

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

DÉBORA MENEZES SILVA FERREIRA

**ECOLOGIA E ESPIRITUALIDADE:
PARA PENSAR A RELAÇÃO SER HUMANO E NATUREZA**

Goiânia
2021

DÉBORA MENEZES SILVA FERREIRA

**ECOLOGIA E ESPIRITUALIDADE:
PARA PENSAR A RELAÇÃO SER HUMANO E NATUREZA**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientadora: Profa. Dra. Carolina Teles Lemos

Goiânia
2021

F383e Ferreira, Débora Menezes Silva
Ecologia e espiritualidade : para pensar a relação
ser humano e natureza / Débora Menezes Silva Ferreira.--
2021.
96 f.

Texto em português com resumo em francês
Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores
e Humanidades, Goiânia, 2021
Inclui referências f. 93-96

1. Espiritualidade. 2. Ecologia - Aspectos religiosos.
3. Integração social. I.Lemos, Carolina Teles. II.Pontifícia
Universidade Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação
em Ciências da Religião - 2021. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 2-1:502.1(043)



**PUC
GOIÁS**



ECOLOGIA E ESPIRITUALIDADE: PARA PENSAR A RELAÇÃO SER HUMANO E NATUREZA

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 24 de fevereiro de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Carolina Teles Lemos

Profa. Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás

Deusilene Silva de Leão

Profa. Dra. Deusilene Silva de Leão / FACUNICAMPS

Clóvis Ecco

Prof. Dr. Clóvis Ecco / PUC Goiás

Prof. Dr. Luiz Antonio Signates Freitas / PUC Goiás

Profa. Dra. Ângela Teixeira de Moraes / UFG

RESUMO

FERREIRA, Débora Menezes Silva. Ecologia e espiritualidade: para pensar a relação ser humano e natureza. Dissertação de Mestrado. (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2021.

A presente dissertação discorre em duas grandes áreas: a ecologia e a espiritualidade, para pensar a relação do ser humano com natureza. A partir desta temática, buscamos compreender a ecologia, e como a mesma interage com os conceitos da espiritualidade. Partindo do pressuposto das evidentes crises ambientais que permeiam a humanidade, fez-se relevante questionar, uma busca de sentido existencial e espiritual, que envolva uma consciência unificadora, global, e uma percepção integral entre todos os seres vivos. Neste sentido, o objetivo desta pesquisa, foi analisar se, na atual conjuntura, está em construção uma nova percepção da natureza, ecologia e espiritualidade, e se existe algum ponto convergente entre esses diferentes aspectos, bem como, em que direção aponta essa nova relação, e se existe evidências de um novo paradigma de integração. Nesta perspectiva, para concretizar a pesquisa, utilizamos como metodologia, a revisão de literatura, apoiando em autores que se empenharam em discorrer sobre as categorias aqui propostas. A partir desta metodologia, buscamos compreender o percurso histórico, como também, a atualização das categorias em questão, que, ao mesmo tempo, favoreceram para elucidar os objetivos que havíamos propostos. Neste caminho, concluímos que a espiritualidade, bem como a ecologia, possui características que auxiliam para uma nova consciência do ser humano, consigo mesmo e para com o outro, com o todo. A partir desta hipótese, investigamos, se existe uma construção, ou, uma visão de mundo, na perspectiva de um paradigma integral, em que o ser humano e a natureza se reconstróem, na conscientização de sua integralidade. Em vista disso, e, partindo das atuais evidências de crise ambiental e existencial que afetam o mundo, percebemos que não existe a concretização de um novo paradigma, mas, por outro lado, inferimos que as mudanças de percepções da relação ser humano e natureza, é um processo natural e, portanto, uma nova consciência de relação parece possível.

Palavras-chave: Natureza. Ecologia. Espiritualidade. Paradigma. Integração.

RÉSUMÉ

FERREIRA, Débora Menezes Silva. Écologie et spiritualité: réfléchir à la relation entre l'homme et la nature. Thèse de Maîtrise. (Programme D'études Supérieures en Sciences de la Religion) - Université Pontificale Catholique de Goiás, 2021.

Cette thèse couvre deux domaines principaux: l'écologie et la spiritualité, pour réfléchir à la relation entre l'homme et la nature. A partir de ce thème, nous cherchons à comprendre l'écologie, et comment elle interagit avec les concepts de spiritualité. Sur la base de l'hypothèse des crises environnementales évidentes qui imprègnent l'humanité, il est devenu pertinent de questionner, une recherche d'un sens existentiel et spirituel, qui implique une conscience globale unificatrice et une perception intégrale chez tous les êtres vivants. En ce sens, l'objectif de cette recherche était d'analyser si, dans la situation actuelle, une nouvelle perception de la nature, de l'écologie et de la spiritualité est en construction, et s'il existe un point de convergence entre ces différents aspects, ainsi que, dans lequel direction cette nouvelle relation, et s'il existe des preuves d'un nouveau paradigme d'intégration. Dans cette perspective, pour mener à bien la recherche, nous avons utilisé la revue de la littérature comme méthodologie, soutenant les auteurs qui se sont efforcés de discuter des catégories proposées ici. A partir de cette méthodologie, nous cherchons à comprendre le parcours historique, ainsi que la mise à jour des catégories en question, qui, en même temps, ont favorisé l'élucidation des objectifs que nous avons proposés. De cette manière, nous concluons que la spiritualité, ainsi que l'écologie, ont des caractéristiques qui aident à une nouvelle conscience de l'être humain, avec lui-même et avec l'autre, avec le tout. Sur la base de cette hypothèse, nous cherchons s'il y a une construction, ou une vision du monde, dans la perspective d'un paradigme intégral, dans lequel l'être humain et la nature se reconstruisent, dans la conscience de leur intégrité. Compte tenu de cela, et, à partir des preuves actuelles de crise environnementale et existentielle qui affectent le monde, nous nous rendons compte qu'il n'y a pas de nouveau paradigme, mais, d'autre part, nous en déduisons que les changements dans les perceptions de la relation entre l'homme et la nature, c'est un processus naturel et, par conséquent, une nouvelle prise de conscience de la relation semble possible.

Mots-clés: Nature. Écologie. Spiritualité. Paradigme. L'intégration.

ABSTRACT

FERREIRA, Débora Menezes Silva. Ecology and spirituality: reflecting on the relationship between man and nature. Master's Thesis. (Graduate Program in Religious Sciences) - Pontifical Catholic University of Goiás, 2021

This thesis covers two main areas: ecology and spirituality, to reflect on the relationship between man and nature. From this theme, we seek to understand ecology, and how it interacts with concepts of spirituality. On the basis of the hypothesis of the obvious environmental crises that pervade humanity, it has become relevant to question, a search for an existential and spiritual meaning, which implies a unifying global consciousness and an integral perception in all living beings. In this sense, the objective of this research was to analyse whether, in the present situation, a new perception of nature, ecology and spirituality is under construction, and whether there is a point of convergence between these different aspects, as well as, in which direction this new relationship, and whether there is evidence of a new paradigm of integration. In this perspective, in order to carry out the research, we have used the literature review as a methodology, supporting the authors who have endeavoured to discuss the categories proposed here. Using this methodology, we seek to understand the historical path, as well as the updating of the categories in question, which, at the same time, favored the elucidation of the objectives we had proposed. In this way, we conclude that spirituality, as well as ecology, have characteristics that help a new consciousness of the human being, with himself and with the other, with the whole. On the basis of this hypothesis, we seek whether there is a construction, or a vision of the world, in the perspective of an integral paradigm, in which the human being and nature are rebuilt, in the awareness of their integrity. Given this, and based on the current evidence of environmental and existential crisis affecting the world, we realize that there is no new paradigm, but, on the other hand, we deduce that the changes in perceptions of the relationship between man and nature are a natural process and, consequently, a new awareness of the relationship seems possible.

Keywords: Nature. Ecology. Spirituality. Paradigm. Integration.

Dedico este trabalho ao meu esposo José e a minha filha Mariah, que sempre apoiaram meu crescimento intelectual, transmitindo força e me amparando diante das dificuldades do dia a dia, tornando possível o percurso de uma etapa tão importante no mundo acadêmico.

Agradecimentos

Agradeço a força da vida que pulsa em meu ser, força que vem dos meus antepassados e ancestrais, sinto que meu caminhar não seria possível sem esta proteção.

A todos meus mestres que me inspiraram e contribuíram para meu despertar, tanto intelectual quanto espiritual.

À professora Carolina Teles e ao professor Clóvis Ecco, minha gratidão e admiração por ter acolhido minha proposta de pesquisa.

Minha gratidão à CAPES, por me proporcionar uma bolsa de estudos que tornou possível esta pesquisa, e ao programa de Pós-graduação em Ciências da Religião.

Agradeço a parceria de uma amizade, que se consolidou com muito carinho e respeito, e pela qual tornou esta caminhada mais leve, minha querida amiga Rosana Maria Ferreira Borges.

Por fim, agradeço a oportunidade em vivenciar o sentimento tão sublime, da gratidão. Muito obrigada!

INTRODUÇÃO	13
1 ECOLOGIA: PARA PENSAR A RELAÇÃO SER HUMANO E NATUREZA..	22
2 ESPIRITUALIDADE: PARA PENSAR A RELAÇÃO DO SER HUMANO CONSIGO MESMO E COM A NATUREZA	52
3 ECOLOGIA E ESPIRITUALIDADE: UM NOVO PARADIGMA DE INTEGRAÇÃO?.....	77
CONCLUSÃO.....	89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	94

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como tema: *Ecologia e Espiritualidade: para pensar a relação ser humano e natureza*. Adentraremos nas imbricações dos conceitos da ecologia e da espiritualidade, buscando compreender, como estas concepções se estabelecem nas relações entre o ser humano e a natureza.

Minha principal motivação acerca da temática, baseia-se na atual crise existencial e ambiental que permeia a humanidade. Crise que nos conduz a repensar a relação entre o ser humano e natureza, na tentativa de conhecer melhor a nós mesmos, e o nosso modo relacionamento com a natureza. Daí emergiu a necessidade de investigar, se os conceitos; *ecologia e espiritualidade*, podem reconstruir tal relação, de modo que possibilite ao ser humano, desenvolver uma visão mais holística de ser e estar no mundo.

Acreditamos ser necessário, entender a realidade do planeta, pois, vivemos numa época em que os ecossistemas da terra, são rapidamente destruídos, por uma minoria da humanidade, que monopoliza as riquezas do planeta. O mundo, por ser marcado pela cultura capitalista, baseada nos princípios do “mercado”, cultua valores e desejos consumistas, gerando, assim, um processo global de devastação do planeta. Por esse motivo, o tema Ecologia e Espiritualidade foi anteposto, para interpretar o que seria essa ligação entre as duas coisas (Ecologia e Espiritualidade), como também, compreender como esta ligação pode se tornar um processo, que contribua para uma relação de cuidado, do ser humano consigo mesmo e com a natureza, proporcionando, novas soluções diante das crises ecológicas.

Diante deste quadro, nos perguntamos: Está, de fato, em construção, uma nova percepção sobre espiritualidade? Se sim, quais as características dela? Está, de fato, em construção, uma nova percepção sobre ecologia? Se sim, quais são as características dela? Existe algum ponto convergente entre as concepções de ecologia e de espiritualidade? Se sim, em que direção ambos apontam?

Assim, a partir das referidas indagações, a presente investigação ocupa-se com a compreensão de ecologia, e como a mesma interage com os conceitos da espiritualidade. Partimos do pressuposto de que, a partir da fragilidade da presença do homem, em harmonizar-se com a natureza, faz-se relevante questionar, uma busca de sentido existencial, que envolva uma consciência mais unificadora, global, e uma percepção integral, entre todos os seres vivos.

A pandemia em que vivemos no momento atual, frutos da COVID-19, apresenta uma oportunidade *sui generis*, para perceber a limitação do ser humano, diante daquilo que é natural, da natureza. Teixeira (2020, p. 1) assim analisa:

estamos vivendo hoje em ordem planetária um momento de crise muito forte. A presença irradiadora do Corona vírus desestruturou todos os mundos socialmente construídos. O Ser humano, como diz Peter Berger, precisa de um mundo socialmente ordenado. O que ocorre nos últimos meses em âmbito mundial é uma desestruturação de mundo. O universo simbólico vem balançado como um furacão, levando grupos inteiros à experiência da anomia. O medo volta a tomar conta da sociedade, desequilibrando todos os mecanismos de engenharia sociais voltadas para manter o mundo significativamente em pé. As estruturas de plausibilidade se vêm abalados pelo “caos”.

Diante desta realidade, provocada pela COVID-19, o mundo se encontrou exposto a uma guerra sanitária, que adentrou em todas as estruturas sociais, de maneira global. Nesta situação de vulnerabilidade, é possível questionar, até que ponto a ciência atual está habilitada para controlar a natureza? Para muitas pessoas, o momento traz uma oportunidade de reflexão sobre a vida como um todo, a forma como produzimos, consumimos e nos relacionamos com a natureza, com as pessoas, com nosso corpo.

O professor titular do Instituto de Psicologia da USP, Cristian Dunker (*apud*, TEIXEIRA, 2020, p. 1) sinalizou:

do ponto de vista de nossa angústia, o Corona vírus não poderia ter um nome melhor: ele nos tira do trono de nós mesmos e coloca a coroa de nossas vidas em sua justa dimensão. É a coroa de espinhos que convoca uma experiência escassa em nossa época: a humildade. Diante desta pequena e destrutiva força da natureza, nosso narcisismo se dobra como um vassalo encurralado. Apesar de dolorosa como um espinho na alma, esta pode ser uma experiência profundamente transformadora. Descobrir que podemos muito menos do que pensamos, aceitar o imponderável que nos governa e acolher com humildade o que ainda não dominamos pode ser muito benéfico. Pode ser uma verdadeira terapia para aqueles que precisam descansar a cabeça do peso de sua coroa de espinhos narcísicos.

Considerando este posicionamento de Teixeira (2020), torna-se relevante afirmar, que não há um “porto de salvação”, ou nós reconhecemos enquanto humanos, iguais na mesma casa comum, ou todos sucumbiremos. Assim sendo, faz-se necessário esclarecer as possíveis percepções acerca desta crise. “Tempos de crise podem ser tempos de criatividade, tempos nos quais novas visões e novas oportunidades aparecem” (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 40).

Portanto, investigar se está ou não ocorrendo a construção de uma nova espiritualidade, baseada na perspectiva ecológica, parece pertinente, uma vez que,

caso esteja ocorrendo, tal construção poderá reavivar o convívio com o meio ambiente, buscando possibilidades de reverter a relação do ser humano com a natureza, de maneira mais consciente. Pois, uma das pertinentes indagações sobre a atual crise ecológica, surge do questionamento sobre qual é o nosso lugar diante da natureza?

Para tanto, nosso objetivo é analisar se está em construção uma nova percepção da natureza, ecologia e de espiritualidade, e se existe algum ponto de contato entre estes diferentes aspectos, bem como, em que direção aponta essa nova relação.

Partimos da hipótese que, sim, está, de fato, em construção, novas percepções sobre natureza, ecologia e espiritualidade, cujo ponto de contato é a presença da concepção de uma estreita relação, entre o ser humano e a natureza. Esse fator cria um contexto, em que os seres humanos possam interagir, considerando as novas concepções de ecologia e espiritualidade, com o intuito de buscar um despertar de consciência, que se constrói a partir de uma relação integradora do ser humano consigo mesmo, com seu meio, com os seres vivos. Considera-se que, pensar a ecologia no âmbito da espiritualidade não é propor uma utopia, mas, um caminho, que se constrói no conhecer-se a si mesmo, percebendo que o “eu” e o “outro” somos interligados, gerando, assim, uma proposta de consciência, espelhada na ideia de conectividade e interdependência.

A investigação foi conduzida pela metodologia, baseada em revisões de literatura, de autores que se debruçaram sobre o tema proposto, através das palavras-chave: natureza. Ecologia. Espiritualidade. Paradigma. Integralidade.

Segundo Moreira (2004, p. 22), a metodologia é um caminho de construção de conhecimento. Portanto, esclarece ele:

os trabalhos de revisão são definidos por Noronha e Ferreira (2000, p. 191) como estudos que analisam a produção bibliográfica em determinada área temática, dentro de um recorte de tempo, fornecendo uma visão geral ou um relatório do estado da arte sobre um tópico específico, evidenciando novas ideias, métodos, subtemas que têm recebido maior ou menor ênfase na literatura selecionada.

Nesta perspectiva, para a concretização da pesquisa, buscamos reunir e analisar as informações produzidas sobre o tema proposto, compreendendo que “a produção de um trabalho científico, como se sabe, tem como foco o estabelecimento dos objetivos de pesquisa” (MOREIRA, 2004, p. 22).

Portanto, o ponto de partida são os objetivos da pesquisa, os mesmos foram analisados, dentro da perspectiva do conhecimento científico, através da metodologia de revisão de literatura. Ressaltando que, “revisar significa olhar novamente, retomar os discursos de outros pesquisadores, mas não no sentido de visualizar somente, mas de criticar” (MOREIRA, 2004, p. 22). Pois, a partir do “ver e rever”, podemos reformular os nossos conceitos e nossas apreensões.

Moreira (2004) propõe esclarecer a tipologia e estratégias, para adentrar na metodologia de revisão de literatura, demonstrando sua utilidade. Segundo ele, a revisão de literatura

serve para posicionar o leitor do trabalho e o próprio pesquisador acerca dos avanços, retrocessos ou áreas envoltas em penumbra. Fornece informações para contextualizar a extensão e significância do problema que se maneja. Aponta e discute possíveis soluções para problemas similares e oferece alternativas de metodologias que têm sido utilizadas para a solução do problema (MOREIRA, 2004, p. 23).

Para Figueiredo (*apud*, MOREIRA, 2004) a revisão de literatura busca, por um lado compreender o percurso histórico, como também sua atualização, que, ao mesmo tempo, contribui para o esclarecimento dos objetivos a serem analisados para o próprio pesquisador.

O contato com os desenvolvimentos já alcançados por outras pesquisas pode reforçar a necessidade do cumprimento dos objetivos anteriormente propostos ou, pode, ao contrário, torná-lo insignificante em função dos mesmos avanços mencionados (MOREIRA, 2004, p. 23).

Para Woodward (1977), Vaverka e Fenn (2002), Garner e Robertson (2002) (*apud*, MOREIRA, 2004, p. 23-24),

a revisão de literatura permite: encontrar pesquisas similares e analisar a metodologia e o formato utilizado; encontrar fontes de informação úteis e apresentar personalidades de pesquisa importantes; oferecer oportunidade para que o pesquisador veja o próprio estudo numa perspectiva histórica e possa evitar duplicação desnecessária, além de relacionar o próprio estudo com os anteriores e sugerir pesquisas posteriores; oferecer novas ideias e pontos de vista; ajudar a avaliar os esforços de pesquisa oferecendo uma comparação. Dentre as funções contemporâneas estão a notificação informada sobre a literatura publicada e o acompanhamento atento dos campos relatados.

É persuasivo questionar, se revisão bibliográfica pode ser ou não considerada pesquisa. Moreira (2004, p. 24) retoma o pensamento de Caldas (1986) e explica: “se o problema de pesquisa pode ser definido como lacuna ou incoerência no corpo do saber, pode-se considerá-la, sim, como pesquisa, uma vez que a revisão de literatura

pode ser organizada para estabelecer nexos no conhecimento existente”. É importante ressaltar ainda, que, ao mesmo tempo em que o pesquisador busca colher o conhecimento, se faz essencial analisar e acrescentar um direcionamento para os objetivos propostos na pesquisa. Assim, Moreira (2004, p. 24) propõe as estratégias a serem seguidas:

ciclo começa com a determinação e delimitação do tema e segue com o levantamento e a pesquisa bibliográfica. A partir desta é que se organiza a revisão que, conforme descrito anteriormente, requer postura crítica e cotejo das diversas opiniões expressadas.

Neste sentido, os tipos de revisões de literatura se baseiam em suas funções, que, segundo Moreira (2004, p. 25), “ora têm a função de memória (registro) ora de alerta”. Silveira (*apud* MOREIRA, 2004) busca distinguir quatro tipos de artigos de revisão. Primeiramente a revisão expositiva, que expõe o tema, buscando analisar e sintetizar várias pesquisas, desenvolvendo uma maturidade intelectual. Em segundo a revisão questionadora, que busca identificar novos horizontes para o futuro decorrente do tema da pesquisa. Em terceiro a revisão histórica, que busca documentar a temática desenvolvida. E, em quarto, a revisão opinativa, que elucida a temática trabalhada, acolhendo as opiniões formadas pelo tema a ser trabalhado, com a intenção de modificar.

Também novas percepções se fazem relevantes citar, a partir dos autores Noronha e Pires (*apud* MOREIRA, 2004). Neste seguimento, as revisões podem ser analisadas por quatro critérios. Primeiramente pelo propósito, que pode ser, tanto analítico (buscando revisões a partir de autores que se dedicam ao desenvolvimento de determinado tema, do modo em que a totalidade dos estudos possam fornecer um levantamento do tema pesquisado, fornecendo assim, conhecimento de suas conquistas e derrotas) como de base, (ou seja, fornecem fundamento para as pesquisas, proporcionando suporte para o referencial teórico).

Em segundo, as revisões podem assumir noções de temporalidade, ou seja, determinam um tempo para a temática. Em terceiro, as revisões podem ser classificadas quanto a sua função, através de documentos históricos e atualizados, divulgando novas publicações, e salientando trabalhos mais significativos.

E, por fim, a revisão, através de um aspecto de tratamento e abordagem, ou seja, quais revisões podem ser classificadas em bibliográficas ou críticas. Moreira (2004) propõe algumas estratégias para confeccionar a revisão de literatura, pois,

segundo ele, é necessário que o revisor das ideias dos autores revisados, esteja centralizado nas perguntas pertinentes, com a finalidade de buscar as respostas para a pesquisa a ser desenvolvida. Algumas direções podem nortear o desenvolvimento da pesquisa. Segundo Garner, Robertson, Taylor e Procter (*apud*, MOREIRA, 2004, p. 27):

o que o autor estava tentando descobrir? Ele formulou e definiu claramente um problema? O problema poderia ter sido abordado de modo mais eficaz a partir de outra perspectiva? - o autor avaliou a literatura relevante para o problema? Inclui literatura que assume posições com as quais não concorda? Como o autor estrutura o argumento? - num relato de pesquisa, que informação fornece sobre a amostra? Qual a precisão das medições? - como os dados foram coletados? Qual a orientação de pesquisa do autor? Qual o seu referencial teórico? - quais foram os resultados? Qual o relacionamento entre as perspectivas teóricas e práticas? - o que o autor conclui e a que atribui suas descobertas? Pode se aceitá-las como verdadeiras? Como é possível aplicá-las ao próprio trabalho?

Neste contexto, as estruturas de análises, corporificam a primeira iniciativa da pesquisa aqui desenvolvida: a partir do esquema, a escolha do tema e os objetivos.

Assim, como também para Mendes, Silveira e Galvão (2008, p. 3) “o revisor determina o objetivo específico, fórmula os questionamentos a serem respondidos ou hipóteses a serem testadas, então realiza a busca para identificar e coletar o máximo de pesquisas primárias relevantes”. Para tanto, se faz necessário seguir, criteriosamente, as etapas a seguir.

Neste sentido, o primeiro passo para desenvolver o tema: “Ecologia e Espiritualidade: para pensar a relação ser humano e natureza. Buscamos investigar, se existe uma nova percepção de integração entre as duas categorias “ecologia e espiritualidade”. A nossa hipótese inicial é que sim, que existe novas percepções de ecologia e a espiritualidade, e que a mesma se encontra em construção, possibilitando um despertar de consciência, que possibilita construir uma relação integradora, do ser humano consigo mesmo e com os demais seres.

Assim posto, o segundo passo dado foi realizar análise de diferentes textos, artigos, periódicos do portal *SciELO*, CAPES etc., analisando algumas obras brasileiras e estrangeiras, observando “atentamente as listas de referências que os trabalhos encontrados apresentam, pois isso leva a um conjunto de outras” (MOREIRA, 2004, p.27).

Cada temática foi analisada individualmente, para buscar, ao fim, a possibilidade de um ponto em comum. Ao mesmo tempo, foi estipulada uma leitura

crítica, buscando incluir e excluir os textos que corroboravam com a temática, como se propõe na terceira etapa, onde selecionamos quais informações foram extraídas dos estudos.

Esta etapa está intimamente atrelada à anterior, uma vez que a abrangência do assunto a ser estudado determina o procedimento de amostragem, ou seja, quanto mais amplo for o objetivo da revisão (por exemplo, o estudo de diferentes intervenções) mais seletivo deverá ser o revisor quanto à inclusão da literatura a ser considerada. O revisor deve refletir sobre este ponto, pois uma demanda muito alta de estudos pode inviabilizar a construção da revisão ou introduzir vieses nas etapas seguintes (MENDES; SILVEIRA; GALVÃO, 2008, p. 4).

Para tanto, as categorias pesquisadas, a partir da temática estabelecida, foram iniciadas com a ideia de: natureza, ecologia e espiritualidade. “O que interessa aqui é que a ordenação seja regida por um princípio lógico, pois isso é condição para a organização textual do discurso” (MOREIRA, 2004, p. 28). Cada temática foi analisada individualmente para buscar ao fim a possibilidade de um ponto em comum.

A quarta etapa foi realizada através da avaliação destes artigos, observando se os resumos de cada artigo seriam incluídos ou não na pesquisa.

Na literatura, estudiosos apontaram questões que podem ser utilizadas na avaliação crítica dos estudos selecionados, a saber: qual é a questão da pesquisa; qual é a base para a questão da pesquisa; porque a questão é importante; como eram as questões de pesquisas já realizadas; a metodologia do estudo está adequada; os sujeitos selecionados para o estudo estão corretos; o que a questão da pesquisa responde; a resposta está correta e quais pesquisas futuras serão necessárias (MENDES; SILVEIRA; GALVÃO, 2008, p. 5).

O passo seguinte, foi construído pela quinta etapa, onde as pesquisas foram fundamentadas nos resultados alcançados pela avaliação crítica. “O revisor fundamentado nos resultados da avaliação crítica dos estudos incluídos realiza a comparação com o conhecimento teórico, a identificação de conclusões e implicações resultantes da revisão integrativa” (MENDES; SILVEIRA; GALVÃO, 2008, p. 5).

Na última etapa, buscamos descrever todas as etapas anteriores, ressaltando os resultados obtidos. “É um trabalho de extrema importância já que produz impacto devido ao acúmulo do conhecimento existente sobre a temática pesquisada” (MENDES; SILVEIRA; GALVÃO, 2008, p. 6). Segundo estes mesmos autores, o maior desafio desta metodologia é resgatar, através dos resumos realizados, procedimentos que sejam adequados para expressar as categorias pesquisadas. “A proposta da revisão integrativa é reunir e sintetizar as evidências disponíveis na literatura e as suas

conclusões serão questionadas caso a sua construção seja baseada numa metodologia questionável” (MENDES; SILVEIRA; GALVÃO, 2008, p. 6).

Assim, a sexta etapa foi construída, contemplando todas os aspectos relevantes dos resumos, e colocando em evidência as análises dos artigos. Foi “um trabalho de extrema importância, já que produz impacto devido ao acúmulo do conhecimento existente sobre a temática pesquisada” (MENDES; SILVEIRA; GALVÃO, 2008, p. 6). Porém, é oportuno esclarecer que, ao mesmo tempo que se busca um conhecimento específico, menos se conhece a sua totalidade. Como aponta Moreira (2004, p. 28-29):

se no século XIX um indivíduo poderia sair formado de um curso superior, no sentido de que conseguia absorver ali uma parcela bastante significativa do conhecimento produzido em sua área, hoje isso é impossível. Em nenhuma outra época as ciências cresceram e se ramificaram tanto, assim como nunca cresceu tanto o número de instituições de ensino, de pesquisa e o volume de publicações.

Como vivemos em uma era tecnológica, o acúmulo de informações se torna um fator preocupante. Conforme indica Moreira (2004), a revisão de literatura torna, assim, uma aliada, pois proporciona base de dados, tornando relevante o desenvolvimento desta metodologia.

