



secretariado
nacional da
pastoral
da cultura

Observatório da cultura

Nº. 22

novembro 2015

www.snpcultura.org

snpcultura@gmail.com

Cuidado ecológico e espiritualidade cristã

“Laudato si”: uma esperança inovadora

Luísa Schmidt

Crise ambiental e condição humana: a propósito da “Laudato si”

Viriato Soromenho-Marques

“Laudato si”, entre relação, latência e complexidade

João Paulo Costa

A fome injusta como desequilíbrio ecológico

Cristina Líbano Monteiro

Formar uma “cidadania ecológica”

Luísa Couto Soares

Natureza e cultura humana

A Pastoral da Cultura é chamada a atentar e a influir nos modos de contrariar o arrastamento perverso do dualismo Natureza / Cultura e de reorientar os laços dos seres humanos com o mundo natural.

O Homem é (também) Natureza; e a Natureza é cultura humana. O que ao longo dos tempos se tem vindo a entender por "Natureza" resulta em grande parte de construções culturais, aliás sujeitas a sucessivas mudanças históricas.

O mundo natural é parte grande do legado da Criação divina ao Homem; mas esse mundo natural evolui também pela forma como os homens o têm pensado e sentido, e sobretudo pelo que tem sido a relação com esse mundo natural e a ação exercida sobre ele.

Quase sempre, lamentavelmente, essa relação e essa ação alheiam-se da corresponsabilidade na preservação e na fecundidade amorosa daquele legado divino - invocando muitas vezes, para se legitimarem, uma nefasta interpretação do antropocentrismo humanista.

Felizmente, no seio da tradição cristã - não obstante, a pretexto de Gênesis 1.26, o Cristianismo ter sido considerado, por Lynn White Jr. e outros, a mais antropocêntrica das religiões - afirmou-se a compreensão de como a história humana está implicada na história natural e surgiram cativantes propostas de amor de todas as coisas em Deus. Com a espiritualidade franciscana, emergiu mesmo o princípio da retificação periódica do humano através do influxo da Natureza.

Na nossa contemporaneidade, agudizou-se a consciência cristã de que a Salvação é de alcance universal - para todos os homens e para todo o cosmo; e acentuou-se a consciência de que os homens são corresponsáveis pelo destino salvífico do Mundo, devendo colocar o ecossistema a par da dinâmica social no

centro da visão da Vida e da História.

Sem dúvida, a afirmação progressiva do cuidado ecológico na segunda metade do século XX foi poligenésica, decorreu de variadas motivações e conheceu desenvolvimentos plurais. Mas é reconfortante verificar que a atenção lúcida e generosa às naturais interdependências das formas de vida e do ambiente que partilham, desde os anos 60 se refletiam no discurso teológico - por exemplo, com o pensamento de J. Moltmann sobre as implicações cristológicas e soteriológicas (e não já apenas ético-sociais) da relação humana com o ecossistema -, ao passo que só nos anos 70 surgiam nos estudos artísticos e literários anglo-americanos as primícias do "ecocriticism"... Depois consolidaram-se os movimentos ambientalistas e surgiram os consabidos desdobramentos radicais, com seus efeitos ou ecos ideológicos e culturais.

Tudo isso ganhou nova feição na problemática atual; tudo isso recebe nova luz com o verbo profético do Papa Francisco - colocando a Igreja na frente do debate de ideias e catapultando a missão cristã de serviço ao Mundo. Por isso o *Observatório da Cultura* do SNPC vem trazer um contributo polifônico para a receção consequente da encíclica "Laudato si".

José Carlos Seabra Pereira
Diretor do SNPC

“Laudato si’”: uma esperança inovadora

A recente carta encíclica do Papa Francisco - “Laudato si’” - é simultaneamente um apelo à inteligência coletiva, um incentivo à reconsideração do atual modelo de sociedade e um estímulo para agir. Dirigida ao mundo e não apenas aos católicos, e independentemente das suas dimensões teológicas, filosóficas e doutrinárias, esta encíclica aborda de modo surpreendente e decisivo todos os debates do campo ambiental.

Desde o 2º Pós-Guerra e ao longo das últimas décadas habituámo-nos a ver progredir o tema do ambiente: começando pela criação da FAO, do Clube de Roma e da ONU; passando depois pelas Conferências de Estocolmo em 1972, Rio92 e Rio+20; pelo Protocolo de Quioto e pelo IPCC (International Panel for Climate Change); por personalidades como Gro Brundtland, Al Gore, Naomi Klein ou pelas várias Conferências do Clima (COP). Contudo, a questão ambiental não tinha ainda alcançado uma expressão tão veemente e clara como a que o Papa lhe deu agora.

O que será que torna tão evidente uma verdade já conhecida, agora que ela aparece dita pelo Papa? O que será que esta extraordinária encíclica traz a mais até nós? Acima de tudo põe-nos a pensar com espantosa nitidez e uma simplicidade desarmante em assuntos altamente complexos e tensos,

trazendo-nos, por isso, uma nova esperança e sem dúvida um novo caminho.

Desde logo, numa visão integrada, articula as questões do ambiente às das desigualdades, mostrando que não é possível pensar umas sem as outras pois o ciclo é vicioso: a degradação dos recursos vai de par com a degradação social e humana. E aponta essa verdade inconveniente que há muito devia estar assumida e resolvida, que é a da inaceitável pobreza espalhada pelo mundo inteiro e da enorme responsabilidade política a todas as escalas.

Depois, retomando uma expressão feliz de Gorbachov, o Papa Francisco remete-nos para a noção da «casa comum» que todos partilhamos, sublinhando a extrema interdependência em que vivemos, mostrando como a ecologia tem de ser apreendida de forma integral e está profundamente embrenhada na nossa vida quotidiana.

Indica depois novas formas e fórmulas para repensar a economia e o progresso, desafiando-nos na «busca de um desenvolvimento que seja sustentável», pois sabemos que «as coisas podem mudar» mas, para isso, é preciso «debates sinceros e honestos» e «transparência nos processos decisórios».

Baseado em informação científica rigorosa e atual, traça o retrato do gravíssimo estado em que se encontra esta nossa mal-

tratada «casa comum», fazendo apelo a uma tomada de consciência.

E está lá tudo: o erro brutal de destruir a biodiversidade, que é a base de alimentos e medicamentos; está lá o desacordo face à privatização da água, recurso escasso e vital, que «não é uma mercadoria sujeita às leis do mercado», mas um direito humano sem o qual outros direitos não se poderão exercer.

