

10

A IGREJA CATÓLICA E O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

THE CATHOLIC CHURCH VIS-À-VIS SUSTAINABLE DEVELOPMENT

Valdemar José Correia Barbosa Rodrigues

Engenheiro do Ambiente, mestre em Ecologia, Gestão e Modelação dos Recursos Marinhos pelo Instituto Superior Técnico da Universidade Técnica de Lisboa, doutor em Engenharia do Ambiente pela Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa. Diretor do Curso de Engenharia do Ambiente da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (Lisboa) e membro do Centro de Estudos em Construção, Hidráulica e Ambiente da mesma instituição.

E-mail: vjrodrigues65@sapo.pt

Definitivamente, o catolicismo tem algo a dizer sobre a sustentabilidade e o modo de vida ecológico. Durante cerca de um século, a Igreja Católica amadureceu as suas próprias ideias sobre a ecologia e o desenvolvimento humano, através de um processo profundo de assimilação e (re)interpretação, face à sua doutrina, das principais preocupações e perspectivas ambientalistas de preservação de um planeta ecologicamente sustentável. Se o ambientalismo dominante no Ocidente cunhou o conceito prevalecente de desenvolvimento sustentável, um conceito algo sinuoso que significa coisas diferentes para pessoas diferentes em contextos diferentes, a Igreja Católica respondeu ao desafio com a ideia clara e consistente de desenvolvimento humano integral, que significa o desenvolvimento de todo o homem e do homem todo. Este artigo examina as razões possíveis de uma não adesão do catolicismo às teorias dominantes sobre o desenvolvimento sustentável, advogando que o desenvolvimento humano integral é de facto o desenvolvimento sustentável devidamente revisto à luz da tradição humanista cristã. Entre outras coisas, este resultado põe em evidência a estreita relação que existe para a Igreja Católica entre espiritualidade e sustentabilidade. De facto muitas tradições religiosas, sejam ou não indígenas ou animistas, têm uma certa propensão para a protecção do ambiente e a conservação da natureza. Em particular as cristãs, dada a crença que têm na imanência do Criador em todas as coisas criadas. Além do mais, a Igreja Católica possui um valioso património de conhecimento prático sobre o modo de vida ecológico, ainda acessível em muitos mosteiros e conventos espalhados um pouco por todo o mundo. Não existe nenhuma razão óbvia para que sejam desprezados estes contributos do catolicismo para a sustentabilidade, ou para que se ignore o conceito de desenvolvimento humano integral sempre que o desenvolvimento sustentável estiver sob escrutínio.

PALAVRAS-CHAVE

Catolicismo; Ecologia; Desenvolvimento; Desenvolvimento sustentável; Desenvolvimento humano integral.

ABSTRACT

Catholicism has definitely something to say about sustainability and ecological living. For about a century, Catholic Church has matured its own ideas about ecology and human development, through a deep process of assimilation and (re)interpretation, in view of its doctrine, of the environmentalist concerns and prospects for the preservation of an ecologically sustainable planet. If dominant Western environmentalism has coined the prevailing concept of sustainable development, a rather sinuous concept that means different things to different people in different contexts, Catholic Church has responded to the challenge with a very clear and consistent idea of integral human development, which means the development of every man and of the whole man. This paper examines the possible reasons of such non-adherence of Catholicism to the prevailing theories about sustainable development, and advocates that “integral human development” is in fact sustainable development adequately reviewed at the light of Christian humanist tradition. Amongst other things, such result emphasizes the close relation that exists for Catholic Church between spirituality and sustainability. In fact many religious traditions, whether or not indigenous or animist, have a certain propensity towards environmental protection and nature conservation. Christians in particular, given their belief in immanence of the Creator in all created things. Besides, Catholic Church possesses a valuable patrimony of practical knowledge about ecological living, still accessible in many monasteries and convents worldwide. There is no obvious reason to neglect these contributions of Catholicism to sustainability, as well as to ignore the concept of integral human development whenever sustainable development is under scrutiny.

KEYWORDS

Catholicism; Ecology; Development; Sustainable Development; Integral human development.

1. INTRODUÇÃO

Na sua carta encíclica *Caritas in Veritate* (a caridade na verdade), Bento VI expõe pormenorizadamente a perspectiva cristã do *desenvolvimento*, passando em revista e actualizando a encíclica do seu predecessor Paulo VI, a *Populorum Progressio*, datada de 1967. Independentemente das crenças de cada um, julga-se haver neste documento conteúdos que merecem a atenção de todos, e muito especialmente daqueles que estão hoje empenhados na promoção do chamado *desenvolvimento sustentável*. Não se aprofundará aqui, até por razões de espaço, a miríade de questões que a obra refere ou suscita a propósito do esmiuçado tema do desenvolvimento. Procurar-se-á apenas, através da leitura atenta da Carta, responder à seguinte questão: porque razão evita a Igreja Católica a referência ao conceito de “desenvolvimento sustentável”, tão vulgarizado no Ocidente depois da Conferência das Nações Unidas sobre Ambiente e Desenvolvimento (Cnuad), realizada no Rio de Janeiro, no período de 3 a 14 Junho de 1992, sempre que se trata o tema do desenvolvimento no mundo? E, por conseguinte, a estoura: em que difere substancialmente tal conceito da ideia de “desenvolvimento humano integral” preferida pela Igreja; um desenvolvimento que deve ser “de todo o homem e do homem todo”, no sentido que uma visão humanista do ambientalismo podia perfeitamente dar-lhe? Manter-se-á alguma rejeição de princípio, ética, da Igreja em relação às ideias ambientalistas prevalentes no Ocidente desde há algumas décadas a esta parte? E se ela existe de facto, de que modo a podemos reconhecer no discurso prevalente sobre o “desenvolvimento sustentável”?

2. PERSPECTIVAS SOBRE O DESENVOLVIMENTO

Existe um denominador comum a uma diversidade de ideologias e concepções religiosas presentes no mundo contemporâneo: a concordância sobre a *bondade* e a *desejabilidade* do desenvolvimento, ou seja, do processo dinâmico de melhoria

das condições em que a vida humana *acontece e evolui*. Apesar deste assentimento geral, de princípio por assim dizer, a questão tem-se posto em saber em que consiste o *autêntico* desenvolvimento, bem como em determinar o modo mais adequado de o conseguir realizar. Sobre isto as opiniões de há muito que divergem, sendo que, nas últimas décadas do século XX, se verificou um assinalável consenso em torno da ideia de um desenvolvimento *sustentável*: “aquele que satisfaz as necessidades presentes, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprirem as suas próprias necessidades” (WCED, 1987, p. 43). Tal entendimento dava grande relevo à questão ambiental, ou seja, à importância de assegurar que o desenvolvimento, e em particular o crescimento económico, não se fazia à custa da dilapidação e da degradação dos recursos naturais do planeta, muitos deles não renováveis à escala de tempo humana. Sem negar o interesse do crescimento económico para o desenvolvimento, esta concepção apresentava-se mais *permissiva* do que a que ficara anteriormente expressa, em 1972, no Relatório da Conferência de Estocolmo, onde era bastante mais evidente a existência de limites ao crescimento impostos pela natureza¹. A posição da Igreja quanto ao desenvolvimento expressara-a claramente Paulo VI em 1967 na sua encíclica *Populorum Progressio* (§14):

O desenvolvimento não se reduz a um simples crescimento económico. Para ser autêntico, deve ser integral, quer dizer, promover todos os homens e o homem todo, como justa e vincadamente sublinhou um eminente especialista²: “não aceitamos que o económico se separe do humano; nem o desenvolvimento, das civilizações em que ele se incluiu. O que conta para nós, é o homem, cada homem, cada grupo de homens, até se chegar à humanidade inteira”.

Em uma parte substancial da sua *Caritas in Veritate*, Joseph Ratzinger dedica-a à reafirmação desta ideia. Seguindo a matriz racionalista do humanismo cristão, Ratzinger aponta

¹ Conferência das Nações Unidas sobre o Ambiente Humano, Estocolmo, 1972. As várias referências no relatório da conferência à “capacidade de carga” dos ecossistemas reflectem bem este aspecto.

² Paulo VI refere-se ao economista e padre francês Louis-Joseph Lebret (1897-1966), católico dominicano e criador, em 1941, do centro de investigação “Economia e Humanismo”, sediado na região de Lyon.

diversas *anomalias* e até contradições existentes nas actuais concepções do desenvolvimento, as quais têm levado, segundo se depreende, a humanidade a seguir um caminho diferente daquele que seria o mais desejável. Em particular, o desenvolvimento verificado nas últimas décadas não tem sido de *todo o homem*, pois, apesar do crescimento mundial da riqueza, as desigualdades sociais aumentaram constantemente não só entre as várias regiões do mundo, mas também no seio de cada uma dessas regiões:

Nos países ricos, novas categorias sociais empobrecem e nascem novas pobreza. Em áreas mais pobres, alguns grupos gozam duma espécie de super-desenvolvimento dissipador e consumista que contrasta, de modo inadmissível, com perduráveis situações de miséria desumanizadora (CARITAS IN VERITATE, §22).