Assim, o primeiro capítulo intitulado “Ecologia: para pensar a relação do ser humano com a natureza”, procuramos traçar tal relação, a partir da perspectiva histórica ocidental. Neste sentido, conceituamos o que é natureza e seu percurso, que adentrou no trajeto de uma visão cosmológica, uma criação divina, e se conceituou como recurso, favorecendo a materialidade.

A ciência veio ampliando suas análises e intenções, porém, na maioria das vezes, contribuindo a favor da expansão do tecnicismo. Assim, nesta projeção do ser humano para com a natureza, as crises ambientais se tornaram evidentes, e pelas mesmas, surgiram a necessidade da ecologia, que, primeiramente se limitada na perspectiva biológica, e aos poucos foi despertando para análise da diversidade, como algo complexo e interligado, como processo de construção da vida. No decorrer do tempo, fez-se evidente, a dificuldade do ser humano de perceber a relação de integralidade com a natureza.

Autores acusam e evidenciam este processo como projeção antropocêntrica, motivo de causa e consequência das crises ambientais, que se demonstram como crise existencial. A partir deste ponto de vista, nos ancoramos em autores que

buscaram perceber a relação do ser humano e natureza, em uma dimensão mais profunda, ampliando o papel da espiritualidade.

No segundo capítulo “Espiritualidade: para pensar a relação do ser humano consigo mesmo e com a natureza”, construído na perspectiva de que, a atual crise ambiental, que afeta o planeta, pede um reposicionamento do ser humano diante a natureza, buscando compreender as contribuições da espiritualidade. Para tanto, é pertinente compreender a ligação do ser humano, e suas projeções com o transcendente. A partir de apontamentos de diferentes autores, buscamos clarificar a espiritualidade como experiência de vida, como autoconhecimento, apoiada no desenvolvimento da consciência, seja ela ligada a alguma instituição religiosa ou não. Ao mesmo tempo, buscamos compreender os pontos de ligação entre a espiritualidade e a ecologia, e como as mesmas contribuem para um despertar de consciência.

No terceiro capítulo, intencionamos perceber, se existe, de fato, um novo paradigma emergente, que trace novas percepções sobre ecologia e espiritualidade, e se o mesmo, aponta novas perspectivas de relação entre o ser humano e a natureza. Neste sentido, foi necessário esclarecer o que é um paradigma, adentrando seus conceitos, e contextualizando o “paradigma tradicional” e o “paradigma emergente”.

Portanto, a partir de agora, adentraremos no primeiro capítulo desta pesquisa.

1 ECOLOGIA: PARA PENSAR A RELAÇÃO SER HUMANO E NATUREZA

Desde os primórdios, o ser humano estabeleceu relações com a natureza. Diante do desconhecido, conheceu seus recursos, construiu suas relações, cultivou a terra e gerou cultura.

Ao perceber a concepção de natureza na perspectiva histórica, podemos dizer, que ela foi compreendida pelo ser humano, perpassado por um olhar que, ora se apresentou como “entidade viva”, ora como “máquina”, com uma visão mecanicista e utilitarista, e como fonte de recursos.

Logo, buscando ampliar o olhar para a natureza, faz-se necessário questionar, o que é a natureza? Segundo Kesselring (2000, p. 2) a palavra natureza provém do “latim “natura” e se relaciona com “nasci” que pode ser traduzida por “ser nato””.

O termo Natureza é originário da derivação do verbo grego φύω (foneticamente /fíō/), no sentido de fazer nascer e crescer, engendrar, em alusão ao vegetal. Essa concepção relaciona-se à ideia de espontaneidade criativa, de nascimento, de desenvolvimento harmonioso (EHRARD, 1994 [1963]; MERLEAU-PONTY 2006 [1995]). Em latim, o termo Natureza tem relação com a palavra nascor – que se refere a nascer, viver – e provavelmente seu significado fixou-se a partir do sentido nascer. Portanto, no sentido primordial do termo Natureza, tendo como referência a língua grega e latina, Merleau-Ponty (2006 [1995], p. 4) refere-se à Natureza como o que está “por toda parte onde há uma vida que tem um sentido, mas onde, porém, não existe pensamento; daí o parentesco com o vegetal [e acrescenta expandindo tal definição dizendo]: é Natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento” (CASTRO, 2019, p. 2).

Em outras origens etimológicas, segundo Kesselring (2000, p. 2) “existe outra raiz indo-germânica – *gno* -, da qual provém as palavras portuguesas; “conhecer”, “conhecimento”, “consciência”, bem como palavras provindas do latim, como; “ignorar”, “cognitivo”, “gnose” etc.”. Já no “hebraico, existe uma outra palavra – j-d-que, ao mesmo tempo, significa “conhecer” e “procriar” (“gerar”)” (KESSELRING, 2000, p. 2).

Neste contexto, Kesselring (2000, p. 2) demonstra que, a partir da linguística, as palavras “conhecer”, “natureza” ou “gênese” são familiares e demonstram similaridade com o feminino, pela dádiva de gerar a própria vida. Demonstrando, assim, que o conceito de “natureza” e os processos cognitivos se familiarizam.

Deste modo, pensar a natureza, ao designar uma ideia muito geral, a ideia parece clara quando é empregada, mas, quando refletimos sobre ela, tal palavra

torna-se complexa. Pois, pensar a natureza é buscar compreender a vida que nasce, gerada, engendrada, percebendo, assim, o lugar da vida no universo.

Gonçalves (*apud* MANTOVANI, 2009, p. 1) expõe que, o que se compreende por natureza, não passa de uma expressão cultural, “neste sentido, o conceito de natureza não é natural, sendo, na verdade, criado e instituído pelos homens” (MANTOVANI, 2009, p. 1). Representando, assim, a base para que toda cultura possa emergir e manifestar suas construções sociais, materiais e espirituais.

Argumentando sobre esta ideia, Whitehead (*apud* MANTOVANI, 2009, p. 1) deduz que, é por via da experiência sensível que se constrói a ideia de natureza. “Nessa percepção sensível, estamos cômnicos de algo que não é pensamento, mas contido em si mesmo com relação ao pensamento”.

Lenoble (*apud* MANTOVANI, 2009) contrapõe, elucidando que, nada poderia se conhecer sobre a natureza, estando apenas apoiados via os sentidos, pois seria necessário encontrar nas sensações, as origens das ideias e, portanto, é impossível. Isso posto, percebe-se que a natureza deve ser tratada pelo que ela é, e sua influência em nossa cultura, pela qual delimita o lugar de cada espécie, em sua especificidade, e determina os “modos de se viver”.

É sensato perceber a natureza em seu sentido natural, liberta de conceitos, mas, é fundamental esclarecer o sentido dado a ela, na tentativa de melhor considerá-la. Assim, propomo-nos apresentar um mosaico de ideias e concepções acerca da natureza, destacando os percursos mais relevantes no decorrer da história ocidental, para, mais adiante, adentrarmos na perspectiva e na necessidade da ciência ecológica.

Segundo Medeiros (2002), o historiador, filósofo e arqueólogo britânico Collingwood, em seu livro *Ciência e Filosofia*, distingue três períodos históricos do pensamento europeu para a compreensão de natureza: a visão grega, a renascentista e a visão moderna. Para Collingwood (*apud* MEDEIROS, 2002) a cosmologia grega entre os séculos VII e VI a.C., inspirada pelos filósofos Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes e seus seguidores concebiam que:

o mundo da natureza como a inteligência da natureza, baseando-se no princípio de que: O mundo da natureza era não só vivo como inteligente: não só um vasto animal dotado de “alma”, ou vida própria, mas também animal racional, com “mente” própria (MEDEIROS, 2002, p. 2).

A partir deste princípio, Collingwood (*apud* MEDEIROS, 2002, p. 2) percebe que a escola filosófica dos jônicos, representou o que viria a ser a ciência natural. Foi por meio de indagações, sobre o que é a natureza, e questionando sobre como as coisas são feitas, que estes primeiros filósofos, exercitaram a capacidade de interrogar a própria natureza.

Os jônicos, no entanto, ao tentarem descobrir as respostas às muitas perguntas que formularam, acabaram por postular um conceito unificador, atribuindo a um elemento, como a água, o ar, a terra ou a matéria indefinida que pudesse explicar a origem e as causas naturais dos fenômenos naturais (MEDEIROS, 2002, p. 2).

Kesselring (2000) afirma que, para os gregos, o conceito de natureza é a vida orgânica, ou seja, um grande organismo, sendo este o primeiro aspecto. Em segundo, a natureza é percebida num processo circular, onde surge e desvanece dentro de uma dimensão temporal, demonstrando um processo de repetição que se dá de maneira semelhante. Portanto, a própria natureza é eterna, isso é, não criada e imperecível. “Não há criador da natureza, pois essa mesma é o princípio daquilo que surge e desaparece” (KESSELRING, 2000, p. 4). Neste sentido a filosofia grega busca na própria natureza (*physis*), a ideia cosmológica, de que tudo surge a partir dela.

Neste percurso histórico, Medeiros (2002, p. 2), adentra às contribuições do filósofo Aristóteles, que, dentro outros, buscou definir a natureza.

Aristóteles considerava o mundo da natureza, como um mundo de coisas que possuíam movimentos próprios, ou seja, era automovível. Nas palavras de Collingwood (s.d., p. 91): É mundo vivo: um mundo caracterizado não por inércia, como o mundo da matéria no século XVII, mas sim por movimento espontâneo. Assim, a natureza manifesta-se como processo, crescimento e mudança (MEDEIROS, 2002, p. 2).

Estas percepções, segundo Medeiros (2002), contribuíram e ressaltaram a importância de Aristóteles, que nos dias de hoje, os alunos do curso de biologia, iniciam suas disciplinas, ouvindo que “Aristóteles é o pai da ciência”, assim como Heródoto é o “pai da história” e Haeckel o “pai da ecologia” (MEDEIROS, 2002, p. 2). Esta afirmação procede em vários outros autores, e neste sentido Medeiros (2002, p. 2) procurou legitimar a relevância de Aristóteles, ao citar o livro *Science and Limnology*, de Rigler e Peters (1995). Os autores alegam que, Aristóteles foi o cientista grego mais importante para a biologia, e de maneira geral, é abordado que Aristóteles, apontava um trabalho de tão alta qualidade, que entre diversos autores da ciência

biológica e ecológica, acabaram por torná-lo, um “precursor” ou “visionário” da área em questão.

De maneira geral, é possível perceber o interesse dos gregos pelos vários aspectos da natureza, mas, seus profundos relatos não acompanham a lógica, utilizada para se pensar a ecologia. Portanto, sabemos que não foram os Gregos que inventaram a ciência da ecologia (embora a palavra tenha origem na língua grega), mas, os primeiros filósofos levantaram o problema da relação dos seres vivos entre si e com o meio ambiente, o que, de certa forma, contribuíram para o desenvolvimento da ciência.

No trajeto histórico, Medeiros (2002) apresenta reflexões do período entre os séculos I a.C. e XVI d.C., com o advento do cristianismo, neste intercurso, houve poucas referências sobre as ideias da natureza. Mas, por outro lado, é extremamente relevante perceber as ideias da teologia cristã, que foram propagadas no Ocidente, e pelas quais influenciaram o conceito antropocêntrico de natureza.

A ideia da criação do universo por Deus surgiu na Bíblia, por volta do ano 200 d.C. e foi narrada no Gênesis, caracterizando qual seria a atitude do homem em relação à natureza, isto é, a ideia de que a natureza existe a serviço do homem e esse homem é o centro de todas as coisas (MEDEIROS, 2002, p. 4).

A tradição bíblica, portanto, revelou novas percepções sobre natureza, tornando evidente que a natureza é o ambiente da criação. “Daí se segue, por um lado, que o mundo tem um início e um fim, por outro lado, que o mundo não surgiu espontaneamente, por si mesmo. Existe um criador, mas esse criador não faz parte do mundo, não reside dentro da Natureza” (KESSELRING, 2000, p. 5).

Neste contexto, por meados do século XII, o pensamento filosófico grego e a verdade cristã se entrelaçaram, na busca entre fé e razão, com o auxílio de alguns filósofos, que, segundo Kesselring (2000, p. 5), especialmente Tomás de Aquino, junto a filosofia aristotélica, perceberão que “a natureza é o princípio interno de movimento e repouso (KESSELRING, 2000, p. 5), sintetizando que “quem atribui a cada ser a sua determinação individual, isto é, a sua *physys*, é Deus. Com isso mudou a imagem da natureza fora do homem, assim como a imagem da natureza dentro do homem” (KESSELRING, 2000, p. 5).

Nesta via, a Idade Média, que foi solidificada por aspectos religiosos, transformou, também, sua visão sobre a natureza. A transição aconteceu a partir do momento em que a natureza passou a ser vista como algo exterior, construída por

partes exteriores, tanto ao ser humano, como para si mesma, passando a ser um objeto. “A partir desse momento, a natureza desdobra-se em um *naturante* e um *naturado*. É então em Deus (*naturante*) que se refugia tudo o que podia ser interior à natureza. O *naturado* torna-se produto, pura exterioridade” (CORRÊA; CASTRO, 2015, p. 4).

É na cosmologia da “Renascença”, desencadeada nos séculos XVI e XVII que começamos a verificar uma complexa mudança de pensamento que se deu em diferentes áreas como a arte, a política, a religião, a filosofia e a ciência. Retomando Collingwood (s.d.), observamos que a ideia de natureza, nesse período, começou a se formar com o antiaristotelismo. Essa nova concepção foi colocada por Nicolau Copérnico (1473 – 1543) e posteriormente com Giordano Bruno (1548 – 1600), Francis Bacon (1561 – 1626), Galileu (1564 – 1642), Kepler (1571 – 1630) e Descartes (1592 – 1650), entre outros (CORRÊA; CASTRO, 2015, p. 5).

Neste contexto, Mantovani (2009, p. 1) percebe que a mudança no percurso da relação homem e natureza, está na visão de oposição, demonstrando, raramente, o ser humano como um componente da natureza. A consideração metafísica como reflexo de uma ordem divina, de um lado, e a interpretação materialista de outro lado, estabeleceu um conflito, e que, por meados do século XVII, com a ciência moderna e o desenvolvimento de suas técnicas, o materialismo se sobressaiu.

Portanto, o embasamento da relação homem e natureza, passou a se amparar na perspectiva cristã, do homem como centro do mundo. “A sociedade humana se auto constituiu sujeita da história terrena, criando a visão de progresso ligado ao domínio crescente sobre a Natureza” (MANTOVANI, 2009, p. 1). Medeiros (2002) destaca algumas ideias que influenciaram a visão humana para com a natureza:

Galileu, considerado o pai da ciência moderna, foi o primeiro a descrever matematicamente a natureza. Para Collingwood (s.d., p. 114), Galileu dizia que: (...) a verdade da natureza consiste em factos matemáticos; aquilo que é real e inteligível na natureza é aquilo que é mensurável e quantitativo. Abrantes (1998, p. 60) reforçou a ideia dizendo: É de Galileu a célebre tese de que “O Livro da natureza [...] está escrito em língua matemática” (MEDEIROS, 2002, p. 5).

Na sequência, é imperativo enfatizar as contribuições de Francis Bacon, em seus métodos científicos, quando alega que “*saber é poder*”, e desenvolveu o dito, na obra *Novum Organum*, em 1620, alegando que o saber sobre a natureza correspondia a um poder efetivo sobre ela. Em Descartes é importante citar o *Discurso do Método* (1637), que marcou o racionalismo moderno, apresentando novas concepções com “o método analítico de raciocínio, que consiste em decompor pensamentos e

problemas em infinitas partes se colocá-las em sequência lógica” (MEDEIROS, 2002, p. 5). Denominando, assim, o método reducionista, cartesiano ou mecanicista de Descartes.

Por mais que várias alterações redimensionaram esta percepção de Descartes, seu método ainda está arraigado no pensamento científico contemporâneo. Capra (*apud* MEDEIROS, 2002, p. 5) confirma:

Descartes considerou a natureza como: (...) uma máquina perfeita, governada por leis matemáticas exatas. (...) estendeu sua concepção mecanicista da matéria aos organismos vivos. Plantas e animais passaram a ser considerado simples máquinas; os seres humanos eram habitados por uma alma racional que estava ligada ao corpo através da glândula pineal, no centro do cérebro. No que dizia respeito ao corpo humano, era indistinguível de um animal-máquina.

Nesta perspectiva, Grun (*apud* MEDEIROS, 2002, p. 5) complementa a nossa análise:

é na base desta cisão radical entre sujeito e objeto que se pautará praticamente todo o conhecimento científico subsequente. O sujeito é o cogito e o mundo, seu objeto. É na base desse dualismo que encontramos a gênese filosófica da crise ecológica moderna, pois a partir dessa cisão a natureza não é mais que um objetivo passivo à espera do corte analítico. Os seres humanos retiram-se da natureza. Eles vêem a natureza como quem olha uma fotografia. A natureza e a cultura passam a ser duas coisas muito distintas (grifo nosso).

Adentrando nos anos finais do século XVIII, com a visão moderna da natureza, Collingwood (*apud* MEDEIROS, 2002) esclarece que o pensamento moderno se solidificou, na analogia entre os processos do mundo natural, de um lado, e as constantes mudanças dos problemas humanos, de outro, sendo que as ideias de natureza, foram dominadas pela ideia de progresso ou evolução.

Nesta perspectiva, Medeiros (2002, p. 6) percebe que todas as dimensões da natureza foram explicadas, pela analogia da máquina:

a metáfora da máquina ou de seu funcionamento está presente na mecânica celeste, na medicina, na biologia, na sociologia etc. Os termos motor, estabilização e trabalho são tomados para explicar o funcionamento da máquina animal ou social e estabelecer, até mesmo, leis.

Assim, por esta concepção determinista, Kesselring (2000) revela o universo como um grande aparelho mecânico, “com isso, levanta-se a questão acerca do lugar ocupado pelo Homem (KESSELRING, 2000, p. 9).

Tais conclusões foram significativas e simbólicas para legitimar todos os processos posteriores. Processos de intensa exploração da natureza através

da industrialização que chega junto com a modernidade prometida pelos iluministas (CORRÊA; CASTRO, 2015, p. 6).

Merleau Ponty (*apud* CORRÊA; CASTRO, 2015) acentua, neste sentido, que não foram as descobertas científicas que causaram uma mudança na ideia de natureza, mas sim, a transfiguração da ideia de natureza que geraram novas descobertas científicas. Dessa maneira, a natureza, mediada pela razão, torna-se um objeto exterior ao ser humano, dominada e subjugada à sua vontade e necessidade.

Para Friedrich Nietzsche (*apud* KESSELRING, 2000), o século XX prognosticou o niilismo e, assim, chegamos ao presente, ao observar a relação entre técnica e natureza, percebe-se uma situação que é única na história da cultura: os âmbitos da técnica e da natureza começam a se confundir.

Arendt (1992) discute o papel que a emergente “tecnologia” tomou entre o homem e a natureza, colocando-os em polos diferenciados e muito distantes. Nas palavras de Arendt podemos reconhecer ou dizer que nem homem, nem natureza e sim tecnologia. Parece que a filósofa queria nos alertar de que nossa sociedade se esqueceu da natureza, mas também do homem e toda sua herança biológica e cósmica. A tecnologia, nessa perspectiva, da forma como vem sendo imposta poderá, no próximo século, substituir tanto o homem como a natureza (MEDEIROS, 2002, p. 79).

O domínio da técnica, segundo Kesselring (2000), demonstra, em três etapas as descobertas. Em primeiro, pode-se produzir elementos radiativos que jamais se encontravam na natureza, por segundo, as bactérias produzidas geneticamente. “O que indica que caiu a fronteira tradicional entre produtos da engenhosidade técnica e os seres vivos da natureza” (KESSELRING, 2000, p. 15).

O terceiro aspecto se adentra no modo de vida, dependente da técnica, que se transforma como eventos naturais. O domínio da técnica sob a natureza é estarrecedor, o pensador Gabriel García Márquez (*apud* KESSELRING, 2000), pronunciou na conferência intitulada *Encontro internacional sobre Paz e Desarmamento*, em 6 de agosto de 1986, no “aniversário” da Bomba de Hiroshima, o seguinte relato:

Temos hoje, no mundo, mais de 50000 cargas explosivas atômicas postas à disposição. Em termos mais simples, isso significa que cada ser humano, as crianças aí incluídas, está sentado num barril com 4 toneladas de dinamite, cuja explosão integral chegaria a extinguir doze vezes todos os rastros da vida na Terra. O potencial destrutivo dessa ameaça imensa [...] nos permitiria prejudicar mais quatro planetas que giram ao redor do Sol e atingir e influir o equilíbrio do sistema solar (KESSELRING, 2000, p. 17).

Portanto, repensar a natureza é algo vital, tanto para o presente quanto para o futuro, pois vivencia-se uma crise de percepção, da relação ser humano e natureza. Assim, Corrêa e Castro (2015, p. 2) propõe pensar a atual crise, a partir do princípio filosófico da mesma. Pois, como exposto, nem sempre a percepção de natureza foi construída como uma coisa a ser dominada e explorada.

Para o cientista de lingüística Noam Chomsky a ideia de natureza que existe no atual contexto da “intelectualidade ocidental” é a de que os seres humanos não têm natureza. Em final do século XX, parece-nos que não dispomos de um único conceito de natureza, além das ideias ora antropocêntricas ora biocêntricas (de uma natureza intocada, inculta e selvagem). Nós nomeamos a natureza como “social, biológica, histórica e cultural”, mas, apesar disso, ela conserva sua dinâmica de natureza; o homem não tem tanto controle sobre ela como tem de sua “própria sociedade” (MEDEIROS, 2002, p. 10).

Nesta busca de percepção entre a relação ser humano e natureza, outro aspecto é levantado pelos autores. Corrêa e Castro (2015) analisaram a natureza, por outra perspectiva, como sujeito de direitos. No campo filosófico, a construção de direitos, está relacionada com a ideia de norma. Contudo, ao analisar os conceitos de natureza, no decorrer da história, revela que, em cada época, o direito estava relacionado a ideia de domínio e manutenção de poder, “posto que revela também o valor e posição que a natureza teve e tem, bem como o papel da ciência enquanto legitimadora, assim como o Direito, do *status quo*” (CORRÊA; CASTRO, 2015, p. 9).

Ost (1995;1997) e Hermitte (2011) corroboram com tal assertiva pois entendem que o Direito dos “modernos” reifica (transforma em coisa - desnaturaliza) a propriedade e repete as características de apropriação e divisibilidade ao infinito. Ele destaca o Código Civil como o “documento” que classifica todos os elementos da natureza e os transforma em objeto de apropriação (CORRÊA; CASTRO, 2015, p. 9).

Assim, tudo aquilo que não é humano, passa a se tornar um objeto/bem, tanto do domínio público como do privado. Um dos princípios, que nortearam as descobertas dos colonizadores, se deu a partir do termo *uti possidetis* - a posse pelo uso:

Legitimou todas as invasões europeias na América, na África, na Ásia e Oceania. E como se aqui não tivesse qualquer “humano” além das “coisas/bens” a serem apropriadas. Ou ainda, negaram dentro desta mesma lógica a posse pelo uso das populações que lá viviam (CORRÊA; CASTRO, 2015, p. 9).

Conforme este relato, percebe-se que esta lógica excludente solidificou, e continua sendo praticada através de meios legais, e, portanto, vários questionamentos surgem sobre a natureza das Leis Ambientais. Stone (*apud* CORRÊA; CASTRO,

2015) ressalta a recente conquista sobre os direitos, a partir da década de 70, exemplificando através dos direitos das crianças.

As crianças não tinham direito algum. Havia o infanticídio onde as crianças deformadas e de sexo feminino eram mortas. Há a hegemonia do poder do pai que controla a vida de todos, inclusive com poder de vida e morte sobre os filhos e esposa. O pai escolhe o casamento dos filhos, decide quem vai ser dado em adoção. Enfim, Stone (1972) entende que neste momento a criança (o filho) é uma coisa, um objeto, sem direitos, sem qualquer voz ou poder (CORRÊA; CASTRO, 2015, p. 10).

Partindo deste dado, Stone (*apud* CORRÊA; CASTRO, 2015, p. 10) busca refletir: “diante de tantos direitos conquistados por que não podemos pensar no Direito da Natureza?”

Dizer que o meio ambiente deveria ter direitos não significa dizer que nenhuma árvore deveria ser cortada. Não se trata de generalizar ou até mesmo de vulgarizar a noção de direitos ao meio ambiente. Esses direitos seriam para Stone (1972) a partir de dois aspectos que envolvem garantias de direitos. Aspectos legais operacionais e aspectos espaciais e socioespaciais (CORRÊA; CASTRO, 2015, p. 11).

Gudynas (*apud* CORRÊA; CASTRO, 2015, p. 11) aprimora a discussão em favor dos direitos da natureza, buscando desconstruir as ordenações de valorização da natureza, pelo viés antropocêntrico e, de sobremaneira, ligados à econômica utilitarista clássica. O autor busca superar as análises da natureza apenas no campo do biocentrismo, e concepções de modernidade, que fundamentam o antropocentrismo nas ciências, na economia, na política, na justiça.

Essas contribuições trazem implicitamente a importância que lugar tem para cada cultura, para cada povo. As diferenças espaciais são também necessárias para atribuição desses direitos. Escobar (2005) inquieta-se pelas múltiplas abordagens do conceito de “lugar” e ressalta a relação que cada abordagem tem com aspectos culturais, influenciados ou não pelo processo de globalização (CORRÊA; CASTRO, 2015, p. 12).

Neste percurso, Acosta (*apud* CORRÊA; CASTRO, 2015, p. 12) confirma que o desenvolvimento é uma obsessão das sociedades desde meados do século XX e que se tornou reconhecida através de uma estrutura de dominação que se divide entre desenvolvidos e subdesenvolvidos, avançado e atrasado, rico e pobre, centro e periferia.

Assim, Acosta (*apud* CORRÊA; CASTRO, 2015, p. 12) expõe a construção inerente do conceito de desenvolvimento:

portanto, o conceito de desenvolvimento não pode ser absoluto, único. Acosta (2012) defende ao longo do texto o “bien vivir” como uma filosofia autóctone e uma alternativa ao conceito de desenvolvimento ocidental, eminentemente progressista e linear. Tal alternativa não constitui apenas uma concepção técnica, científica e antropológica, mas representa também uma construção de resistência e de descolonização do saber, do ser, do pensar e do poder (CORRÊA; CASTRO, 2015, p. 13).

Posto isso, enfatiza-se que, todo processo histórico da relação do ser humano e a natureza, busca por várias vias, assegurar a ideia de dominação, de maneira expansiva, mediada pela cultura e o próprio tempo. Dessa maneira, a crise ambiental se torna reflexo de todo este processo.

Neste sentido, pensar a natureza enquanto sujeito de direitos, é um aspecto extremamente importante, e que exige novas reflexões e perspectivas mais amplas de compreensão, pois, neste ponto, busca-se compreender limites de uma relação, em que, aos poucos, foi tornando a natureza muda. Portanto, pensar a natureza é um processo de construção, desconstrução e reconstrução. Para tanto, ilustra nesta citação, a visão do biólogo chileno Humberto Maturana (*apud* MEDEIROS, 2002, p. 10) alerta que:

A natureza de nosso âmbito de existência como seres humanos na terra é biológica. Estamos rodeados de seres vivos e imersos em um ambiente que em quase sua totalidade é produto de processos biológicos (praticamente todas as características da atmosfera, superfície terrestre e mares depende do que ocorre com os seres vivos). Mais ainda, em um sentido estrito, todas nossas necessidades vitais e culturais se satisfazem ou podem satisfazer-se com processos biológicos naturais ou artificiais. Por isso, também, em um sentido estrito, o único que de fato pode devolver-nos a todos o acesso ao bem-estar sem os desequilíbrios abusivos e a perda da dignidade que traz consigo a dependência vital da alienação mercantil é o conhecimento de nosso mundo e como estar nele sem negar sua natureza.

Contudo, seria a ecologia um resgate de fala desta natureza muda? Ao analisar o meio em que vivemos, é certamente algo singular promover reflexões das relações do ser humano com a natureza, e do homem consigo mesmo. Pois, analisar construções desta relação é constituir, de um importante instrumento de análise, de uma condição e de um estudo da vida.

O trabalho em analisar as condições do meio natural, se tornou um trabalho para muitas áreas, perpassando a história, filosofia, matemática, física, geografia e, principalmente, a biologia, disciplina diretamente estabelecida da história natural.