Está o abuso da lógica cega das grandes corporações e da sua ideologia liberal; está a obliteração da irresponsabilidade social e ambiental de muitas multinacionais que abusam, poluem e degradam sobretudo os países pobres; está lá a crítica à atual subjugação da Política à finança; e está a corrupção que nos corrói.

Estão os oceanos e a necessidade de alterar os sistemas de governança dos bens comuns globais. Está a crítica à substituição da flora e floresta autóctones pelas monoculturas; está a desumanização das «monoculturas» do betão em subúrbios abjetos.

Estão os OGM com os riscos à sujeição dos agricultores face aos oligopólios das sementes de curta duração, apelando a que se façam pesquisas verdadeiramente independentes nesta matéria.

Estão obviamente as alterações climáticas - «mudanças inauditas de uma destruição sem precedentes» - se a atual tendência se mantiver e continuarmos tão dependentes dos

combustíveis fósseis. Aliás, a questão nuclear é que o Papa conseguiu formular a relação entre justiça e carbono que é decisiva na resposta aos efeitos das alterações climáticas. Evidenciando a dívida dos países do Norte (pelo excesso das suas emissões fósseis) aos países mais pobres do Sul que agora mais sofrem as consequências das alterações climáticas, já não será possível negar o tão óbvio compromisso humano e natural que, nos dias de hoje, une carbono e justiça na mesma equação de vida e de morte onde todos estamos envolvidos. Esta questão é tanto mais importante, quanto a encíclica foi publicada uns meses antes da grande Conferência do Clima-COP21- que se realizará em Paris no início de dezembro de 2015 e onde, sentados à mesma mesa, todos os países decidirão não tanto o nosso futuro comum, como se haverá ou não algum futuro para todos.

Estão ainda alertas vigorosos para os excessos do consumismo e suas consequências a vários níveis, o que nos lembra o apelo de Mahatma Gandhi: «vivam de forma mais simples para que outros possam simplesmente viver». Mas, na encíclica, encontramos também a tecnologia e a alegria; os exemplos positivos que se devem multiplicar; as energias limpas; a importância crucial da cultura e do diálogo permanente com a ciência, e a necessidade de construção de lideranças que tracem novos caminhos.



Arno Rafael Minkinen

Está, em suma, um veemente apelo à “Humanidade” do ser humano e uma condenação clara de coisas que nos vêm sendo impingidas como modelo único de sucesso e competitividade - sempre glorificando o fetiche do indivíduo e virando a cara ao coletivo humano e à magnífica beleza do mundo que tais “glórias” afinal destroem.

A encíclica dá-nos, por fim, várias pistas de orientação para agir - do individual e local ao coletivo e global. De forma muito clara e simples indica o caminho que se deve trilhar para decidir a nível internacional; apela ao diálogo para concretizar novas políticas nacionais e locais; insiste no desígnio de pôr a economia ao serviço dos povos e na imperiosa necessidade de outro estilo de vida no caminho da paz e da justiça. É preciso assumir a educação numa verdadeira aliança entre ambiente e humanidade na busca de uma simbiose duradoura que nos permita defender e cuidar da Terra para com ela viver em harmonia.

Não sabemos ainda quais os impactos desdobrados que o “efeito encíclica” está a gerar e irá ainda desencadear, mas sabemos que ela traz consigo não só a força das verdades que de modo tão simples diz a todos os povos, como a surpresa de as ver ditas num momento em que a espessura das crises e o endurecimento do mal parecem estar a ganhar terreno à esperança e à vida. Hoje, alerta o Papa Francisco, já «não há espaço para a globalização da indiferença», nem o direito de deixar às gerações futuras tantas «ruínas, desertos e lixo».

O “efeito encíclica” pode ser, como disse Edgar Morin, o «ato numero 1 para uma nova civilização» que substitua o «bem estar» exclusivamente materialista pelo «bem viver» do autêntico desenvolvimento pessoal e comunitário.

Há que lê-la e meditá-la. Traz, sem dúvida, uma esperança inovadora.

Luisa Schmidt

Universidade de Lisboa

Crise ambiental e condição humana: a propósito da “Laudato si”

De Naomi Klein a Leonardo Boff, a Encíclica “Laudato si” do Papa Francisco mereceu um coro de aprovação por parte dos mais diversos setores do mundo acadêmico, mas também da opinião pública e publicada. No capítulo IV, o Papa Francisco desenvolve a sua concepção de «Ecologia integral». Como tantas vezes acontece na história do pensamento, a inovação não resulta da invenção gratuita de categorias e propostas teóricas, mas sim de uma sábia sedimentação e recomposição de materiais anteriores. Sempre mantendo-se num registo de cordialidade argumentativa, até mesmo nos momentos e linhas de demarcação, o Papa Francisco recusa a fragmentação epistémica que em grande medida tem tornado a crise ambiental numa enorme realidade paradoxalmente invisível, até mesmo para muitas camadas da população mundial de elevada literacia. Com efeito, a crise ecológica tem sido vítima da clássica cisão entre as «duas culturas» (para usar a expressão de Charles Snow, numa célebre conferência de 1959).¹ Para compreender a centralidade do desafio ontológico e civilizacional da crise ambiental, não a podemos deixar refém de nenhuma área específica do conhecimento. O ambiente não é propriedade da física ou da biologia, nem

sequer das mais recentemente designadas ciências da Terra. O ambiente só poderá ser compreendido em todas as suas implicações se mobilizar os esforços de todos os domínios do conhecimento, da cultura e da organização social, incluindo as ciências sociais e humanas. A crise ambiental envolve mudanças profundas operadas na face do planeta e no seu funcionamento interno, até a hipótese de uma nova era geológica, como é o caso da proposta do “Antropocénico”, avançada pelo Prémio Nobel da Química, Paul Crutzen, em 2000.² Contudo, os desafios sociais exigem um compromisso por parte da economia, do direito, da psicologia, da sociologia, das ciências políticas, das artes, e de todos os olhares sobre o mundo humano.