E não tem sido também um desenvolvimento do *homem todo*, pois ter-se-á desprezado a sua indispensável dimensão espiritual, a alma, acabando “o eu [humano] reduzido ao psíquico, e a saúde da alma confundida com o bem-estar emotivo” (CARITAS IN VERITATE, §76). Para Ratzinger e para a Igreja, o desenvolvimento alcançado careceu de qualidades importantes, não foi integral, pelo que, em rigor, não se tratou de *verdadeiro desenvolvimento*.

3. A EMERGÊNCIA DO “AMBIENTALISMO DOMINANTE”

O conceito de *desenvolvimento sustentável* que se vinha aprofundando na Europa desde finais do século XIX, acabou no último quartel do século XX por conquistar expressão e visibilidade globais, fruto dos enormes progressos científicos e tecnológicos entrementes alcançados, com destaque para a conquista e a exploração do espaço e o aproveitamento da energia nuclear. A tomada de consciência colectiva sobre a relativa exiguidade da Terra e sobre as reais capacidades humanas para lhe infligir danos terão sido, no seu conjunto, as principais razões que levaram ao surgimento de uma nova dimensão ética, ou de

responsabilidade individual e colectiva, inclinada para a protecção desse bem tão valioso que é a natureza. Os primeiros movimentos ambientalistas tendiam pois a colocar o homem no papel de agente agressor de um frágil e complexo sistema natural em grande parte indefeso, e por isso carente de protecção. A poluição, os desastres ecológicos e a exploração desenfreada dos recursos naturais não renováveis do planeta forneceram argumentos mais do que suficientes para que tais movimentos crescessem e se expandissem um pouco por todo o mundo.

Numa primeira aproximação, dir-se-ia que as principais religiões e os *ambientalismos* mantiveram sempre entre si uma distância prudente, regra esta perfeitamente extensível ao catolicismo e ao ambientalismo dominante (RODRIGUES, 2009, p. 204-209)³. Mas uma observação mais atenta permite descortinar algumas singularidades e *assimetrias*. Claramente, ao ambientalismo dominante conviria pouco declarar a indispensabilidade da fé religiosa para o seu projecto de *sustentabilidade*, ou ainda menos dar preferência a uma dada religião em particular, em detrimento de outras. Apesar da existência de zonas de delimitação, algo difícil nos chamados movimentos ambientalistas, pode afirmar-se com alguma segurança que o ambientalismo dominante é pouco devoto, ou pelo menos pouco dado a evocações transcendentais, sobrenaturais ou do divino. Quanto ao ecologismo, e em especial às suas visões mais profundas e holísticas, a questão não é de todo tão nítida. Ecologistas influentes como Aldo Leopold, Henry Thoreau ou John Muir não podem em rigor ser classificados de *não religiosos*. A sua religião é *panteísta*, pois implica a universalidade dos seres, o *todo* natural, e não um Deus particular e personalizado (cf. SUTTLE, 2009). Ainda sobre o ambientalismo dominante, o que pode dizer-se é que a sua origem é indeterminada do ponto de vista religioso, porventura secular, civil e com fortes conexões ao mundo da ciência e da técnica. O seu objectivo, evidenciado no mandato e nos resultados da Cnuad em 1992, era que a sua mensagem atingisse o maior número

³ Por “ambientalismo dominante” entendem-se, separada ou conjuntamente, as formas de ambientalismo dominantes na actualidade nas economias capitalistas ocidentais: o *ambientalismo pragmático* e o *ecologismo superficial*. Por “climatismo” quer-se designar aquela parte (muito substancial) do ambientalismo dominante que centra o seu discurso nas questões energéticas e do clima/aquecimento global.

possível de pessoas e líderes políticos, independentemente das concepções ideológicas, políticas, filosóficas, culturais ou religiosas em presença.

A visão superficial, pragmática e tecnocrática do ambientalismo que vingou desde então no Ocidente industrializado não exigia por isso ao homem qualquer mudança cultural profunda. Unicamente através da acção *ambientalmente esclarecida* e de uma gestão racional dos fluxos materiais e de energia, acreditava-se ser possível duplicar o “bem-estar” humano diminuindo para metade a “pegada ecológica” das correspondentes actividades. Essa era a convicção expressa no relatório *Factor Four: doubling wealth – halving resource use* (WEIZSÄCKER; LOVINS; LOVINS, 1997), produzido em 1995 para o Clube de Roma por uma equipe de investigadores ambientalistas do instituto alemão de Wuppertal⁴. Essa passou a ser a concepção prevalecente de *sustentabilidade* no mundo económico e empresarial dos países mais desenvolvidos. Para trás ficavam as concepções mais profundas (ou *fortes*) da sustentabilidade, como aquela que *impregnava* o relatório *The limits to growth* (MEADOWS et al., 1972), e na qual era patente a necessidade de rever o paradigma económico (e de desenvolvimento) dominante no mundo industrializado, baseado no consumo e no crescimento⁵. E para diante seguiu esse ambientalismo dominante, pretensamente neutro do ponto de vista cultural e ideológico, à volta do qual gravitava uma grande diversidade de interesses e perspectivas ambientalistas, incluindo as mais radicais e panteístas.

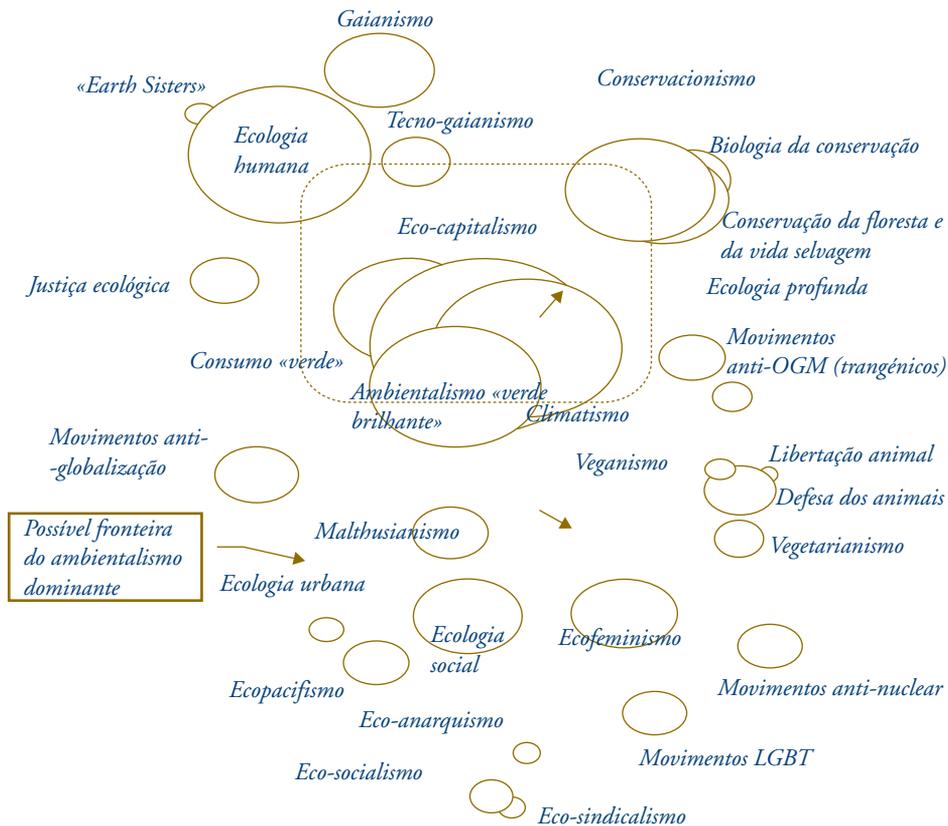
É desta “galáxia” que se trata quando hoje se fala genericamente de *ambientalismo* (ver Figura 1). Sem critérios claros de demarcação e exclusão, o ambientalismo dominante encontrou no conceito de *desenvolvimento sustentável* a fórmula ideal para exprimir a natureza sincrética do seu discurso. Não é por acaso que, dez anos após a definição original do relatório Brundtland (WCED, 1987), o conceito conhecia mais de 100

⁴ No relatório eram apresentados 50 exemplos de tecnologias novas ou melhoradas que permitiam aumentar a eficiência ecológica e energética da actividade económica.

⁵ Trinta anos depois deste primeiro trabalho, Meadows et al. (2004, p. 2) declararam: “A transição para uma sociedade sustentável necessita de um equilíbrio cuidadoso entre metas de longo e de curto prazo, e uma ênfase na suficiência, na equidade e na qualidade de vida, mais do que na quantidade da produção. Ela necessita mais do que produtividade e mais do que tecnologia; ela também necessita de maturidade, compaixão e sabedoria”.

enunciados diferentes (KHOSHOO, 1998), todos eles *correctamente* formulados de acordo com os objectivos particulares dos respectivos promotores, em representação de um número correspondente de disciplinas técnicas ou áreas de actividade específicas. Foram já muitos os autores que, nos seus estudos sobre a sustentabilidade, concluíram estar perante um conceito que significa “coisas diferentes para pessoas diferentes, em contextos diferentes” (cf., por exemplo, BEBBINGTON, 2001). Mesmo quando considerados sectores específicos de actividade, como é o caso do sector de abastecimento público de água, é possível chegar à mesma conclusão (cf. KLOSTERMANN; CRAMER, 2006).