Assim, ao buscar compreender o desenvolvimento da ecologia, percebe-se que ela não tem um princípio delineador, pois, todos os aspectos apontados sobre a natureza, contribuíram para o desenvolvimento desta ciência ecológica. Em grande

parte descritiva, mas também com trabalhos e, principalmente, com muitas observações, a história natural foi singular para o desenvolvimento da ecologia. É deste olhar, por “entidade viva” à “máquina”, que a história da natureza ocidental chegou à ciência ecológica.

Mas o que vem a ser ecologia? A partir da pesquisa do zoólogo e ecólogo estadunidense, Odum (1997), o termo ecologia foi criado em 1869, pelo biólogo alemão Ernst Haeckel (1834-1919) na obra intitulada *Generelle Morphologie der Organismen*. A palavra, em sua origem grega, é composta por duas palavras: *oikos*, que significa casa, e *logos*, que significa reflexão ou estudo. Neste sentido, o termo ecologia se constitui na análise a respeito das condições e as relações que formam o *habitat* (casa) de cada um dos seres da natureza.

Pelo olhar do biólogo Haeckel (*apud* BOFF, 1996), ecologia é o estudo da interdependência e da interação entre organismos vivos (animais e plantas) e o seu meio ambiente (seres inorgânicos). “A mesma palavra ecologia foi utilizada anteriormente, para se denominar um outro estudo, pelo qual conhecemos como economia (ordenação da casa)” (LAGO; PÁDUA, 1984, p. 3). Mas, atualmente, ela busca novas relações que amplificam as ideias, projetos e novas visões de mundo.

Giardina (*apud* VATTIMO, 2015), em suas reflexões sobre o caminho da ecologia, esclarece que até a metade do século XX, a ecologia era uma ciência empírica dependente da biologia e fundamentada pelo seu criador. Esta ciência se desenvolveu consideravelmente, formulando teorias, conceitos, desenvolvendo uma linguagem própria, se subdividindo em áreas específicas especialmente na área biológica. “O marco e os objetivos desta primeira ecologia, eram precisos e limitados ao estudo da interação dos organismos vivos com seus respectivos habitats” (VATTIMO, 2015, p. 26).

Neste contexto, os fenômenos naturais isolados, começaram a ser analisados através do conceito de ecossistema, conceito que revela que os elementos da natureza não existem isolados uns dos outros, mas fazem parte de um sistema. Portanto, os ecólogos buscaram avançar, no sentido meramente físico e biológico, buscando compreender a natureza como um grande “ecossistema” equilibrado, que integra, deste o menor ao maior ecossistema.

Es por ello que, desde sus inicios, el concepto de “ecossistema”, como unidad funcional integrada por organismos y medio ambiente, al que sus relaciones de interdependencia le confieren unidad de comportamiento e identidad,

ocupa el lugar central de toda la arquitectura ecológica (VATTIMO, 2015, p. 26).

Na perspectiva de Morin (2005), o ecossistema é uma noção de integralidade entre os seres vivos e as possibilidades que o biótipo físico fornece, organizando assim, o meio ambiente em sistema.

Nosso planeta pode ser considerado como um imenso complexo ecológico. Seus diversos ecossistemas não existem isolados uns dos outros, mas se agrupam em unidades maiores, grandes complexos de vida que denominamos de biomas. Esses biomas são, por exemplo, as florestas tropicais úmidas, os cerrados, as savanas, os oceanos etc. O conjunto dos biomas forma a unidade global da vida no planeta, denominada de ecosfera. (LAGO; PÁDUA, 1984, p. 3).

Partindo da ideia de ecossistema, na perspectiva de Capra (2006), a ciência do século XX vem ampliando suas percepções para desvendar suas regras de funcionamento em uma perspectiva holística das relações, se tornando “sistêmica”.

A principal característica do pensamento sistêmico emergiu simultaneamente em várias disciplinas na primeira metade do século, especialmente na década de 20. Os pioneiros do pensamento sistêmico foram os biólogos, que enfatizaram a concepção dos organismos vivos como totalidades integradas. Foi posteriormente enriquecido pela psicologia da Gestalt e pela nova ciência da ecologia (CAPRA, 2006, p. 33).

Neste sentido, Vasconcelos (*apud* GOMES; BOLZE; BUENO; CREPADE; 2014, p. 4), esclarece que, o pensamento sistêmico é contextual, pois, a análise das propriedades das partes não explica o todo. É ambientalista porque considera o contexto. A ênfase está nas relações e não nos seres, ou seja, os próprios seres são redes de relações, embutidas em redes maiores. Portanto o mundo vivo é entendido como uma rede de relações.

Confluindo para a mesma direção, Boff (2008) define ecologia a partir da compreensão do todo em si, constituindo conexões por todos os lados. Portanto falar em ecologia não se limita em abordar uma Ecologia Natural, mas relacionar com a cultura e a sociedade.

Ecologia é relação, *inter-ação* e diálogo de todas as coisas existentes (viventes ou não) entre si e com tudo o que existe, real ou potencial. A ecologia não tem que ver apenas com a natureza (ecologia natural), mas principalmente com a sociedade e a cultura (ecologia humana, social etc.). Numa visão ecológica, tudo o que existe coexiste. Tudo o que coexiste preexiste. E tudo o que coexiste e preexiste subsiste por meio de uma teia infinita de relações onicompreensivas. Nada existe fora da relação. Tudo se relaciona com tudo em todos os pontos (BOFF, 2008, p. 21).

Portanto, este conceito de interdependência e da integração entre os organismos vivos, se expandiu para além dos seres vivos. “Ecologia representa a relação, a interação e o diálogo que todos os seres (vivos e não vivos) guardam entre si e com tudo o que mais existe” (BOFF, 2008, p. 25). Neste sentido, a ecologia passa a agregar para além da percepção da natureza (ecologia natural), mas se amplia para a cultura e a sociedade (ecologia humana, social etc.).

Neste contexto, adentraremos no que vem a ser a ecologia social. “Se aceitarmos a ideia de que o surgimento e a difusão de uma corrente de pensamento estão profundamente ligados ao momento histórico em que ela se manifesta, podemos perceber a ecologia social como um caso exemplar” (LAGO; PÁDUA, 1984, p. 24).

A ecologia social é um fruto típico de nossa época. Apesar de existirem sementes desse tipo de estudo até mesmo em pensadores da antiguidade, o fato é que a percepção da sua importância crucial apenas se tornou presente a partir da enorme radicalização do impacto destrutivo do homem sobre a natureza provocada pelo desenvolvimento do industrialismo. A Ecologia Social, portanto, não nasceu da cabeça de alguns iluminados, mas sim das próprias contradições reais engendradas pela sociedade urbano-industrial. (LAGO; PÁDUA, 1984, p. 24).

Ecologia social, segundo Lago e Pádua (1984) se desenvolveu a partir da década de 1960, como consequência, inclusive do imenso avanço internacional da produção industrial e da degradação ambiental, após a segunda guerra mundial.

O debate sobre Ecologia Social, a partir desse momento, não ficou restrito a um grupo limitado de intelectuais e, sim, se espalhou por um espaço social cada vez mais amplo. Um marco nesse sentido foi a publicação, em 1962, do livro *Primavera Silenciosa*, da bióloga Rachel Carson. Esse livro, uma apaixonada denúncia que os danos causados pelo uso do DDT e de outros agrotóxicos, provocou grande comoção na opinião pública americana e abriu, por assim dizer, o debate popular sobre esses temas. A partir de então o pensamento socioecológico avançou em diversas direções de extrema riqueza. Economistas, agrônomos, sociólogos, filósofos, médicos etc., passaram a trabalhar com esse tipo de análise, localizando os inúmeros campos em que ela abria novas perspectivas para o entendimento do dilema humano. Todo esse processo, contudo, não ocorreu de forma fria e intelectual, pois o que passou a ser debatido foi a própria possibilidade da continuação da vida humana na terra. Foi a perplexidade gerada por essa dúvida que obrigou a Ecologia Social a passar cada vez mais ao debate público, procurando responder o porquê de o relacionamento Homem-Natureza possuir contradições tão marcantes (LAGO; PÁDUA, 1984, p. 26).

Nessa lógica, percebe-se que o impacto do ser humano na natureza, foi o fator que ganhou espaço para a ecologia social se manifestar. Estes impactos variam no decorrer da história, de acordo com os modos de produção, as estruturas de classes,

os aparatos tecnológicos e o universo cultural que se estabeleceram e continuam a estabelecer ao longo do tempo. Portanto, qualquer que seja o tipo de organização social e econômica, manifestada em seu momento histórico, trará confrontações entre o ser humano e a natureza.

Neste sentido, a ecologia social busca compreender a sociedade como uma rede de relações, entre pessoas em seu universo social e natural, buscando uma melhor forma de convivência.

A tarefa da ecologia social é estudar os sistemas sociais em interação com os ecossistemas. A forma como se organiza uma sociedade integra e protege, ou fere e destrói a natureza? Como os seres humanos satisfazem suas necessidades: de forma solidária, sem produzir tensões e exclusões, respeitando os ciclos naturais e os tempos ecológicos? Como se trata a terra: como mercadoria e “recurso natural” a ser explorado, ou como realidade a ser respeitada tal qual como parte de nosso corpo, trabalhando com ela e nunca contra ela? (BOFF, 2008, p. 43).

A partir destas indagações, percebe-se que o processo de desenvolvimento da necessidade da ecologia social se constituiu em um jogo complexo e complexo de relações, e ao mesmo tempo se revelou como oportunidade do ser humano questionar sua posição diante a natureza, por vivenciar crises, ecológicas quanto sociais, despertando, assim, a precisão de reavaliar o consumo, o trabalho, o lazer, a saúde, e mesmo o sentido que se dá a própria vida. Por estas reflexões percebe-se que:

a ecologia social relaciona a injustiça social com a injustiça ecológica. O ser humano mais agredido é o pobre; sua relação social, que envolve os bens necessários à sua subsistência, vem distorcida pela exploração de sua força de trabalho. A pobreza revela-se pela falta de infraestrutura à subsistência e à vida digna: águas contaminadas, ar envenenado, moradias insalubres, transporte poluidor e relações sociais de violência. Como o ser humano é parte do meio ambiente, a injustiça social caminha junto com a injustiça ecológica. Importa estabelecer uma justiça ecológica. Entretanto sem um mínimo de justiça social torna-se impossível realizar a justiça ecológica, entendida em seu sentido pleno. Uma co-envolve a outra. Isso-se percebe com a exigência que a ecologia social postula com referência à *solidariedade generacional*. As gerações pósteras têm o direito de herdar uma terra conservada e uma biosfera sã (BOFF, 2008, p. 112).

Neste percurso das relações entre ser humano e natureza, a ecologia social abriu possibilidades, ao questionar desequilíbrios e consequências.

Nós destruímos quase metade das grandes florestas do planeta, dos pulmões do mundo. Muitas das mais importantes e extensas florestas – incluindo as florestas boreais, subtropicais e tropicais – ainda vivenciam um acelerado ritmo de destruição. Uma área maior que Bangladesh é destruída por madeiras todos os anos (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 36).

Hathaway e Boff (2012, p. 36-37) complementam:

Nós soltamos imensas quantidades de dióxido de carbono e de outros gases causadores de efeito estufa na atmosfera, iniciando assim um ciclo de aquecimento global e instabilidades climáticas. Temperaturas já subiram 0,5° C e podem aumentar ainda entre 2° e 5° C nos próximos vinte segundos cósmicos. Nós causamos um gigantesco buraco na camada de ozônio, aquela película protetora do planeta que filtra a perigosa radiação ultravioleta. Por causa disso, os níveis de UV tem chegado a altos recordes, o que ameaça a vida de vários organismos. Nós temos seriamente solapado a fertilidade do solo e sua capacidade de sustentar a vida: 65% da terra cultivável foi perdida – e mais ou menos a metade disso ocorreu nos últimos nove segundos cósmicos – e, além disso, 15% das terras do planeta estão em processo de desertificação. Nos últimos cinco segundos cósmicos, a Terra perdeu uma quantidade de solo valente a toda terra cultivável da França e da China. Dois terços de toda terra usada para a agricultura foi degradada, moderada ou severamente, ela erosa ou pelo processo de salinização. Nós soltamos dezenas de milhares de novos produtos químicos no ar, na terra e na água do planeta, muitos dos quais são tóxicos por muitos anos e envenenam lentamente o processo de vida. Nós produzimos grandes quantidades de detritos nucleares que continuarão a ser perigosamente radioativos por muitas centenas de anos. Nós destruímos centenas de milhares de espécies de plantas e animais. De fato, cerca de cinquenta mil espécies desaparecem todos os anos e, em sua maior parte, isto é, em decorrência de atividades humanas. Estima-se que a taxa de extinção seja dez vezes maior agora do que antes da existência de seres humanos, e que nós podemos estar vivenciando a maior extinção em massa da história do planeta. Cientistas estimam que entre 20 a 50% de todas as espécies irão desaparecer nos próximos 30 anos se a tendência atual continuar.

A partir destes dados citados e outros não citados, percebemos a dificuldade do ser humano em se ver integrado em um todo ou mesmo de perceber a vida como uma rede. As relações sociais se sobressaem e se refletem em sistemas econômicos que se tornam guias e objetivos de vida. Mesmo que o homem perceba uma interdependência para com a natureza, suas metas econômicas justificam seus fins.

A estruturas políticas e econômicas do mundo estão ativas na destruição da terra, e ao mesmo tempo estão impedindo a implementação de ações para solucionar os problemas que enfrentamos. Cada vez mais o poder se encontra nas mãos de algumas Corporações Transnacionais (*Transnational Corporations* (TNCs)), as quais são cada vez menos responsáveis as instituições democráticas. A economia do capitalismo global é fundada numa ideologia baseada em princípios de crescimento e progresso quantitativo. Uma proporção cada vez maior dos lucros é gerada por meio de especulação, causando o detrimento de atividades, naturais e sociais, que são realmente produtivas. Cada vez menos pessoas se beneficiam desse sistema por conta de uma exclusão cada vez maior de partes da humanidade. A natureza viva e a vida dos pobres são convertidas em capital sem vida, em dinheiro – o qual é simplesmente uma abstração sem valor inerente. Desde que essa forma de sistema é esperar fazê-lo no futuro (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 41).

Isto posto, percebemos que, o sistema que o mundo está inserido é patológico, assim, podemos adentrar em um futuro de maiores devastações e problemas

ecológicos. Neste sentido, é importante buscar de maneira minuciosa a natureza dessa doença que afeta o mundo, superando as dimensões da ideia de dominação, pois, a mesma suscita a violência que ataca a vida. Portanto, “nós precisamos alterar nossas sensibilidades, precisamos de um novo padrão de sanidade para romper com as premissas básicas de nossa vida cotidiana industrializada e a globalização corporativista” (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 111).

Por outra perspectiva, Hathaway e Boff (2012, p. 32-33), alegam esperança em

um incontável número de indivíduos e organizações estão trabalhando criativa e corajosamente por mudanças. Alguns movimentos, que agora são verdadeiramente globais, foram criados. Vê-se uma conscientização cada vez maior em relação aos problemas ecológicos por parte da população e muitas comunidades estão se esforçando para trabalhar em harmonia com a natureza e não contra esta.

Os dados do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) que representa a principal autoridade global atualmente, determinou desde 2015, através de seus representantes, que se compõem por de 193 Estados – membros da ONU, que a erradicação da pobreza em todas as suas formas e dimensões, incluindo a pobreza extrema, é o maior desafio global e um requisito indispensável para o desenvolvimento sustentável.

Ao adotarem o documento, *Transformando o Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável*, os países se comprometeram a tomar medidas ousadas e transformadoras para promover o desenvolvimento sustentável, nos próximos quinze anos de maneira global.

A Agenda 2030 é um plano de ação para as pessoas, o planeta e a prosperidade, que busca fortalecer a paz universal. O plano indica 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, os ODS, e 169 metas, para erradicar a pobreza e promover vida digna para todos, dentro dos limites do planeta. São objetivos e metas claras, para que todos os países adotem de acordo com suas próprias prioridades e atuem no espírito de uma parceria global que orienta as escolhas necessárias para melhorar a vida das pessoas, agora e no futuro (PNUMA).

Os dezessete objetivos são integrados e indivisíveis, e mesclam de forma equilibrada, as três dimensões do desenvolvimento sustentável: a econômica, a social e a ambiental. São como uma lista de tarefas a serem cumpridas pelos governos, a sociedade civil, o setor privado e todos os cidadãos, na jornada coletiva para um 2030 sustentável, assim como alega o programa (PNUMA).

Estas dezessetes metas, buscam a erradicação da pobreza, alcançar a segurança alimentar, assegurar uma vida saudável, uma educação inclusiva e

equitativa, alcançar a igualdade de gênero, proporcionar água potável e saneamento, assegurar o acesso confiável, sustentável e moderno da energia para todos, promover o desenvolvimento econômico sustentado, inclusivo e sustentável e o trabalho decente, construir infraestruturas resilientes e fomentar a inovação, reduzir as desigualdades, tornar as cidades e comunidades sustentáveis, seguras e resilientes, assegurar padrões de produção e de consumo sustentáveis, tomar medidas urgentes para combater a mudança de clima e seus impactos, conservar e promover o uso sustentável dos oceanos, dos mares e dos recursos marinhos para o desenvolvimento sustentável, proteger, recuperar e promover o uso sustentável dos ecossistemas terrestres, gerir de forma sustentável as florestas, combater a desertificação, deter e reverter a degradação da terra, promover sociedades pacíficas e inclusivas para o desenvolvimento sustentável, proporcionar o acesso à justiça para todos e construir instituições eficazes, responsáveis e inclusivas em todos os níveis, fortalecer os meios de implementação e revitalizar a parceria global para o desenvolvimento sustentável.

Isso posto, percebe que todas as medidas buscam redirecionar as dificuldades enfrentadas e representam grandes desafios, pois a crise atual não representa falta, mas excesso. Excesso de emissões de carbono, de consumo de energia, de consumo de bens e produtos e de lucros, principalmente nos países mais desenvolvidos e nas classes sociais mais favorecidas. Mas, será que é no campo da política que estão nossos maiores desafios? Seremos capazes de produzir os necessários avanços políticos que nos ajudará a transitar para novas relações e responsabilidades pelo planeta? Para tanto, todas estas indagações precisam de respostas e se percebe que para combater os excessos, existe uma participação ativa de instituições que participam de produções de riquezas de maneira descentralizada.

Em outras percepções, Capra (2013) nos conduz a reflexão, e transita para além de uma perspectiva socioambiental, demonstrando a possibilidade de um novo paradigma de compreensão científica, da vida, ou melhor, dos sistemas vivos (organismos, sistemas sociais e ecossistemas). Primeiramente, o autor analisa que “esses problemas são apenas diferentes facetas de uma única crise, que é essencialmente uma crise de percepção” (CAPRA, 2013, p. 14).

Capra (2013), através de suas perspectivas pelo campo da física, relata que as novas concepções, em analisar a matéria tem gerado uma profunda mudança na maneira de perceber o mundo, desvendando e criticando a visão mecanicista de

Descartes¹ e de Newton, para uma visão que condiz com o termo ecológico, como também, holístico².

A partir desta nova visão epistemológica, percebe-se que, analisar a vida através de dicotomias, entre sujeito e objeto, ser humano e natureza, espírito e matéria contribuiu e continua contribuindo para atrasar a possibilidade de perceber o ser humano, de uma maneira mais integral consigo mesmo e com a natureza.

Mas, recentemente, a ciência contemporânea, nos traz novas percepções para redirecionar estas relações. Segundo Capra (2013) os físicos começaram a perceber que a natureza, no nível atômico, não se apresenta como um universo mecânico composto de blocos de construção fundamentais, mas, sim, como uma rede de relações. Neste seguimento é pela rede que se possibilita decorrer a vida de todos os seres, propondo assim um “pensamento sistêmico”.

Talvez seja conveniente, neste ponto, resumir as características-chave do pensamento sistêmico. O primeiro critério, e o mais geral, é a mudança das partes para o todo. Os sistemas vivos são totalidades integradas cujas propriedades não podem ser reduzidas às de partes menores. Suas propriedades essenciais, ou “sistêmicas”, são propriedades do todo, que nenhuma das partes possui. Elas surgem das “relações de organização” das partes – isto é, de uma configuração de relações ordenadas que é característica dessa determinada classe de organismos ou sistemas. As propriedades sistêmicas são destruídas quando um sistema é dissecado em elementos isolados (CAPRA, 2006, p. 46).

Neste sentido, Capra (2006) afirma que todo pensamento sistêmico é ambientalista, esta abertura se deu com a física quântica, que abriu novas perspectivas para se pensar o mundo material. A nova percepção da biologia sobre a

¹ “René Descartes criou o método do pensamento analítico, que consiste em quebrar fenômenos complexos em pedaços a fim de compreender o comportamento do todo a partir das propriedades das suas partes. Descartes baseou sua concepção da natureza na divisão fundamental de dois domínios independentes e separados – o da mente e o da matéria. O universo material, incluindo os organismos vivos, era uma máquina para Descartes, e poderia, em princípio, ser entendido completamente analisando-o em termos de suas menores partes” (CAPRA, 2006, p. 34-35).

² “Os dois termos, “holístico” e “ecológico” diferem ligeiramente em seus significados, e parece que “holístico” é um pouco menos apropriado para descrever o novo paradigma. Uma visão holística, digamos, de uma bicicleta significa ver a bicicleta como um todo funcional e compreender, em conformidade com isso, as interdependências das suas partes. Uma visão ecológica da bicicleta inclui isso, mas acrescenta-lhe a percepção de como a bicicleta está encaixada no seu ambiente natural e social – de onde vêm as matérias-primas que entram nela, como foi fabricada, com seu uso afeta o meio ambiente natural e a comunidade pela qual ela é usada, e assim por diante. Essa distinção entre “holístico” e “ecológico” é ainda mais importante quando falamos sobre sistemas vivos, para os quais as conexões com o meio ambiente são muito mais vitais” (CAPRA, 2006, p. 25). “Holismo (do grego *holos*, que significa “totalidade”, termo divulgado pelo filósofo sul-africano” (BOFF, 2008, p. 27).

vida foi revelada, proporcionando assim um enriquecimento na compreensão dos sistemas dos organismos vivos e o cosmos e como os seres vivos se relacionam.

Há soluções para os principais problemas de nosso tempo, algumas delas até mesmo simples. Mas requerem uma mudança radical em nossas percepções, no nosso pensamento e nos nossos valores. E, de fato, estamos agora no princípio desta mudança fundamental de visão do mundo na ciência e na sociedade, uma mudança de paradigma tão radical como o foi a revolução copernicana. Porém, essa compreensão ainda não despontou entre a maioria dos nossos líderes políticos. O reconhecimento de que é necessária uma profunda mudança de percepção e de pensamento para garantir a nossa sobrevivência ainda não atingiu a maioria dos líderes das nossas corporações, nem os administradores e os professores de nossas grandes universidades (CAPRA, 1996, p. 23).

Para tanto, Boff (2008) buscou exemplificar esta nova compreensão a partir de vários parâmetros. Primeiramente a questão da não linearidade, “não existe a relação simples de causa e efeito, o que existe é a teia simultânea e permanente de relações globais” (BOFF, 2008, p. 56-57). Em segundo, a questão da dinâmica; “todas as partes de um sistema estão em permanente movimento. O organismo não encontra sua estabilidade pela fixação de suas leis, mas pela capacidade de adaptação e equilíbrio dinâmico” (BOFF, 2008, p. 56-57).

Em terceiro, o caráter cíclico, crescimento não é linear. “Degradação e morte pertencem à vida. A morte é uma invenção da vida, e não do indivíduo. A natureza não é biocêntrica, mas encocêntrica, pois ela visa ao equilíbrio entre vida e morte numa perspectiva de manutenção do todo” (BOFF, 2008, p. 56-57). Em quarto, a ordem estruturada; “cada sistema compõe-se de subsistemas, e todos são parte de um sistema ainda maior. O ser humano é parte do sistema humanidade. A humanidade é parte do sistema animal, vegetal, enfim, do organismo terra” (BOFF, 2008, p. 56-57).

Em quinto, a autonomia e integração; “cada sistema é autônomo e ao mesmo tempo relacionado – portanto, com identidade própria, mas aberto de tal forma que sempre se encontra num processo de integração com todos os elementos do meio” (BOFF, 2008, p. 56-57).

E, por último, a sexta questão, que se refere a auto-organização e a criatividade; “cada sistema complexo, como o sistema nervoso central, tem a propriedade de estruturar a si mesmo. À medida que funciona, também se estrutura, num processo contínuo de aprendizado e decisão” (BOFF, 2008, p. 56-57).

Neste contexto, o planeta terra é um sistema complexo e único, um organismo vivo.

A partir disso, entende-se que alguns ecólogos representem a Terra como um sistema complexo único, um organismo vivo – Gaia. Cada subsistema está ligado a todos os outros, pelo correr do vento, das águas, pela migração das espécies, pelos ciclos de crescimento, amadurecimento, envelhecimento e morte. Pelo ar que respiramos, estamos unidos a todos os animais, às plantas, e a nossos motores, nossas fábricas e às chaminés de nossa indústria (BOFF, 2008, p. 57).

Para tanto, o pensador Capra (1996) relata que esta percepção, propõe contornar as crises ambientais e existenciais, através de uma percepção sistêmica, compreendendo a interligação e a interdependência de todos os seres. Assim, se faz pertinente ressignificar a relação entre o ser humano e natureza, que na concepção de Boff (2008) necessita de um olhar ecológico mais “profundo”, como possibilidade de reconectar o ser humano consigo mesmo e com o ambiente em que vive.

Seria a “Ecologia Profunda” uma novo despertar de consciência entre o ser humano e a natureza? O termo foi criado pelo filósofo norueguês Arne Naess, no início da década de 70, que tem como intenção reconectar o que a ciência moderna³ separou, visando transformar a relação do ser humano com a Natureza, dando acesso a uma relação profunda com ela, para além de uma simples reparação e limitação dos danos ambientais.

A ecologia profunda não vê o mundo como uma coleção de objetos isolados, mas, em vez disso, concebe-o como uma rede de fenômenos que são fundamentalmente interconectados e interdependentes. Ela reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos – nas célebres palavras atribuídas ao Chefe Seattle⁴ – apenas um fio em particular na teia da vida. Essa é uma filosofia que engendra um sentido muito profundo de conexão, de contexto, de relação, de pertencer (CAPRA, 2013, p. 14).

³ O nascimento da ciência moderna foi precedido e acompanhado por um desenvolvimento do pensamento filosófico que deu origem a uma formulação extrema do dualismo espírito/matéria. Essa formulação veio à tona no século XVII, através da filosofia de René Descartes. Para este filósofo, a visão de natureza derivava de uma divisão fundamental em dois reinos separados e independentes: o da mente (*res cogitans*) e o da matéria (*res extensa*). A divisão cartesiana permitiu os cientistas tratar a matéria como algo morto e inteiramente apartado de si mesmos, vendo o mundo material como uma vasta quantidade de objetos reunidos numa máquina de grandes proporções (CAPRA, 2011, p. 35).

⁴ Chefe Seattle, (1786 -1866), foi líder das tribos Suquamish e Duwamish, no que hoje é o estado americano de Washington. Uma personalidade muito conhecida por um discurso amplamente divulgado argumentando em favor da responsabilidade ecológica e do respeito ao direito dos nativos americanos em relação a terra tem sido atribuída a ele. Contudo as evidências indicam que a famosa "Carta do Cacique Seattle" tenha sido escrita muito depois, para defender a causa ecológica.

Observado por um outro ângulo, Gore (2008) entende que existe uma vertente dos adeptos da ecologia com profundidade, pela qual cometem um grande equívoco, ao definir a relação do ser humano com a terra, recorrendo à metáfora da doença. “Os grupos adeptos a este movimento da ecologia profunda, conhecido como *Deep Ecology*⁵ entendem que o ser humano desempenha um papel patogênico, é como um vírus que provoca febre e uma espécie de erupção na terra, ameaçando suas funções vitais” (GORE, 2008, p. 189).

