

DOI: 10.20911/21799024v13n2p174/2022

O humano no aberto e sua responsabilidade por uma ecologia integral

Leidson de Farias Barros ¹

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar a relação entre o ser humano e o animal, evidenciando a capacidade do humano em habitar o aberto e sua responsabilidade em promover uma ecologia integral. A busca pela distinção entre o ser humano e o animal se tornou evidente nas últimas décadas. A partir das contribuições de Giorgio Agamben procura-se, em primeiro lugar, analisar o fator de diferenciação entre o humano e o animal, apresentando o humano como aquele que está no aberto e que tem a possibilidade de decisão. Em seguida, detectar, numa aproximação à *Laudato Si'*, a responsabilidade do ser humano na construção de um mundo em que tenha espaço uma ecologia integral. E, por fim, conclui-se afirmando que as capacidades do humano em perceber o aberto, construir o seu mundo e decidir pela sua própria história o tornam responsável por uma ecologia integral e pelo cuidado com a casa comum.

Palavras-chave: Humano e animal. Relação. Aberto. Responsabilidade. Ecologia integral.

Abstract: This article aims to analyze the relationship between human beings and animals, highlighting the human capacity to inhabit the open and its responsibility to promote an integral ecology. The search for the distinction between human beings and animals has become evident in recent decades. Based on the contributions of Giorgio Agamben, the aim is, firstly, to analyze the differentiating factor between the human and the animal, presenting the human as some-

¹ Licenciado em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), Bacharel em teologia pela Faculdade de São Bento, mestrando em Teologia Sistemática pela Faculdade de Filosofia e Teologia (FAJE), bolsista da CAPES, membro do grupo de pesquisa Leitura cristã da Bíblia, associado ABIB, leidson@paulus.com.br.

one who is in the open and who has the possibility of decision. Then, to detect, in an approach to *Laudato Si'*, the responsibility of the human being in building a world in which an integral ecology has space. And, finally, it concludes by stating that the human capacity to perceive the open, build its world and decide for its own history makes it responsible for an integral ecology and for the care of the common home.

Keywords: Human and animal. Relationship. Open. Responsibility. Integral ecology.

Aspectos introdutórios

As obras de Giorgio Agamben ganharam espaço nas pesquisas e reflexões acadêmicas brasileiras, principalmente por estarem estreitamente associadas à interpretação dos problemas presentes na contemporaneidade. Os estudos do autor italiano representam uma contribuição majestosa em várias direções, tais como a da filosofia, da política, do direito, da economia, da antropologia, da teologia e das ciências da religião.

Em nosso caso buscaremos estudar a questão da máquina antropológica que atua diretamente na produção do ser humano, distinguindo a humanidade da animalidade. O ser humano é aquele que tem a capacidade de conhecimento de si, reconhecendo-se como tal. Essa distinção, segundo o autor, está também associada com a construção da linguagem, que é marca do humano e fruto de uma produção histórica. A linguagem dá ao ser humano a oportunidade para construir o seu próprio mundo. Por este fator de diferenciação, o humano é aquele que está no aberto, tendo a possibilidade da decisão. Essa possibilidade de escolha o diferencia do animal, o qual não percebe o aberto.

Essas perspectivas que se abrem para o ser humano de atuar diretamente, por suas escolhas, na construção do seu mundo, nos direcionarão à segunda parte de nosso estudo. Pensar numa atuação humana que preze por uma ecologia integral. Este passo direciona à reflexão teológica, ao mostrar, a partir da Carta Encíclica *Laudato Si'*, a necessidade de uma ecologia que seja feita de forma integral com tudo aquilo que o ser humano responsável é chamado a construir, a partir do mundo que lhe é dado como um dom de Deus e que ele precisa comunicar àqueles que hão de vir.

O quarto capítulo da *Laudato Si'* nos oferece a proposta de pensar um tipo de ecologia integral que atua em diferentes matizes, como a ambiental, a econômica, a social, a cultural, que são frutos das possibilidades humanas. Esse caminho direcionará a perceber no princípio do bem comum e na solidariedade intergeracional dois pilares norteadores da responsabilidade do homem e da mulher no mundo pós-moderno, que, estando no aberto, têm a possibilidade de escolha e a missão de cuidar da casa comum.