Figura 1 – Ilustração da ideia de “galáxia” do ambientalismo contemporâneo, com indicação de uma fronteira possível para o designado *ambientalismo dominante*.



Fonte: Elaborada pelo autor.

Uma das críticas que podem ser feitas à Igreja Católica, e em particular à encíclica de Bento XVI sobre o desenvolvimento humano integral, é a ausência de uma referência explícita ao principal tema da agenda ambientalista contemporânea: as alterações climáticas e o vasto leque de políticas, umas em curso e outras em preparação, destinadas a precaver o fenómeno do aquecimento global. Tanto mais que alguns cristãos, como é o caso da comunidade evangélica americana, já tomaram publicamente uma posição sobre o assunto⁶. Isto poderá em parte explicar também o relativo distanciamento que o ambientalismo dominante mantém em relação às posições da Igreja de Roma sobre as questões ambientais e do desenvolvimento. Mas o facto é que ao discurso *climatista* têm sido, pelo menos desde a Conferência do Cairo⁷, em 1994, frequentemente associados aspectos relativos ao controlo demográfico que não são de todo aceitáveis para a Igreja. Sobre isto falar-se-á mais adiante.

Face ao tema em análise, dado que a definição de desenvolvimento sustentável é algo variável e dado ser essa a designação abrangente utilizada indistintamente por um grande número de movimentos ambientalistas, alguns deles defensores de ideias que colidem frontalmente com a doutrina da Igreja (como o caso dos *neopaganismos*, de que o panteísmo é um exemplo), poder-se-ia desde logo concluir que a Igreja não faz qualquer referência ao conceito de modo a evitar entrar numa disputa, certamente controversa e porventura inconsequente, sobre o seu verdadeiro significado. Seja ou não essa a principal razão, importa porém analisar com maior detalhe a natureza do problema, de forma a perceber melhor os seus fundamentos.

4. UMA ECOLOGIA E UM DESENVOLVIMENTO COM ROSTO HUMANO

Diferentemente, da missão evangelizadora da Igreja nunca podia alhear-se, sob pena de contradição, a intenção de

⁶ Nomeadamente através da constituição, em Fevereiro de 2006, da Evangelical Climate Initiative (ECI).

⁷ Conferência das Nações Unidas sobre a População e Desenvolvimento (Cairo, 5-13 de setembro de 1994).

“espalhar a fé”, de iluminar com a luz de Cristo as vidas dos homens, o que implica o respeito pelo ambiente enquanto bem comum, dádiva de Deus, através de um processo profundo, espiritual, de aperfeiçoamento moral do homem. Para a Igreja, “todo o universo está intimamente ligado ao homem, e só por ele atinge o seu fim” (LUMEN GENTIUM, §48). Donde as questões ambientais suscitem naturalmente o seu interesse e preocupação. Não como assunto isolado ou “problema técnico”, mas sim como algo associado à condição geral de desenvolvimento da vida na Terra, e muito particularmente da vida humana.

A referência de Ratzinger à “ecologia humana” (CARITAS IN VERITATE, §51) significa isso mesmo: uma *ecologia* inextrincável da condição humana perante Deus, o mundo e a restante natureza, onde a lei natural e a lei moral se fundem numa única e mesma lei, através da qual o universo se ordena e ganha o seu indispensável *sentido*. Esta abordagem e esta “ecologia humana” nunca poderiam ignorar a importância fundamental da paz, do desenvolvimento humano e da *justiça social*, sendo portanto nesse contexto que a Igreja vem, desde há mais de um século a esta parte, reflectindo em profundidade sobre os temas que hoje importam ao desenvolvimento sustentável. A posição actual da Igreja sobre o assunto, reflectida na *Caritas in Veritate* de Joseph Ratzinger, não representa pois uma qualquer tentativa de última hora ou *politicamente correcta* de se posicionar sobre algo que hoje a tantos preocupa. Pelo contrário, trata-se de uma posição bem amadurecida e perfeitamente consistente com os princípios e os valores humanistas da Igreja Católica.

Foi desse modo que, em 1891, Leão XIII, na sua *Rerum Novarum* (sobre a condição dos operários) referiu a questão fundamental da propriedade dos bens comuns da natureza: “Eles saberão, enfim, que todos os bens da natureza, todos os tesouros da graça, pertencem em comum e indistintamente a todo o género humano e que só os indignos é que são deserdados dos bens celestes [...]” (§14). Quarenta anos mais tarde, Pio XI apelava a uma ordem económica não baseada no individualismo e na “livre concorrência de forças”, a qual “despreza as leis da natureza, tanto quanto as de Deus”⁸. Na sua encíclica

⁸ *Quadragesimo Anno*, encíclica de Pio XI sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social.

Pacem in Terris (§86), de 1963, João XXIII realçou a importância do *princípio da subsidiariedade*, um dos princípios fundamentais do desenvolvimento sustentável, declarando que “Cada povo tem, pois, direito à existência, ao desenvolvimento, à posse dos recursos necessários para realizá-lo e a ser o principal responsável na actuação do mesmo [...]”. Em 1965, na seqüência do II Concílio do Vaticano, a Igreja reafirmava:

Deus destinou a terra com tudo o que ela contém para uso de todos os homens e povos; de modo que os bens criados devem chegar equitativamente às mãos de todos, segundo a justiça, secundada pela caridade. Sejam quais forem as formas de propriedade, conforme as legítimas instituições dos povos e segundo as diferentes e mutáveis circunstâncias, deve-se sempre atender a este destino universal dos bens (GAUDIUM ET SPES, §69).

Sobre a distribuição dos bens ambientais, as posições ambientalistas não são muito claras. Por um lado, é notória a proposta de um ambiente com mais qualidade para todos, mas a questão da justa distribuição por todos desse ambiente é deixada a cargo de uma espécie de “mão invisível”, no económico sentido da expressão. A evidência mostra que a questão da equidade na distribuição dos bens e recursos naturais tem sido um tema sistematicamente negligenciado pelos ambientalistas, especialmente ao nível das políticas nacionais de ambiente (RODRIGUES, 2009, p. 158-164).

A ideia da importância de preservar o ambiente para benefício de todos tem sido reiteradamente referida pela Igreja. Paulo VI, na sua *Populorum Progressio* (1967), consagrava o direito dos povos ao desenvolvimento, juntando à referida preocupação o firme receio da Igreja perante a acção de uma *tecnocracia* desligada do homem e dos seus verdadeiros interesses:

A tecnocracia de amanhã pode gerar ainda piores males que o liberalismo de ontem. Economia e técnica não têm sentido senão em função do homem, ao qual devem servir. E o homem só é verdadeiramente homem, na medida em que, senhor das suas acções e juiz do valor destas, é autor do seu progresso, em conformidade com a natureza que lhe deu o Criador, cujas possibilidades e exigências ele aceita livremente (§34).

A percepção do poder desproporcionado desta *tecnocracia*, crescentemente instalada por detrás dos esforços de desenvolvimento (Ratzinger eleva o tom do seu discurso referindo-se na *Caritas* abertamente ao “absolutismo da técnica”), expressara-a Paulo VI quando declarou:

Se a procura do desenvolvimento pede um número cada vez maior de técnicos, exige cada vez mais sábios, capazes de reflexão profunda, em busca de um humanismo novo, que permita ao homem moderno o encontro de si mesmo, assumindo os valores superiores do amor, da amizade, da oração e da contemplação (POPULORUM PROGRESSIO, §20).

O *tecnocentrismo* presente no ambientalismo moderno, e em particular no dominante, tem sido notado por diversos autores (cf., por exemplo, O’RIORDAN, 1981). Ele expressa-se quer sob a forma de entusiasmo por algumas tecnologias (como de produção de energia eólica) quer através da resistência e oposição a outras (como tecnologias para o aproveitamento da energia nuclear) (SMITH, 2006). O surgimento nos Estados Unidos e em vários países ocidentais de estudos superiores especializados na área do ambiente (por exemplo, as licenciaturas em engenharia do ambiente foram introduzidas nas universidades portuguesas nos anos 70 do passado século) ajudou a alimentar esta tendência para ver a relação do homem com o ambiente como um problema essencialmente técnico. Actuando a técnica exclusivamente sobre o mundo material, físico ou das coisas, o alerta para o peso excessivo dessa componente na abordagem ao desenvolvimento sustentável dera-o João Paulo II logo na sua primeira encíclica:

Está em causa o desenvolvimento da pessoa e não apenas a multiplicação das coisas, das quais as pessoas podem servir-se. Trata-se – como disse um filósofo contemporâneo e como afirmou o Concílio – não tanto de “ter mais”, quanto de “ser mais”. Com efeito, existe já um real e perceptível perigo de que, enquanto progride enormemente o domínio do homem sobre o mundo das coisas, ele perca os fios essenciais deste seu domínio e, de diversas maneiras, submeta a elas a sua humanidade,

e ele próprio se torne objecto de multiforme manipulação, se bem que muitas vezes não directamente perceptível [...] (REDEMPTOR HOMINIS, §16).