Crise ambiental e responsabilidade humana

Cometeríamos um erro se olhássemos para esta Encíclica guiados apenas pela urgência dos desafios climáticos. Essa urgência é inegável, e está patente na meditação papal. Mas não produz nela nenhum efeito de distorção. Para o Sumo Pontífice, para além da perigosa encruzilhada climática, a crise ecológica envolve, entre outras facetas, a poluição dos oceanos, o desaparecimento da diversidade biológica, as incertezas com os OGM (organismos geneticamente mo-

dificados), a desertificação e a desflorestação, a injustiça no acesso aos recursos naturais e à propriedade da terra, a penosidade da existência de milhões de seres humanos que diariamente labutam pela obtenção do parco alimento e da escassa água de que se nutrem. A devastação da Terra nunca pode ser divorciada do sofrimento dos seres humanos, mais vulneráveis, que dela habitam e dependem.

A crise ecológica está mergulhada no mistério da história. Como nos diz o Papa, no capítulo III, evocando um clássico texto de Lynn White Jr, tem uma «raiz humana».³ Uma perigosa combinação entre tecnologia e globalização, aliada a uma visão desumana da economia, como processo de acumulação e reprodução de capital, e não como meio para vencer a pobreza e promover a emancipação dos indivíduos e dos povos. Nessa poderosa aliança reside a fonte de muitos dos males e ameaças à nossa civilização. Não se trata tanto de colocar em causa cada um desses elementos de modo autónomo e isolado (tecnologia, globalização, economia de mercado), que correspondem a capacidades e necessidades humanas, mas sim de compreender os laços patológicos que atualmente os unem numa errada hierarquia de valores. O segredo do futuro passará por uma nova recomposição dos laços entre esses poderosos campos da experiência e da ação, numa nova aliança destinada a reconciliar a História e a

Natureza. Sem essa recomposição, tanto a Terra como os mais pobres e deserdados continuarão a ser devorados no altar de uma conceção de crescimento, sem valores que a limitem e lhe confirmem propósito.

Habitar a Casa Comum

Um dos momentos mais altos desta encíclica reside nas propostas do Papa Francisco para alterar a diplomacia ambiental. Indo ao essencial, o Papa propõe uma radical mudança das regras do jogo que desde a paz de Vestfália (1648) têm sido consideradas como o cimento da sociedade internacional. Com efeitos, o modelo soberanista, vertical e competitivo de exercício do poder territorial dos Estados é completamente inadequado para o sábio uso e a justa gestão de bens que são, por sua essência própria, comuns a toda a humanidade. Os oceanos não param nas fronteiras políticas, e as emissões de gases de estufa produzidas em qualquer região industrial da Europa ou da Ásia irão afetar as condições de existência dos distantes habitantes da Polinésia que são vítimas da subida do NMM (Nível Médio do Mar), impulsionada, precisamente, pela alteração da estrutura química da atmosfera global. A crise ecológica é uma ameaça comum global. Não existem santuários. Mais tarde ou mais cedo, essa crise atingirá, se não for feito o que é necessário, todas as

latitudes e longitudes. Precisamos, por isso, de um modelo de sistema internacional baseado na cooperação determinada e vinculativa contra o perigo comum, defendendo os equilíbrios ecológicos e ambientais que são igualmente do interesse comum de toda a humanidade. Nesta linha, o Papa Francisco não só se aproxima das modernas correntes da diplomacia ambiental e do internacionalismo institucional, que tantas vezes tem procurado reformar as Nações Unidas, mas beneficia inteiramente da herança da esquecida Escola Ibérica da Paz, uma corrente de teólogos e frades dominicanos, franciscanos e jesuítas, espanhóis e portugueses, que nos séculos XVI e XVII se opuseram aos piores abusos dos impérios peninsulares na América. E fizeram-no, precisamente, em nome de uma conceção universalista e humanista das relações internacionais.⁴ Também o Papa Francisco denuncia a injustiça entre gerações e as formas violentas de domínio sobre as camadas sociais, os povos e as nações mais expostas ao império do presente e dos interesses mais egoístas que também encontram nas relações internacionais, nomeadamente nos acordos de comércio e investimento, um poderoso e opaco veículo de propagação.

Só sabendo habitar a Terra como verdadeira casa comum, como dimensão de «mundani-

dade», do «estar-no-mundo», na aceção de Hannah Arendt, seremos capazes de respeitar a oferta ontológica da existência. Governar o mundo, que nos foi graciosamente dado, com sabedoria, significa também que temos a consciência plena de que a condição humana está longe de ter atingido a sua maturidade. Pois aquilo que nós somos, a nossa essência mais profunda, está ainda por revelar. Defender a Criação, ou o Ecosistema planetário, significa dar uma oportunidade ao melhor de nós próprios. A uma compreensão da aventura humana como um projeto misteriosamente iniciado no tempo e projetado na história que pertence às gerações futuras levar a cabo. Salvar a casa comum, proteger a Natureza, respeitar o ambiente, são sinónimos das tarefas que se colocam na agenda de uma dignidade humana que não se esgote numa mera enunciação retórica.

¹ Charles Percy Snow, *The Two Cultures*, with Introduction by Stefan Collini, Cambridge, Cambridge University Press, [1959], 2003.

² Paul J. Crutzen e E. F. Stoermer (2000). "The 'Anthropocene'". *Global Change Newsletter* 41: 1718.

³ Lynn White Jr., "The Historical Roots of our Ecological Crisis", *Science*, nº 155, 1967, pp. 1203-1207.

⁴ Pedro Calafate e Ramón E. Gutiérrez, *Escuela Ibérica de la Paz/Escuela Ibérica da Paz*, Editora Universidad Cantabria, 2014.

Viriato Soromenho-Marques
Universidade Nova de Lisboa

“Laudato si’”, entre relação, latência e complexidade

*«As duas razões contrárias.
Deve-se começar por aí: sem
isso nada se percebe e tudo é
herético. E mesmo, no fim de
cada verdade, deve-se acres-
centar que nos recordamos
da verdade oposta»*
(Blaise Pascal,
Pensamentos, §567)