1. O aberto e a relação entre o humano e o animal

Na missão de estudar e apresentar a relação entre o humano e o animal, percebemos, na obra *O aberto*, uma tentativa de atualizar um tema já evidenciado algumas décadas antes² e retomado aqui por Giorgio Agamben. Na perspectiva do autor, o aberto, entendido como uma faculdade humana, ou seja, “como abertura ao mundo que permite o desvelamento do ente, revela-se melhor quando nos propomos comparar fenomenologicamente a percepção humana do mundo *vis a vis* a percepção do ambiente pelo animal” (RIBAS, 2013, p. 6). Aqui já se evidencia um princípio de diferenciação marcante nesta releitura de Agamben sobre o ser humano e o animal.

A dificuldade em definir os graus da diferenciação entre o que é animal e o que é humano percorre toda a obra e está centrada na percepção de mundo, ou espírito de abertura, que a humanidade possui. Tal abertura de mundo supera a simples habitação no aberto, que é própria do animal e dá ao ser humano a capacidade de construção e a responsabilidade de atuação no mundo construído.

Ao buscar a relação entre o ser humano e o animal, estamos entrando num campo não somente analítico fenomenológico-existencial do ser, mas nos movimentamos numa leitura privilegiada pela biofilosofia e pelas ciências humanas. Tais movimentos, além de definirem o que é o ser humano, falam de sua conduta política e moral. Nessa ótica, definir o que vem a ser o animal é, também, uma definição do que é o ser humano. Porém, o conceito sobre o que é o ser humano continua sendo uma categoria aberta às transformações e movimentos, por se tratar de uma decisão política.

1.1 O aberto como lugar de decisão

Os temas do humano teromorfo e da análise da natureza do ser humano no tempo da pós-história hegeliana, que introduzem a obra *O aberto*, mostram, nos primeiros capítulos, o problema que Agamben pretende enfrentar. Em primeiro lugar, a intenção do autor é “compreender o caráter aberto do humano como um lugar de decisão entre o divino e o animal” (RIBAS, 2013, p. 10). Para isso, usa da exposição da alegoria do humano teromorfo³ e também do que ficou conhecido como o fim da história, na tentativa de admitir uma reconciliação do ser humano com sua natureza animal. Nesta perspectiva, estamos diante da tentativa de compreender o ser humano num campo de tensões entre “a animalidade antropófora e a humanidade que nela se encarna”, como afirmou o próprio autor. Aqui também temos uma definição do que se compreende como máquina antropológica clássica.

2 O tema do aberto não é uma descoberta de Agamben, mas trata-se de uma releitura feita pelo mesmo. Algumas décadas antes, Max Scheler, na obra *A posição do homem no cosmos*, já havia apresentado o aberto, ou o espírito de abertura de mundo, como uma diferença essencial entre o homem e o animal (SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2003, p. 34-46).

3 A alegoria teromorfa usada por Agamben é extraída de um exemplar da Bíblia hebraica do século XIII disponível na Biblioteca Ambrosiana de Milão. Ali há uma imagem que representa o banquete messiânico dos justos no Último Dia segundo a visão do profeta Ezequiel.

Na leitura hegeliana de Kojève, o homem não é, de fato, uma espécie biologicamente definida nem uma substância dada por acabada: é, acima de tudo, um campo de tensões dialéticas sempre já talhado por cortes que nele separam a cada vez – pelo menos virtualmente – a animalidade “antropófora” e a humanidade que nela se encarna. O homem existe historicamente apenas sob esta tensão: ele pode ser humano apenas na medida em que transcende e transforma o animal antropóforo que o sustenta, somente porque, por meio da ação negadora, é capaz de dominar e, eventualmente, destruir a sua própria animalidade (AGAMBEN, 2017, p. 24).

Estamos diante de uma tensão existencial, entre humanidade e animalidade, e, segundo Agamben, esta tensão se dá no campo da decisão. De fato, “o que costumamos denominar de ser humano é um ser histórico que permanece em constante tensão entre a humanidade que deseja garantir e a animalidade que pretende recusar” (NASCIMENTO; SANTOS, 2021, p. 104). Após estes primeiros acenos, temos a oportunidade de analisar a chamada máquina antropológica do humanismo.