Para a Igreja, quando confrontada com os desafios do desenvolvimento, sempre foi claro que “O homem não pode renunciar a si mesmo, nem ao lugar que lhe compete no mundo visível; ele não pode tornar-se escravo das coisas, escravo dos sistemas económicos, escravo da produção e escravo dos seus próprios produtos” (REDEMPTOR HOMINIS, §16).

Em 1971, um ano antes da Conferência das Nações Unidas sobre Ambiente Humano⁹, a declaração do sínodo mundial dos bispos católicos, intitulada *Justiça no mundo* (§8-9), reconhecia o surgimento de uma nova consciência ecológica global, sem no entanto deixar de sublinhar os factores divisionários em presença:

As pessoas estão a começar a apreender uma nova e mais radical dimensão de unidade; pois elas percebem que os seus recursos, tal como os tesouros preciosos do ar e da água – sem os quais não pode haver vida – e a pequena e delicada biosfera [terrestre], não são infinitas, mas pelo contrário devem ser salvas e preservadas como um património único que é pertença de todos os seres humanos. [...] A menos que combatida e ultrapassada pela acção política e social, a influência da nova ordem industrial e tecnológica favorece a concentração de bem-estar, poder e capacidade de decisão nas mãos de um pequeno grupo dominante, público ou privado. A injustiça económica e a falta de participação social impedem os povos de adquirir os seus direitos básicos, humanos e civis.

Em particular, a Igreja reconhecia a existência de uma nova ordem industrial e tecnológica cuja influência nefasta devia ser devidamente combatida pela acção política e social. O florescimento nas últimas décadas de um vasto sector económico ligado ao ambiente (e às ciências da vida) coloca obviamente a questão de saber em que medida ele se enquadra no espírito dessa “nova ordem”. Mas esse seria assunto para um outro artigo.

⁹ Conferência de Estocolmo.

5. O PONTIFICADO “AMBIENTALISTA” DE JOÃO PAULO II

O pontificado de João Paulo II representou de certo modo um ponto de viragem no discurso oficial da Igreja Católica sobre as questões do ambiente e do desenvolvimento sustentável. Isto porque, com João Paulo II, o tema passa a merecer uma atenção particular, fruto talvez da definitiva entrada do ambiente na agenda política da maioria dos governos dos países mais desenvolvidos, e do interesse crescente da comunidade internacional pelo assunto. Logo no início do seu pontificado, em 1979, João Paulo II proclamava S. Francisco de Assis como patrono celeste daqueles que promovem a ecologia e declarava na sua primeira carta encíclica:

Parece que estamos cada vez mais conscientes do facto de a exploração da Terra, do planeta em que vivemos, exigir um planeamento racional e honesto. [...] Tal exploração para fins não somente industriais mas também militares, [e] o desenvolvimento da técnica não controlado nem enquadrado num plano com perspectivas universais e autenticamente humanístico, trazem muitas vezes consigo a ameaça para o ambiente natural do homem, alienam-no nas suas relações com a natureza e apartam-no da mesma natureza (REDEMPTOR HOMINIS, §15).

Ou seja, deixava claro que para a Igreja a crise ecológica era algo mais do que uma mera consequência do processo de industrialização e de exploração *insustentável* dos recursos naturais. Havia uma questão moral, de fundo, que cumpria ao homem resolver; um desafio interior que consistia em desenvolver as suas capacidades para realizar a paz e a justiça no firme respeito pela vida, mantendo a indispensável ligação à natureza e ao ambiente. Daí que as reivindicações ambientalistas, embora percessem à Igreja relevantes e dignas de atenção, ficassem para ela aquém das reais questões e necessidades humanas. É o que diz João Paulo II (2004, p. 185) na seguinte passagem:

As pessoas perguntam ansiosamente se ainda é possível reparar o dano que foi feito [ao ambiente]. Claramente, uma solução adequada não pode ser encontrada apenas na melhor gestão ou

no uso mais racional dos recursos da Terra, por mais importantes que estes sejam. Mais do que isso, devemos ir à raiz do problema e reconhecer a profunda crise moral da qual a destruição do ambiente é apenas um dos seus aspectos perturbadores.

A crise moral geradora da crise ecológica resultava, para João Paulo II, da aplicação sem discernimento dos progressos científicos e tecnológicos, e da falta de respeito pela vida, que começava pela falta de respeito pela vida humana: “A norma fundamental, capaz de inspirar um sadio progresso económico, industrial e científico, é o respeito pela vida e, em primeiro lugar, pela dignidade da pessoa humana”¹⁰.

Em 2009, Ratzinger é bastante mais incisivo sobre este ponto, referindo-se directamente a uma contradição frequente do discurso ambientalista:

Para preservar a natureza não basta intervir com incentivos ou penalizações económicas, nem é suficiente uma instrução adequada. Trata-se de instrumentos importantes, mas o problema decisivo é a solidez moral da sociedade em geral. Se não é respeitado o direito à vida e à morte natural, se se tornam artificiais a concepção, a gestação e o nascimento do homem, se são sacrificados embriões humanos na pesquisa, a consciência comum acaba por perder o conceito de ecologia humana e, com ele, o de ecologia ambiental. É uma contradição pedir às novas gerações o respeito do ambiente natural, quando a educação e as leis não as ajudam a respeitar-se a si mesmas (CARITAS IN VERITATE, §51).

Muitos ambientalistas ao longo do tempo, para socorrerem a natureza sob ameaça humana, propuseram que o homem dela se apartasse, e apoiaram a criação de parques naturais e zonas protegidas e de conservação mais ou menos livres da sua influência. Até a condescendência com que muitos assistiram, nas últimas décadas, ao crescimento vertiginoso das grandes cidades e metrópoles urbanas pode talvez em parte ser explicada por esse afastamento humano que causava das zonas rurais, ecologicamente mais ricas, ou das áreas naturais

¹⁰ Mensagem de João Paulo II para a celebração do Dia Mundial da Paz, 1º de Janeiro de 1990.

ainda relativamente incólumes. Contrariamente, para a Igreja sempre foi natural e portanto desejável a presença física do homem junto dos bens da natureza. A questão sempre foi a de que essa presença não se limitasse *apenas* ao físico e material, mas fosse também e sobretudo espiritual. O problema era que

O homem parece muitas vezes não dar-se conta de outros significados do seu ambiente natural, para além daqueles somente que servem para os fins de um uso ou consumo imediatos. [...] Quando, ao contrário, era vontade do Criador que o homem comunicasse com a natureza como “senhor” e “guarda” inteligente e nobre, e não como um “desfrutador” e “destrutor” sem respeito algum (REDEMPTOR HOMINIS, §15).

A crise ecológica, em particular, resulta para a Igreja da quebra dessa ligação fundamental. Como vem explicado no *Compêndio da doutrina social da Igreja* (2004, §464):

Uma visão do homem e das coisas desligadas de qualquer referência à transcendência conduziu à negação do conceito de criação e a atribuir ao homem e à natureza uma existência completamente autónoma. O liame que une o mundo a Deus foi assim quebrado: tal ruptura acabou por desancorar do mundo também o homem e, mais radicalmente, empobreceu a sua identidade. O ser humano viu-se a considerar-se alheio ao contexto ambiental em que vive. É bem clara a consequência que daí decorre: a relação que o homem tem com Deus é que determina a relação do homem com os seus semelhantes e com o seu ambiente.

Na sua mensagem para a celebração do Dia Mundial da Paz, a 1º de Janeiro de 1990, João Paulo II referia o conceito de “integridade da criação”, que alguns leram como “integridade ecológica” (cf. também o §2415 do *Catecismo da Igreja Católica*, onde se faz referência ao conceito), vendo aí uma aproximação às pretensões ambientalistas de que fosse reconhecido o *valor intrínseco* de certos objectos e bens da natureza não humana. Este documento é considerado por muitos o mais vigoroso e inequívoco comentário do Vaticano sobre o actual desafio ecológico. Sucede porém que nele o homem

nunca é desligado da restante criação, nem é ignorada a tarefa primordial que consiste em combater a injustiça e as formas estruturais de pobreza de modo a conseguir-se um ambiente mais seguro:

O respeito pela vida e pela dignidade da pessoa humana inclui também o respeito e o cuidado pelo universo criado, que está chamado a unir-se com o homem para glorificar a Deus. Se o homem não estiver em paz com Deus, também a própria Terra não estará em paz (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, §2415).

Bento XVI segue as pisadas do seu antecessor quando escreve:

Os deveres que temos para com o ambiente estão ligados com os deveres que temos para com a pessoa considerada em si mesma e em relação com os outros; não se podem exigir uns e espezinhar os outros. Esta é uma grave antinomia da mentalidade e do costume actual, que avilta a pessoa, transtorna o ambiente e prejudica a sociedade (CARITAS IN VERITATE, §51).