O erro flagrante dessa metáfora consiste em apresentar os seres humanos como criaturas intrinsecamente infectadas e destrutivas, disseminadoras mortíferas de uma praga, que se espalha pela terra. Pela lógica dessa metáfora, existe uma única cura possível: eliminar os povos da face da terra (GORE, 2008, p. 189).

Consequentemente, este ponto de vista radical levantado por Gore (2008) é visto como inaceitável. Segundo Arne Naess, citado por Capra (2006, p. 26) procurar esclarecer os objetivos da essência da ecologia profunda, consiste em formular questões mais profundas da postura do ser humano para com a natureza, e do humano para consigo mesmo. Destarte, se fez necessário questionar como se cultua, cultiva a cultura da vida, dentro desta arquitetura ecológica, em que se encontra o ser humano.

Portanto, é por um despertar de consciência, que a Ecologia Profunda tenta perceber o impacto da relação do ser humano consigo mesmo e com a natureza. Capra (1996) aborda o termo intitulado “Ecologia Profunda”, como um novo paradigma, do qual expõe, acerca da crise de percepção pela qual perpassa a ciência e a sociedade, apontando soluções, pelas quais precisam estar atreladas a uma profunda mudança de percepção, reconstruindo valores, em uma dimensão política, cultural, social e científica.

A partir destes questionamentos, percebe que existe uma necessidade de compreender de maneira mais profunda as dimensões humanas consigo mesmo e com seu meio, pois, as crises são, tanto ambientais quanto existenciais. Neste contexto, a ecologia profunda é a possibilidade de um novo paradigma, que, segundo Ferreira Nonata (2007, p. 15), possui bases, tanto filosóficas como espirituais, para um estilo de vida ecológico.

⁵ “As pessoas guiadas por essa metáfora são, na verdade, partidárias de um tipo de guerra contra a raça humana como meio de defender o planeta” (GORE, 2008, p. 189).

Quando a percepção de espírito humano é entendida como o modo de consciência no qual o indivíduo tem uma sensação de pertinência, de conexão, com o cosmos como um todo, torna-se claro que a percepção ecológica é espiritual na sua essência mais profunda (CAPRA, 2006, p. 26).

À vista disso, falar de ecologia profunda, é falar de um ideal que pode ser construído, a partir da reconstrução de uma visão de rede, simbolizada pela percepção ecológica. Desta forma, a ecologia profunda, na medida em que propõe a reinterpretação e a recolocação do homem na natureza, conduz como alternativa para as melhoras que se espera no mundo, pois a mudança de conduta do humano, diante da natureza, está vinculada ao reconhecimento da espécie, como parte integral e indissociável dessa. “A ecologia profunda argumenta que nada mais nada menos que uma verdadeira revolução na maneira de pensar será de utilidade duradoura para a preservação dos sistemas sustentadores da vida de nosso planeta” (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 112).

A consciência ecológica e a ecologia profunda contrastam enormemente com a dominante visão do mundo das sociedades tecnocráticas e industriais que entendem o ser humano como isolado e fundamentalmente separado do resto da natureza, como um ente superior e com comando do resto da criação. Mas este entendimento dos seres humanos como entes separados e superiores ao resto da natureza é só uma parte de uma tendência cultural maior. Por milhares de anos, a cultura ocidental tem se tornado obcecada pela ideia de dominação: com a dominância da natureza pela humanidade, do feminino pelo masculino, dos pobres pelos ricos e poderosos, das culturas não ocidentais pela ocidental. A consciência ecológica profunda nos permite ver esses erros e essas perigosas ilusões (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 113).

Percebe-se que os movimentos ecológicos, buscam diminuir os impactos da sociedade industrial sobre os ecossistemas, mas aqui cabe um questionamento radical, sobre as crenças que orientam os sistemas sociais dominantes. Não seria o antropocentrismo e sua ética o grande problema das crises ambientais?

Sabe-se que o foco do antropocentrismo está na ética das relações das pessoas com as pessoas, portanto, é importante questionar estas crenças que orientam e que estão na base da sustentabilidade social. E é por conta destas crenças, que os acordos internacionais não vão para frente, para tentar evitar as catástrofes ambientais, por exemplo. Não seria mais sensato, a principal motivação para uma mudança, o ato de interrogar estes valores antropocêntricos, na tentativa de abandonar a posição de privilégio do ser humano e de olhar para todas as outras

espécies viventes, para todas as espécies, para a própria teia da vida, como seres existentes e com direitos a vida?

Segundo a ecologia profunda, o principal responsável pelas crises ambientais é o antropocentrismo. “O antropocentrismo pode ser definido como a ideia de que só os seres humanos têm valor intrínseco e que o resto da criação só tem valor relativo e que é importante à medida que serve aos interesses da humanidade” (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 114).

Assim, torna relevante questionar a posição do ser humano diante os seres viventes, pois, caso não haja reflexão, a ideia antropocêntrica se torna natural, legitimando o direito de usar a terra, mesmo que isso prejudique ou elimine outras espécies. Neste contexto, Warwick Fox (*apud* HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 114) explica, que o antropocentrismo é irracional e limitante:

Não é coerente com a realidade científica. Nem nosso planeta nem os seres humanos podem ser vistos como o centro do universo. A biosfera da terra constitui um todo dinâmico no qual os seres humanos são interdependentes com todas as outras espécies. Também não podemos nos considerar o ápice da criação; a evolução é uma realidade crescente e não uma hierarquia piramidal. 2) As atitudes antropocêntricas têm sido uma prática desastrosa; elas nos levaram a destruir espécies e ecossistemas a taxas mais elevadas desde o cataclisma cósmico que causou o desaparecimento dos dinossauros. 3) O antropocentrismo não é uma posição logicamente coerente, visto que não há divisões radicais entre nós e outras espécies – e isso nem no senso evolucionário, e nem no senso físico. Nossos próprios corpos são comunidades simbióticas: quase metade do nosso peso consiste de outros organismos, como as bactérias e leveduras intestinais que nos ajudam a metabolizar alimentos e a fabricar vitaminas essenciais. 4) O antropocentrismo é eticamente questionável porque não está de acordo com uma atitude experiencial aberta. Essencialmente, o antropocentrismo é uma atitude egoísta que nos vincula a ilusões e nos cega para a verdade (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 115).

Isto posto, percebe-se que o antropocentrismo pode parecer algo natural, mas que caminha, contrariamente, a percepção ecológica, de que somos relacionados e dependentes da vida como um todo. “Nós não podemos existir sem a terra; somos parte de uma totalidade maior. Não há “meio ambiente” fora de nós. Estamos constantemente trocando “matéria” com o meio ao redor de nós” (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 115).

Neste caminhar, contrário a percepção ecológica se obtém consequências avassaladoras. O que significa que a continuidade do atual modo de vida, centrado na exploração desmedida do planeta, tem um preço insustentável: a continuidade da

vida. Ressaltando aqui, a crise sanitária da COVID-19, esta pode estar explicitamente associada ao processo de destruição ambiental.

Conforme explica Junges (2020, p. 43): Quanto mais diversidade biológica tiver num ecossistema, mais dinâmicos são os processos de interação desse bioma e mais facilmente ele se recupera de efeitos de desequilíbrios ambientais que estão na origem do surgimento do vírus; todavia, quanto menor é a biodiversidade ecossistêmica, mais dificuldade ele terá para criar as condições vitais para a reprodução da vida e mais dificilmente ele conseguirá reconfigurar a rede vital que protege contra a disseminação do vírus (SILVA; ALEIXO 2020, p. 12).

Segundo os dados do relatório do PNUMA de 2016, estes desequilíbrios representam uma apreensão global. O relatório evidencia que, a média de doenças infecciosas de natureza zoonótica, atingindo os seres humanos, está se intensificando, surgindo em “média três novas doenças” a cada ano, sendo que “75% delas são zoonóticas”, tais como: “a SARS (2002); a Influenza Aviária ou Gripe Aviária (2004); o H1N1 ou a Gripe Suína (2009); a Síndrome Respiratória do Oriente Médio ou MERS (2012); o Ebola (2014– 2015); o Zika Vírus (2015-2016); e a Febre do Nilo Ocidental (2019)” (PNUMA, 2016, p. 75). Para tanto, é possível constatar que os desequilíbrios provocam doenças e que a atual pandemia pode ser explicada pelo descaso com a preservação da biodiversidade, contribuindo, assim, para disseminações de vírus na espécie humana. “Contudo, essa crise sanitária e ecológica talvez seja uma resposta do planeta as alterações provocadas pela destruição humana de seu equilíbrio, porém, infelizmente ainda pouco ouvida por governos e sociedades ocidentais” (SILVA; ALEIXO, 2020, p. 13).

Segundo Junges (2020, p. 43): [...] é necessário repensar o modo como os atores dessa sociedade tratam e se relacionam com a natureza, porque o surgimento da pandemia está relacionado com a crise ambiental. [...] a natureza não pode ser reduzida a um banco de recursos naturais disponíveis ao extrativismo, mas considerada a nossa casa comum, nosso fundo comum que preserva as condições vitais (oxigênio, equilíbrio do clima, regime de chuvas, metabolismo dos detritos) para a reprodução da vida (SILVA; ALEIXO, 2020, p. 13).

Segundo o secretário geral da ONU, António Guterres, estamos em guerra contra a natureza, e é preciso fazer as pazes. Uma das principais preocupações da atualidade é a mudança climática.

O ano de 2020 deveria ser o ponto de inflexão na luta internacional contra a mudança climática. Mas a pandemia de coronavírus obrigou a adiar por um ano a cúpula climática de Glasgow (Reino Unido). E os compromissos de uma maior ambição contra o aquecimento que os países pretendiam apresentar

nesse evento ficaram no ar. António Guterres (Lisboa, 1949), secretário-geral da ONU, estabelece agora no calendário o ano de 2021 como o momento para constituir “uma coalizão global” que obtenha a neutralidade de carbono até 2050 —ou seja, que a quantidade de dióxido de carbono emitida pelas atividades humanas seja igual à absorvida por florestas e outros *ralos*. Esse é o caminho para conseguir que o aumento médio da temperatura do planeta não supere 1,5°C em relação aos níveis pré-industriais, o objetivo mais ambicioso do Acordo de Paris (*EL PAÍS*, 2020, p. 16).

De acordo com António Guterres, em uma entrevista para o *El País*, em dezembro de 2020, sobre a emergência de uma mudança climática, se alega:

[...] estamos em uma emergência climática. Vemos que estamos em uma emergência quando olhamos o que acontece com o aumento da presença de gases de efeito estufa na atmosfera ou o aumento das temperaturas, este ano é um dos três mais quentes já registrados. Também, se olharmos para o que acontece com as geleiras, se olharmos para o que acontece na Groenlândia ou na Antártida, se olharmos para o que acontece com o nível do mar, se olharmos para o que acontece com os furacões e outras tempestades em diferentes partes do mundo, se olharmos que nove milhões de pessoas morrem a cada ano pela poluição do ar e da água causada pelos mesmos fatores que criam a crise climática... Estamos enfrentando uma emergência climática. Mas não é uma emergência para um ano ou dois, será o desafio essencial deste século. Esta emergência obriga a uma mobilização para combatê-la. Para nós é muito importante que 2021 seja o ano da criação de uma coalizão global para a neutralidade de carbono. A Europa já se comprometeu em obter um rastro de carbono zero em 2050 e temos também o Japão e a Coreia do Sul. A nova Administração dos Estados Unidos anunciou isso e a China prometeu a neutralidade de carbono antes de 2060... Mas necessitamos agora uma coalizão global e queremos que cada empresa, cada cidade, cada banco e cada país proponha seu plano de transição para a neutralidade de carbono. Queremos que sejam tomadas medidas para que no final de 2021 cada país proponha as contribuições nacionais determinadas [os planos de cortes de emissões para esta década, conhecidos pela sigla inglesa NDC], de acordo com os objetivos do Acordo de Paris de limitar em 1,5 grau o aumento da temperatura até o final do século (*EL PAÍS*, 2020, p. 56).

Para tanto, António Guterres, esclarece que, além da preocupação climática de ordem mundial e essencial, é preciso estar ciente que:

[...] 2021 é o ano da verdade em termos de mudança climática, mas também em termos de biodiversidade. [...] Estamos acabando com um milhão de espécies no mundo. É inaceitável. Principalmente quando sabemos hoje que 70% das doenças transmissíveis são de origem zoonótica. O que estamos fazendo com a natureza está colocando nossa saúde em perigo. Tem de ser o ano dos oceanos, para acabar com a sobre-exploração da pesca, aumentar as áreas protegidas, garantir uma redução drástica da poluição química e dos plásticos, que têm um impacto absolutamente devastador nos oceanos e na nossa saúde, com os microplásticos que penetram por todos os lados. 2021 tem de ser o ano da reconciliação com a natureza. Estamos em guerra com a natureza e é uma guerra suicida porque a natureza sempre responde e o faz com uma violência crescente. A humanidade deve fazer as pazes com a natureza e 2021 é o ano da verdade para isso. Mudança climática, biodiversidade, oceanos e os aspectos relacionados às florestas, à degradação do solo... São tantas as áreas em que devemos mudar de rumo se quisermos um planeta onde possamos viver (*EL PAÍS*, 2020, p. 17).

A partir destas indagações, a IPBES (Plataforma Intergovernamental de Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos) alerta sobre a pluralidade de aspectos das crises ambientais. Os retrocessos na Legislação Ambiental, a partir da opinião do biólogo Carlos Alfredo Joly (CASTRO, 2018), professor do Instituto de Biologia (IB) da Unicamp, e um dos primeiros membros do Painel Multidisciplinar de Especialistas (MEP), da Plataforma Intergovernamental de Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES), órgão das Nações Unidas, responsável por criar sínteses de conhecimento, adverte, que a há um descompasso entre os avanços do conhecimento científico e as decisões políticas do governo.

Com larga experiência na interface ciência e política, o cientista alerta para os riscos da apropriação política indevida dos espaços destinados à comunidade científica. Joly defende a construção de uma agenda política transectorial, integrada à política econômica, como caminho para avançar na conservação da biodiversidade e na qualidade de vida no país. Prega também a necessidade – urgente – de mudanças nos hábitos de consumo individuais (CASTRO, 2018, p. 48)

Nesta perspectiva, Castro (2018, p. 49) esclarece que:

[...] para avançar e conseguir de fato incorporar estes resultados, a política ambiental precisa sair do gueto setorial, que geralmente envolve apenas os ministérios do Meio Ambiente e da Ciência, Tecnologia e Inovação, para se tornar uma política transectorial integrada à política econômica. Precisamos ter interlocutores nos ministérios do Planejamento e da Fazenda, para aos poucos mudar o modelo de desenvolvimento do país e atender os compromissos internacionais como o Objetivos do Desenvolvimento Sustentáveis das Nações Unidas.

Na perspectiva do Brasil, segundo Castro (2018), já temos conhecimento científico para tomarmos decisões melhores em relação à biodiversidade e serviços ecossistêmicos.

Mas, muitas vezes, o conhecimento científico não é levado em consideração porque há interesses econômicos e políticos que preferem ignorá-los para dar prosseguimento a uma política predatória de expansão incontrolável da fronteira agrícola (CASTRO, 2018, p. 50).

No caso do Brasil, Castro (2018), apresenta um diagnóstico, em que a degradação se encontra em todos biomas e regiões brasileiras, mas, é mais intensa em áreas onde a ocupação humana é mais antiga, como a Mata Atlântica.

O Brasil possui 200 milhões de hectares de áreas degradadas, segundo dados do Departamento de Florestas do Ministério do Meio Ambiente (MMA).

Noventa por cento do compromisso do Brasil no Acordo do Clima de Paris⁶ depende de restauração e não temos uma política que monitore onde e quando está sendo ou já foi restaurado. Temos boas iniciativas como o Pacto pela Restauração da Mata Atlântica⁷, mas é preciso saber exatamente o que está sendo feito (CASTRO, 2018, p. 56).

Para Castro (2018), a política ambiental do Brasil, precisa sair do gueto setorial, que geralmente envolve apenas os mistérios do Meio Ambiente e da Ciência, Tecnologia e Inovação, para se tornar uma política transectorial e integrada à política econômica.

Precisamos ter interlocutores nos ministérios do Planejamento e da Fazenda, para aos poucos mudar o modelo de desenvolvimento do país e atender os compromissos internacionais como o Objetivos do Desenvolvimento Sustentáveis das Nações Unidas (CASTRO, 2018, p. 56).

Nesta perspectiva, é preciso pressionar governos e a iniciativa privada por mudanças no nosso modelo de desenvolvimento, como também chamar a si a responsabilidade e mudar os hábitos de vida. Destarte, se ilude que o ser humano é considerado o centro, devido sua capacidade de pensar, que no processo panorâmico do antropocentrismo, ele se torna superior aos outros seres. Por mais que esta concepção antropocêntrica seja evidente, é possível se deparar com novas concepções.

Segundo Abreu e Bussinger (2013, p. 4), é possível perceber que a degradação ambiental gerada pelo homem é maior que a capacidade da natureza de autorregulação, gerando, devastações ao meio ambiente e, conseqüentemente, a quebra do equilíbrio dos sistemas naturais. Isto posto e apesar de “inúmeras críticas ao paradigma antropocêntrico de proteção ambiental e de já existirem novas escolas de pensamento, o antropocentrismo continua tendo adeptos e sendo disseminado, principalmente, na cultura jurídica e social do Brasil” (ABREU; BUSSINGER, 2013, p. 4).

A concepção eminentemente antropocêntrica se mantém arraigada em alguns setores da sociedade contemporânea, o que impede muitos avanços

⁶ O Acordo de Paris é um tratado mundial que possui um único objetivo: reduzir o aquecimento global. Ele foi discutido entre 195 países durante a COP 21, em Paris. O compromisso internacional foi aprovado em 12 de dezembro de 2015 e entrou em vigor oficialmente no dia 4 de novembro de 2016.

⁷ O pacto pela Restauração da Mata Atlântica é um movimento da sociedade brasileira para restaurar e transformar seu bioma mais ameaçado. Inspirado por sua beleza e importância, e devido à urgência de salvar este bioma tão ameaçado, em 2006 surgiu a ideia de reunir esforços, integrá-los a um movimento sólido e coerente e, a partir daí, criar sinergias entre todos os atores que trabalham com restauração florestal na Mata Atlântica. Finalmente, após muito trabalho preliminar, o Pacto pela Restauração da Mata Atlântica foi lançado oficialmente em dia 7 abril de 2009.

em projetos que visam a conservação do meio, em especial, a conservação de espécies em vias de extinção e a instalação de Unidades de Conservação. Entretanto, em outras searas do conhecimento como a Biologia e a Ecologia (ciências ambientais de modo geral) a escola antropocêntrica não tem destaque e é severamente combatida. Percebe-se que a influência das ciências ambientais está alterando a percepção ambiental dos juristas (ABREU; BUSSINGER, 2013, p. 5).

Estas alterações colocadas pelos autores, Abreu e Bussinger (2013), se deram gradativamente, através de um longo período, para uma nova percepção biocêntrica. Para Assevera Milaré (*apud* ABREU; BUSSINGER, 2013), a consideração aprofundada do sentido e do valor da vida, sacudiu o jugo do antropocentrismo.

A vida, em todas as suas formas e não apenas a humana, passou a ser considerada o valor mais expressivo do ecossistema planetário, reconhecendo-se a importância de todos os seres vivos por si mesmos e para a manutenção do equilíbrio do ambiente. Com o foco voltado para a vida e todos os aspectos a ela inerentes, surgiu o biocentrismo, vocábulo híbrido de composição greco-latina, do grego: bios, a vida; do latim: centrum, centricum, o centro. Em suma, a vida como personagem central da tutela ambiental. Enfatiza Milaré (2009, p.88) que “o valor vida passou a ser um referencial inovador para as intervenções do homem no mundo natural” (ABREU; BUSSINGER, 2013, p. 5).

Abreu e Bussinger (2013) alegam que, a concepção biocêntrica, na perspectiva jurídico ambiental brasileiro, “surgiu com o advento da Lei da Política Nacional do Meio Ambiente (Lei nº 6938/81), que, eliminou a concepção antropocêntrica, tornando personagem central “todas as formas de vida”” (ABREU; BUSSINGER, 2013, p. 5). Acerca desta lei, Milaré (*apud* ABREU; BUSSINGER, 2013, p. 5) complementa:

Convindo em que o ecossistema planetário (ou mundo natural) tem valor intrínseco, por força do ordenamento do Universo, não apenas valor de uso, estimativo ou de troca, é imperioso admitir que ele necessita da tutela do Direito, pelo que ele é em si mesmo, independentemente das avaliações e dos interesses humanos. Se o ordenamento jurídico humano não os tutela, o ordenamento natural do Universo fará isso por sua própria força, independente de nossas prescrições positivas, eis que não raras vezes a Natureza vingou-se do homem e das suas agressões e, certamente, continuará a fazê-lo.

Neste seguimento, a Organização das Nações Unidas, por meio da resolução nº 37/7, de 28 de outubro de 1982, declara que a vida é única e merece ser respeitada, seja qual for a utilidade para o ser humano.

Destarte, fica marcada e devidamente comprovada a ruptura do Direito Ambiental com o retrógrado antropocentrismo, percebendo-se a aceitação, a divulgação e a positivação de direitos tipicamente da natureza, firmando-se uma tutela imediata e direta do bem ambiental, não mais mediata e indireta como alhures (ABREU; BUSSINGER, 2013, p. 7).

Nesta perspectiva de mudança de paradigma, Abreu e Bussinger (2013) relatam que, no Brasil, em especial com a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil em 1988, a visão holística (ou sistêmica) do Direito Ambiental, enunciada no art. 225 *caput.*, se constitui da seguinte forma:

[...] Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações (ABREU; BUSSINGER, 2013, p. 7).

Sabe-se que, a atual situação, em que a degradação ambiental e a proteção do meio ambiente, atentando para o equilíbrio ecológico, se torna hoje um dos grandes desafios da humanidade.

Ainda na perspectiva antropocêntrica, Stephen Scharpen (*apud* HATHAWAY; BOFF, 2012) objetiva uma alternativa à sagacidade do antropocentrismo, revelando a mentalidade antro-po-harmônica. Esta visão reverte a ideia de conquista da natureza, pelo desenvolvimento e o progredir, em harmonia com a totalidade da ecosfera. “Contudo, para implementarmos uma ética antro-po-harmônica é necessário desenvolver um profundo respeito e amor para com toda vida” (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 116).

Arne Naess afirma que, no final, a ecologia profunda nos chama a redefinir o que significa ser humano. Isso não é um exercício de negação de nossa identidade – nossa singularidade no processo evolutivo da terra – mas de reformulação de nossa identidade dentro do contexto do “eu ecológico” (*ecological self*). Tal mudança tem de ir além da aceitação intelectual e deve permear cada faceta do nosso ser e de todas as nossas ações. Mais especificamente, essa mudança pede para a humanidade colocar de lado a busca pela aquisição, pelo consumo e pela dominação, e afirma que esse caminho não pode nunca levar a humanidade a alcançar uma autêntica realização. Em vez disso, precisamos procurar segurança, amor e comunidade em harmonia com a totalidade da ecosfera. Essa conversão para uma nova ética é um grande e profundo desafio; contudo, ela pode levar a humanidade a um modo de vida mais completo (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 116).

Nesta perspectiva, a ecopsicologia ressalta a importância do aprofundamento do “eu”. Warwick Fox (*apud* HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 179) se refere a este aprofundamento, como um processo de desenvolvimento de uma forma de “identificação fundada no cosmo”. “Ter uma noção viva de organização da totalidade das coisas para que possamos ter um senso de partilha com todos os outros entes” (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 179). Assim, a ecopsicologia sugere que se deve começar, com a convicção de que as pessoas fundamentalmente são sensíveis e

compassivas. Segundo Hathaway e Boff (2012, p. 181), “no fundo do nosso ser carregamos um grande amor pelo mundo e por todas as criaturas da terra. Todos nós ficamos comovidos com a beleza do mundo, de suas criaturas e temos a capacidade de sentir respeito e reverência por eles”.

Criamos uma situação no mundo que parece requerer um amadurecimento psicológico e social para garantir nossa sobrevivência sem precedentes [...]. Porque esta crise global requer um maior desenvolvimento e amadurecimento de nós, ela pode servir como um catalisador evolucionário. A necessidade não só estimula o talento, ela pode também estimular a evolução. Isso nos dá uma visão bem diferente da situação. Porque desta perspectiva nossa crise atual pode ser vista não como uma calamidade total, mas como um desafio evolutivo; não como um golpe que nos leva ao retrocesso e à extinção, mas como um empurrãozinho para uma evolução sem precedentes [...]. Essa perspectiva nos dá uma visão para o futuro e um motivo para alcançá-lo (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 182).

Em vista dos argumentos apresentados, percebe-se que a ecologia, em seu sentido mais profundo, se revela como uma oportunidade do ser humano questionar sua posição diante a natureza, e para isso, se faz necessário questionar o sentido da própria vida em todo seu processo de construção. Assim, chegamos aos seguintes questionamentos: Por mais que as leis ambientais evidenciem, por mais que o sistema econômico se conscientize, seriam estes fatos sociais suficientes para uma transformação de consciência? Na perspectiva da espiritualidade, qual seria sua contribuição na sustentação de uma ecologia mais profunda, a fim de despertar para uma relação mais consciente do ser humano com a natureza?

2 ESPIRITUALIDADE: PARA PENSAR A RELAÇÃO DO SER HUMANO CONSIGO MESMO E COM A NATUREZA

Adentraremos neste segundo capítulo, percebendo a atual crise que afeta o planeta, requer um novo nível de maturidade, um novo modo de *ser* humano no planeta. Segundo Boff (2012, p. 422), “quando refletimos sobre a necessidade de reinventar nossa maneira de viver no mundo, fica claro que precisamos nada menos que de uma revolução espiritual”.

Essa crise nos convida a alcançar um novo entendimento do mundo e de nosso lugar nele. Assim, ela evoca a humanidade como um todo à realização de um grande despertar espiritual. Nossa sobrevivência como seres humanos bem como das miríades de outras formas complexas de vida pode depender desse despertar (BOFF, 2012, p. 422).

Isto posto, analisaremos, inicialmente, a relação do ser humano com a espiritualidade. Para embrenhar no campo da espiritualidade, é importante discutir, primeiramente, o que é a espiritualidade, e, para tanto, não é uma tarefa fácil. O uso do termo *espiritualidade* na contemporaneidade, se torna cada vez mais impreciso, na medida que se separa de tradições religiosas, e se revela no campo da subjetividade, adentrando no campo dos sentimentos e conhecimentos individuais. Neste sentido, Boff (2012, p. 423) argumenta que:

a espiritualidade pode existir fora das tradições religiosas formais; toda pessoa é de certa maneira única e pode se inspirar numa variedade de tradições filosóficas e religiosas, bem como em experiências pessoais. Apesar de isso ser verdade, a maioria da humanidade se inspira em tradições religiosas para sua espiritualidade sem também considerarmos as influências (positivas e negativas) da religião nela.

Ao refletir sobre espiritualidade, intencionamos compreender a ligação do ser humano com o transcendente, ou mesmo, do transcendente com o ser humano. Segundo os autores; Timm, Garin, Silva e Fogaça (2016) a espiritualidade se dá de duas maneiras, pela busca ou pela construção. Na perspectiva da busca, se adentra no campo do religioso, “mas que não se restringe a uma religião específica, trata-se de buscar algo que já existe, estando lá, em algum lugar, pronto para ser alcançado; é preciso descobrir, usando um mapa, o caminho que leve ao seu alcance” (TIMM; GARIN; SILVA; FOGAÇA, 2016, p. 121).

Na segunda vertente, na perspectiva da construção, por exemplo, numa perspectiva filosófica existencialista (religiosa ou não), trata-se de construir uma

condição na qual a pessoa aplica a relação de pertença e de relação valendo-se de suas vivências e experiências.

Köenig (2012) afirma que o conceito de espiritualidade foi ampliado recentemente a fim de incluir conceitos psicológicos positivos, como significado e propósito, conexão, paz de espírito, bem-estar pessoal e felicidade. Assim, afirma que a espiritualidade se estabelece como parte complexa e multidimensional da experiência humana, permeada por aspectos cognitivos (que dizem respeito à busca pelo significado da vida) experienciais (que se referem a sentimentos de amor, paz interior e conforto) e comportamentais (que envolvem o modo como as crenças espirituais individuais e o estado espiritual interno são manifestados). Tais sentimentos se refletem na qualidade dos recursos internos da pessoa, na capacidade de receber e retribuir amor espiritual e nas formas como ocorrem as relações e conexões existentes consigo, com o meio, com a natureza e com aquilo que transcende (TIMM; GARIN; SILVA; FOGAÇA, 2016, p. 121).