A Carta Encíclica “Laudato Si’ sobre o cuidado da casa comum” apresenta, mediante uma renovada hermenêutica, a originalidade do pensamento cristão sobre a ecologia em seu significado amplo. É nosso intento aqui procurar mostrar que a encíclica e a teologia que lhe subjaz, bem como a sua aproximação transdisciplinar, se inserem no horizonte do questionamento filosófico contemporâneo. Desde os seus parágrafos iniciais, a encíclica reconhece «a reflexão de inúmeros cientistas, filósofos, teólogos e organizações sociais que enriqueceram o pensamento da Igreja sobre estas questões» (§7). Neste reconhecimento e apreçamento se indicia um ato de honesta humildade intelectual do Magistério papal - nem sempre patente na gênese dos documentos eclesiais - ao reconhecer que nenhuma epistemologia possui a totalidade do conhecimento das estruturas do mundo e da compreensão da existência. Diante da «concupiscência gnosiológica» em que nos movemos, como escrevia o grande teólogo católico Karl Rahner, um saber

que não hospede a possibilidade do contraditório arriscará cair no descrédito ou no solipsismo da verdade. O pensamento complexo é inerente ao fenómeno da vida que se subtrai à visão unilateral do existente. Ao ampliar a «reservas de sentido» (P. L. Berger) inerentes a cada discurso, “Laudato Si’” pratica uma «racionalidade aberta»¹. A nossa exposição tentará, portanto, evidenciar o cruzamento silencioso e a correlação de significações da encíclica com a atmosfera pensante contemporânea, particularmente com as posições do filósofo Maurice Merleau-Ponty e do pensador Edgar Morin.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), nos seus célebres cursos no Colégio de France, intitulados “La Nature”², falava da existência de um quiasmo ontológico entre *logos e natureza* e o *corpo humano*. A «Natureza em si não nos é dada; não há senão uma experiência humana da Natureza»³. O mundo é um todo orgânico, carnal, um entrosamento vivo de corpos interligados através do extensível sensível que lhes é comum. A carne do mundo e a carne do sujeito entrelaçam-se ontologicamente em virtude de partilharem uma comum sensibilidade. A ideia de «casa comum», onnipresente na encíclica papal, colhe, porventura, na posição merleau-pontiana, uma tentativa de fundamentação apro-

fundada. A fenomenologia ontológica do último Ponty visa uma «reabilitação do sensível» (comum sensibilidade presente nas estruturas do mundo e das estruturas do humano) e não apenas da sua dimensão ética-antropológica. A ideia de casa comum faz-se presente na intuição de um “tecido carnal”⁴ que se entrelaça entre mim, o outro e o mundo. Uma linguagem comum que advém precisamente do solo sensível comum aos vivos. Este processo realiza-se não de modo fusional, mas mediante a diferença ontológica entre os vivos, possibilitando a habitação comum dos espaços e a relação entre os seres vivos (cfr. §90). A carne (*chair*) é o conceito operativo que Merleau-Ponty apresenta para pensar a extensividade cósmico-ontológica. Segundo o nosso filósofo, há em nós algo que resiste à pura objetivação e indagação empírica. Um “ser selvagem”, inerente e latente, mas invisível, à apreensão consciencial do sujeito. No “*empiètement*” carnal entre o sujeito e o mundo dá-se a *experiência originária* de ser-no-mundo (*In-der-Welte-Sein* heideggeriano). Pelo meu corpo habito e participo do mundo e este participa de mim e da minha presença corpórea. Mediante esta relação abrem-se novos horizontes de sentido e de percepção das coisas. Nessa zona ou *subsolo* da consciência manifesta-se a animalidade do humano, como fenómeno interior à vida mesma. No ato de perceber a realidade não é o

olho que vê, mas sim o corpo em sua totalidade sensível, entrelaçado à carne do mundo, que influencia e transforma o modo de olhar do sujeito. Neste percurso de mútuo reconhecimento, como escreve Francisco na encíclica, citando “*Philosophie de la Volonté*”, de Paul Ricoeur: «o ser humano aprende a reconhecer-se a si mesmo na relação com as outras criaturas: “Eu expresso-me exprimindo o mundo; exploro a minha sacralidade decifrando a do mundo”» (§85).

O que está em jogo é a relação entre o corpo fenomenal (que sente e age) e o corpo orgânico em sua relação com o meio-ambiente (*Umwelt*) onde os vivos se desenvolvem. Em todo o caso, a Natureza seria esse ser selvagem que une o corpo do homem com o corpo do mundo. Tudo isto se dá a um nível ontológico, quer dizer ao nível de uma estrutura de “inerência” e de “latência” onde tudo está implicado, envolvido e entrelaçado. Nada está separado no ser global do cosmo e do habitat conjunto de todos os vivos. Este princípio de inerência comum aos vivos vem de encontro à «convicção de que tudo está estreitamente interligado no mundo» (§16). Para Merleau-Ponty, o cristianismo assenta sobre a noção de igualdade espiritual dos seres, combatendo por essa via a “religião do humanismo” ou do “humanitarismo” que a ciência moderna e a técnica subsequente pro-

telavam como a única fonte de salvação do Universo. Esta atitude prometeica, simultaneamente de negação da transcendência e de afirmação da potência absoluta humana para dominar e possuir a Terra, fez do homem-máquina (o *cyborg* de amanhã) a nova divindade imortal. Neste sentido, Gilles Laballe, interpretando a pertinência do pensamento de Merleau-Ponty para o cristianismo, argumenta que «à ligação carnal dos seres em que o amor estava triplamente orientado para o seu si, o seu próximo e para Deus, sucedem seres que odeiam o seu si sempre distrato do trabalho, se odeiam mutuamente e odeiam um mundo hostil em que Deus está ausente»⁵. O horizonte da encíclica papal coloca-se precisamente aos antípodas do simples humanismo sem, contudo, o desvalorizar, mas resgata-o a partir do princípio teológico da incarnação e do horizonte da transcendência de Deus. Como escrevia Ireneu de Lyon: «a glória de Deus é o homem vivo. A vida do homem é a contemplação de Deus».

Em verdade, não será a referência constante à interligação de todas as coisas o ponto-chave heurístico e hermenêutico de “*Laudato Si*”? Este referimento faz, portanto, jus ao mais alto pensamento filosófico, teológico e científico contemporâneo. Daí a sua ampla ressonância nos mais diversos quadrantes da sociedade global. A encíclica faz claramente um esforço intelectual para abordar a complexidade do mundo contemporâneo a partir de

uma transdisciplinaridade competente e dialogante, sem beliscar a legítima autonomia de outras racionalidades ou aproximações à ecologia. Este apelo insere-se claramente no estilo teológico - não apenas pastoral como alguns tendenciosamente tendem a catalogar - e experiencial do ministério petrino do Papa Francisco. Nesta ordem de ideias vale a pena citar um trecho do §138 da encíclica:

«Nunca é demais insistir que tudo está interligado. O tempo e o espaço não são independentes entre si; nem os próprios átomos ou as partículas subatômicas se podem considerar separadamente. Assim como os vários componentes do planeta - físicos, químicos e biológicos - estão relacionados entre si, assim também as espécies vivas formam uma trama que nunca acabaremos de individuar e compreender. Boa parte da nossa informação genética é partilhada com muitos seres vivos. Por isso, os conhecimentos fragmentários e isolados podem tornar-se uma forma de ignorância, quando resistem a integrar-se numa visão mais ampla da realidade».