6. O DESENVOLVIMENTO HUMANO INTEGRAL

Na encíclica *Caritas in Veritate*, Bento XVI não faz menção à *integridade da criação*, talvez por causa da confusão que a expressão gerou em alguns sectores ambientalistas que viram em João Paulo II a promessa de um papa defensor do ambiente. Este facto pode eventualmente ser entendido por alguns como um retorno da Igreja às suas posições mais conservadoras a respeito da ecologia e do *ecocentrismo*. Mas o que Bento XVI faz na sua carta é apenas clarificar alguns pontos da posição da Igreja sobre a trilogia homem/ambiente/desenvolvimento, tornando mais nítida, por um lado, a sua demarcação em relação ao discurso ambientalista corrente e, por outro, a sua afirmação de um modelo alternativo ao *desenvolvimento sustentável* o qual, se bem que *desinserido* da agenda

do ambientalismo dominante, não ignora de modo algum a realidade e as causas profundas dos problemas ambientais contemporâneos. De outra forma não se justificariam as insistentes referências e elucidações de Ratzinger sobre a problemática ambiental no seu documento. De entre elas, destacar-se-iam três de crucial importância. A primeira dirige-se porventura àqueles que acusam a Igreja de menosprezar a questão ambiental, por exemplo durante os seus actos litúrgicos, não pedindo directamente aos fiéis para limitarem as suas emissões de gases com efeito de estufa. Refere o sumo pontífice:

A Igreja sente o seu peso de responsabilidade pela criação e deve fazer valer esta responsabilidade também em público. Ao fazê-lo, não tem apenas de defender a terra, a água e o ar como dons da criação que pertencem a todos, mas deve sobretudo proteger o homem da destruição de si mesmo. Requer-se uma espécie de ecologia do homem, entendida no justo sentido. De facto, a degradação da natureza está estreitamente ligada à cultura que molda a convivência humana: quando a «ecologia humana» é respeitada dentro da sociedade, beneficia também a ecologia ambiental. Tal como as virtudes humanas são intercomunicantes, de modo que o enfraquecimento de uma põe em risco também as outras, assim também o sistema ecológico se rege sobre o respeito de um projecto que se refere tanto à sã convivência em sociedade como ao bom relacionamento com a natureza (CARITAS IN VERITATE, §51).

A ideia de mutualismo entre os aspectos que determinam o desenvolvimento, parecendo óbvia, não tem sido muito referida na literatura pelos ambientalistas. Na sua obra *Desenvolvimento sustentável: uma introdução crítica*, Rodrigues (2009) procura descobrir porquê e descreve o benefício mútuo resultante para o desenvolvimento sustentável da interacção entre as esferas de valores da justiça, da democracia e da sustentabilidade ambiental. Em particular, quando os valores da justiça e da democracia são assegurados e mantidos pela sociedade, a qualidade ambiental pode mais facilmente ser mantida e assegurada (RODRIGUES, 2009, p. 179-182).

Outra referência directa ao modo de pensar ambientalista aparece na seguinte advertência de Ratzinger:

[...] É preciso sublinhar também que é contrário ao verdadeiro desenvolvimento considerar a natureza mais importante do que a própria pessoa humana. Esta posição induz a comportamentos neopagãos ou a um novo panteísmo: só da natureza, entendida em sentido puramente naturalista, não pode derivar a salvação para o homem. Por outro lado, há que rejeitar também a posição oposta, que visa a sua completa tecnicização, porque o ambiente natural não é apenas matéria de que dispor a nosso bel-prazer, mas obra admirável do Criador, contendo nela uma “gramática” que indica finalidades e critérios para uma utilização sábia, não instrumental nem arbitrária (CARITAS IN VERITATE, §48).

Há aqui claramente uma dupla rejeição: por um lado, das tendências ambientalistas mais radicais e profundas (de que a *ecologia profunda* é um exemplo) ou inspiradas pela ideia *relativista* de homem enquanto simples membro de uma vasta e complexa “comunidade biótica”, cuja beleza e integridade importariam a todo o custo preservar (LEOPOLD, 1966). Por outro, há também a rejeição das ideias prevaletes no ambientalismo dominante, da natureza enquanto conjugação de forças físicas e materiais que importaria ao homem conhecer e, tanto quanto possível, *domesticar* através da técnica.

A terceira referência de Bento XVI que se destacaria da *Caritas in Veritate* tem a ver com o possível antagonismo entre as indicadas *esferas de valores*. Se bem que uma sociedade mais humana possa ajudar a criar uma sociedade mais respeitadora do ambiente e, nessa acepção, mais sustentável, o contrário disto também é verdadeiro ou seja, a desumanização da sociedade é por si só suficiente para agravar a condição geral do ambiente: “Reduzir completamente a natureza a um conjunto de simples dados reais acaba por ser fonte de violência contra o ambiente e até por motivar acções desrespeitadoras da própria natureza do homem” (CARITAS IN VERITATE, §48).

Esta ideia de antagonismo foi também explorada por Rodrigues (2009) que procurou demonstrar, defendendo a tese de um desenvolvimento sustentável de raiz humanista¹¹,

¹¹ Independentemente da sua natureza, cristã ou laica.

que a inexistência ou grave deficiência da democracia, e em particular do seu princípio fundamental da autonomia, levava também, mais cedo ou mais tarde, à degradação ambiental.

Para o catolicismo é perfeitamente claro que não haverá solução para a *crise ecológica* a menos que a sociedade moderna reveja séria e profundamente o seu modelo de desenvolvimento. Na sequência das ideias de Paulo VI expressas na *Populorum Progressio*, o *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* (2004, §467) consagra aquele que poderia designar-se por desenvolvimento sustentável *ajustado* à perspectiva humanista cristã da Igreja:

A responsabilidade em relação ao ambiente, património comum do género humano, estende-se não apenas às exigências do presente, mas também às do futuro: “Herdeiros das gerações passadas e beneficiários do trabalho dos nossos contemporâneos, temos obrigações para com todos, e não podemos desinteressar-nos dos que virão depois de nós aumentar o círculo da família humana. A solidariedade universal é para nós não só um facto e um benefício, mas também um dever”. Trata-se de uma responsabilidade que as gerações presentes têm em relação às futuras, uma responsabilidade que pertence também a cada um dos Estados e à Comunidade Internacional.

Torna-se evidente, pela leitura desse importante documento, o resultado de um trabalho de reflexão sobre o tão propalado conceito de *desenvolvimento sustentável*. Também parece crível que o resultado desse trabalho foi no sentido de propor como designação alternativa à de desenvolvimento sustentável – demasiado ambígua e permissiva quanto aos meios para realizar o desenvolvimento, mas sobretudo inconsequente no que se refere à indicação da sua *finalidade* – a de desenvolvimento humano integral. Se a questão da finalidade é absolutamente clara, menos o não é a questão dos meios para a realização do desenvolvimento, onde se destacam a solidariedade e a justiça entre as gerações, presentes e vindouras:

Os projectos para um desenvolvimento humano integral não podem ignorar os vindouros, mas devem ser animados pela solidariedade e a justiça entre as gerações, tendo em conta os diversos âmbitos: ecológico, jurídico, económico, político e cultural (COMPÊNDIO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA, 2004, §467).

7. AS RAZÕES PROFUNDAS DA IGREJA

Já se referiram algumas das principais razões que poderão ter levado a Igreja Católica a preterir o uso da expressão “desenvolvimento sustentável”, ainda que depois de reinterpretado o conceito à luz da sua doutrina. De facto, a posição da Igreja Católica face às ideias dos movimentos ambientalistas, mesmo às dos mais *superficiais*, tem revelado no mínimo algum desconforto. Tais movimentos, mais ou menos explícita e conscientemente, têm-se batido por retirar o homem e os seus interesses “egoístas” do centro das atenções da sociedade, desafiando assim a tradição humanista da Igreja para quem “Tudo quanto existe sobre a Terra deve ser ordenado em função do homem, como seu centro e seu termo” (CARITAS IN VERITATE, §57).

Se bem que originalmente *eco* ou *biocêntricas*, as concepções ambientalistas a partir das últimas décadas do século XX, com a emergência do ambientalismo dominante, acabaram por adoptar uma atitude de maior superficialidade e pragmatismo, afastando-se da discussão sobre os *fins* do desenvolvimento e concentrando-se mais na questão prática dos *meios* de o conseguir, nomeadamente tecnológicos e de gestão. Apenas alguns sectores mais radicais e pouco expressivos do movimento ambientalista não desistiram da (decisiva) cláusula do *valor intrínseco*, defendendo que a natureza possui valor em si mesma, independentemente do seu interesse ou *utilidade* para os humanos. Também não teve grande efeito prático o alerta dado por Lynn White (1967), um professor norte-americano de história medieval, que acusou as tradições religiosas de raiz judaico-cristã de serem a *causa causarum* da actual crise ecológica. Ao autor incomodava-o o inquebrantável *antropocentrismo* de tais tradições, o que fazia com que os povos secundarizassem a importância do mundo natural, do mundo terreno até, não vendo nele qualquer *valor intrínseco*. Mas o facto também é que do discurso do ambientalismo dominante nunca se destacou qualquer apelo à laicização das sociedades, ou sequer à urgência de as libertar da influência cultural de tais tradições religiosas. Convém lembrar que a resposta da Igreja ao essencial da advertência de Lynn White fora dada seis anos antes por João XXIII, na sua encíclica *Mater et Magistra* (§195-196):

No Génesis lembra-se como Deus impôs aos primeiros seres humanos dois mandamentos: o de transmitir a vida: “Crescei e multiplicai-vos” (Gn 1, 28) e o de dominar a natureza: “Enchei a Terra e submetei-a” (Gn 1, 28), mandamentos que se completam mutuamente. Sem dúvida o mandamento divino de dominar a natureza não é imposto com fins destrutivos, mas sim para serviço da vida.