Jean Claude Breton (*apud* BERGERON, 1999) clarifica esta dimensão, demonstrando que a vida espiritual é um empreendimento pelo qual o ser humano tende a unificar a sua experiência de vida, na realização e superação de si mesmo. Este caminho espiritual pode desenrolar-se na fé explícita em Deus, em nós, podendo pertencer a uma religião organizada ou não. Na maioria do tempo, a vida espiritual é organizada em torno de um polo unificador: um mestre, uma teoria, uma causa. Em tal perspectiva, a espiritualidade é um modo particular de alcançar a meta da vida espiritual. Ela se torna, de alguma forma, a vida, o método escolhido para orientar a vida espiritual. Alguns compreendem, também, que a vida espiritual, assim concebida, responde a uma necessidade da pessoa e apoia-se na realidade da pessoa, mais do que sob a alçada da autoridade.

É neste sentido que Bergeron (1999) esclarece a espiritualidade e a vida espiritual, revelando um olhar atento sobre e ebulição espiritual no mundo ocidental no início do século XX. Nesta perspectiva, Bergeron (1999) procura perceber os traços anunciadores de uma espiritualidade no terceiro milênio, tendo em conta a cultura e as condições sociorreligiosas atuais e, ao mesmo tempo, procurando questionar se existe a possibilidade de sobrevir um modelo espiritual embrionário emergente, que seja portador de futuro para o Ocidente. Pois, “nous ne débattons pas de l’avenir de la spiritualité, mais d’une spiritualité de l’avenir” (BERGERON, 1999, p. 1).

Bergeron (1999) prenuncia a espiritualidade do futuro e, ao mesmo tempo, percebe que ela deverá estar ciente das crises culturais e religiosas que se eclodiram nas últimas décadas, e que estão longe de serem resolvidas, pelo contrário, elas

preluciam o “fim do mundo” e o parto de um novo ser humano, um “*homo noeticus*”⁸, consciente de sua própria subjetividade, que reconhece sua dimensão religiosa e o divino dentro de si mesmo.

Cet « homo noeticus » sera séculier et conscient de sa propre subjectivité; soupçonneux des religions objectives et des Églises établies, il n’en reconnaîtra pas moins la dimension religieuse de la nature humaine et le divin en soi. Il sera critique par rapport à la modernité technologique et à la raison instrumentale et fonctionnelle, mais sympathique envers la démarche intuitive et l’univers des mythes et des symboles. Ouvert aux différentes cultures et traditions spirituelles qui occupent l’espace public occidental, il sera pluraliste et planétaire. Les moyens de communication, les voyages, les déplacements de personnes et la circulation des idées qui font de notre planète un village global ou une vaste paroisse, sont génératrices d’une conscience nouvelle de la responsabilité de chacun dans l’avenir de l’humanité. Cette conscience de partager le même destin remet en lumière l’unité du genre humain, l’unité de l’homme avec le cosmos et l’unité de la personne elle-même. La conscience planétaire ne peut émerger que si tous les dualismes se dissolvent: discrimination entre les humains; rupture de l’homme avec la nature et schisme anthropologique du corps et de l’âme (BERGERON, 1999, p. 2).

Portanto, esta nova consciência do ser humano do futuro, invalidará, segundo Bergeron (1999), os velhos modelos de espiritualidade dominante, em países em que o cristianismo prevalece, pois, estes velhos modelos de espiritualidades predominantes no ocidente, insistiam na transcendência e na alteridade de Deus, sobre uma revelação exterior ao próprio homem (BERGERON, 1999).

Dentro desta proposta, Paul Ricœur (*apud* BERGERON, 1999, p. 3) escreveu:

Ne peuvent survivre que des spiritualités qui rendent compte de la responsabilité de l’homme, qui donnent sa valeur à l’existence matérielle, au monde technique et, d’une façon générale à l’histoire. Devront mourir les spiritualités d’évasion, les spiritualités dualistes [...] En général, je pense que les formes de spiritualité qui ne peuvent rendre compte de la dimension historique de l’homme devront succomber sous la pression de la civilisation technique.

Sendo assim, de acordo com Bergeron (1999) a nova espiritualidade é subjetiva, é na experiência espiritual que o sujeito e seus sentimentos se tornam o centro do caminho espiritual, e ele é chamado a experimentar um “outro” aspecto da vida, uma “outra” dimensão do seu ser. Nesta nova consciência, não se trata em crer no que o papa, pastor, igreja ou Cristo ensinam, mas sim, crer porque foi experimentado e sentido, pelo seu ser pessoal. A vida espiritual se torna um retorno

⁸ *Homo Noeticus* é um conceito que resume uma profecia antropológica, apoiada por Pierre Teilhard Chardin, que vê o *Homo Noeticus* como o ponto de chegada (“novo homem”) do futuro processo evolutivo da espécie humana. O termo *Homo noeticus* foi usado por alguns expoentes das correntes da Nova Era, para se referir a um estágio evolutivo futuro da humanidade.

do olhar para o interior, uma entrada para o interior, uma rota para o centro, assim afirma Bergeron (1999).

Neste contexto, Bergeron (1999) reitera que a essência do ser humano é divina em seu fundamento. Neste ponto, faz necessário esclarecer esta relação com o divino. Na perspectiva de Bergeron (1999) não é suficiente dizer que Deus está em nós, Deus não é alguma coisa, um “outro”, um ser ao lado dos outros seres, uma centelha alojada em algum lugar no coração. Deus não pode ser entendido como um fragmento da essência humana, ou uma parte da psique humana. “Dieu serait encore extérieur, tout en étant au-dedans de moi. Dieu n’est pas non plus une parcelle de moi-même; il ne s’identifie pas à mon essence. Il faut penser l’altérité sans dualisme et l’unité sans monisme” (BERGERON, 1999, p. 4).

Por isso, a nova espiritualidade está à procura de um Deus que não se encontra ao exterior, nas doutrinas, igrejas, leis, rituais, nem mesmo somente no interior, se diluindo no ser humano. Para Bergeron (1999), procurar compreender o que é Deus, é necessário pegar uma via que procura uma disjunção absoluta e uma conjunção total do divino e o ser humano, sendo necessário ultrapassar as categorias de dualidade, de um Deus que encontra dentro ou fora, no alto ou no baixo. “Il y a une profondeur dans l’homme qui échappe à tout” (BERGERON, 1999, p. 4).

A espiritualidade como essência humana, se revela como um mistério, logo, Bergeron (1999), descreve-a como uma profundidade no homem que escapa a tudo, este fundo é o mistério. Não há possibilidade de criar imagens, pois, nenhuma conseguiria representá-lo. Desse modo, toda veneração, adoração seria uma fabricação de Deus pelo humano. “On ne peut pas penser Dieu. Le vide, le rien, le non-être est peut-être l’image (anti-image) la plus évocatrice de son mystère” (BERGERON, 1999, p. 5).

Então, Bergeron (1999) continua, se Deus é um aspecto profundo do ser, o caminho pelo qual o homem se identifica e descobre a si mesmo, a direção à Deus se faz pela via do encontro consigo mesmo. Para isso, faz-se necessário habitar e se manter em si mesmo, não encontra Deus independentemente de si mesmo. Esta experiência de si mesmo, na sua própria profundidade, é o ponto de partida da vida espiritual.

Neste contexto, Bergeron (1999) afirma que a espiritualidade do futuro será conhecida numa perspectiva antropológica. Para falar do homem de amanhã, ela deve

apresentar-se como uma opção fundamental da vida e um horizonte que dá sentido à existência. Neste sentido Karl Rahner (*apud* BERGERON, 1999, p. 6) afirma:

De façon thématique l'homme fait l'expérience de Dieu et l'accepte comme condition de possibilité de certaines attitudes humaines fondamentales : là où l'homme garde l'espérance, bien que la situation soit désespérée ; là où une expérience joyeuse est vécue comme promesse de joie illimitée ; là où l'homme aime avec une fidélité et un abandon inconditionnel, bien que la fragilité des partenaires ne puisse aucunement garantir un amour radicalement inconditionnel ; là où l'obligation éthique est vécue comme responsabilité radicale, bien qu'apparemment elle mène à la ruine ; là où l'homme expérimente et accueille le caractère définitif de la vérité.

Para Bergeron (1999), todo caminho que afirma buscar o divino, independente de uma busca de sua própria humanidade, não tem futuro. Neste sentido, a espiritualidade não pretende definir a relação do humano com Deus, mas a relação do ser humano consigo mesmo, ela se ocupa principalmente deste relacionamento, assim, falar de espiritualidade, não é falar de algo fora de nós, é falar de um relatório para o mundo que é seu.

Portanto, esta experiência humana, assim compreendida, contribui para que o ser humano saiba contornar as adversidades da vida, tornando um compromisso perante o mundo. Para Bergeron (1999), caso a espiritualidade não assuma esta experiência, ela se torna fuga do mundo sob pretexto de dedicar à contemplação, ao exercício espiritual.

A espiritualidade segundo Bergeron (1999) não é proposta de maneira imaterial e etérea, e sim, ela propõe redefinir a relação do ser humano com o mundo. Em qualquer lugar, seja no escritório, universidade, laboratório, oratório, natureza etc., são lugares onde deve desabrochar a vida espiritual. A noção espacial e temporal para Bergeron (1999), não deve reduzir a espiritualidade dos “intervalos” da vida, em um momento específico do dia ou lugar, isso proporciona uma vida dupla, entre o sagrado e profano, por exemplo.

Em Bergeron (1999), é preciso estar ciente que o ser humano é espiritual, portanto, a ação humana na tentativa de agradar a Deus, se encontra na própria estrutura da ação, isto é, no reconhecimento de sua ordem íntima que a ação entra em comunhão com Deus, a ação se torna um “ambiente divino”, onde pode se encontrar com profundidade e encontrar Deus. Neste sentido, toda ação busca transformar a si mesmo. “Sous cet aspect, le contenu de l'action n'a pas d'importance;

c'est la façon dont l'action est posée qui en détermine la portée spirituelle" (BERGERON, 1999, p. 7).

Logo, Bergeron (1999) percebe que é habitando a ação (com atenção, vigilância, significado, amor) que se faz uma obra espiritual. Este habitar, o ato de habitar a ação é o mesmo de habitar a si mesmo, é aí que Deus reside. Consequentemente toda ação que não é habitada por si mesmo, é espiritualmente vazia, mesmo sendo uma ação em conformidade com a moral e com a intenção de agradar a Deus. Assim, Bergeron (1999) afirma que, nada que aliena o ser humano pode agradar a Deus.

Na compreensão de Bergeron (1999), a espiritualidade é um mistério, que não vê com bons olhos os dogmas das religiões institucionalizadas, ditados por mistérios divinos. A religião demonstra justamente uma defesa contra a experiência divina, que diferentemente da espiritualidade não se situa em experiências, mas em crenças.

Contrariamente à religião, a espiritualidade possui uma abertura ao diálogo. Bergeron (1999) situa o diálogo nas possibilidades de experiências e não em pensamentos fixos, a credos ou doutrinas. O diálogo é uma característica da espiritualidade.

No que tange o diálogo entre espiritualidade e religião, Bergeron (1999) relata, que não se trata de um diálogo que busca uma complementariedade, mas sim, uma relação de reciprocidade.

Une spiritualité en dialogue est libérée des peurs et des stéréotypes qui empêchent de rencontrer l'autre avec sympathie et d'être ouvert à l'imprévu et à la nouveauté que l'étranger représente. La spiritualité en dialogue est une odyssee qui conduit le spirituel chez l'étranger et le ramène chez lui. On va chez l'autre pour revenir chez soi, enrichi d'une nouvelle vision qui permet de se comprendre autrement (BERGERON, 1999, p. 10).

Deste modo, Bergeron (1999) percebe, que a nova espiritualidade só pode caminhar, dentro de uma visão unificada e integrativa. Buscando transpor todos os efeitos desfavoráveis de oposições entre o ser humano e a natureza, corpo e alma, sujeito e objeto, na tentativa de revelar benefícios de uma maneira de pensar, voltada para o sentido de unidade. "L'unité embrasse la différence entre le sujet et l'objet (épistémologie), entre l'homme et la nature (cosmologie), et enfin celle entre l'âme et le corps (anthropologie)" (BERGERON, 1999, p. 11).

Um dos primeiros efeitos da espiritualidade do futuro, alegados por Bergeron (1999) surge, primeiramente, de um ponto de vista epistemológico, pois a

espiritualidade do futuro é chamada a repensar a dualidade (sujeito e objeto) do ato de conhecimento. A modernidade repousa sobre uma epistemologia, caracterizada pelos princípios de causa, contradição, pela dissociação do sujeito conhecedor e do objeto conhecido, através da fragmentação do real, que conduz à multiplicidade dos saberes e das especialidades, e pela pretensão positivista da razão científica, como medida do que é real.

Cette rationalité moderne, qualifiée d'« instrumentale » (Max Horkheimer et Theodor-W. Adorno) et de « fonctionnelle » (Max Weber), a objectivé le monde et fermé l'esprit à tout ce qui échappe à la mesure de la raison et de la science, c'est-à-dire au mystère, au métaphysique, au divin. Elle disqualifie le mythe et le symbole comme moyens de connaissance. La domination de la raison instrumentale, ayant brisé en mille miettes les mythologies unissant l'homme à l'univers, est en train d'étouffer une autre dimension de notre être-homme et ainsi de menacer sérieusement l'équilibre humain en portant atteinte à la qualité proprement religieuse et spirituelle de l'existence humaine (BERGERON, 1999, p. 12).

A nova espiritualidade se contradiz com esta concepção de mundo, objetiva, mecânica, que aliena o ser humano em sua subjetividade. Portanto, para Bergeron (1999) a espiritualidade busca um olhar agregador, onde suas partes são interligadas. O ser humano e o cosmos é são um só, e a nova espiritualidade surge para buscar esta sintonia.

Esta nova procura por uma harmonia cósmica, supõe um modo de conhecimento, que resulta pela comunicação entre o sujeito e objeto. Desse modo, Bergeron (1999) introduz a subjetividade no ato de conhecer, buscando dissolver as antíteses, entre fé e razão, mito e conceito, ciência e consciência, morte e vida.

O segundo efeito ressaltado por Bergeron (1999), aos efeitos da espiritualidade, diz o quanto a relação da natureza e a espiritualidade, deverá superar a distinção entre o ser humano e a natureza pela qual provocou uma crise ecológica. A nova espiritualidade tente a ressignificar esta relação, saindo do espírito de dominação para harmonia, da exploração ao respeito, da destruição à comunhão, de uma concepção mecanicista do mundo a uma visão orgânica. Em suma, a nova espiritualidade que virá, será capaz de reintegrar o ser humano na natureza, no âmbito de uma reinterpretação global do mundo, em vez de opor a ela como um mestre ou apenas um meio de sobrevivência.

O terceiro efeito está na relação entre corpo e alma, pelo viés antropológico, a visão dualista do ser humano, na perspectiva de Bergeron (1999), contribuiu para desacreditar o corpo e a sexualidade, tornando apenas como fonte de pecado, pelo

qual contribuiu por despertar a culpabilidade, causando perda de harmonia para com o corpo, que certamente se tornou o motivo das doenças mais graves da civilização.

D'où l'immense effort actuel pour réhabiliter le corps et la sexualité. De larges courants d'approche corporelle se sont développés: massages, postures, exercices, danse, expressions corporelles ont produit leurs effets thérapeutiques. Dans certains milieux, l'investissement excessif dans le corps a généré un narcissisme malsain, un souci maladif de la santé et du bien-être et une insistance indue sur les droits du corps (BERGERON, 1999, p. 14).

O corpo em seu funcionamento, na perspectiva de Bergeron (1999, p. 14) é lugar e órgão do divino, e é parte do caminho espiritual: “Le corps est la forme spatio-temporelle de l'âme, l'épiphanie physique du moi spirituel et la manifestation cosmique de l'esprit. Redécouvrir son corps, c'est commencer une patiente éducation qui refait l'unité de la personne”. Neste sentido, Bergeron (1999) entende que a espiritualidade se revela pelas sensações corporais, às quais ela dá grande atenção antes de passar ao nível das emoções e dos pensamentos.

Portanto, a perspectiva da espiritualidade do terceiro milênio para Bergeron (1999) pode parecer abstrata, teórica ou mesma utópica, mas o autor esclarece que se trata de uma visão sociorreligiosa, com um olhar atento ao social, percebe-se no espaço público ocidental, numerosas perspectivas de desenvolvimento de espiritualidade. “Ce type de spiritualité s'inscrit dans les attentes de l'âme contemporaine et vient au-devant des requêtes de la sensibilité actuelle et de la conscience planétaire” (BERGERON, 1999, p. 16).

Assim, para Bergeron (1999), a nova espiritualidade desperta uma dimensão profunda do ser humano, pois o ser humano é mais que um ser que produz, funciona, projeta. O ser humano significa também saber ouvir os mistérios das coisas, contemplar a realidade, se reencontrar com a natureza e consigo mesmo, refletir sobre o sentido da existência.

Neste aspecto levantado à nova espiritualidade, a espiritualidade do terceiro milênio em toda dimensão apresentada por Bergeron (1999), se revela em aspectos que condiz com a definição de espiritualidade, descrito por Boff (2008, p. 183):

Espiritualidade. Espírito em seu sentido originário não constitui uma parte do ser humano, em distinção do corpo. É uma expressão para designar a totalidade do ser humano enquanto energia, sentido e vitalidade. O oposto do espírito neste sentido não é, pois o corpo, mas a morte. Espiritualidade significa viver segundo a dinâmica profunda da vida. Ela revela um lado exterior como conjunto de relações que concernem ao outro como homem e mulher, a sociedade e a natureza, produzindo solidariedade, respeito as diferenças, reciprocidade e sentido de complementação a partir dos outros.

Possui também um lado interior que se realiza no diálogo com o eu profundo, com o grande ancião e anciã que moram dentro de nós, com o mistério que no habita e que chamamos Deus, mediante a contemplação, a interiorização e a busca do próprio coração. A espiritualidade une os dois lados num processo dinâmico mediante o qual se vai construindo a integralidade da pessoa e sua união com tudo o que a cerca.

Falar em espiritualidade compreende a uma dimensão individual, onde a essência do indivíduo e a maneira como se integra ao todo. Segundo Boff (2008), esta nova percepção se trata de uma nova cosmologia. Para melhor adentrar nesta perspectiva cosmológica, Boff (2008) busca em Durkheim uma explanação.

Durkheim (*apud* BOFF, 2008) demonstrou que a religião não se esgota apenas em suas expressões ritualistas, em seus cultos e doutrinas, ela também produz uma cosmologia, ou seja, um discurso para o mundo.

Não se trata de fazer ciência, porque esse não é o sentido da religião, mas de projetar uma imagem global do mundo que mostre sua religação com a divindade. Cada cosmologia representa, ao seu modo, Deus e o sentido globalizador, integrador e sacramental do mundo (BOFF, 2008, p. 82).

Segundo Boff (2008), existem três modelos cosmológicos; primeiramente o modelo antigo, de um surgimento do mundo de maneira unitária, hierarquizado, sagrado e imutável. “Sua metáfora é a escada dos seres. Na culminância está Deus, como o Ser Supremo, Criador de todo o Universo. Poderíamos dizer que se trata de uma cosmologia teocêntrica” (BOFF, 2008, p. 82).

Após a cosmologia antiga, vem a moderna, que se baseia na elaboração da física de Newton, da astronomia de Copérnico e Galileu, como também o método científico de Descartes. Assim, Boff (2008, p. 82) alega que “as ciências da natureza analisarão o mundo da matéria, enquanto deixarão para a filosofia e a teologia o mundo do espírito”.

A metáfora dessa cosmologia é a *máquina*. Deus é representado como o grande Arquiteto que planejou as leis dessa máquina; leis essas que seguem o seu curso sem precisar mais de referência de sua origem. Cabe ao ser humano conhecê-las e ordená-las para o seu projeto. Essa cosmologia é antropocêntrica (BOFF, 2008, p. 83).

A terceira cosmologia, desperta na década de 1920, influenciada pelos avanços da física quântica e teórica, as conquistas da psicologia do profundo, transpessoal, biogenética, cibernética e a ecologia do profundo, contribuíram para uma nova cosmologia.

Passa-se rapidamente da era industrial para a era da comunicação e do gerenciamento da complexidade. Transita-se de um mundo “materialista” (orientado para a produção de bens materiais) para um mundo “pós-materialista” e espiritual (interessado na integração do cotidiano com o místico) (BOFF, 2008, p. 83).

Percebe-se, que compreender a espiritualidade se dá através da percepção de como se vivencia a cosmologia. É neste sentido, desta nova cosmologia, embasada em um sentido espiritual das relações com toda realidade, que diante da crise ecológica ela se revela. “A nova cosmologia projeta uma visão de mundo unificado, mas não hierarquizado, orgânico, holístico, feminino – masculino e espiritual” (BOFF, 2008, p. 83). Os seres – isso é particularmente convincente a partir da física quântica e da teoria da relatividade ampliada – não estão justapostos ou desarticulados. Tudo se encontra profundamente relacionado.

Particularmente, a categoria espírito foi revisitada e profundamente enriquecida a partir das visões da cosmologia moderna. Espírito não é entendido como parte do ser humano, ao lado do corpo, mas como a totalidade humana nas condições de vida e fonte de energia vital (BOFF, 2008, p. 84).

Assim, é nesta tentativa de ressignificar a noção de espiritualidade, quando a inseri no conceito abrangente de integralidade do ser humano, que se percebe que ela não está restrita a uma dimensão ao ser humano, mas que pode interagir, organicamente, com outras dimensões que, em seu conjunto, essencializam a condição humana.

Portanto, nesta perspectiva levantada por Bergeron (1999) e Boff (2008), a ideia da espiritualidade perpassa por conceitos que se constroem em perspectivas de relações profundas, do ser humano consigo mesmo e com o mundo que o cerca. Para tanto, faz-se relevante conduzir a proposta da espiritualidade voltada para categoria do paradigma ecológico, aqui proposto.

Segundo Pierron (2016), a espiritualidade está interligada a ecologia, e a mesma demonstra uma alternativa a uma natureza duplamente desencantada por uma civilização tecnológica. Para Pierron (2016), o primeiro desencanto, surge da visão da natureza dominada pela técnica, reduzida como um material, um recurso manipulável.

Elle n'est plus un mystère à déchiffrer, mais une énigme à décoder (du tableau périodique des éléments atomiques au code génétique) pour la maîtriser. Nous en vivons les , de l'élevage industriel, qui réduit l'animal au rang de protéines, à la biotechnologie végétale de type OGM, qui fait de

l'agriculture une production indifférente à son milieu, une « machine à nourrir » (PIERRON, 2016, p. 2).

O segundo desencanto, parte da metafísica e da teologia. A natureza é uma expressão, uma ideia executada, portadora de uma finalidade, que na perspectiva teológica precisa ser analisada atenciosamente na tentativa de encontrar um traço do divino. Portanto, este desencantamento supõe que não se faz necessário sacralizar a natureza, pois ela não é nada mais que a criação do Criador. Assim, segundo Pierron (2016), é neste contexto, de separação entre o ser humano e a natureza, na perspectiva teológica, que surgem crises ambientais.

La religion d'un Dieu transcendant parut imposer de s'éloigner de toutes les valorisations sensibles données par l'intermédiation de la nature, les astres, les sources et les bois sacrés, les animaux. Elle encouragea, en un sens, une forme d'anthropocentrisme exacerbé, trouvant à bon compte sa justification dans un verset biblique, « peuplez la terre et soumettez-la », apparente bénédiction pour toute entreprise de domestication et d'arraisonnement de la nature au nom d'une autonomie de l'humain (PIERRON, 2016, p. 3).

Isto posto, Pierron (2016) redireciona a perspectiva da natureza para um reencanto nas relações com o humano. Agora, a relação é repensada no sentido de dependência mútua e não apenas como relações funcionais. A partir deste ponto de vista, a natureza passa a ser pensada como meio ambiente e, como Pierron (2016, p.3) diz: “On ne dira plus « religion » mais « spirituel ». Plus qu'une simple euphémisation, cette évolution sémantique manifeste l'invention d'une langue qui cherche à rendre le côté sensible, singularisé et relationnel de la vie avec la nature” (PIERRON, 2016, p. 3).

Neste contexto, para compreender uma experiência espiritual com a natureza, é necessário perceber que a espiritualidade não é monopólio da religião. De acordo com Pierron (2016), falar de espiritualidade é se referir de uma religiosidade que surge antes da religião. Não dentro de um contexto cronológico, associando a espiritualidade com uma mentalidade religiosa ancestral, mas como um sentido de experiência a ser apreendida, mas que não pode ser desvendada por religiões tradicionais. Pois, na perspectiva de Pierron (2016), perceber a espiritualidade desvinculada da religião, é o surgimento de uma espiritualidade abundante, viva, sem leis e regras, deliberadamente autônoma.

Logo, a espiritualidade é mais que uma relação ética do ser humano com a natureza, como também uma dimensão menos religiosa. De alguma maneira, a ética corresponde a uma forma de se conduzir nas relações, mas a espiritualidade visa

uma reforma dentro de si mesmo, aprofundando o desejo de estar presente com a natureza, entendida como um ambiente. Para Pierron (2016), certamente que a ética possui efeitos, provocando uma auto reforma, buscando uma reelaboração de um tipo de vida mais consciente, mais a espiritualidade tem uma aspiração mais profunda de ser e estar com a natureza. “IL convoque l’expérience d’une coprésence avec la nature vécue comme plénitude. L’écologie renvoie aussi à une dimension psychique” (PIERRON, 2016, p. 4).

Neste sentido, a espiritualidade desperta uma nova experiência, ou mesmo, um novo paradigma de uma co-relação do ser humano e a natureza, e, para tanto, a ecologia passa a ser revista numa dimensão psíquica.

Ao mesmo tempo, a experiência espiritual na natureza não se realiza sem ligação com a ética, elas sempre terão um elo, pois a ética desperta no ser humano indagações sobre suas perspectivas econômicas e demandas diante a natureza.

Para Pierron (2016), a experiência espiritual na natureza provoca, além de uma investigação narcisista, uma renovação na maneira de compreensão do ser humano consigo mesmo, com os outros e a natureza. Desse modo, a experiência espiritual é percebida para além de um perfil sociológico, ela associa ao desenvolvimento espiritual, como uma escolha de vida, que pode se tornar uma aspiração do ser que busca ajustes na maneira de estar.

A experiência como descreve Pierron (2016), trata-se de viver um ambiente onde o eu tem seu lugar de ser. Neste sentido, a espiritualidade explora o significado de abertura da corporeidade assentada no mundo.

Portanto, a espiritualidade na natureza se revela de maneira subjetiva daquilo que significa para si mesmo. Pierron (2016) percebe que, estar com a natureza, vivendo entre os demais seres vivos, decifra-se num confronto com a textura singular da mesma natureza, com os ventos, montanhas, águas, minerais e vegetais. Para tanto, esta experiência espiritual ainda não os faz símbolos, mas se faz nas experimentações disponíveis.

De cette entente, une expérience spirituelle ose en dire qu’elle est signifiante de plus que soi. Lors d’une traversée en mer, d’une marche en montagne, de la lenteur désirée d’un geste de jardinage ou de l’attention portée à la fragile volure de la libellule se vit la joie d’un accord plus vaste qui emporte jusqu’à une forme possible de bonheur d’admiration. Une expérience spirituelle se déploie dans cette jubilation jusqu’à la louange dans la gratitude (PIERRON, 2016, p. 5).

Neste contexto, Pierron (2016) percebe o espiritual integrando uma forma de ecologia, que transparece-se sensível, imaginativa, poética, narrativa e contextual. Uma perspectiva que, segundo Thoreau (*apud* PIERRON, 2016) descobre que é logo que se perde o sentido, do que nos liga à natureza, que começa a encontrar e descobrir o essencial. Pois, nesta perda de sentido, que nos faz redescobrir no cotidiano a emergência espiritual, buscando sentido no cultivo da alegria de pertencer à natureza. Pois, é na abundância da diversidade que se vê tantas explorações possíveis, como possibilidade de uma vida inédita que merece ser saudada.