Para o filósofo e teólogo francês Emmanuel Falque, «o próprio do cristianismo, tomando precisamente o modo de incarnação fenomenológica (*Leiblichung*) e teológica (*Menschwerdung*), é também de fazer da totalidade do mundo um “mundo da vida” (*Lebens-welt*), comum tanto a toda humanidade como a toda a divindade»⁶. O mundo da vida adquire uma dimensão antropológico-cosmológica, isto é,

ecológica, de casa comum habitável e vivível por todos, sem submissão à atitude natural-positivista de possessão objetual das coisas (cfr. §67). Esta urgência não advém de uma mera petição de princípio ou de teorização vitalista ou espiritualista, tal como indiciam muitas das perspectivas do pensamento *New Age* ou da “hipótese Gaia” organicista de James Lovelock. Essa urgência radica no princípio incarnacional enquanto ato transfigurativo dos cosmos e da recapitulação de todas as coisas no *Verbo feito carne*. A ideia de incarnação inerente ao cristianismo, relida à luz do resgate pascal crístico, da auscultação do gemido cósmico (cfr. Rm 8,22), coloca no centro da problemática ecológica as sociedades mais desfavorecidas e exploradas pelas potências do capitalismo biotecnológico globalizado. Dado que somos seres vivos em *carne* e osso na carne do mundo (cfr. Gn 2,7), a ecologia integral é o cuidado autêntico do “jardim” comum da humanidade, da sua sustentabilidade e destinação escatológica.

Num registo próprio, mas não distante, situa-se a posição de Edgar Morin⁷. Pensador e teórico do conhecimento complexo humano, ele desenvolveu ao longo do seu percurso intelectual uma “racionalidade aberta” e transdisciplinar no afrontamento das questões do nosso tempo. Num recente entrevista ao jornal francês *La Croix*, que seguiremos aqui de perto pela sua pertinência óbvia, Morin sintetizava que aquilo que sempre o animou foi uma «visão

complexa, global, no sentido que é preciso tratar as relações entre cada parte». Partindo da ideia de que vivemos numa «época de deserto do pensamento [...] eis que surge neste deserto atual “*Laudato si*”, este texto que considero de tal forma bem pensado e que responde a esta complexidade. Francisco define ecologia integral, que não é, sobretudo, esta ecologia profunda que pretende converter ao culto da terra e tudo lhe subordinar. Ele mostra que a ecologia toca em profundidade as nossas vidas, a nossa civilização, os nossos modos de agir, os nossos pensamentos» (in *La Croix*). Esta posição de Edgar Morin vem claramente de encontro àquilo que julgamos ser a chave hermenêutico-heurística da encíclica: a interligação entre todas as coisas (cfr. §137). Esta conceção “holística” do “mundo da vida”, assente na «ecologia integral que inclui claramente as dimensões humanas e sociais» (§137), permitirá a emergência de uma «nova ontologia do sensível» (Merleau-Ponty). Além disso, possibilitará o resgate das estruturas complexas do existente, relacionando-as entre si e não apenas científica e singularmente consideradas em si mesmas. Edgar Morin é um pensador agnóstico. Mas isso não o impede de pensar o humano comum a partir de uma visão integral da vida e de levar em devida conta o contributo da experiência religiosa na doação de sentido ao humano. Morin concebe as «novas humanidades do humanismo regenerado» a partir de uma «antropo-

biologia-cosmologia»⁸.

Neste sentido, são oportunas e clarividentes as afirmações do pensador francês, na já referida entrevista ao *La Croix*:

«Através da noção de *ecologia integral*, a encíclica convida a tomar em conta todas as lições desta *crise ecológica*. Mas também na condição de precisar a noção de humanismo, que tem um duplo sentido. Por outro, é o que Francisco diz no seu discurso. Ele critica uma forma de antropocentrismo. Existe, na verdade, um humanismo antropocentrista, que coloca o homem no centro do universo, que faz do homem o único sujeito do universo. Em suma, onde o homem se coloca no lugar de Deus. *Eu não sou crente*, mas penso que este *papel divino que se atribui ao homem é absolutamente insensato*. E uma vez que se está neste princípio antropocentrista, a missão do homem, claramente formulada por Descartes, é de conquistar a natureza e dominá-la. *O mundo da natureza tornou-se um mundo de objetos*. O verdadeiro humanismo é, ao contrário, aquilo que diz que *eu reconheço em todo o ser vivente um ser semelhante e diferente de mim*.»

A passagem da ideia de humanismo antropocêntrico para um humanismo ecológico-teológico é o reconhecimento de que «todo o ser vivente é um ser semelhante e diferente de mim» (E. Morin), é um «extensível sensível» (Merleau-Ponty) e que há uma «relação de reciprocidade entre o ser humano e a natureza» (Francisco) que nos acomuna. Nem sempre o

cristianismo, sobretudo um certo catolicismo militante e as suas expressões históricas, esteve à altura do pensamento alto capaz de honrar a mais profunda teologia proto-escolástica e antropológica. É o próprio Papa Francisco que o afirma na encíclica ao constatar que

«Se é verdade que *nós, cristãos*, algumas vezes *interpretamos de forma incorreta as Escrituras*, hoje devemos decididamente rejeitar que, do facto de ser criados à imagem de Deus e do mandato de dominar a Terra, se deduza um domínio absoluto sobre as outras criaturas. É importante ler os textos bíblicos no seu contexto, com uma justa hermenêutica, e lembrar que nos convidam a “cultivar e guardar” o jardim do mundo (cf. Gn 2,15). Enquanto “cultivar” quer dizer lavrar ou trabalhar um terreno, “guardar” significa proteger, cuidar, preservar, velar. Isto implica uma *relação de reciprocidade entre o ser humano e a natureza*.»