A Igreja Católica, instigada pela eventualidade de interpretações abusivas dos referidos mandamentos, e ciente dos deveres dos humanos para com a restante natureza e as gerações futuras, deixou além disso expresso no seu *Catecismo da Igreja Católica* (§2415): “domínio concedido pelo Criador ao homem sobre os seres inanimados e os outros seres vivos, não é absoluto, mas regulado pela preocupação da qualidade de vida do próximo, inclusive das gerações futuras; exige um respeito religioso pela integridade da criação”. Onde nota ainda a sua oposição a um certo biocentrismo animado por muitos movimentos de defesa dos animais¹²:

É contrário à dignidade humana fazer sofrer inutilmente os animais e dispor indiscriminadamente das suas vidas. É igualmente indigno gastar com eles somas que deveriam, prioritariamente, aliviar a miséria dos homens. Pode-se amar os animais, mas não deveria desviar-se para eles o afecto só devido às pessoas (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, §2418).

Pelo que se viu até agora, a emergente “ética ambiental” e o conceito de “desenvolvimento sustentável” nunca foram para a Igreja assuntos menores, condenados a ficar de fora do seu núcleo central de preocupações. O que talvez se possa dizer é que à Igreja ou não agradam o enunciado usual do conceito de “desenvolvimento sustentável”, ou as suas leituras possíveis e por vezes inconsistentes com a sua doutrina, ou ambas as coisas em simultâneo.

Não fazendo parte das propostas do ambientalismo dominante “a eliminação da diferença ontológica e axiológica entre o homem e os outros seres vivos”, e muito menos a

¹² Como é o caso dos movimentos de *Animal liberation* e o veganismo.

“eliminação da superior responsabilidade do homem” perante a restante natureza, então que outras razões profundas poderão explicar a preterição da Igreja? A resposta pode ser que a Igreja evita o uso da expressão “desenvolvimento sustentável” devido ao seu sincretismo, o qual tem permitido interpretações e correlações variadas, algumas delas incompatíveis com a concepção cristã alternativa do “desenvolvimento humano integral”.

Para além dos já referidos tecnocentrismo e materialismo presentes na atitude geral perante a natureza e o ambiente, bem como na leitura da relação destes com o homem que na Terra prossegue o seu direito ao desenvolvimento, importa observar na “galáxia ambientalista”, ou pelo menos dela nunca assumidamente afastados pelo ambientalismo dominante, a presença de outros elementos importantes, e geralmente inter-relacionados, que colidem com a doutrina da Igreja Católica e desse modo impedem a adesão desta ao conceito vigorante de sustentabilidade. Entre eles, são de destacar: 1. a questão demográfica e atitude geral perante a vida humana, questão à qual já se aludiu ao de leve; e 2. as posições a respeito da família e do casamento.

8. ATITUDE GERAL PERANTE A VIDA HUMANA

A vida humana é para a Igreja Católica um bem sagrado e supremo. João XXIII observava a propósito que “A vida humana é sagrada: mesmo a partir da sua origem, ela exige a intervenção directa da acção criadora de Deus. Quem viola as leis da vida, ofende a Divina Majestade, degrada-se a si e ao género humano, e enfraquece a comunidade de que é membro” (MATER ET MAGISTRA, §193).

As posições ambientalistas a respeito de temas como o aborto e a esterilização de seres humanos têm oscilado entre o apoio incondicional e o dúbio. Para muitos ambientalistas, parece irresistível a ligação entre a protecção do ambiente, por exemplo através da luta contra o aquecimento global, e o controlo populacional: dado que são as pessoas que poluem o ambiente, quanto menor o seu número, menor o dano ambiental

causado. Para ajudar o ambiente, seria portanto vista como vantajosa uma redução geral da população do planeta. Chega-se mesmo ao ponto de achar completamente desnecessária a presença humana na face da Terra, como asseverava em 1986 um autor ambientalista:

Dado o desaparecimento total, absoluto, do Homo Sapiens, então não só a comunidade biótica terrestre continuaria a existir, como também, com toda a probabilidade, o seu bem-estar seria melhorado. Em resumo, a nossa presença [na Terra] não é necessária (TAYLOR, 1986, p. 115, tradução nossa).

É claro que nem todos os ambientalistas pensam assim, mas a generalidade acredita que a manutenção da qualidade do ambiente na Terra exige uma redução mais ou menos drástica do crescimento da população humana, nomeadamente através de um apertado controlo da natalidade¹³. Tal convicção gera tolerância e muitas vezes simpatia por medidas de controlo populacional, tais como o aborto e a esterilização, para a Igreja inaceitáveis até por razões de justiça, visto os alvos preferenciais de tais medidas serem geralmente os mais pobres. Em 1994, dois anos após a Cnuad, a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, promovida pelas Nações Unidas, veio reforçar a ideia de que o desenvolvimento sustentável teria que implicar de alguma forma o controlo populacional, designadamente através dos meios referidos. Na ocasião, o observador permanente da Santa Sé nas Nações Unidas, o cardeal Raffaele Martino, lembrou aos presentes as posições da Igreja sobre os temas em discussão, tendo deixado bem vincadas as suas reservas sobre vários documentos apresentados à conferência, e em especial ao seu documento final, onde constava o plano de acção a cumprir pelas partes signatárias nas duas décadas que iam seguir-se.

O ponto primordial para a Igreja na referida conferência, e que já havia sido sublinhado nas anteriores conferências de Bucareste e da Cidade do México, era o de que

¹³ Esta convicção encontra-se largamente documentada na literatura, sendo claramente assumida, por exemplo, por muitos funcionários das Nações Unidas, designadamente do Fundo das Nações Unidas para a População.

[...] as decisões responsáveis que se referem ao número de filhos e ao espaço de tempo entre nascimentos são responsabilidade dos pais, que deverão estar livres de toda a coacção e pressão por parte das autoridades públicas, devendo estas assegurar que os cidadãos possuem uma informação precisa sobre os diferentes factores demográficos em questão (MARTINO, 1994).

Tal responsabilidade dos pais é assumida

[...] perante Deus, perante eles próprios, perante os filhos que já nasceram e perante a comunidade a que pertencem, de acordo com as exigências da sua consciência, formada segundo a lei de Deus autenticamente interpretada e sustentada pela confiança n'Ele (POPULORUM PROGRESSIO, §37).

Consagrado na constituição *Gaudium et Spes* (§87) fica já em 1965 este princípio, sublinhando-se que “a decisão acerca do número de filhos [...] de modo algum se pode entregar ao [juízo] da autoridade pública”. A mesma constituição reconhecia a existência de fortes pressões sociais no sentido da legalização de métodos de controlo da natalidade “contrários à lei moral”, e por isso aconselhava:

Visto que muitos afirmam que o aumento da população do globo, ou ao menos de algumas nações, deve ser absoluta e radicalmente diminuído por todos os meios e por qualquer espécie de intervenção da autoridade pública, o Concílio exorta todos a que evitem as soluções, promovidas privada ou publicamente ou até por vezes impostas, que sejam contrárias à lei moral (GAUDIUM ET SPES, §87).

Sem deixar de reconhecer que “um crescimento demográfico acelerado vem, com demasiada frequência, trazer novas dificuldades ao problema do desenvolvimento: o volume da população aumenta muito mais rapidamente que os recursos disponíveis, e cria-se uma situação que parece não ter saída” (POPULORUM PROGRESSIO, §37), a Igreja Católica propõe como solução uma vivência mais responsável da sexualidade, designadamente entre os jovens, a qual deve ser devidamente apoiada no seio da família e pelos poderes públicos. Mas a responsabilidade exige disciplina e autodomínio, pelo que é para a Igreja contraditório fomentar soluções radicais

como o direito ao aborto ou a esterilização em sociedades onde a vivência da sexualidade humana é demasiado permissiva, surgindo, nomeadamente nos meios de comunicação de massas, completamente banalizada e reduzida a uma mera questão de busca de prazer ou gratificação pessoal (MARTINO, 1994).

Um traço característico da posição da Igreja sobre o problema demográfico é pois esta sua inamovível fé na capacidade humana para encontrar soluções conformes com a lei moral. Acresce que o crescimento demográfico *per si* não surge sequer como um obstáculo ao desenvolvimento humano integral, tal como se depreende da leitura do *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* (§483):

Se é verdade que a desigual distribuição da população e dos recursos disponíveis cria obstáculos ao desenvolvimento e ao uso sustentável do ambiente, deve-se reconhecer que o crescimento demográfico é plenamente compatível com um desenvolvimento integral e solidário.