A experiência espiritual na natureza, se encontra no coração da vida interior, podendo ser percebida de maneira recolhida ou na disponibilidade. Para Pierron (2016), estar disponível para experiência espiritual é estar aberto para a profundidade e não necessariamente estar atento como um ecologista, botânico, naturalista, que interroga e decifra a natureza, fazendo atenção. A disponibilidade se faz em estar aberto para participar, ou seja, estar disponível para a relação.

A espiritualidade na perspectiva de Pierron (2016), não se limita num vago sentimento do sublime. Seria ela um caminho para uma nova conversão do espírito humano? No sentido de ponderar a natureza como matéria a explorar para uma nova maneira de perceber e se relacionar?

Neste contexto, a experiência espiritual da natureza é uma experiência sensível, que Pierron (2016) esclarece como uma manifestação consistente, que acontece na insistência e na resistência de uma vida interiorizada, que tem como desafio, corrigir a invasão materialista da vida.

Assim a consistência da experiência espiritual da natureza não considera de maneira irracional as emoções que suscita na natureza e insiste em manter o valor da expressão provocada nesta experiência, resistindo, assim, a toda manipulação de uma natureza dominada, reduzida a um preço ou interesse.

Pierron (2016), revela esta experiência sensível, convidando a pensar em uma abertura de uma grandiosidade, daquilo que o crente, num ato de fé, ousa denominar de “presença”. Neste mesmo sentido, de sentir uma “presença”, Pierron (2016) relaciona com o mesmo sentido do papel das artes, da poesia, literatura, que busca abrir em imagens a esta profunda solidariedade dos seres vivos entre si. Pois, não seria esta fraternidade sensível, poética e espiritual, antes de ser uma fraternidade

ética e política, como tão bem retratada por Francisco de Assis, ao denominar os seres da natureza como irmãos?

Neste sentido, Pierron (2016) compreende a espiritualidade como uma possibilidade de transformação interior, para, depois, possibilitar uma reforma exterior. Assim, ela serve de motivo para despertar uma ecocidadania ou mesmo um discurso de sabedoria, desse modo a experiência espiritual mobiliza formas de consciência das relações de cooperação. “Ces relations, bien plus riches, contextuelles et individuanes, peuvent jouer un rôle en enrichissant notre compréhension de la vie sociale et économique” (PIERRON, 2016, p. 7).

Por este ângulo, Pierron (2016) percebe que a experiência espiritual na natureza, tem uma predisposição para redirecionar a ideia de uma ecologia de reparação, onde a mesma se contenta em remediar as consequências dos desastres ecológicos, sem remediar as causas para uma ecologia, que busca alterar, substancialmente, em uma conversão, as relações do ser humano com a natureza.

Isto posto, Pierron (2016) indaga, que uma experiência espiritual, por mais intensa que seja, não faz, por si só uma cultura. Assim, seria seu caminho uma tradução e uma irradiação ao conjunto de uma cultura através da mediação das instituições políticas e religiosas, ou mesmo pelo caminho de uma ecologia profunda?

Investigando outro ponto de vista, Bernardo (2013) analisa uma alteração na concepção da natureza no decorrer do tempo, tendo como causa, uma imensa degradação ambiental, que despertou uma nova reparaçãõ do ser humano para com a natureza.

Bernardo (2013) demonstra que a perda da inocência do ser humano, em perceber que os recursos da natureza, estão sujeitos a finitude e a irreversibilidade, provocou uma consciência da morte e a valorização da vida, e, assim, o autor percebe na contemporaneidade, um olhar nostálgico para a natureza.

Há um outro aspecto importante para que aconteça a reapreciação do ser humano para a natureza. Bernardo (2013) torna relevante o aspecto da vida na sociedade moderna, pois entre vários aspectos, surgem:

disfunções psicológicas e sociais, o desconforto perante as condições da vida urbana, havendo a percepção de que as vantagens da urbanidade podem ser questionáveis e descrença em que rendimento, consumo e acumulação de bens seja a base do bem-estar, felicidade e realização pessoal (BERNARDO, 2013, p. 1).

Assim, o desencanto se instala e a descrença na materialidade se solidifica.

Vivem-se tempos de vertigem, de abrupta transformação e transitoriedade, após a falência das grandes narrativas que pretendiam dar sentido à vida no ocidente nos últimos séculos e meio que foram ruindo nas últimas décadas. A própria noção de futuro ligada ao processo de desenvolvimento está hoje posta em causa. Surge assim a necessidade de procurar referência em algo com força primordial, perenidade e autenticidade – a Natureza (BERNARDO, 2013, p. 2).

Segundo Bernardo (2013), o conhecimento científico projetou uma ideia de natureza manipulada, estruturada e autorregulada e plenamente previsível. “Essa inteligência é vista como inerente aos próprios sistemas naturais e consiste na capacidade de auto-organização face aos quadros de contingência que cada sistema enfrenta em cada momento (BERNARDO, 2013, p. 2).

Assim, a percepção da ecosfera se demonstra como um “conjunto de componentes ajustados e interagindo entre si de modo a manter a coesão e a funcionalidade” (BERNARDO, 2013, p. 2). Portanto, a busca de uma ordem e harmonia prosseguem a toda transformação.

Há uma ideia de ordem que preside a toda construção e de beleza associada a esta ordem. Uma beleza que não é, portanto, o belo natural, mas está associada a esta ideia de perfeição da estrutura e o modo de funcionamento. Beleza “intelectual”, mas também associada ao emaravilhamento perante a complexidade, diversidade, criatividade e engenho das soluções encontradas pelos sistemas naturais. Por outro lado, há a valorização de uma natureza que dá vida e recursos para que ela se mantenha, floresça, diversifique, na sua plenitude e opulência. Uma natureza generosa, pródiga que cria e oferece em abundância, cornucopiana (BERNARDO, 2013, p. 2).

Esta concepção da natureza harmoniosa e em ordem, revela uma dicotomia histórica, que, segundo Bernardo (2013), até o século XIX a natureza era atemorizada, violenta, brutal, incontrolável, sanguinária, corporizada na selva. “O conceito de selva aplica-se agora às cidades, enquanto a ideia de um paraíso primordial encontra-se na floresta tropical ou nas paisagens prístinas a sua melhor ilustração (BERNARDO, 2013, p. 3).

A ideia de que o natural está associado ao bem e o humano ao mal encontra a expressão na visão das cidades como espaços para criminalidade, corrupção, exclusão, vício, stress, solidão, infelicidade. Em oposição à vida no campo ou em espaços naturais, em que a vida seria mais agradável e equilibrada, as relações humanas mais harmoniosas e a qualidade de vida superior. Há na contemporaneidade uma demonização das cidades, construídas pela mão do homem e que refletem o seu carácter. Elas representam o “profano” na dialética cultural de Durkheim ([1912] 1995) enquanto, nesse quadro conceptual, a natureza é “sagrada” (BERNARDO, 2013, p. 3).

Esta visão dicotômica, entre o que é bom e mal, puro e sujo, por exemplo, são convicções que se solidificam e dá sentido à vida humana. A partir delas, o ser humano distingue o sagrado do profano. Segundo Bernardo (2013), os indivíduos como as organizações sociais, precisam de percepções que provoquem fortes emoções para dar sentido a suas ações.

O sagrado é o que as pessoas percebem como realidades intemporais, que exercem um inquestionável poder sobre as respectivas vidas sociais, e que leva à construção de fronteiras simbólicas separando o moral do não moral, o certo do não certo, o bem o mal. Cada elemento sagrado gera sempre uma visão particular do mal. O mal é o profano que destrói, degrada, viola um determinado compromisso sagrado. E este mal é essencial na definição do âmago moral da sociedade (BERNARDO, 2013, p. 3).

Assim posto, a natureza assume o papel de sacra e que está sujeita as impurezas das civilizações. Ela se torna um ideal para que o ser humano possa buscar harmonia no seu modo de viver. A busca do paraíso terrestre constrói a base de publicidades que oferecem e representam os “desejos mais profundos” desta busca de uma relação harmoniosa com a natureza.

Para Wilson (*apud* BERNARDO, 2013, p. 4), esta indispensabilidade do ser humano para com a natureza e de outros seres vivos, se torna uma hipótese para a biofilia, que deduz que o ser humano tenha uma sensibilidade e necessidade de outros seres vivos, que são inatas a ele, motivo do qual há milhares de anos, existiu uma relação intrínseca com o mundo natural, pois, é no mundo natural que o ser humano encontra a sua base das necessidades biológicas. Esta necessidade profunda de interagir com a natureza e os seres vivos, justificaria a atração pelos espaços naturais, “seminaturais ou rurais, pelos jardins e, de uma forma geral, a empatia que a nossa espécie sente pelos outros organismos, a atração pelo vivo” (BERNARDO, 2013, p. 5).

Por outro lado, sabe-se que os ambientes naturais têm efeitos benéficos nos planos físico, mental e espiritual (Klapan & Klapan 1989). Tem-se vindo a comprovar o valor restaurativo desses espaços ou de seres vivos na recuperação de diversas doenças (e. g. Francis *et al.* 1994, Hewson, 1998, Marcus 1999). Tem-se vindo a comprovar o valor restaurativo desses espaços naturais traduzem-se na redução dos níveis de stress e na melhoria do bem-estar geral (Knopf, 1987, Hartig, 1993). Tratar de um jardim ou de uma horta são por isso experiências com grande significado, que excede as meras dimensões lúdicas ou de produção de alimento (Bernardo, *in press*). Há uma forte componente emocional envolvida, dificilmente expressável, sendo evidente a importância atribuída e o prazer que advém dessa relação com o universo vivo (BERNARDO, 2013, p. 5).

Neste sentido, Bernardo (2013) expõe algumas religiões que apresentam uma ligação mística com a natureza. A sucessiva descristianização de muitas sociedades da Europa Ocidental, unido a necessidade de novas formas de prática religiosa na América do norte, modificaram o quadro dos fenômenos religiosos no ocidente. Como expõe Bernardo (2013, p. 11): “novos movimentos religiosos, religiões ou espiritualidades orientais, espiritualidades alternativas e new age, neo-druidismo, Wicca e outros neopaganismos, bruxaria”.

Desde a década de 1960, período fértil em alternativas, surgem diversos movimentos que ligam religiões do extremo oriente, sobretudo do hinduísmo, Budismo e Taoísmo, a Ocultismo, elementos do transcendentalismo (Thoreau, Emerson), e uma mistura de Zen, yoga, meditação transcendental, ecologismo, Carlos Castaneda, e outros elementos da cultura popular. Quer na revisitação de formas de religiosidade ancestral, quer no resultado da mistura de religiões ou filosofias orientais com outros elementos, a ligação mística com a natureza está presente em muitos desses movimentos (BERNARDO, 2013, p. 11).

Neste contexto, Luckmann (*apud* BERNARDO, 2013, p. 11) alega que, mesmo o número de pessoas envolvidas nestes novos movimentos religiosos, não seja significativo em relação a população da Europa, percebe-se que a *religião invisível* tem valor significativo no contexto das sociedades ocidentais.

Se o sagrado, em sentido estrito, tinha uma sociedade tradicional um lugar privilegiado, na sociedade moderna perde-o. A sociedade moderna é mundana, profana, como resultado de um processo de desmagicalização, racionalização que levou à “desencantação do mundo” (Weber [1904-1905] 2002). Mas se a contemporaneidade é marcada pela secularização, não vivemos, no entanto, um período de dessacralização. Um século após a reflexão de Durkheim ([1912] 1995) sobre a persistência do sagrado na vida moderna, há evidência mais do que suficiente sobre o poder duradouro de várias formas do sagrado (Lynch, 2012). São sacralizados a humanidade, a infância, a nação, a natureza, transcendendo as categorias simplistas do religioso e do secular, criando padrões complexos de sentimentos morais (Lynch, 2012). Para a sociologia cultural, o sagrado é uma dimensão essencial das sociedades. Um amplo leque de formas do sagrado que exercem uma considerável influência sobre a vida contemporânea não são, no entanto, facilmente englobáveis no conceito de “religião” (BERNARDO, 2013, p. 11).

Segundo Bernardo (2013, p. 12), estas formas se enquadram no que se caracteriza de espiritualidade, sendo a natureza o objeto favorecido. Conforme Taylor (*apud* BERNARDO, 2013, p. 12), pode se considerar que há formas de espiritualidades que são verdadeiras religiões da natureza. Tal qual, as formas contemporâneas de espiritualidade, a natureza torna se o ponto central,

reencontrando assim o animismo ou panteísmo, mas agora com um novo ponto de vista.

A percepção do sagrado era vista no desconhecido e no medo diante dos fenômenos desconhecidos, como processos naturais que traziam devastações e mortes, percebidas como manifestações de punições do divino. Atualmente a Natureza e o caráter do sagrado é motivado por outros desempenhos de ordem emocional e positiva. “Há nos fenômenos de espiritualidade perante a natureza uma especial valorização do plano emocional. A componente emocional tem um papel essencial na experiência e no entendimento do mundo e do desenvolvimento dos compromissos com ele” (BERNARDO, 2013, p. 12).

De acordo com Maslow (*apud* BERNARDO, 2013, p. 12), as emoções despertadas pelas experiências da natureza, integram um conjunto de estados místicos com a consciência. “Estas experiências são tão únicas com a pessoa que as vive, tem um caráter transcendente e podem ser caracterizadas como sendo de conteúdo teísta, sobrenatural, ou não teísta” (BERNARDO, 2013, p. 12).

São experiências raras, intensas e absorventes, que podem ser caracterizadas por momentos de extrema felicidade, de enorme bem-estar, uma sensação de leveza, liberdade e segurança, um sentido de união e harmonia com o mundo inteiro e caráter transcendente (Kals et al.1999; Williams & Harvey 2001). Percebidas como de particular importância, quem as experiências sentem-se num estado de encantamento e espanto ou mesmo extático (Maslow 1964) (BERNARDO, 2013, p. 12).

Bernardo (2013) cita algumas experiências que elucidam estas formas de espiritualidades, que tem a natureza como possibilidade de transcendência, que se faz importante ressaltar:

Parecia que tinha entendido meu lugar no universo e que estava ligado intimamente com tudo a minha volta. [...] Era como se eu fizesse parte de tudo – relato de experiência de Merrick (BERNARDO, 2013, p. 13).

[...] Havia uma trovoada a minha volta e toda eu era tocada pela água e parte dessa água ...era água no ar, água do oceano e eu tinha peixes tocando-me nas pernas...era realmente extraordinário e senti-me completamente cheia de vida e energia e que tudo era possível ...senti a cabeça leve como uma criança ...a certa altura levantei-me [do mergulho com máscara] e disse é um peixe e deste tamanho...e vieram umas lágrimas aos olhos, foi mesmo o coração a bater forte. Foi como uma grande descarga de adrenalina. [...] Pus-me a pensar por que é que não consigo sentir assim mais vezes e eu preciso de me sentir assim mais vezes porque me ajuda a perceber por que vale a pena estar viva...- relato de experiência ocorrida numa ilha tropical sob trovoada e chuva (BERNARDO, 2013, p. 13).

Senti uma relação muito próxima e achei então que essas áreas tinham que ser preservadas... Foi uma sensação de liberdade, liberdade total, uma

sensação de poder, um poder imparável e liberdade. [...] ...A insignificância de uma pessoa. O poder da natureza e como facilmente uma pessoa pode ser varrida como um pequeno microrganismo... [...] uma sensação de grande serenidade – relato de experiência de soldado em missão num rio quase pristino e com abundante fauna selvagem localizado em área militar (BERNARDO, 2013, p. 13).

Foi uma sensação, de repente, tudo fazia sentido, estar tudo perfeito, não faltar nada, estar ali tudo e eu fazer parte daquilo, foi como se o mundo inteiro, estivesse ali na minha frente. Parecia que o tempo tinha parado. Houve assim um “uau” dentro de mim, as emoções muito fortes, mas senti uma grande calma. Mas não sei descrever, mas era uma mistura de tudo. Tudo perfeito e lindíssimo – relato de experiência ocorrida em parque natural, em zona sem ocupação humana (BERNARDO, 2013, p. 13).

Foi uma espécie de revelação. Naquela aridez vi-me a mim própria, mergulhei em mim. [...] O céu à noite era deslumbrante. Nunca olhara assim o céu e as estrelas; foi como ver o céu pela primeira vez e nunca mais esquecerei. Vi-me frente ao cosmos. Eu era o grão de areia. [...] Senti uma alegria enorme dentro de mim, como se fosse transbordar, e ao mesmo tempo uma paz...É difícil descrever, parece que não há palavras – relato de experiência no deserto (BERNARDO, 2013, p. 13).

Logo, percebe-se que a narração, possui um contexto emocional elevado por uma dimensão espiritual, ou seja, uma busca de uma percepção da totalidade. “Uma busca de comunhão com o mundo, o “encontrar-se”, a diluição do eu, a insignificância pessoal face a escala e força da natureza” (BERNARDO, 2013, p. 14).

A sensação de liberdade, descrita por Bernardo (2013), causa alegria, poder, paz, percepção da harmonia e, ao mesmo tempo, dificuldade de relatar a experiência, como a importância da mesma, para dar sentido da vida. Maslow (*apud* BERNARDO, 2013, p. 14), demonstra que estas sensações são repetitivas e se caracterizam como: “unificadoras (vendo o universo como um todo), noéticas (que são atingidos novos estados de conhecimento), transcendente o eu, dando sentido, dando sensação de integração, unidade, absorção e intemporalidade” (BERNARDO, 2013, p. 14).

Portanto, faz-se importante indagar, o que distingue estas epifanias ambientais das experiências religiosas ou místicas?

As duas primeiras características constituem os requisitos mínimos para que a experiência seja considerada como mística (James [1902]1985). Sharder (2008) juntou a estas características as seguintes: sentido de união profunda, totalidade, completude, intemporalidade (as experiências místicas transcendem o tempo) e sensação de ter encontrado o “verdadeiro eu” (a sensação de que as experiências místicas revelam a natureza do nosso verdadeiro eu cósmico). E Pahnke (1963) considerou também emoções positivas intensas como alegria e paz, sentido do sagrado, objetividade e realidade (reconhecimento de que a experiência é real e com significado), carácter paradoxal (desafia a lógica), e alterações positivas persistentes nas atitudes e comportamento (BERNARDO, 2013, p. 15).

Assim, vai revelando a ligação das epifanias ambientais com as experiências místicas. Pois, “o caráter das epifanias da natureza, semelhante ao das experiências místicas, envolvendo o emaravilhamento perante a beleza e a harmonia do mundo, permitindo compreender por que a Natureza é frequentemente o elemento central da espiritualidade contemporânea” (BERNARDO, 2013, p. 15). Sabendo que a visão de espiritualidade contemporânea, possui também outras dimensões, como o bem-estar físico e psíquico e o desenvolvimento pessoal.

Estas formas de espiritualidades, associadas a epifanias ambientais, apresentam uma relação à vastidão das religiões panteístas. Conforme Bernardo (2013, p. 16), “o panteísmo é uma doutrina que identifica Deus com o universo, ou considera o universo como uma manifestação de Deus ou, por outro lado que não há deus na substância, forças e leis que manifestam no universo”⁹.

As modernas formas do panteísmo, naturalísticas ou científicas, veneram profundamente o universo e a natureza e aceitam e abraçam a vida, o corpo e a terra com intensa alegria, mas não acreditam em divindades, entidades ou poderes sobrenaturais (*World Pantheist Movement*). Consideram esta vida como a única, e esta terra como o único paraíso e emaravilham-se perante o mistério e poder do universo e da natureza, sentido por estes algo semelhante ao que os crentes sentem pelas entidades divinas em que acreditam. Espiritualidade não significa o reconhecimento de algo sobrenatural ou não físico, mas sim emoções profundas, incluindo as estéticas, relativamente à natureza e ao universo, o sentido do nosso lugar neles e a ética e valores que esses sentimentos implicam (BERNARDO, 2013, p. 16).

Segundo Bernardo (2013, p. 16), este panteísmo não se distingue do Naturalismo Religioso, “sendo questionável o uso “religioso” ou devendo talvez ser entendido num sentido lato, como expressão de um conjunto de crenças e compromissos morais”. Para Rue (*apud* BERNARDO, 2013, p. 16), o naturalismo religioso expressa-se como um paradigma pluralista, que sugere uma abordagem espiritual/intelectual à natureza e suas formas de vida, alheia a hipóteses de contextos sobrenaturais, e concebe-se em reverência, admiração e amor a natureza e simpatia por todos seres vivos, gratidão a rede da vida, desejo de reduzir a pegada ecológica e de ligar a autoestima a um modo de vida sustentável. “Esta espiritualidade, nas suas diversas formas, é partilhada por muitos que se afirmam não religiosos, para quem a relação com a natureza proporciona profundas, gratificantes e duradouras experiências emocionais” (*apud* BERNARDO, 2013, p. 16).

⁹ “Esta visão do mundo é muito anterior ao Cristianismo, figurando nos Vedas, que são dos mais antigos escritos existentes e constituem a base do sistema filosófico e religioso do Hinduísmo (BERNARDO, 2013, p. 16).

Modernamente, a ecologia deu suporte científico a estas ideias de lugar e função. Estas ideias são no fundo centrais para todos os seres humanos de todos os tempos. Somos uma espécie obcecada pelo significado e pela pertença. Somos seres de crenças, mesmo que tantos se digam alheios a elas (BERNARDO, 2013, p. 17).

Mellert (*apud* BERNARDO, 2013, p. 17) alegou que, “a adoração da natureza será a religião do novo milênio” ou seria uma redescoberta? Com diz Bernardo (2013), não seria esta espiritualidade um reencontro com a ancestralidade perdida?

As religiões nos oferecem *desenhos do mundo* a partir de emblemas milenares e suas contínuas reedições: águas primordiais, organização do caos, esferas celestes etc. Tais representações demonstram a busca de compreensão do cosmos e da natureza por parte do *homo religiosus*, em diferentes épocas e culturas. Daí a complexa literatura sacra, em que elementos míticos se mesclam com dados histórico-culturais, tecendo uma peculiar episteme da natureza: o conhecimento ou o saber de caráter religioso, que religa o biológico e o espiritual, a matéria e a transcendência. (MAÇANEIRO, 2011, p. 111).

A partir deste questionamento, buscaremos compreender o papel da religião e a ecologia e sua estreita relação com a espiritualidade. Segundo dados estatísticos, de ordem mundial, a respeito de seguidores de uma religião, somam aproximadamente em 5,4 bilhões de pessoas, segundo Maçaneiro (2011). Portanto, se faz expressivo e significativo interrogar sobre a efetivação do compromisso ecológico, desta parcela da população global, com a vida no planeta.

Ressaltando a pesquisa de Maçaneiro (2011), existem iniciativas interinstitucionais que envolvem os credos, governos e programas ambientais, mas, se faz perceptível a falta de aprofundamento dos valores ecológicos das religiões. Neste contexto, Maçaneiro (2011, p. 14) interroga: “o que as religiões oferecem para o saber e o agir ecológico? Que tarefa a ecologia solicita das religiões?”.

Para Maçaneiro (2011, p. 15), “ao comparar as cosmovisões religiosas, como o Hinduísmo, Budismo, Candomblé, Judaísmo, Cristianismo, Islamismo e suas ramificações”, é possível perceber cinco elementos em que as religiões oferecem para a ecologia, primeiramente o aprimoramento da episteme, em segundo, a perspectiva de profundidade, em terceiro o reconhecimento da natureza como dádiva, em quarto as virtudes ecológicas e em quinto o princípio antropodêmico. “Com esses cinco elementos, a ecologia recebe das religiões uma contribuição epistemológica (conhecimento complexo da natureza e do ser humano), uma contribuição pedagógica

(educação ambiental) e uma contribuição ética (condutas sustentáveis de consumo, reciclagem e preservação) (MAÇANEIRO, 2011, p. 149).

Por outro lado, esses mesmos elementos interferem na autocompreensão das religiões. À medida que os sujeitos e as comunidades crentes assumem sua episteme da criação, a noção de profundidade, o reconhecimento da criação como dádiva, as virtudes e a responsabilidade pelo meio ambiente, descobrem-se diretamente implicados na tarefa ecológica. Trata-se do despertar ecológico das religiões: assunção de suas responsabilidades pela vida humana e planetária, a partir das próprias fontes religiosas (textos sacros, mística, teologia, moral) e em vista do engajamento ecológico ao lado das ciências, dos governos, das instituições civis e das demais religiões (MAÇANEIRO, 2011, p. 149).

No entendimento de Maçaneiro (2011), as religiões objetivam diversas estratégias, sejam elas diretas ou indiretas para com o desenvolvimento da ecologia. Estas estratégias são construídas a partir do momento em que as religiões realizam uma leitura ecológica de suas próprias fontes, explicitando sua mitologia/teologia da criação, quando buscam perceber o lugar e o papel do ser humano na terra, despertando virtudes ecológicas para a conduta individual e coletiva, oferecendo elementos hermenêuticos, pedagógicos e motivacionais para o saber e a prática ecológicos, incluindo temas ambientais no discurso religioso cotidiano, são extensas possibilidades de intervenções, participação das religiões.

Na medida em que as religiões propõem “projetos de humanidade” com valores e hermenêuticas que incidem na relação entre pessoas, e destas com o Criador e das demais criaturas, essas mesmas religiões se apresentam à sociedade como “parceiras potenciais” da Ciência, dos governos e da educação em benefício da vida e da sustentabilidade do Planeta. Cada vez mais precisamos incluir a ecologia na agenda das religiões; e as religiões na agenda da ecologia (MAÇANEIRO, 2011, p. 150).

Reconquistando a percepção de natureza sagrada, as religiões concebem espiritualidade à tarefa ecológica. “Primeiramente, para os crentes que as professam; pois o cuidado com a Terra e a vida em geral se enraíza no reconhecimento dos bens naturais como dádiva do Criador” (MAÇANEIRO, 2011, p. 156). Neste sentido, faz-se possível expressar de modo coerente, o zelo e a gratidão pela dádiva. “Isso não implica apenas um tipo de conhecimento e interpretação do universo, mas também um conjunto de atitudes fundamentais na relação com os semelhantes, com a natureza e com a divindade” (MAÇANEIRO, 2011, p. 156).

Nesta mesma perspectiva, os não crentes se privilegiam dos valores espirituais das religiões, quando se motivam por “projetos de humanidade”, como o cuidado com

o solo, clima, água, energia, alimentos, admitindo assim a necessidade do cuidado, e da gratidão por exemplo.

Portanto, as expressões confessionais da espiritualidade ecológica (conforme cada tradição religiosa) não impedem a acolhida – da parte dos não crentes – daqueles elementos que podem nutrir suas convicções e inspirar suas atitudes decisivas, com sentido antropológico muito além da eficiência técnica, empírica e funcional. Valores universais sempre serão “valores de espírito” para todos nós humanos (MAÇANEIRO, 2011, p. 157).

A partir desta interpretação, o sentido da *transcendência* não é algo exclusivo das religiões, como relata Maçaneiro (2011), ela se torna um horizonte no qual move o ser humano. “Cientistas, gestores, técnicos, políticos, artistas, pesquisadores, ambientalistas e ecólogos precisam de folego, de inspiração e esperança – quer professem uma determinada fé, quer não” (MAÇANEIRO, 2011, p. 157).

Isto posto, a religião, como o sentido de transcendência concebe espiritualidade e contribui para um despertar ecológico. Para Maçaneiro (2011, p. 171), “as religiões cumprem uma função pedagógica: situam a pessoa “dentro” e em “relação” com o universo, o planeta; com a vida”. Na medida em que se resgata e dissemina a percepção numinosa do sagrado na natureza e no ser humano, se desperta uma “consciência ecológica de raiz “religiosa” – no duplo aspecto de religar imanência e transcendência (*religare*) e reler a realidade a luz do sagrado (*relegere*)” (MAÇANEIRO, 2011, p. 171).

Muitos autores acreditam que esse olhar sagrado sobre si mesmo e a natureza contribui para o crescimento da consciência ecológica das pessoas. Diante do desmatamento, da escassez de água e do envenenamento do ar, a consciência religiosa pode converter-se em consciência ecológica. Quando um sujeito considera sagradas as florestas, supõe-se que mais se indignará com o desmatamento irracional. Quanto mais a água for sagrada para um povo, mais deverá ser mantida limpa (MAÇANEIRO, 2011, p. 172).