Nesta estreita e surpreendente proximidade de pensamento entre Edgar Morin e Francisco, o filósofo argumenta que «*existe uma solidariedade profunda com a natureza*, mesmo se bem entendido nós somos diferentes pela consciência, pela cultura...» (in *La Croix*). Contudo, e talvez resida aqui a diferença de posicionamentos, apesar de Francisco apelar a uma «justa hermenêutica» no interior do próprio cristianismo, o facto é que a interpretação ideológica dos textos bíblicos, por parte de grupos tradicionalistas com excessivo poder

medial, tem causado danos a uma correta receção da teologia cristã por parte de outras linguagens e figuras pensantes. Como escreve Morin, «o Santo Padre encontrou na Bíblia um certo número de elementos que justifique a sua perspectiva. Mas eu creio que, contrariamente, a Bíblia narra uma criação do homem totalmente separada dos animais e que ela começou a suscitar este pensamento antropocêntrico, que a mensagem de Paulo continuou, separando o destino *pos-mortem* dos humanos dos outros viventes» (in *La Croix*). Esta posição de Morin é comum a muitos outros pensadores laicos. Frequentemente o único contacto com o pensamento cristão chega por via do confronto com uma certa apologética religiosa ou da verificação empírica do catolicismo militante-sociológico (cfr. GS 19, *fé e ateísmo*). Esta militância ideológica impediu e impede o pensamento secular alto de aceder à imensa tradição patrística (de Orígenes, Irineu de Lyon, Gregório de Nissa a Máximo, o Confessor...), monacal-medieval (Bernardo de Claraval, Gregório Palamas, Francisco de Assis, Boaventura ou Tomás de Aquino...) ou à reflexão teológica contemporânea das diversas confissões cristãs (entre outros: Gerhard Ebeling ou Wolfhart Pannenberg [protestantes]; Teilhard de Charadin ou Jean Ladrière [católicos]; Paul Florensky ou Christos Yannaras [ortodoxos]).

Não obstante este diferença de interpretação textual da cosmogénese relativamente à herança hebraico-

-cristã, para Edgar Morin, qual herdeiro de Spinoza e da capacidade criadora da natureza, «a encíclica “Laudato si” é, talvez, o ato 1 de um apelo para uma nova civilização» (in *La Croix*). Edgar Morin é, de igual modo, um dos grandes teóricos da ideia de paradigma e da possível coabitação de racionalidades, contanto que elas se abram à ideia de humano comum e a práticas concretas de solidariedade. Segundo o nosso filósofo, “Louvado sejas” é um documento «providencial», no sentido de ser um «texto inatendível e que mostra a via» contrária ao «paradigma técnico-económico» (in *La Croix*) que reduz todos os discursos e práticas a atos instrumentais e de eficiência económica. A encíclica resulta aos olhos do pensador francês um ato singular capaz de ativar um pensamento e um agir que coloque os pobres e marginalizados no centro da vida do mundo. Por isso, «na encíclica o conceito de pobreza é vivente [...]. Era necessário que viesse um Papa de lá (Argentina) com esta *experiência humana*. É um Papa impregnado pela cultura andina que opõe ao “bem-estar” exclusivamente materialista europeu o “bem viver” (*le buen vivir*) que é desabrochamento pessoal e comunitário autêntico. A mensagem pontifical apela a uma mudança, a uma nova civilização, e eu estou a esse respeito muito sensível» (in *La Croix*). A propósito do impacto social da crise ecológica, a posição e interpretação do filósofo das ciências ateu Bruno Latour vai no mesmo sentido⁹. Embora distanciando-se claramen-

te das anteriores posições magisteriais, este estudioso considera que «o Papa teve a inteligência de religar a questão ecológica e questão social. Digamos que a questão social foi o grande déficit da filosofia política do século XIX, tal como a questão ecológica o é para o século XXI. Mas, na realidade, os dois estão ligados»¹⁰. Sem uma tal relação entre ecologia e sociabilidade, bem-estar e bem-viver, qualquer posição ecologista soçobra.

Deixando em aberto outras leituras e potenciais problematizações desta breve exposição, o nosso intuito aqui foi tão-somente de procurar reler nas entrelinhas da encíclica papal “Laudato si” uma possível *latência* do pensamento de Merleau-Ponty (reabilitação ontológica do sensível) e da teoria da *complexidade* de Edgar Morin na sua aproximação ao fenómeno englobante da vida. Outras presenças declaradas nela se manifestam, como as do teólogo Romano Guardini (§115; 204; 219) e do filósofo Paul Ricoeur (§85). Todas estas presenças, ocultas ou afirmadas, constituem uma plataforma optimal na elaboração de um discurso e de um pensar na construção da «casa comum» (cfr. §53), da «Terra-Pátria»¹¹ ou de um «destino comum» (“Carta da Terra”, citada no §207). Mais do que um simples sobressalto ético à *la mode*, um ato isolado do filósofo ou uma preocupação religiosa militante, a ecologia integral é um desígnio comum que atravessa todos quantos se batem por uma humanização da

vida. Esta receção mutual declarada ou silenciosa - do apreçamento do pensamento corrente hodierno relativamente ao estilo da encíclica (Morin e Latour) e da “Laudato si” relativamente à inteligência transdisciplinar humana - é a promessa de que o discurso teológico em sua dimensão antropológico-cosmogénica e proto-escatológica poderá dar ainda um contributo de grande relevância ao pensamento contemporâneo, e vice-versa. Tomando parte do mais alto e honorável pensamento científico e filosófico, “Louvado sejas” apresenta-nos uma teologia bem articulada e crítica no confronto da ecologia e das subseqüentes questões. Ela propõe igualmente uma via capaz de honrar o projeto da criação como lugar de felicidade amical entre Deus e os humanos e destes com os seus semelhantes viventes.

¹ E. MORIN, *L'aventure de la Méthode*, Seuil, Paris 2015, p. 129.

² Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *La nature. Notes Cours du Collège de France*, Seuil, Paris, 1995.

³ M. M. PONTY, *La nature ou le monde du silence*, Hermann, Paris, 2008, p. 44.

⁴ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.

⁵ G. LABELLE, «Merleau-Ponty et le christianisme», in *Laval théologique et philosophique* 58 (2/2002), p. 321.

⁶ E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, Puf, Paris, 2011.

⁷ Cfr. E. MORIN, *Introdução ao pensamento complexo*, 5ª edição, Piaget, Lisboa, 2008.

⁸ E. MORIN, *L'aventure de la Méthode*, Seuil, Paris, 2015, p. 113.

⁹ Autor do recente livro *Face à Gaïa. Huit conférences sur la nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris, 2015.

¹⁰ B. LATOUR, «Les Pieds sur la Terre», in *Philosophie Magazine* (94/2015), p. 67.

¹¹ E. MORIN - A. B. KERN, *Terra-Pátria*, Piaget, Lisboa, 2007.