1.2 A máquina antropológica do humanismo

O tema da máquina antropológica do humanismo é a tese central do argumento de Agamben, atuando diretamente na decisão acerca do que é o ser humano. Conceituar o que é a vida parece ser o caminho mais óbvio para se chegar ao conceito de ser humano. Porém, existe aqui um novo problema: no lugar de uma definição como tal, temos uma série de cortes e tentativas a partir de vários campos do saber, como, a filosofia, a teologia, a política, a medicina, a biologia, entre outros. Isso deixa evidente “como se, em nossa cultura, a vida fosse algo que não pode ser definido, mas que, exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido” (AGAMBEN, 2017, p. 27, grifo do autor).

A busca por conceituar o termo vida parte de Aristóteles (*De Anima*), mas, novamente, trata-se de cortes, apresentando os vários modos pelos quais se diz o viver. Nesse sentido, estamos falando de um dispositivo estratégico de separação, que permite questionar o específico, fazendo com que determinado ser seja dito vivo, isto significa “procurar o fundamento por meio do qual o viver pertence a este determinado ser” (AGAMBEN, 2017, p. 29). Trata-se de buscar pelo específico de um determinado ser, que o separa dos demais e vai ainda mais fundo, sendo seu princípio de vida.

Na visão do autor acerca do princípio de separação, temos “a divisão da vida em vegetal e de relação, orgânica e animal, animal e humana [que se] passa então, acima de tudo, no interior do vivente homem como fronteira móvel” (AGAMBEN, 2017, p. 30-31). Nessa linha de pensamento, sem a existência desse corte íntimo, não seria mais possível a decisão sobre o que é humano e o que não é. Podemos falar numa separação que se dá no interior do próprio ser humano, separando-o de algo como a vida animal, que lhe é naturalmente própria. Fica evidente, em *O aberto*, a defesa de uma série de “discursos estratégicos que se orientam na direção de uma máquina antropológica de decisão

acerca do que é a vida e, por conseguinte, o homem” (RIBAS, 2013, p. 12). A máquina antropológica de Agamben atua diretamente na definição do conceito de ser humano.

No pensamento agamberiano existe uma conexão essencial entre política e vida. Essa conexão fica clara no trabalho da máquina antropológica do humanismo. Aqui, “o conceito de máquina antropológica superpõe-se, de fato, ao de estado de exceção” (CASTRO, 2012, p. 138). Estamos diante de um avanço do pensamento que entendia o ser humano sempre a partir da articulação entre corpo e alma, como conjunção de dois elementos, um natural e outro sobrenatural. Na proposta de Agamben, vemos uma nova maneira de pensar o ser humano que difere do dualismo corpo-alma tradicional. Segundo o autor,

Devemos, em vez disso, aprender a pensar o homem como aquilo que resulta da desconexão desses dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas o lado prático e político da separação. O que é o homem, se este é o lugar – e, mais, o resultado – de divisões e cortes incessantes? Trabalhar sobre essas divisões, questionar-se sobre como – no homem – o homem é separado do não-homem e o animal do humano, é mais importante que tomar posição sobre grandes questões, sobre supostos valores e direitos humanos (AGAMBEN, 2017, p. 31)

Na perspectiva apresentada, temos a novidade da desconexão (ou da separação) como imperativo na descoberta do que é o ser humano. “Segundo Agamben, uma genealogia do conceito nos mostra que a vida não foi objeto de definição, mas de divisão e articulação” (CASTRO, 2012, p. 139). É nesse sentido que o filósofo italiano propõe uma visita que vai de Aristóteles até o século XX, percorrendo a história dessas operações. Ele descreve os processos de divisão e articulação acerca do conceito de vida, desde Aristóteles com o isolamento da vida nutritiva e vegetativa até os avanços, por exemplo do século XIX, que distinguirão a “vida animal” da “vida orgânica” (Bichat).