De facto, talvez por razões históricas, a questão populacional nunca preocupou grandemente os cristãos. Os primeiros cristãos acreditavam que o fim do mundo viria antes de eles chegarem perto das cidades de Judá (CATLIN, 2005, p. 63). A crença na possibilidade de uma vida além da morte leva muitos cristãos a valorizar a vida terrena apenas na medida em que esta lhes permite, mais tarde, alcançar um lugar no Céu. A excessiva ligação da civilização actual às realidades terrenas é aliás referida pela Igreja como um factor que muitas vezes dificulta o acesso a Deus: “A civilização actual, não pelo que tem de essencial, mas pelo facto de estar muito ligada com as realidades terrestres, torna muitas vezes mais difícil o acesso a Deus” (GAUDIUM ET SPES, §19). Por outro lado, o princípio católico do celibato dos padres, que se tornou rigoroso apenas para as ordens monásticas e, na Igreja do Ocidente a partir do século XII, para duas das sete ordens superiores do clero, obriga ao recrutamento permanente de homens que, na sua maioria, não produzem qualquer descendência. Sem esse recrutamento, dir-se-ia que os padres, bispos e outros representantes da Igreja estariam condenados à auto-extinção.

Um outro aspecto que distingue as posições da Igreja das do ambientalismo dominante tem a ver com a transmissão de vida humana. Para a Igreja é absolutamente claro que

A vida humana deve ser transmitida por meio da família, fundada no matrimónio uno e indissolúvel, elevado para os cristãos à dignidade de sacramento. A transmissão da vida humana foi confiada pela natureza a um acto pessoal e consciente, sujeito, como tal, às leis sapientíssimas de Deus: leis invioláveis e imutáveis, que é preciso acatar e observar. Por isso, não se podem usar aqui meios, nem seguir métodos, que serão lícitos quando se tratar da transmissão da vida nas plantas e nos animais (MATER ET MAGISTRA, §192)

Já o ambientalismo dominante tende a ser mais transigente a este respeito, facto ao qual não será alheia a ligação que existe entre as indústrias do ambiente e biotecnológica, ambas informadas pelas ciências da vida. O fascínio pelas possibilidades que neste campo hoje se oferecem ao homem, aliado à natureza da filosofia pragmatista (e utilitarista) que em regra impregna o discurso do ambientalismo dominante, tornam o ambientalismo particularmente vulnerável à tentação da eugenia, e até a um certo darwinismo social derivado das ideias de autores como o bem conhecido ecologista texano Garret Hardin¹⁴. A artificialização do processo de transmissão da vida humana, geralmente justificada como meio de evitar os riscos inerentes ao método natural, o qual permite a subsistência nas populações de genes defeituosos e causadores de doença, é algo visto com enorme repulsa pela Igreja, como nota Bento XVI:

A fecundação *in vitro*, a pesquisa sobre os embriões, a possibilidade da clonagem e hibridação humana nascem e promovem-se na actual cultura do desencanto total, que pensa ter desvendado todos os mistérios porque já se chegou à raiz da vida. Aqui o absolutismo da técnica encontra a sua máxima expressão. Em tal cultura, a consciência é chamada apenas a registar uma mera possibilidade técnica (CARITAS IN VERITATE, §75).

¹⁴ No seu livro *The ostrich factor: our population myopia*, o autor do famoso artigo “A tragédia dos comuns” Garret Hardin, insiste na ameaça da sobrepopulação à sustentabilidade económica do planeta, sugerindo aos governos a restrição coerciva dos “direitos reprodutivos não qualificados”, solução esta que para a Igreja não é de todo aceitável.

9. FAMÍLIA, CASAMENTO E EUTANÁSIA

Sobretudo nas décadas mais recentes, em consequência da forte pressão social exercida pelos designados movimentos de lésbicas, *gays*, bissexuais e transgêneros (LGBT), tem-se vindo a acentuar o diálogo e até a proximidade entre tais movimentos e o ambientalismo dominante. A extensão do casamento civil a casais do mesmo sexo e a possibilidade de tais casais poderem vir a adoptar crianças são questões que a Igreja Católica naturalmente repudia, diferentemente de algum ambientalismo que chega mesmo a considerar a homossexualidade como uma medida eficaz de política ambiental que apenas carece de maior aceitação por parte da sociedade:

Num mundo com excesso de população, uma das opções mais óbvias de política ambiental está a ser ignorada: tornar a homossexualidade mais aceitável socialmente. Com mais de seis biliões de humanos exaurindo a capacidade de carga da biosfera, a procriação está a tornar-se mais uma ameaça do que uma garantia de sobrevivência da espécie humana. Isso torna as relações *gays* e lésbicas mais amigas do ambiente do que a maioria das relações heterossexuais, dado que não contribuem para o crescimento da população. E que melhor forma de tornar a homossexualidade mais aceitável socialmente do que reconhecê-la através da instituição do casamento? (REDING, 1999)¹⁵.

Tal como acontece com o casamento de homossexuais, a questão da eutanásia inscreve-se na lista de questões consideradas para a Igreja como inegociáveis, e relativamente às quais as opiniões ambientalistas tendem a ser bastante menos irredutíveis, e muitas vezes favoráveis à alteração do estado de coisas. Porém, no que se refere à eutanásia, tal como sucede com o aborto, o essencial do problema tende a esvair-se no debate técnico ou semântico, sobre o exacto sentido das palavras. A Igreja de Roma afirma no seu *Catecismo da Igreja Católica* (§2277):

Quaisquer que sejam os motivos e os meios, a eutanásia directa consiste em pôr fim à vida de pessoas deficientes, doentes ou

¹⁵ Andrew Reding era editor associado do Pacific News Service (PNS), membro sênior do World Policy Institute em Nova Iorque e conselheiro municipal no Estado da Flórida.

moribundas. É moralmente inaceitável. Assim, uma acção ou uma omissão que, de per si ou na intenção, cause a morte com o fim de suprimir o sofrimento, constitui um assassinio gravemente contrário à dignidade da pessoa humana e ao respeito do Deus vivo, seu Criador.

A questão essencial reside unicamente na diferença que existe entre o valor moral de “querer administrar a morte” e o de “aceitar o facto de a não poder impedir” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, §2278). A segunda destas atitudes tem um valor moral positivo, pelo que não emerge qualquer contradição do facto de a Igreja julgar inapropriado o emprego de meios extraordinários para prolongar a vida, rejeitando dessa forma o chamado encarniçamento terapêutico.

10. ESPIRITUALIDADE E SUSTENTABILIDADE

A profunda ligação existente entre ecologia ambiental e ecologia humana tem sido insistentemente referida pela Igreja Católica desde que as atenções do mundo se viraram para os problemas da degradação do ambiente e da exploração insustentável dos recursos naturais do planeta. Acresce que a Igreja de Roma, e “em particular as espiritualidades beneditina e franciscana têm testemunhado esta espécie de parentesco do homem com o ambiente da criação, alimentando nele uma atitude de respeito para com toda a realidade do mundo circunstante” (COMPÊNDIO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA, §464). A tradição humanista europeia, que resplandece ainda hoje nos humanismos cristão e laico, permitiu a Hannah Arendt (2001, p. 69) compreender a natureza de uma “esfera pública” enquanto espaço de paz e convivência entre os homens, só alcançável com a ajuda de uma ideia de transcendência. Mesmo quando não o admitem, muitos homens, incluindo naturalmente os cientistas e os técnicos, são profundamente religiosos. Karl Popper, um dos maiores filósofos da ciência do século XX, admitiu-o quando disse:

Realmente penso que todos os homens, incluindo eu próprio, são religiosos. Todos acreditamos em algo mais – é difícil en-

contrar as palavras certas – do que em nós próprios. Embora eu não queira fundar uma nova espécie de fé, aquilo em que realmente acreditamos é o que chamamos um Terceiro Mundo, algo que está além de nós e com o qual realmente interagimos, no sentido literal da interação, e pelo qual podemos transcender-nos (ZERIN, 1998, p. 47-48).

Desprezar a dimensão espiritual do homem e o seu poder é por isso, no mínimo, imprudente. Para o bem e para o mal. Em concreto sobre a sustentabilidade ambiental, a Igreja há muito que a liga à espiritualidade. A tomada de consciência desta proveitosa relação, presente desde os primórdios do monasticismo e ainda bem viva nos dias de hoje em muitos mosteiros e conventos espalhados um pouco por todo o mundo, tem vindo a ser feita graças ao trabalho de autores como John Carroll (2001, 2004) e a iniciativas como a das americanas Irmãs da Terra. O autor cita nas conclusões do seu livro um ecologista que crê que apenas duas grandes forças animam a vida terrena, desde o mais simples insecto até ao homem: a força que a ambos impele a viver, a permanecer, a procriar, a lutar pelas coisas que os mantêm vivos; e a força *conectiva* que os liga a todas as demais coisas e seres, animais e plantas, existentes na natureza. Sem a segunda destas forças, fica-se apenas com a primeira: uma espécie de força cega de viver, viver, viver a qualquer custo (CARROLL, 2004, p. 164).