João Paulo Costa
Arquidiocese de Braga

A fome injusta como desequilíbrio ecológico

«Hoje, crentes e não crentes estão de acordo que a terra é, essencialmente, uma herança comum, cujos frutos devem beneficiar a todos.

Para os crentes, isto torna-se uma questão de fidelidade ao Criador, porque Deus criou o mundo para todos.

Por conseguinte, toda a abordagem ecológica deve integrar uma perspectiva social que tenha em conta os direitos fundamentais dos mais desfavorecidos» (Papa Francisco, Laudato si', 93)

A fome, no seu sentido mais imediato, mais comum, consiste numa realidade fisiológica, do mundo biológico. É, antes de mais nada, a ausência do alimento necessário ao funcionamento regular do organismo. Não é uma doença, mas funciona como tal. Não se cura com medicamentos, mas com a ingestão das necessárias doses proteico-calóricas.

Neste sentido, qualquer ser vivo pode morrer de inanição. Até uma planta, embora não costumemos associar a palavra fome ao definhamento de um vegetal por falta de alimento. Talvez porque lhe falte consciência, meramente sensível, do seu estado. Fome pode tê-la também um animal. Mas não é o mesmo um animal com fome ou uma pessoa com fome. No homem e na mulher, a fome abandona o plano meramente fisiológico e sensitivo para envolver toda a dimensão pessoal. Há, pois, uma fome especificamente humana.

Um animal pode morrer de fome, mas nunca se conduzirá conscientemente a essa situação. Na pessoa, a fome pode ser voluntária, intencional. Uma pessoa pode privar-se do alimento e deixar-se sucumbir porque decidiu fazê-lo. Pelas razões mais nobres ou por motivos débeis, que levam por vezes à ruína psíquica. Um homem ou uma mulher podem jejuar ou fazer dieta, coisa que um animal nunca fará. E greve da fome, como modalidade extrema de protesto e de luta.

Mas voltemos à fome não procurada, à fome humana sofrida. Ainda aqui se deve continuar a dizer que é especificamente pessoal.

A fome humana não representa apenas a ausência de nutrição, a subnutrição, a necessidade objetiva, fisiológica, de alimento. Numa pessoa, a fome nunca se desliga do faminato, da sua subjetividade individual. Envolve a consciência sensível e dolorosa de que se está privado do alimento mínimo indispensável para a sobrevivência biológica ou para um limiar digno de bem estar. A fome afeta o coração da pessoa, não apenas o seu corpo e o sentir imediatamente ligado a ele.

Contudo, não é este o âmago do problema que nos ocupa.

A fome, o problema da fome, não se esgota numa dimensão pessoal *individual*. Insere-se no plano

comunitário das relações interpessoais.

Antes de mais, porque nunca existiu uma pessoa sozinha, isolada. Essa não seria pessoa, não seria imagem de Deus, porque lhe faltaria a comunhão, a possibilidade de dar-se a alguém igual e distinto dela, a outro, a outro-eu.

Mas ainda que, por hipótese absurda, tivesse podido existir um homem único ou uma mulher única, a fome nunca chegaria a ultrapassar, para essa pessoa, o mero nível biológico, a mera ausência do alimento necessário para continuar a viver, juntamente com a revolta do instinto de sobrevivência e a tristeza natural associada à morte iminente. Mais nada.

A fome transforma-se em problema, em problema especificamente pessoal, quando - e é sempre o caso - há mais de uma pessoa neste mundo e a uma delas falta aquilo que a outra tem a mais. A fome é problema quando se traduz na falta do alimento, não apenas necessário para sobreviver, mas *devido*. I.e.: alguém tem fome porque há outros que não repartem com ela o alimento que existe na terra em abundância suficiente para chegar a todos. Há quem coma tudo e não deixe nada, como os «vampiros» da conhecida canção de Zeca Afonso.

Nesse caso - que é sempre o caso, repito, ao menos se olharmos o mundo na sua globalidade - a fome ultrapassa o plano

meramente biológico, o próprio sentimento de privação de algo necessário para a sobrevivência digna; torna-se um problema de justiça. De injustiça. O mesmo é dizer: um problema ético e um problema jurídico também.

O faminto carece de um bem que é seu, de um bem a que tem direito, e que lhe é negado. Independentemente de disso ter consciência. Se a tem, a fome passa a ser duplamente dolorosa: dor fisiológica, grito de um corpo incapaz de conservar a sua vitalidade; e dor moral e afetiva, tristeza e impotência perante a injustiça, a falta de cuidado a que os outros o votam.

Neste ponto e em muitos casos, a fome difere da doença e torna-se mais insuportável. Porque não é fatídica, se assim me posso exprimir. Porque era evitável através de ações humanas justas.

Repito: ainda que não haja, por parte do sujeito com fome, consciência da injustiça a que o sujeitam, esta - a injustiça - existe.

Olhemos agora a fome pelo outro lado - pelo nosso lado. *Nosso*, o de quem não tem fome. *Nosso*, o daqueles de quem se espera um contributo para a resolução do problema. *Nosso*, o de todas as pessoas conscientes de uma verdade simples, mas pouco popular: o que uns têm a mais pertence aos outros.

Não vou dizer, como Proudhon, que a propriedade é um roubo. Não o

digo pela simples razão de que Proudhon generaliza, exagera. Mas posso, corrigindo-o um pouco, afirmar que todo o bem próprio supérfluo é um roubo. Inconsciente, porventura, mas nem por isso menos real. Se houver, entre os leitores, juristas, compreenderão que em rigor não é de roubo que deve falar-se neste caso, nem sequer de furto, mas sim de abuso de confiança: alguém a quem foi confiada coisa alheia passa a usá-la, em momento dado, como própria. O excedente que eu porventura tenha não me pertence, se há gente a quem o mínimo falta. Retê-lo, usá-lo como próprio, significa ter uma quota parte de responsabilidade na desigual repartição dos bens disponíveis, que faz com que não chegue a todos o necessário.

(Abro um parêntesis para notar que o problema da fome, nesta aceção, equivale exatamente ao problema da pobreza em geral).

Se a fome fosse um problema técnico, provavelmente não valeria a pena proporcionar a cada pessoa a oportunidade de se desprender de um grão de arroz que tem a mais, dar-se ao trabalho de juntar os grãos todos, de os armazenar para depois distribuí-los, em pequenos sacos, por alguns dos que precisam. Isso não erradica a fome do mundo. Em termos de resultado, representará uma gota de água no oceano da desnutrição.

