma evolução transdisciplinar da universidade». Acedido a 22 dezembro de 2022.

<https://ciret-transdisciplinarity.org/locarno/locapor4.php>

<https://www.cig.gov.pt/2015/09/nova-agenda-2030-para-o-desenvolvimento-sustentavel/> 17/05/2022

Organização das Nações Unidas – Comissão Mundial para o Ambiente e o Desenvolvimento. «Relatório Brundtland: O Nosso Futuro Comum». Acedido a 1 de janeiro de 2023. <https://ambiente.files.wordpress.com/2011/03/brundtland-report-our-common-future.pdf>

Projeto CIRET-UNESCO. «Evolução Transdisciplinar da Universidade». Acedido a 27 de dezembro de 2022. <https://ciret-transdisciplinarity.org/locarno/locapor4.php>

Rede Campus Sustentável. Acedido a 26 de outubro de 2022.

<http://www.redecampussustentavel.pt/quem-somos/>

Rede Campus Sustentável. «Carta de Intenções». Acedido a 26 de outubro de 2022.

https://www.uc.pt/efs/ECS2018/Documentos/PCICS_2

Siqueira, Josafá Carlos de. «Novas perspectivas para o futuro das universidades». Acedido a 6 de janeiro de 2023.

<http://jornaldapuc.vrc.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=12213&sid=37>

UNESCO. «Declaração de Veneza». Acedido a 22 de dezembro de 2022.

https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000068502_por

Universidade Católica Portuguesa. «*Plano de Desenvolvimento Estratégico 2021-2025: O Valor dos Valores: A Criar Futuro no Presente*». Acedido a 2 de janeiro de 2023.

https://www.ucp.pt/sites/default/files/2021-06/Plano%20de%20Desenvolvimento%20Estrategico_SumAlargado_compressed.pdf

Universidade de Coimbra. «Instituto de Investigação Interdisciplinar». Acedido a 4 de janeiro de 2023. <https://www.uc.pt/iii/instituto/>

Yale School of the Environmental. «Yale Environmental Dialogue». Acedido a 4 de janeiro de 2023. <https://environment.yale.edu/dialogue>

Yale School of the Environmental. «Yale Forum on Religion and Ecology». Acedido a 4 de janeiro de 2023. <https://fore.yale.edu/>