Ao buscar compreender, a partir dos autores apresentados, a ideia de espiritualidade como caminho para uma nova conscientização do espírito humano, percebemos que ela se revela como algo essencial ao próprio humano. Como posto por Bergeron (1999) e diversos autores não citados, a essência humana é divina em seu fundamento e é nesta busca, do ser humano com o transcendente ou o transcendente com o ser humano, é por esta experiência, na abertura de diálogo, que o ser humano abre possibilidades em se reenterrar consigo mesmo.

Como posto por Bergeron (1999), a espiritualidade tende a conduzir a uma dimensão profunda do ser humano, pois o ser humano é mais que um ser que produz,

funciona, projeta. O ser humano significa, também, saber ouvir os mistérios das coisas, contemplar a realidade, se reencontrar com a natureza e consigo mesmo, o que o leva a refletir sobre o sentido da existência.

Acredita-se que é nesta busca de sentido que a espiritualidade contribui na sustentação de uma ecologia mais profunda, despertando para uma relação mais consciente entre o ser humano consigo mesmo e a natureza. Neste sentido, como posto por Pierron (2016), a espiritualidade desperta uma nova experiência ou mesmo um novo paradigma de uma co-relação do ser humano e a natureza, passando a ser revista numa dimensão psíquica. De certa forma, a espiritualidade contribui na sustentação de uma ecologia mais profunda. Ela pode se tornar um potencial para o despertar de uma relação mais consciente do ser humano consigo mesmo e com a natureza.

Esta potencialidade justificada por diversos autores, em que a essência humana é divina em seu fundamento, pode se justificar de certa maneira a necessidade de se buscar o transcendente, e é nesta busca que a espiritualidade pode ajudar construir uma consciência mais desperta no sentido da integralidade de todos os seres. Neste contexto reconhecemos que a experiência espiritual é uma experiência sensível, quando Pierron (2016) esclarece como uma manifestação consistente, que acontece na insistência e na resistência de uma vida interiorizada que tem como desafio, corrigir a invasão materialista da vida.

Portanto, podemos expor que existem pontos de contato entre natureza, ecologia e espiritualidade, pois se faz oportuno refletir, que se o ser humano pode conceber a natureza como um todo, já é um fato metafísico e ao mesmo tempo uma afirmação de sua transcendência.

Em vista dos argumentos apresentados, é necessário perceber que não há uma pretensão em “reencantar” a natureza, e voltar o mundo a suas dimensões cosmológicas, mitológicas do sagrado. Pois seria uma postura ingênua e não pertinente ao momento atual. Neste aspecto, Maçaneiro (2011) pontua duas visões, em que um suposto reencanto tem possibilidades de acontecer:

A relação sagrada com a natureza inspirada no patrimônio das religiões, com base nos seguintes valores: reconhecimento dos bens naturais com dádiva do Criador e direito de todos; consciência do limite e consequente preservação do ambiente e seus recursos, celebração da vida em sintonia com os ciclos solares, lunares e telúricos, demarcação da Terra como espaço sagrado e lugar hierofânico, atitude cultivadora e diaconal que corrige a visão mercantilista dos recursos naturais e seus derivados. Mais do que retomada

anacrônica das mitológicas, trata-se de discernir os conteúdos e valores de caráter arquetípico e duradouro, que ajudem a religar pessoa e natureza.

A segunda possibilidade no âmbito da integralidade:

A *visão holística* e conectiva do mundo inspirada nas recentes coordenadas da Ciência, como: concepção orgânica do Planeta e da vida que ele contém; interdependência dos biomas e urgência de preservação ambiental; consciência do lugar humano na teia da biodiversidade; valorização do acervo natural terrestre e marinho; ciência de nossa pequenez terrenal em face do universo; expectativas de cura a partir da *Pharmacia naturae* (farmácia da natureza); valorização de tudo o que seja orgânico, reciclável e não poluente; percepção dinâmica do universo; responsabilidade pela geração presente e futura; vantagens e possibilidades de energia limpa; fomento de tecnologias e desenvolvimento sustentáveis. Entram aqui a educação e a afirmação gradual da cidadania planetária (MAÇANEIRO, 2011, p. 196).

Isto posto, percebe-se que a nova espiritualidade emergente como as novas dimensões da ciência ecológica, caminham para uma visão integradora e unificada, pois é neste caminhar que a espiritualidade, seja ela associada a uma religião, apoiada a uma crença ou não, pode ajudar a construir uma consciência mais desperta contribuindo para uma nova relação do ser humano e natureza. Esta abertura de consciência reflete dentro de várias perspectivas científicas provocando questões sobre sentido e propósito do universo (e mesmo a existência humana), assim a espiritualidade como a ecologia se entrelaçam em alguns pontos seja pela ética como pela epistemologia e é nestes pontos que a abertura do diálogo possibilita novas colaborações.

Assim, a espiritualidade colabora em um ponto crucial, pois o ato de buscar uma consciência espiritual favorece o despertar uma consciência existencial, que se revela nas relações entre o ser humano consigo mesmo e com o todo. Se as mudanças surgem de dentro para fora, a espiritualidade se torna um caminho que começa com o olhar do ser humano para si mesmo, no aspecto mais profundo pelo ato de questionar, se expandindo para um sentido, uma visão, proporcionando redimensionar sua posição diante o todo na perspectiva da integralidade e unificação.

3 ECOLOGIA E ESPIRITUALIDADE: UM NOVO PARADIGMA DE INTEGRAÇÃO?

A partir das descobertas explicitadas nos capítulos anteriores, neste capítulo buscaremos analisar se há, de fato, um processo de construção de um novo paradigma, em que o ser humano, a natureza e a espiritualidade se apresentam em uma perspectiva mais integrada, constituindo-se, assim, em uma nova espiritualidade ecológica. Analisaremos se está em construção um novo paradigma da ecologia e da espiritualidade e se existe algum ponto de contato entre esses diferentes aspectos, bem como em que direção aponta esse novo paradigma, se está, de fato, em construção um novo paradigma sobre espiritualidade e, se sim, quais são as características do mesmo. Considera-se que pensar a ecologia no âmbito da espiritualidade não é propor uma utopia, mas um caminho, que se constrói no conhecer a si mesmo, percebendo que eu e o outro somos interligados, gerando, assim, uma proposta de educação integral espelhada na ideia de conectividade e interdependência. Para construirmos essa análise, iniciaremos apresentando nossa compreensão do que seja um paradigma.

Pesquisar se de fato está emergindo um novo paradigma de relação entre o ser humano e a natureza, torna-se essencial compreender o que é paradigma. Logo, iniciaremos na busca de definição e sentido.

O que é um paradigma e como se compreende? Eis a questão, que Bervique (2005, p. 1) conduz:

afinal, o que é um paradigma, o que são paradigmas? O que significa? Para que serve? As pessoas usam esse vocábulo, discutem-no, mas a prática acadêmica está “desparadigmatizada”. Uns dizem que é um modelo; outros, o protótipo de um modo de fazer; este, um modo de pensar; aquele afirma que é um jeito de pensar, de fazer e de ser próprio do “zeitgeist” ou seja, do espírito de uma época. Entretanto, há uma distância entre o que se diz e o que se faz.

Seria um modelo para conduzir o pensamento, um sistema de reflexão? O que realmente significa? Azevedo, Costa, Júnior, Enders e Menezes (2008, p. 12) procuram explicar:

O físico Thomas Kuhn foi pioneiro na história e filosofia das ciências a criar a temática do paradigma, enunciada na obra “A Estrutura das Revoluções

Científicas”¹⁰, consagrando o termo na epistemologia e ampliando-o para diversas áreas do conhecimento. Entretanto, tal fato lhe rendeu muitas críticas à época pela polissemia exercida sobre o termo, gerando incongruências no entendimento.

Neste sentido, Khun (*apud* PELEGRINI, 2012, p. 2) ao publicar “A Estrutura das Revoluções Científicas”, em 1962, provocou várias críticas, principalmente em relação a noção de Paradigma. De princípio foi muito bem-aceita em vários campos dos saberes, mas não deixou de sofrer vários ataques pela comunidade científica. Organizaram-se simpósios, colóquios e congressos em que as noções de ciência normal, revoluções científicas, paradigma e progresso científico foram amplamente discutidas. E, “sob o fogo da crítica, Kuhn preparou uma reedição, publicada em 1969, com um posfácio explicativo que incorpora algumas correções, mas que, no entanto, não foi suficiente para dirimir as dúvidas suscitadas pelo texto” (PELEGRINI, 2012, p. 2).

Isso posto, Azevedo, Costa, Júnior, Enders e Menezes (2008) buscaram esclarecer sua definição, a partir do pensamento de Khun (1962):

Paradigma significa toda a constelação de crenças, valores, técnicas partilhadas pelos membros de uma mesma comunidade científica. O paradigma governa em primeiro lugar, não um objeto de estudo, mas um grupo de praticantes da ciência. Dessa forma, a maneira pela qual um cientista vê um aspecto específico de seu mundo será orientada pelo paradigma em que está trabalhando, consubstanciando-se em critério de julgamento da verdade e da realidade (AZEVEDO; COSTA; JÚNIOR; ENDERS; MENEZES, 2008, p. 2).

Nesta perspectiva, Kuhn (*apud* ALTIMICKS, 2014), caracteriza um paradigma como uma representação de valores, concepções, procedimentos e modelos epistemológicos, compartilhados por cientistas amparados por uma mesma escola teórica. “Na teoria kuhniana, a concepção de paradigma circunscreve-se àquilo que é contingencial na Ciência e é, igualmente, marcada por um forte sentido de evolução” (ALTIMICKS, 2014, p. 3).

¹⁰ A *Estrutura das Revoluções Científicas* (Thomas Kuhn, 1962) é uma análise sobre a história da ciência. Sua publicação estabelece um marco na sociologia do conhecimento, popularizando os termos paradigma e mudança de paradigma. Foi publicado primeiramente como monografia na Enciclopédia Internacional da Ciência Unificada (International Encyclopedia of Unified Science), e logo como livro pela editora da Universidade de Chicago no ano de 1962. Em 1969, Kuhn agregou um apêndice de modo a responder às críticas que havia recebido em relação à multiplicidade de significados que um dos principais conceitos propostos em sua obra, o de paradigma científico, possuía na primeira versão publicada.

Para adentrar no conceito de Paradigma faz-se necessário conhecer de maneira mais profunda a obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*, que na perspectiva de Bervique (2005), o conceito de paradigma se revelou como um modo de vida. Ou seja, apresenta-se como um conceito abrangente, não se limitando a ser uma teoria, pois apresenta mais profundidade.

Bervique (2005), propõe questionar vários intelectuais a respeito do que é um paradigma, em sua pesquisa, descobre que, “o total das respostas conota a conceituação de paradigma como modelo ou padrão, mesmo com as diferenças na escolha de palavras para construir as frases – respostas” (BERVIQUE, 2005, p. 6).

E, assim, Bervique (2005) ressalta que, se um paradigma fosse um modelo ou padrão a ser seguido, qualquer pessoa com autoridade ou relevância no meio social poderia impor para comunidade científica o seu paradigma.

Entretanto, os paradigmas não são personalizados, nem as mudanças paradigmáticas; contudo, provocam um impacto revolucionário mundial, pois o “zeitgeist” de um determinado momento histórico fica impregnado de um sentimento de que certas coisas precisam mudar e o espírito humano se abre para, temerosamente, acolher tais mudanças (BERVIQUE, 2005, p. 6).

Dando sequência as análises do paradigma em Kuhn, Pelegrini (2012) busca esclarecer primeiramente a noção de paradigma para adentrar em novas concepções, o que não é uma tarefa fácil. Na tentativa em esclarecer, Pelegrini (2012) explicita o que não é um paradigma em Kuhn, relatando primeiramente que não se trata de uma teoria dominante. Foi essa a interpretação de Karl Popper, quando a utilizou. Tratou, porém, de justificar seu emprego, não no sentido de indicar uma teoria dominante, “como o fez Kuhn”, mas [...] como um programa de pesquisa - um modo de explicação considerado tão satisfatório por alguns cientistas que eles exigem a sua aceitação geral” (PELEGRINI, 2012, p. 6).

Na mesma linha de pensamento, Lakatos (*apud* PELEGRINI, 2012) compreende paradigma como um programa de pesquisa, que está sempre em competição, pois a partir do falseacionismo surgem sempre novas teorias. Este “programa de pesquisa é constituído por um núcleo teórico irreduzível e por um cinturão externo de teorias e hipóteses passíveis de questionamento e falsificação” (PELEGRINI, 2012, p. 6).

De maneira oposta aos pensadores citados, Margaret Materman (*apud*, PELEGRINI, 2012) demonstra uma interpretação de Kuhn, que, categoricamente, relata a noção de paradigma algo anterior a teoria.

Paradigma: algo que pode funcionar quando não existe teoria. Apenas um nome dado por Kuhn a um conjunto de hábitos. Talvez essas frases constituam a síntese do entendimento de Masterman (1979) acerca dessa noção (MATERMAN *apud* PELEGRINI, 2012, p. 6).

Para tanto, buscar a noção de paradigma em Kuhn, se tornou um vasto campo de possibilidades.

Ainda foram acrescentados por seus leitores, como, por exemplo, um conjunto de crenças comunitariamente partilhadas pelos cientistas, teoria dominante, referência, programa de pesquisa, uma maneira de solucionar problemas, conjunto de hábitos, guia para elaboração de conceitos, teorias e modelos, dentre outros, compreende-se por que inúmeros discursos que desse termo fazem uso tornaram-se quase incompreensíveis (PELEGRINI, 2012, p. 7).

Morin (*apud* PELEGRINI, 2012, p. 12) dirigiu várias críticas à *Estrutura das Evoluções Científicas*, por Thomas S. Kuhn,

as críticas que incidem sobre a insuficiência e a imprecisão da noção kuhniana de paradigma revelam, não só uma insuficiência no pensamento de Kuhn, mas também a dificuldade de pensar a noção de paradigma, que se obscurece e depois se desvanece logo que aprofundamos o seu caráter primeiro, fundador, nuclear. É uma noção que não sabemos, nem isolar verdadeiramente, nem conectar verdadeiramente com a linguagem, a lógica, o espírito humano, a cultura.

Neste sentido, Morin (*apud*, PELEGRINI 2012, 12) busca compreender o que é um paradigma, em seu livro *A inteligência da complexidade*, onde aparece escrito que “os paradigmas são os princípios dos princípios, algumas noções mestras que controlam os espíritos, que comandam as teorias, sem que estejamos conscientes de nós mesmos”.

Em *O método IV*, afirma que o paradigma está situado no núcleo das teorias e que controla a própria lógica. “Os sistemas de ideias são radicalmente organizados em virtude dos paradigmas” (MORIN, 1992, p. 188). Nesse mesmo texto, informa que, para todos os discursos que se efetuam sob seu domínio, o paradigma contém “[...] os conceitos fundamentais ou as categorias mestras da inteligibilidade, ao mesmo tempo que o tipo de relações lógicas de atração / repulsão (conjunção, disjunção, implicação ou outras) entre esses conceitos ou categorias” (PELEGRINI, 2012, p. 13).

Portanto, Morin (*apud* PELEGRINI, 2012) percebe a visão de paradigma como um grande poder, que faz dele um agente organizador de ideias e de condições.

O paradigma concebido por Morin, capaz de controlar o campo cognitivo, intelectual e cultural de onde emergem os raciocínios e as teorias, diz respeito ao “grande paradigma ocidental”, por ele assim denominado, que opera a disjunção, a fragmentação e a redução. Esse grande paradigma que, em sua

visão, rege a ciência, “[...] é qualquer coisa que não somente controla as teorias, mas, ao mesmo tempo, comanda a organização tecno burocrática da sociedade” (MORIN, 2000, p. 67)

Assim, Pelegrini (2012) percebe que paradigma para Morin, não se trata apenas de uma categoria de análise, mas como algo cuja posição lhe permite controlar, reger, comandar, produzir, determinar, ainda que todas essas atribuições tenham sido forjadas pelo vigor da expressão.

Para Pelegrini (2012), o debate atual sobre o significado do termo paradigma, perpassa por falta de consensos, para muitos, utilizar o termo paradigma é como se fosse apenas um jargão utilizado em meios acadêmicos, um meio de compreensão, ou mesmo se tornou raiz de incompreensão. “Enquanto muitos afirmam a necessidade de superação dos paradigmas em vigor, e aguardam o surgimento de novos, a discussão a respeito da natureza do paradigma tem sido escamoteada” (PELEGRINI, 2012, p. 14).

Assim, para Pelegrini (2012) se torna evidente que espera-se por um novo paradigma sem saber exatamente do que se trata.

A alusão a um suposto “paradigma emergente”, de um lado, parece pretenciosa, tendo em vista que, para muitos, o sentido mais apropriado do termo paradigma corresponde à referência: como é possível algo que ainda não existe (o paradigma emergente) ser tomado como referência? Por outro, seu vago significado, à primeira vista, não pode ser desmascarado, pois está oculto em uma palavra que detém sentido ambíguo e que, por isso, confunde os intérpretes (PELEGRINI, 2012, p. 15).

Neste sentido, Pelegrini (2012, p.15) indaga “em que medida a noção de paradigma pode ser útil como instrumento favorável à compreensão”.

Em entrevista concedida alguns meses antes de sua morte, Thomas Kuhn, referindo-se ao debate realizado em 1965, expressou sua anuência à análise de Margaret Masterman quando afirmou: “e aquilo de que particularmente me recordo ter ela dito, embora não consiga articulá-lo inteiramente, é muito pertinente ao assunto: um paradigma é aquilo que se usa quando a teoria está ausente” (KUHN *apud* PELEGRINI, 2012, p. 15).

Por conseguinte, Pelegrini (2012), esclarece que a noção de paradigma se revelou como o próprio empecilho para o esclarecimento. “Paradigma tornou-se uma palavra de múltiplos usos, porém de significado vago. A despeito da vulgarização de seu emprego, sob diversas acepções, quando rigorosamente avaliada, mostra-se desprovida de sentido” (PELEGRINI, 2012, p. 16).

Na tentativa de melhor compreensão, se faz pertinente posicionar que a própria natureza humana, busca questionar e transformar. Neste sentido o ser humano ao

conhecer a realidade que o cerca a partir de construções de pontos de vista, que, por sinal diz respeito a um paradigma que traz consigo uma epistemologia ou um determinado quadro epistêmico, segundo o qual estabelece alguns critérios a serem seguidos no processo de (re)construção do conhecimento. Neste contexto, busca-se esboçar momentos históricos que revelam condutas de percepção da vida, buscando perceber, momentos de transição do paradigma dominante aos paradigmas emergentes. Neste sentido, Azevedo, Costa, Júnior, Enders e Menezes (2008, p. 3) buscam apurar o positivismo ou paradigma tradicional como um sistema que reflete significativamente na relação ser humano e natureza.

O positivismo é o paradigma da ciência moderna, suas bases foram sendo estabelecidas desde o Renascimento, mas é no Iluminismo que este encontra sua principal raiz histórica. O Renascimento (séculos XV e XVI) foi marcado pelo humanismo e empirismo, ou seja, pela valorização da observação e da experimentação de forma sistemática na investigação da natureza; o Iluminismo (estabelecido pela Revolução Francesa no século XVIII) teve como marca a evocação da necessidade de unir razão e conhecimento, permitindo o surgimento de uma humanidade iluminada (AZEVEDO; COSTA; JÚNIOR; ENDERS; MENEZES, 2008, p. 3).

E no percurso histórico, os autores descrevem a modernidade:

A modernidade científica teve seus primórdios quando Nicolau Copérnico derrubou a tese geocêntrica ptolomaica, reafirmada por Galileu Galilei (1564-1642) que se apoiou nos conhecimentos da matemática e da geometria para apreensão da natureza. Francis Bacon (1561-1626) introduziu o método empírico e René Descartes (1596-1650) fez o mundo conhecer o pensamento racional ou paradigma cartesiano, a partir do qual a ciência só poderia ser entendida e desenvolvida pela divisão do todo em partes, de forma mecanicista; e Isaac Newton (1642-1727) ampliou o paradigma cartesiano ao formular a lei universal da gravidade. O positivismo consolidou-se a partir do projeto de ciência moderna centrada na busca da verdade, das leis universais que regiam o mundo, de forma a permitir a previsão dos fenômenos e o domínio da natureza, oferecendo o ideal de segurança ao homem moderno contra os infortúnios da natureza. Neste sentido, críticas são lançadas quanto ao uso da natureza, afirmando que o desenvolvimento tecnológico separou-nos da natureza, e que a exploração da natureza tinha sido o veículo de exploração do homem (AZEVEDO; COSTA; JÚNIOR; ENDERS; MENEZES, 2008, p. 3).

Portanto, percebe-se que o sistema do positivismo deixou marcas de racionalidade e ao mesmo tempo de reducionismo, representando, o mecanicismo, a dissociação entre sujeito/objeto, teoria/prática, corpo/mente, a valorização daquilo que é quantificável como cientificamente viável, utilizando a matemática como instrumento de validação do conhecimento. Despertando assim a certeza de que o método científico é a base de todo conhecimento.

A concepção do universo como um sistema mecânico composto de unidades materiais elementares; a concepção da vida em sociedade como uma luta competitiva pela existência; e a crença do progresso material ilimitado, a ser alcançado por meio do crescimento econômico e tecnológico (AZEVEDO; COSTA; JÚNIOR; ENDERS; MENEZES, 2008, p. 4).

Assim, Azevedo, Costa, Júnior, Enders e Menezes (2008, p. 4) relatam pelas evidências que “a ciência positivista não foi capaz de trazer o bem-estar prometido e que o progresso científico se transformaria em acesso e disputa pelo poder, utilizado de variadas maneiras pela hegemonia capitalista neoliberal e política”.

Os avanços na tecnologia, medicina, economia, entre outros aumentaram o abismo social, degradaram o meio ambiente, geraram milhares de mortes com as guerras e a violência, fizeram persistir antigos problemas humanos como a fome e as doenças relacionadas à pobreza, o aumento dos transtornos mentais relacionadas ao consumismo, ao individualismo e à desestruturação das relações sociais. Afirma-se, ainda, que as duas últimas décadas do século XX vêm registrando um estado de profunda crise mundial, que é complexa e multidimensional, cujas facetas afetam todos os aspectos de nossa vida, sendo reflexos diferentes de uma só crise (AZEVEDO; COSTA; JÚNIOR; ENDERS; MENEZES, 2008, p. 8).

Neste sentido, ao adentrar no século XX, a percepção de mundo construída pelo positivismo se tornou abalada por novos estudos da física, revelados pelas novas descobertas “com a teoria da relatividade, e Max Planck, com a teoria quântica. As novas descobertas desestruturaram a visão do que vem a ser matéria e tempo, sendo consideradas meras ilusões de percepção” (AZEVEDO; COSTA; JÚNIOR; ENDERS; MENEZES, 2008, p. 10).

Após a catástrofe da Segunda Guerra Mundial e os horrores de Auschwitz e Hiroshima, a ciência passou a ser alvo de duras críticas quanto aos custos humanos e naturais do desenvolvimento tecnológico. Neste período, a pactuação de alianças com políticos e militares evidenciou o desvirtuamento dos cientistas do ideal científico de contribuir para a felicidade humana, para o bem geral da sociedade. Nesse sentido, a visão da ciência como conhecimento socialmente desenraizado, e a do cientista como sujeito onisciente, perdera seus fundamentos. Os anos da década de 1960 foram férteis em revoluções, em movimentos de contracultura intensificados nos anos de 70, e vários movimentos sociais surgiram, tais como: o feminista, o ecológico, o étnico, o potencial humano, a saúde holística, o antinuclear, a valorização da pequena empresa. No decorrer dos anos de 1970 são introduzidas na física, matemática, biologia e ecologia as noções de caos e sistemas dinâmicos instáveis, processos de não equilíbrio, auto-organização e estruturas dissipativas. A partir de então, surge o termo pós-modernidade, como um movimento de reação cultural, representando ampla perda de confiança no potencial universal do projeto iluminista, havendo um desencantamento cultural (AZEVEDO; COSTA; JÚNIOR; ENDERS; MENEZES, 2008, p. 4).

Para tanto, destes movimentos surgiram novos debates, como crítica a todo conhecimento científico, crítica que se construiu devido as consequências de fatores teóricos e sociais, como o próprio avanço da ciência, que por si mesma gerou indagações, devido suas ações, que são as bases do paradigma dominante.

Sendo assim, de tempos em tempos, as teorias estão sujeitas a perturbações, a anomalias, decorrentes do surgimento de determinadas indagações, cujas soluções parecem difíceis de serem alcançadas ao se recorrer ao conjunto de teorias de um determinado modelo vigente num certo período de tempo. Abre-se então a novos debates e discussões a fim de se levantar novos fundamentos, princípios e ideias que deem conta de solucionar os emergentes problemas. As mudanças conceituais são provenientes dessas novas discussões, o que acaba erigindo a chamada crise dos paradigmas (RIBEIRO; LOBATO; LIBERATO, 2010, p. 29).

O mais recente paradigma presidido é a Teoria da Complexidade. Na visão de Maria Aparecida Behrens e Anadir Luíza Thomé Oliari (*apud* ATIMICKS, 2014, p. 11),

o que se entende por Complexidade nada mais é do que a transposição de toda a incerteza gerada nas Ciências Exatas e Naturais para o ambiente das Ciências Sociais. O paradigma da Complexidade surge quando o ocidente passa a questionar a linearidade do saber científico – Ou quando se evidencia a própria incapacidade da Ciência em lidar com a multiplicidade de fatores que compõe o mundo pós-moderno.

Neste sentido de transição, os pesquisadores, Azevedo, Costa, Júnior, Enders e Menezes (2008), afirmam que a sociedade contemporânea vive um momento de renovações epistemológica, apontando que o paradigma da ciência moderna se encontra abalada, pois a mesma foi subjugada pela física do século XX.

Nesse ponto de vista, Bervique (2005, p. 3), esclarece que “as novas descobertas complementam e esclarecem as anteriores, mas não as substituem, como pensava Kuhn; ou seja, o avanço da ciência não acontece por meio de substituições paradigmáticas”. Pois, os progressos da ciência se constroem como uma ramificação.

Contudo, é preciso estar atento, pois as novas descobertas complementam as anteriores, mas não as substituem; repetindo consideração anterior, o avanço da ciência não se faz por substituições paradigmáticas – o processo é cumulativo, evolucionário, ultrapassando a crença, exclusiva, na racionalidade (BERVIQUE, 2005, p. 3).

Para tanto, Bervique (2005) indaga sobre o temor da mudança, pois a humanidade sempre busca a estabilidade, segurança, equilíbrio, e, entretanto, a “Física contemporânea contemplou-nos com uma descoberta, fenomenológica – Na ordem do cosmo, a única coisa constante é a mudança” (BERVIQUE, 2005, p. 7).

E, assim, Bervique (2005) conclui que, não necessariamente se faz relevante a definição do conceito de paradigma, mas compreender que as mudanças fazem parte de um processo natural e, portanto, é inevitável dispor para uma abertura de consciência para existência.

Portanto, a busca de definição de paradigma, estabelece uma crise paradigmática “do pensar ontológico e de ruptura epistemológica, na qual os cientistas começam a abandonar o paradigma anterior e passam a buscar outras formas de conhecimento (AZEVEDO; COSTA; JÚNIOR; ENDERS; MENEZES, 2008, p. 5). Assim sendo, uma análise filosófica é fundamental, pois abre a possibilidade de novos olhares, diante das incertezas levantadas para com a ciência, visto que um momento de transição de faz necessário, pelo qual “exige a destruição em larga escala de paradigmas e grandes alterações nos problemas e técnicas da ciência normal” (AZEVEDO; COSTA; JÚNIOR; ENDERS; MENEZES, 2008, p. 5).

Um período de vacância na transição paradigmática é inaugurado, gerando incertezas do ainda não francamente conhecido e abandono das antigas noções de verdade, realidade, sujeito, legitimidade. Em seus estudos na década de 1970 sobre as transformações ocorridas na Física, afirmou que “vivemos hoje num mundo globalmente interligado, nos quais fenômenos biológicos, psicológicos, sociais e ambientais são todos interdependentes. Para descrever esse mundo apropriadamente, necessitamos de uma perspectiva ecológica que a visão de mundo cartesiana não nos oferece. Precisamos, pois, de um novo paradigma” (AZEVEDO; COSTA; JÚNIOR; ENDERS; MENEZES, 2008, p. 5).