Muitos ecologistas reconhecem e afirmam a importância de o homem recuperar essa força ancestral que o ligava ao universo inteiro e que a modernidade, desde os primórdios do Iluminismo, vem sucessivamente exaurindo do seu mundo. O ambientalismo dominante fez com tais ecologistas e *eco-filósofos*, e obviamente salvaguardadas as devidas *distâncias*, algo semelhante àquilo que a modernidade fez com as religiões, e em particular com o catolicismo. Não lhes negou, ainda que a prazo, a possibilidade de existirem, embora por vezes tendo que pagar um preço demasiado alto. E de facto, quando se pedem ao ambientalismo dominante, àquele ambientalismo que Carroll acusa de promover uma *sustentabilidade superficial ou cosmética*, resultados práticos e exemplos concretos de sustentabilidade, o que ele melhor oferece são retratos e previsões alarmantes da essencial *insustentabilidade* em que vivemos. É bom ser avisado, mas isso não basta: é fundamental para a esperança que se revelem os exemplos autênticos.

É isso que John Carroll descobre e mostra no seu trabalho. As Irmãs da Terra, os monges e monjas que *sustentavelmente* geram as suas granjas e oficinas, o amor com que cuidam uns dos outros, das suas árvores e animais; a forma com que lidam com a água, a energia e os resíduos, a imaginação com que reutilizam os materiais e se fazem transportar: tudo isso são exemplos vivos e indisfarçados da sustentabilidade em que humanamente vivem. Mas Carroll não refere no seu trabalho somente exemplos de vivências ecológicas baseadas na espiritualidade cristã. Ele refere muitas pessoas e tradições religiosas, incluindo religiões indígenas, que na obscuridade e isolamento a que estão votadas pela moderna cultura de massas, são também exemplos notáveis de vivências espirituais da sustentabilidade. E aponta desafios que a espiritualidade cristã deve procurar vencer, e valores que deve no seu seio ressuscitar, para poder ser mais eficaz e autêntica nas suas propostas para uma relação mais sustentável do homem com o seu ambiente.

É nesse contexto que apela a um maior equilíbrio entre *imanência* e *transcendência*, coisa que os cristãos de há cinco ou seis séculos praticavam melhor do que os de agora. Nos tempos modernos, a Igreja também falhou no reconhecimento de que de facto existem dois livros da Revelação: o da Escritura e o da Natureza, e que também é necessária reverência (bem mais do que respeito) na relação humana com a natureza, a natureza que o homem essencialmente é, tal como ensina a ecologia. Sem este equilíbrio entre imanência (Deus ou o sagrado presente em toda a natureza, como Espinosa entendia) e transcendência (Deus ou o mistério superior, para além da capacidade do homem conceptualizar e entender), não haverá esperança para as crianças, nem para as das futuras gerações humanas nem para as crianças de todas as espécies (CARROLL, 2004, p. 165).

11. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A principal conclusão deste trabalho é a de que a Igreja Católica, ciente da acuidade e pertinência das questões suscitadas pelos movimentos ambientalistas das últimas décadas, e em resultado da reflexão que de há muito vem fazendo sobre a problemática do desenvolvimento, sugere, em alternativa ao

conceito vigorante de desenvolvimento sustentável adotado pelo ambientalismo dominante, o conceito de desenvolvimento humano integral, representando aquela que seria a *variante* humanista cristã do primeiro. As razões porque o faz prendem-se com o sincretismo presente no discurso ambientalista, mesmo no do dominante, associado à coabitação com perspectivas inconciliáveis com os valores do humanismo cristão e com os princípios da doutrina social da Igreja.

Dada a razoabilidade e consistência do conceito alternativo proposto, bem como a sua clareza quanto aos meios e fins do desenvolvimento, ele julga-se merecedor de maior atenção por parte de técnicos, especialistas e dos vários responsáveis apostados na promoção do desenvolvimento sustentável, no sentido de um mundo mais humano, mais justo e mais respeitador dos bens da natureza. O grau de universalismo presente no conceito de desenvolvimento humano integral permite a sua assimilação por parte de todas as culturas e religiões que têm o homem como centro das suas atenções, sendo que o *antropocentrismo* nele presente surge agora moderado por uma ideia mais nítida sobre a responsabilidade humana perante a criação, em resultado da reflexão que nas últimas décadas, e sobretudo a partir do pontificado de João Paulo II, a Igreja se viu no dever de realizar, de forma a responder às muito pertinentes questões colocadas à sociedade pelo ambientalismo contemporâneo. Também a razoabilidade do conceito de desenvolvimento humano integral fornece ao ambientalismo critérios mais claros de demarcação e exclusão, permitindo-lhe eliminar da sua “galáxia” de influência doutrinas e ideologias pouco abrangentes e até pouco razoáveis que impedem, ou pelo menos perturbam grandemente, a afirmação de um conceito universalista de sustentabilidade.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. *A condição humana*. Lisboa: Relógio d’Água, 2001.

BEBBINGTON, J. Sustainable development: a review of the international development, business and accounting literature. *Accounting Forum*, v. 25, n. 2, p. 128-57, 2001.

BENTO XVI. *Caritas in Veritate*: carta encíclica sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. Roma, jun. 2009.

CARROLL, J. Catholicism and deep ecology. In: LANDIS, D.; GOTTLIEB, R. (Ed.). *Deep ecology and world religions: new essays on sacred ground*. Albany: State University of New York Press, 2001. p. 169-191.

_____. *Sustainability and spirituality*. Albany: State University of New York Press, 2004.

CATLIN, G. *The story of the political philosophers*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2005.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC). Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/cccl/>>. Acesso em: 2 ago. 2009.

COMPÊNDIO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA (CDSI). Cidade do Vaticano: Pontifício Conselho “Justiça e Paz”, abr. 2004.

GAUDIUM ET SPES. *Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo actual*. Roma, 1965.

HARDIN, G. *The ostrich factor: our population myopia*. New York: Oxford University Press, 1999.

JOÃO XXIII. *Mater et Magistra*: carta encíclica sobre a evolução da questão social à luz da doutrina cristã. Roma, maio 1961.

JOÃO PAULO II. *Redemptor Hominis*. Encíclica do Papa no início do seu ministério pontifical. Roma, 4 mar. 1979.

_____. The ecological crisis: a common responsibility. In: GOTTLIEB, R. S. (Ed.). *This sacred earth: religion, nature, environment*. 2. ed. New York, London: Routledge, 2004. p. 182-188.

KHOSHOO, T. N. Sustaining development in developing countries. *Current Science*, v. 75, p. 652-660, 1998.

KLOSTERMANN, J.; CRAMER, J. The contextual meaning of sustainable development: the case of the Dutch

drinking water sector. *Sustainable Development*, v. 14, n. 4, p. 268-276, 2006.

LEÃO XIII. *Rerum Novarum*: carta encíclica sobre a condição dos operários. Roma, maio 1891.

LEOPOLD, A. The land ethic. In: _____. *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press, 1966.

LUMEN GENTIUM. *Constituição dogmática sobre a Igreja*. Roma, nov. 1964.

MARTINO, R. R. Intervenção (de 7 de Setembro de 1994) de Mons. Renato Raffaele Martino, chefe da delegação da Santa Sé na Conferência do Cairo sobre População e Desenvolvimento, 1994.

MEADOWS, D. et al. *The limits to growth*. New York: Universe Books, 1972.

_____. *Limits to growth: the 30-year update*. Vermont: Chelsea Green, 2004.

O'RIORDAN, T. *Environmentalism*. 2. ed. London: Pion, 1981.

PAULO VI. *Populorum Progressio*: carta encíclica sobre o desenvolvimento dos povos. Roma, dez. 1965.

REDING, A. Extending marriage to same-sex couples and the preservation of the global environment. *JINN Magazine*, v. 5, n. 25, 1999. Disponível em: <<http://www.pacificnews.org/jinn/stories/5.25/991223-samesex.html>>. Acesso em: 15 ago. 2009.

RODRIGUES, V. *Desenvolvimento sustentável: uma introdução crítica*. Lisboa: Principia, 2009.

SMITH, A. *Environmentalism and technology*. SPRU Electronic Working Paper Series (Paper N° 149). Brighton: The Freeman Centre, University of Sussex, 2006.

SUTTLE, G. Aldo Leopold (1887-1948). Disponível em: <<http://home.utm.net/>>. Acesso em: 26 jul. 2009.

TAYLOR, P. *Respect for nature: a theory of environmental ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

WCED. *Our common future*: report of the World Commission on Environment and Development. Oxford: Oxford University Press, 1987.

WEIZSÄCKER, E. U.; LOVINS, A.; LOVINS, L. H. *Factor four: doubling wealth – halving resource use*. London: Earthscan, 1997.

WHITE, L. The historical roots of our ecological crisis. *Science*, v. 155, p. 1203-1207, 1967.

ZERIN, E. Karl Popper on God: the lost interview. *Skeptic Magazine*, v. 6, n. 2, p. 47-48, 1998.



REVISTA CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, HISTÓRIA E SOCIEDADE

Projeto Gráfico e Capa

Diagramação

Formato

Tipologia

Número de páginas

LIBRO Comunicação

Know-How Editorial

18,0 x 24,0 cm

Garamond e Rubino Sans Fill

234