Mas o problema da fome pessoal, da fome que tem na base a injustiça - talvez

por omissão - de tanta gente, não se reduz a uma questão técnica, de maior ou menor eficácia. É um problema ético.

Nesta perspetiva, matar a fome pessoal é mais do que introduzir no organismo de alguém subalimentado uma dose proteico-calórica suficiente para que recupere a energia necessária para continuar a viver. Matar a fome injusta passa por ações pessoais de justiça. Ações tão variadas quanto a inventiva humana é capaz de gerar. Mais ou menos próximas, mais ou menos distantes do ato material de dar de comer. Levadas a cabo isoladamente ou em colaboração formal ou informal com muitos outros. No âmbito de um bairro, de uma cidade ou país, ou à escala planetária, supranacional, governamental ou não.

Em suma, a fome pessoal radica na injustiça e só ações de justiça se mostram capazes de a acalmar. De justiça, sublinho, não de caridade, de misericórdia ou de filantropia. De justiça: devolvendo ao faminto o alimento que é dele.

Estas ações, a acreditar no que diz Francisco na Encíclica “*Laudato Si*”, configuram genuínos comportamentos de responsabilidade ecológica, na medida em que, defende o Papa, «não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise sócio-ambiental» (LS 139).

Cristina Líbano Monteiro
Universidade de Coimbra

Formar uma “cidadania ecológica”

Dizia Pascal que toda a infelicidade dos homens vinha de uma única razão que era a de não saber estar em repouso no seu quarto. Estar em repouso no seu quarto... quer dizer ser capaz de «estar plenamente consigo mesmo, estar bem consigo mesmo», quem não está bem consigo mesmo não está bem em sítio nenhum, foge de todos os sítios porque foge de si mesmo, não encontra um lugar no mundo, não encontra a sua casa. A infelicidade dos homens vem de não serem capazes de estar em repouso na sua casa comum, no mundo. Não têm o mundo como a sua casa. Sentem-se mal no mundo, desamparados, escorraçados, maltratados...

Porquê? Estar-em-casa não é simplesmente uma questão do lugar onde se está, é uma forma de ser, um modo de ser-no-mundo, não simplesmente de estar para aí lançado no mundo como uma coisa qualquer, mas ser-no-mundo, habitar no mundo que é a sua casa, da qual toma posse, da qual tem de cuidar. Todos temos de cuidar da nossa casa comum. Todos os 72 mil milhões de habitantes desta grande casa comum!

O subtítulo da Carta Encíclica “Laudato Si” é precisamente «Sobre o cuidado da casa comum». A quem compete o cuidado da casa? Àqueles que nela habitam, àqueles que estão nela, habitam nela. Cuidar da casa significa,

não só cuidar materialmente da manutenção da casa, mas também de todos os outros que nela coabitam. Geralmente, no entanto, quando se fala em ecologia, pensa-se sobretudo na preservação da natureza (o homem também é natureza!, lembrou o Papa Bento XVI), na questão da água disponível, na poluição dos ambientes, no desenvolvimento das fontes de energias renováveis, na preservação das florestas, nas mudanças climáticas, etc. Pensamos no “meio ambiente”. Este “meio ambiente”, recorda-nos o Papa Francisco, é uma certa relação entre a natureza e a sociedade que a habita. Não podemos pensar a natureza como algo separado de nós, como uma “mera moldura da nossa vida”. Não! Estamos nela incluídos, compenetrados, tudo o que acontece na natureza atinge-nos a nós também plenamente, cuidar da natureza é cuidar dos seres humanos, habitantes desta grande casa comum. As razões de qualquer problema de contaminação que surja em determinado local devem procurar-se também na sociedade, no comportamento humano: «não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental» (LS 139). Homem/natureza não podem ser pensados como duas ideias contrapostas, ou como uma dicotomia. A natu-

reza não pode ser entendida como uma espécie de “moldura da nossa vida”, na qual a nossa vida encaixa, mas como algo de diferente e separado da moldura. Não, qualquer problema ambiental é também um problema social. Não há duas crises separadas, uma ambiental, outra social, mas uma única e complexa crise socioambiental (cf. LS 139).

Cuidar da casa comum é, portanto, cuidar dos 72 mil milhões de habitantes.... Como é possível? Só é possível se formos 72 mil milhões de habitantes (menos um) a cuidar de 72 mil milhões de habitantes (menos um). Ou melhor, só é possível se fomentarmos nos diferentes âmbitos educativos, a começar pela família, a formação de uma autêntica “cidadania ecológica”. Toda a informação, as normas, as medidas, a publicidade, serão uma ajuda, mas não penetram no modo de ser, na formação da personalidade. É sobretudo em casa, na própria casa que se vão criando hábitos, gestos que marcam para a vida inteira, “virtudes ecológicas” que, como pedras lançadas no charco, vão abrindo círculos concêntricos cada vez mais amplos. Aprende-se a fechar bem uma torneira, a apagar luzes desnecessárias, a aproveitar papel de rascunho, a parar um minuto antes das refeições para dar graças a Deus... E a evitar compras de coisas supérfluas, a tratar bem da roupa, não estragar sapatos, procurar

que as coisas durem, não deitar fora coisas que ainda são utilizáveis, saber reciclar o lixo, etc., etc. E tantos, tantos pequenos gestos que marcam para a vida inteira.

Poderá alguém objetar: os problemas ecológicos não se resolvem com estes pequenos passos, tendo em conta a sua enorme complexidade. Diariamente assistimos aos grandes problemas migratórios, aos flagelos climáticos em vários locais do planeta que causam numerosas vítimas, a milhares de seres humanos que morrem de fome,.... recebemos tanta informação no instante mesmo do acontecimento, que ficamos como que anestesiados, passivos, amolecidos. Que fazer? Nada a fazer. Ou muito pouco...

Alguém ouviu a pergunta: «Que é do teu irmão?» E não se limitou a responder: «não sei». Não sabemos... Alguém desperta, alguém se preocupa com a nossa casa comum, com os seus habitantes e ouve o apelo do Papa Francisco: «Viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo opcional nem um aspeto secundário da experiência cristã, mas parte essencial duma existência virtuosa».

E dá o primeiro passo, que, segundo o provérbio chinês, é sempre o primeiro de uma grande caminhada.

Luísa Couto Soares

Universidade Nova de Lisboa