O novo paradigma se torna evidente a partir das novas interpretações e contextualizações da ciência, em seu percurso histórico.

Por isso, o paradigma emergente deve ser um paradigma social, um paradigma de conhecimento prudente para uma vida decente. O resgate evoca a combinação entre senso comum e saber científico, a não distinção entre ciências sociais e naturais, e a superação do rigor quantificável e estratificante na visão cartesiana/positivista, por meio de mediações sociais ancoradas na subjetividade humana, já que todo conhecimento científico é socialmente construído (AZEVEDO; COSTA; JÚNIOR; ENDERS; MENEZES, 2008, p. 5).

A vista disso, o novo paradigma emergente, busca um olhar sistêmico de vida, buscando valorizar a complexidade dos fenômenos.

Tal complexidade significa “o que foi tecido junto; ou seja, elementos diferentes como o econômico, o político, o sociológico, o psicológico, o afetivo, o mitológico são inseparáveis constitutivos do todo e há ainda um tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre o objeto do conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, as partes entre si”. Por isso,

a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade (AZEVEDO; COSTA; JÚNIOR; ENDERS; MENEZES, 2008, p. 6).

Esclarecer o método da complexidade é orientar por meio de articulações o conhecimento, a fim de tentar compreender a multidimensionalidade e o processo de integração.

O paradigma emergente não é apenas científico, mas também social. A ciência pautada por este paradigma terá como foco de atuação a humanidade a partir da fusão entre ciências sociais e naturais, sob a égide daquela; trabalhar todo o conhecimento de forma interdisciplinar e global, de maneira que o conhecimento seja local e total; considerar todo conhecimento como autoconhecimento, tendo em vista haver uma relação intrínseca entre sujeito e objeto, constituindo um continuum entre ambos, logo conhecer o objeto permite o autoconhecimento; reabilitar o senso comum fazendo com que dialogue com o conhecimento científico, de forma a criar uma racionalidade. De uma forma geral, o paradigma emergente incorpora a complexidade, a racionalidade numa perspectiva plural, resgatando um discurso mais literário articulado ao pensamento analógico. Trata-se de um paradigma planetário que deve ser resgatado o sentido do cuidado numa perspectiva ampla e numa abordagem ética, de defesa do humano e sua morada, o planeta terra, apontando-se caminhos de cura e de resgate da essência humana. Mais que isso, seria um paradigma da convivência para fundar uma relação saudável para com a Terra e inaugurar um novo pacto social entre os povos no sentido de respeito e preservação de tudo que existe e vive na natureza, inclusive o próprio homem (AZEVEDO; COSTA; JÚNIOR; ENDERS; MENEZES, 2008, p. 6).

Para tanto, percebe-se que o novo paradigma emergente é complexo e necessita ser discutido para ganhar objetivação, buscando aproximar, divulgar e entender suas propostas inovadoras que direcionam para uma ciência pautada nas complexidades das relações, com percepções holísticas, interdisciplinares, valorizando assim questões éticas, ecológicas e a subjetividade como um todo.

Neste contexto, Capra (*apud* BERVIQUE, 2005, p. 7) relata:

Essa nova visão inclui a emergente visão sistêmica de vida, mente, consciência e evolução; a correspondente abordagem holística da saúde e da cura; a integração dos enfoques ocidental e oriental da psicologia e da psicoterapia; uma nova estrutura conceitual para a economia e a tecnologia; e uma nova perspectiva ecológica e feminista, que é espiritual em sua estrutura essencial e acarreta profundas mudanças em nossas estruturas sociais e políticas.

Nesta mesma perspectiva, Pelegrine (2012) analisa a concepção de paradigma em Edgar Morin, ampliando a noção de complexidade, proposta pelo autor. Edgar Morin (*apud* PELEGRINE, 2012) fundamenta suas pesquisas apoiadas na crítica aos padrões científicos modernos, “pois, a seu ver, o conhecimento científico é um conhecimento que não se conhece mais a si próprio”. Para o autor, a ciência se

encontra num estágio de ciência sem consciência, que se tornou afetada diante da separação entre sujeito e objeto. “Cada vez mais o desenvolvimento extraordinário do conhecimento científico vai tornar menos praticável a própria possibilidade de reflexão do sujeito sobre a sua pesquisa” (MORIN *apud* PELEGRINI, 2012, p. 7).

Em diversos trechos de seus escritos, Morin reitera que a “[...] divisão do conhecimento em disciplinas, que permite o desenvolvimento dos conhecimentos, é uma organização que torna impossível o conhecimento do conhecimento”, porque o conhecimento encontra-se “[...] fragmentado em campos de conhecimento não comunicantes” (PELEGRINI, 2012, p. 8).

Assim, a partir da crítica à ciência moderna, Morin (*apud* PELEGRINI, 2012) vai tecendo sua noção de complexidade, reconhecendo uma parcela inevitável de incerteza no conhecimento, pois seu método convida a pensar a complexidade. “A complexidade nos aparece, à primeira vista e de modo efetivo, como irracionalidade, incerteza, confusão, desordem” (PELEGRINI, 2012, p. 7), e complementa:

A noção de complexidade é utilizada por Morin para traduzir o sentido de universo do conhecimento multidimensional, de maneira a abranger os fenômenos físicos, biológicos, sociais, culturais, econômicos, políticos etc., cuja ambição é “[...] prestar contas das articulações despedaçadas pelos cortes entre disciplinas, entre categorias cognitivas e entre tipos de conhecimento (MORIN, 2002, p. 176). A complexidade é algo que Morin ainda está a procura. “[...] A complexidade é desafio e não solução” (MORIN *apud*, PELEGRINI, 2012, p. 9).

Para Morin (*apud* PELEGRINI, 2012,) a noção de paradigma se expressa como um processo de mudança, pois segundo sua interpretação, “temos um velho paradigma, um velho princípio que nos obriga a disjuntar, a simplificar, a reduzir, a formalizar sem poder comunicar aquilo que está disjunto e sem poder conceber os conjuntos ou a complexidade do real” (PELEGRINI, 2012, p. 11).

Em acordo com a proposição de Kuhn (1996), segundo a qual as crises precedem as revoluções científicas, Morin identifica, na atualidade, um estado de crise traduzido pela inadequação do velho paradigma, mas que ainda está em vigor e que oportunizará, a seu ver, uma transformação de caráter amplo. “Mas estamos chegando certamente à era em que o grande paradigma sofre erosão e desgaste, e em que os processos que ele determinou no universo acadêmico-científico-cultural provocam demasiadas manipulações, securas, ameaças (PELEGRINI, 2012, p. 11).

Pelegriani (2012, p. 11) percebe nos estudos de Morin, a busca de um novo paradigma, *o paradigma da complexidade*, “que a seu ver é responsável por uma nova compreensão do mundo. E para tanto se faz necessário uma reforma no pensamento

opondo ao pensamento simplificador e reducionista”, buscando reavaliar paradigmas que tem como base o poder do homem sobre a natureza, como também o poder do homem sobre o próprio homem.

Neste contexto, percebe-se que está emergindo um novo paradigma que busca um olhar sistêmico, integrador, que olha para ciência como também para o contexto social, ou seja, revela o foco na humanidade e em suas fusões entre ciências biológicas, sociais e da religião. Assim, sendo o novo paradigma emergente, possui características holísticas, pois concebe o mundo de maneira integrada, pois reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, neste contexto, as categorias da ecologia como a espiritualidade relatada, se refletem nesta perspectiva do princípio de paradigma da complexidade.

A visão quântica apresenta uma leitura de mundo globalizante, holística, o que implica em uma nova ordem: a totalidade indivisível. Nessa, a visão é ecológica, na acepção de que há interdependências complexas dos diversos sistemas vivos que compõem a realidade em diferentes níveis, mediante o processo de auto-eco-organização (MORIN, 1998), tendo assim a valorização do contexto sociocultural ao qual, nós humanos, estamos inseridos (RIBEIRO; LOBATO; LIBERATO, 2010, p. 36).

Neste contexto, é possível perceber que as mudanças paradigmáticas surgiram de críticas de percepção da visão de mundo cartesiana e newtoniana, buscando propor ou mesmo redescobrir uma visão de mundo integral. Por outro lado, é evidente que não existe alguma estrutura conceitual e institucionalizada que esteja bem definida sobre um novo paradigma. Mas se percebe pelos estudos levantados que existe ideias que se encontram em andamento e em processos de desenvolvimento. Portanto se faz relevante frisar que todas as transformações são lentas, pois demandam reconceituações e reavaliação de ideias e teorias e principalmente o processo de internalização de novas percepções de mundo.

CONCLUSÃO

Levando em consideração as categorias analisadas, e buscando esclarecer os objetivos desta dissertação, percebemos que, o que foi exposto, clarificou a hipótese levantada. Para perceber a relação entre o ser humano e a natureza, no contexto da ecologia e da espiritualidade, várias considerações foram expostas, com intuito de levantar pontuações relevantes, da construção do ser humano consigo mesmo e com a natureza.

Ao adentrar na categoria da ecologia, fez-se relevante iniciar a análise, pela construção da ideia de natureza, no percurso da história ocidental. A partir da concepção dos gregos, a natureza foi revelada como um ser vivo e com mente própria, pois, estaria na *physys* o princípio unificador e gerador de vida, ela seria o princípio de tudo que surge e desaparece. Esta concepção se refletiu nos mitos, ritos, questionamentos filosóficos, adentrou no âmbito do sagrado, e pela qual contribuiu para as futuras concepções sobre a natureza.

No percurso histórico, pelas ramificações das ideias, e com o advento do cristianismo e suas supostas críticas, a ideia de *physys* passou a ser Deus, nesta perspectiva mudou a imagem da natureza fora do homem, como a imagem da natureza dentro do homem, o que, de certa maneira, influenciaram o conceito antropocêntrico do conceito de natureza. Portanto, esta visão de oposição e a validação desta metafísica, se tornou, de um lado, como um reflexo de uma ordem divina e a interpretação materialista e, de outro, o que contribuiu, na visão de vários críticos, para futuros conflitos e crises.

Por meados do século XVII, com a ciência moderna e o desenvolvimento de suas técnicas, somado ao materialismo histórico-dialético se sobressai. No desenvolvimento avassalador do materialismo e o esvaziamento de sentidos para relação ser humano e natureza, o cientista de linguística Noam Chomsky, como já citado, percebeu que a ideia de natureza existente no atual contexto da “intelectualidade ocidental”, é a de que os seres humanos não têm natureza. De um lado, ora ideias antropocêntricas ora biocêntricas, como se faltasse um equilíbrio.

Neste sentido, devido os desequilíbrios ambientais, a ecologia se fez pertinente. Assim, ao buscar compreender o desenvolvimento da ecologia, percebe-se que seu percurso ainda é tortuoso, os apontamentos da construção da ideia de natureza favoreceram o desenvolvimento da ecologia. Ainda arraigada no olhar

biológico, a ecologia se limitava as análises dos fenômenos naturais, de maneira isolada. Em seu desenvolvimento, concebeu a percepção da integralidade, ao analisar as regras de funcionamento da natureza, permitindo, assim, a ampliar as perspectivas holísticas das relações, que agora envolvem cultura e sociedade, abrangendo a uma dimensão humana e social.

Desde a década de 70, a ecologia social expõe suas preocupações, e os dados atuais continuam apontando degradações ambientais, evidenciando a dificuldade do ser humano, de conceber uma integralidade dentro deste contexto, demonstrando a dificuldade de se ver, para além de uma única posição, mas, se ver integrado.

A ciência ecológica se apresenta, através dos diálogos entre várias ramificações do saber. É pelo seu conceito de interdependência e de integração entre os organismos vivos, que suas relações se direcionam e buscam diálogos.

Ao aprofundar os diálogos entre ser humano e a natureza, numa dimensão mais profunda, percebemos que a ecologia profunda conflui à dimensão da espiritualidade, e toca em questionamentos, que conduz a indagações, se há possibilidades de revolução de consciência entre ser humano e natureza, e se esta envolve uma consciência espiritual.

Analisa-se que, a crise que afeta o planeta, é uma crise de percepção e de busca de maturidade espiritual. As concepções levantadas sobre a espiritualidade na contemporaneidade, se revela no campo da subjetividade, pois a espiritualidade traz abertura para diálogos e questionamentos. Nestas concepções, para o crente, é necessário buscar Deus, tanto dentro de si como fora, pois a ligação do ser humano com o transcendente ou o transcendente com o ser humano, se revela no campo dos sentimentos e dos conhecimentos.

Esta percepção levantada é relevante, pois reposiciona a relação do ser humano com Deus. Para Bergeron (1999), se Deus é um aspecto profundo do ser, o caminho pelo qual o homem se identifica e descobre a si mesmo, a direção à Deus se faz pela via do encontro consigo mesmo. Para isso, faz-se necessário habitar e se manter em si mesmo, não encontra Deus independentemente de si mesmo. Esta experiência de si mesmo na sua própria profundidade é o ponto de partida da vida espiritual.

Desta maneira, espiritualidade se revela em um contexto integrador, em que o ser humano tende a unificar a sua experiência de vida, na realização e superação de si mesmo. É consciente da relação humana com a natureza, estando o ser humano

consciente de sua ação, habitando a ação com atenção e vigilância que se faz uma obra espiritual.

Esta nova concepção da espiritualidade, se trata de uma nova percepção de como vivencia-se a cosmologia, embasada em um sentido espiritual das relações com toda realidade, que diante da crise ecológica ela se revela na visão unificada e não hierarquizada.

Outras maneiras de perceber a relação ser humano consigo mesmo e com a natureza, foram pontuadas. Segundo Pierron (2016) como exposto, a contemporaneidade, diante das crises ambientais e existenciais, despertou para a descrença na materialidade, estas descrenças mesmo que não sejam evidenciadas pela própria consciência do ser humano, se revelaram em patologias tanto físicas, biológicas e psicológicas, favorecendo mesmo que inconscientemente uma nostalgia para com a natureza. Neste ponto de vista levantado, o redirecionamento de olhar e uma suposta descrença na materialidade, possibilitou os primeiros indícios de uma percepção da natureza de maneira em que se busca admirar seu processo de ordem, harmonia, sua capacidade de regeneração e o vislumbre da beleza em seu funcionamento.

Neste sentido de compreensão da espiritualidade, abre para possibilidades de transformação interior, pois acredita-se que a reforma interna se faz necessária para possibilitar uma reforma externa. Assim, a espiritualidade apresenta contribuições para despertar uma nova consciência ou mesmo um discurso de sabedoria, desse modo a experiência espiritual mobiliza formas de consciência das relações e cooperações cujos efeitos partem de uma consciência mais profunda que ultrapassa a ideia da ética, ou mesmo a concepção de direitos da natureza, por exemplo.

Sabe-se que, ao longo da história, algumas religiões apresentaram uma ligação mística com a natureza, onde a natureza não era apenas natureza, e sim uma manifestação do sagrado. O sagrado era visto no desconhecido, e no medo diante dos fenômenos desconhecidos. Atualmente, a natureza e o carácter do sagrado são motivados por desempenhos de ordem emocional e positiva. Como referido na categoria da espiritualidade, as emoções despertadas pelas experiências da natureza, integram um conjunto de estados místicos com a consciência. “Estas experiências são tão únicas com a pessoa que as vive, tem um carácter transcendente e podem ser caracterizadas como sendo de conteúdo teísta, sobrenatural, ou não teísta” (BERNARDO, 2012, p. 12).

Portanto, percebe-se que a natureza possibilita epifanias ambientais, através de experiências místicas, envolvendo uma percepção da beleza e a da harmonia do mundo. Assim, compreende-se por que a natureza é o elemento central da espiritualidade contemporânea.

Logo, pelas análises levantadas, avista-se que existe um prenúncio de uma nova concepção de relação do ser humano para com a natureza, mesmo que não se faça evidente a construção de uma nova cosmologia, uma nova episteme, um novo paradigma, percebemos que a ecologia e a espiritualidade agregam dimensões que contribuem para um despertar de consciência, de que a biosfera da terra funciona como um organismo indivisível, requerendo assim o repensar do significado da jornada humana.

Se a vida humana, a espécie como um todo e todas as demais formas de vida se relacionam entre si e com a geoquímica do planeta em uma relação simbiótica complexa, então todos nós dependemos da saúde do organismo como um todo e somos responsáveis por ela. Assumir essa responsabilidade significa viver em nossa comunidade de forma a promover o bem estar geral da biosfera (RIFKIN, 2012, p. 104).

Destarte, concluímos que a espiritualidade afluída por instituições religiosas ou enquanto experiência filosófica, existencialista, possuem características que auxiliam para uma nova consciência do ser humano consigo mesmo e para com o todo, neste mesmo ponto a contribuição da ecologia desde sua percepção do ecossistema à ecologia profunda, caminham no processo de conscientização a partir do questionamento, sobre qual é o lugar do homem na natureza?

A partir deste questionamento, estaria em construção uma visão de mundo na perspectiva de um paradigma integral, onde ser humano e natureza se constroem na conscientização de sua integralidade?

Ao conceituar o paradigma emergente, percebemos seu aspecto tanto científico quanto social. Este novo paradigma se constrói na perspectiva da humanidade e suas funções entre ciências sociais e naturais, contudo, a construção do conhecimento deste paradigma se desenvolve de maneira interligada e globalizada, tecendo entre o local para o global e ciente que todo conhecimento é autoconhecimento.

Neste sentido, o paradigma emergente apresenta características holísticas, concebendo o mundo de maneira integrada, pois reconhece uma interdependência fundamental entre todos os fenômenos. Contudo, é neste contexto que as categorias

da ecologia como a espiritualidade encontram pontos de contatos ou indícios de uma busca, através de um caminho que supõe uma reconstrução de visão de mundo.

Mas, estaria de fato, ocorrendo uma reconstrução na relação ser humano e natureza de maneira integral? As evidências são claras, quando se percebe as crises ambientais como existenciais afetam o mundo, portanto, concluímos que não é relevante buscar uma definição de conceito de paradigma, mas, compreender que as mudanças fazem parte do próprio processo da vida.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Ivy De Souza. BUSSINGUER, Elda Coelho de Azevedo. *Antropocentrismo, Ecocentrismo e Holismo: Uma breve análise das escolas de pensamento ambiental*. BIOGEPE (Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão em Políticas Públicas, Direito a Saúde e Bioética da Faculdade de Direito de Vitória- FDV). 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5475846>. Acesso em: 11 de janeiro de 2021.
- ALTIMICKS, Alfons Heinrich. *Principais paradigmas da pesquisa em educação realizada no Brasil*. Universidade Católica de Salvador (UCSAL). Salvador – BA.2014. Disponível em: <https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/rc/article/view/4654/3275>. Acesso em: 14 de maio de 2020.
- AIVIM, R. G. *Ecologia Humana: da visão acadêmica aos temas atuais*. Maceió: Edufal, 2012.
- AZEVEDO, Dulcian Medeiros de; COSTA, Lauriana Medeiros e; JÚNIOR, José Jailson de Almeida; ENDERS, Bertha Cruz; MENEZES, Rejane Maria Paiva de. Paradigmas emergentes: um ensaio analítico. In: *REE. Rev. Eletr. Enf.* 2008. Disponível em: <http://www.fen.ufg.br/revista/v10/n3/v10n3a30.htm>. Acesso em: 11 de janeiro de 2021.
- BERGERON, Richard. *Pour une spiritualité du troisième millénaire*. Religiologiques, 1999. Disponível em: [http://www.religiologiques.uqam.ca/19/20/Religiologiques20PDF/20\(231-246\)Bergeron.pdf](http://www.religiologiques.uqam.ca/19/20/Religiologiques20PDF/20(231-246)Bergeron.pdf). Acesso em: 10 de novembro de 2020.
- BERNARDO, J. M. A natureza, a ideologia, o sagrado. In: VERÍSSIMO, Serrão A. (ed.). *Filosofia e Arquitectura Paisagista-Intervenções*. 143-162. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2013.
- BERVIQUE, Janete de Aguirre. Refletindo Sobre Paradigmas. In: *Revista Científica de Psicologia*. FASU. Ano III. Nº 5, 2005.
- BOFF. Leonardo. *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*. São Paulo: Ática, 2008.
- CAMON, Valdemar Augusto (Org.). *Vanguarda em Psicoterapia Fenomenológico-Existencial*. São Paulo: Pioneira, 2005.
- CAMON, Valdemar Augusto. Psicologia e espiritualidade. In: AMATUZZI, Mauro Martins (Org.). *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.
- CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Ed. Cultrix, 2006.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: ciência, sociedade e cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 1996.
- CAPRA, Fritjof. *O tao da física: uma análise dos paralelos entre Física Moderna e Misticismo Oriental*. São Paulo:Ed. Cultrix, 2013.

CASTRO, Paula Drummond Paula. *Jornal da Unicamp*. Atualdades, 2018. Disponível em: <https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2018/04/12/pais-despreza-conhecimento-cientifico-sobre-biodiversidade-diz-carlos-joly>. Acesso em: 11 de janeiro de 2021.

CASTRO, Stella Daniel. Um estudo sobre o conceito de natureza. In: *Revista do departamento de Geografia*. Universidade de São Paulo (USP), 2019.

CATRÉ, Maria Nazarete; COSTA, Joaquim Armando Ferreira; PESSOA, Teresa; CATRÉ, Acácio; CATRÉ, Maria Costa. Espiritualidade: contributos para uma clarificação dos conceitos. In: *Aná. Psicologia* vol 34. nº 1. Lisboa mar. 2016. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0870-82312016000100003. Acesso em: 11 de janeiro de 2021.

CHARDIN, Teilhard. *O lugar do homem na natureza: estrutura e direcções evolutivas*. São Paulo: Instituto Piaget, 1900.

CORRÊA; CASTRO. Quando a Natureza perdeu seus direitos? Um passeio filosófico sobre a natureza da Natureza. In: *XVII Congresso Brasileiro de Sociologia*, 20 a 23 de Julho de 2015. Porto Alegre (RS). Grupo de Trabalho: GT04 - Conflitos socioambientais.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. 3 ed. São Paulo: Editora WMF. Martins Fontes, 2010.

EUVÉ, François. *Science et mystique après la modernité: Un paradigme enchanté?*. Paris : S. E. R., 2001.

FERREIRA, Nonata Antônia. Paradigmas do conhecimento: do moderno ao ecológico. In: *Revista Diálogo Educacional*, vol. 7, núm. 22, septiembre-diciembre, 2007, pp. 259-275. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Paraná, Brasil.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato Si`do Santo Padre Francisco: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: FTD, 2016.

GOMES; BOLZE; BUENO; CREPALDE. As origens do pensamento sistêmico: das partes ao todo. In: *Pensando Famílias*, 18(2), dezembro, 2014.

GORE, Albert. *A Terra em balanço: ecologia e espírito humano*. São Paulo: Ed. Gaia, 2008.

HATHAWAY, Mark; BOFF, Leonardo. *O Tao da Libertação: explorando a ecologia da libertação*. Rio de Janeiro: Petrópolis, Ed. Vozes, 2012.

JUNG, C. G. *Espiritualidade e Transcendência*. Seleção e edição de Brigitte Dort. Petrópolis, 2015.

JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2010.

KESSELRING, Thomas. *O conceito de natureza na história do pensamento ocidental*. Porto Alegre: Episteme, 2000.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

LAGO, Antônio; PÁDUA, Augusto, José. *O que é ecologia?* São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.

LOPES, Mercedes. Espiritualidade Bíblica numa perspectiva ecológica. In: *Ribla*. São Paulo, nº 65 (2010). Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodistas/index.php/Ribla/issue/view/404>. Acesso em: 13 de outubro de 2019.

LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível*. São Paulo: Olho d'Água, Loyola, 2014.

MAÇANEIRO, Marcial. *Religiões e Ecologia: cosmovisão, valores, tarefas*. São Paulo. Ed: Paulinas, 2011.

MANTOVANI, Waldir. *Relação homem e natureza: raízes de conflito*. São Paulo: Gaia Scientia, 2009.

MENDES, K. D. S; SILVEIRA, R. C. P; GALVÃO, C. M. *Revisão Integrativa: método de pesquisa para a incorporação de evidências na saúde e na enfermagem*. Florianópolis, 2008.

MOREIRA, Walter. *Revisão de Literatura e Desenvolvimento Científico: conceitos e estratégias para confecção*. São Paulo, 2004.

MORIN, Edgar. ANNE, Brigitte Kern. *Terra Pátria*. 5 ed. Trad. Paulo Azevedo Neves da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
MOSCOVICI, Serge. *Natureza: para pensar a ecologia*. Rio de Janeiro: Ed. Mauad X: Instituto Gaia, 2007.

NEPOMUCENO, Costa Tiago. *Educação Ambiental e Espiritualidade Laica: horizontes de um diálogo iniciático*. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Cultura, Organização e Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2015.

ODUM, Eugene Pleasants. *Fundamentos de Ecologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

PELEGRINI, Djalma Ferreira. Sobre o conceito de paradigma em Edgar Morin. In: *Revista Triângulo*, v 5, nº1, jan/jun. Uberaba, 2012.

PIERRE, Cláudia Maria Moura. Para que espiritualidade? Luminar. In: *Revista de Ciências e Humanidades*. Universidade Regional de Cariri – URCA, Vol 1.nº 1, 2017.

PIERRON, Jean Philippe. *L'écologie, lieu d'une renaissance spirituelle*. C.E.R.A.S. Revue Projet, 2016. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-projet-2016-5-page-84.htm>. Acesso em: 12 de outubro de 2019.

PINTO, Brito Enio. Espiritualidade e religiosidade: articulações. In: *Revista de estudos da religião*, São Paulo, PUC, Dezembro, 2009. Disponível em: file:///E:/MESTRADO%202019/pesquisa%20para%20dissertação/t_brito.pdf. Acesso em: 15 de dezembro de 2019.

POLINARSKI, Celso Aparecido; DALZOTTO, Edilaine; NUNES, Maria Júlia. *Da história natural a ascensão da ecologia como área de estudos da Biologia*. Universidade Tecnológica Federal do Paraná – UTFPR, 2010.

QUARANTA, Marcio. *O ponto de vista sistêmico: a antiga physis grega ressurgue nos sistemas ambientais*. Gaia Scientia, 2008.

RIBEIRO; LOBATO; LIBERATO. Paradigma tradicional e paradigma emergente: algumas implicações na educação. In: *Revista Ensaio*. Belo Horizonte, v 12, n 01. Jan – abr., 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/epec/v12n1/1983-2117-epec-12-01-00027.pdf>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2021.

RIFKIN, Jeremy. *A terceira revolução industrial*. M. Books do Brasil, 2012.

SILVA; ALEIXO. Da crise ecológica e sua relação com a pandemia de coronavírus (Covid-19): uma reflexão à luz do projeto da ética da responsabilidade em Hans Jonas. In: *Revista Opinião Filosófica*, dezembro de 2020. Disponível em: <https://www.opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/1001>. Acesso em: 07 de janeiro de 2021.

TEIXEIRA, Faustino. A dimensão espiritual do Coronavírus. In: *Instituto Humanitas Inisinos*, 20 mar. 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597292-a-dimensão-espiritual-da-crise-do-coronavirus>. Acesso em: 28 de março de 2020.

TERRIN, Aldo Natale. *Nova Era. A religiosidade do pós-moderno*. São Paulo. Ed. Loyola, 1996.

TIMM, Edgar Zanini; GARIN, Noberto da Cunha; SILVA, Clemildo Anacleto; FOGAÇA, Diógenes Antônio. *Novas condições da espiritualidade na contemporaneidade*. Porto Alegre: Ed. Universitária Metodista IPA, 2016.

TORRALBA, F. *A inteligência espiritual*. Petrópolis: Vozes, 2012.

VATTIMO, Gianni; GIARDINA, Mónica; POBIERZYM, Ricardo P. *Heidegger y la cuestión ecológica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.

VEGA, Pena Alfredo; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro. *O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

ZOHAR, Danah. *O ser quântico: uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência, baseada na nova física*. Ed. Best Seller, 1990.