O caminho para a construção do conceito de ser humano passou pelas taxonomias que tentaram representar em palavras as características de diferenciação das espécies animais até chegar ao ser humano. A determinação de ser humano cunhada por Lineu⁴ inscreve-se como uma ironia, pois, deixando de registrar uma marca específica ao lado do nome genérico *Homo*, ele simplesmente acrescenta o adágio socrático *nosce te ipsum* (conhece-te a ti mesmo), para assinalar um caractere não anatômico. Numa análise que é evidente, Lineu, ao propor o *Homo sapiens*, não acrescenta um dado como diferença específica, mas sim um imperativo. Nesse sentido, “o homem não possui nenhuma identidade específica senão a de *poder* reconhecer-se [...], significa que é homem aquele que se reconhece como tal, que *o homem é o animal que deve reconhecer-se humano para sê-lo*” (AGAMBEN, 2017, p. 47, grifo do autor). Essa definição parece ser uma chave de compreensão da relação entre o humano e ao animal, como também de sua separação/distinção.

Indo mais adiante, Agamben nos apresenta o que ele chama de máquina

4 Carlos Lineu, geralmente conhecido como Lineu foi um botânico, zoólogo e médico sueco, responsável por popularizar a nomenclatura binomial e a classificação científica, sendo assim considerado o “pai da taxonomia moderna”.

antropológica dos modernos. Partindo do conceito, também defendido por Ha-eckel, do *sprachloser Urmensch* (*homo alalus*, homem privado de linguagem), Agamben vai em busca da passagem do animal ao ser humano e chega à conclusão de que, na realidade, essa passagem é “produzida por meio da subtração de um elemento que não tinha nada a ver nem com uma nem com os outros, e que era, em vez disso, pressuposto como marca do humano: a linguagem” (AGAMBEN, 2017, p. 57-58). Assim, o ser humano falante põe para fora de si o mutismo, que não é mais humano.

A capacidade de articulação e simbolização pela fala tornou-se então a característica decisiva na definição do humano. A linguagem atuaria como produtora de um estado de exceção permanente, segundo o qual o humano seria decidido politicamente. É interessante perceber que a construção da linguagem, que é marca do humano, não é algo natural, mas sim uma produção histórica que dá ao ser humano a oportunidade para construir o seu próprio mundo. Em *O aberto*, “o que diferencia o homem do animal é a linguagem, mas esta não é um dado natural já inscrito na estrutura psicofísica do homem, e sim uma produção histórica que, como tal, não pode ser propriamente associada nem ao animal nem ao homem” (AGAMBEN, 2017, p. 60).

1.3 O humano no aberto: a percepção de mundo e a possibilidade de construção

A posição do ser humano no cosmos (SCHELER, 2003) dá a ele a possibilidade de, na percepção de mundo, atuar diretamente na construção de um ambiente de relações. Indo mais além do que as pulsões do ambiente em que vive – o que é próprio do animal –, a pessoa humana é “o centro ativo no qual o espírito aparece no interior das esferas finitas do ser, em uma diferença incisiva em relação a todos os centros vitais funcionais que, considerados por dentro, também se chamam centros ‘anímicos’” (SCHELER, 2003, p. 36).

Tal espírito, ou abertura de mundo, que é característico do humano, serve como fator de diferenciação em relação ao animal e é também identificado como “inversão”, enquanto comportamento no ambiente e/ou mundo. Assim, de acordo com o que identificou primeiro Max Scheler e na releitura de Agamben, percebemos o ser humano como aquele que pode e deve comportar-se abertamente para o mundo, numa medida ilimitada (SCHELER, 2003, p. 38). O humano é definido como aquele que está no aberto, tendo a possibilidade da decisão.

No sentido que estamos tratando aqui, o animal tem a capacidade de mover-se em uma espécie de mundo-ambiente (*Umwelt*), que é constituído de uma série de elementos portadores de significados. Nessa esteira, “cada ambiente é uma unidade fechada em si mesma, que resulta da seleção prévia de uma série de elementos ou de ‘marcas’ no *Umgebung*, que, por sua vez, não é senão o ambiente do homem” (AGAMBEN, 2017, p. 68). A aposta de Agamben é de que cada animal se move nesse ambiente, o aberto, porém movido somente por seus respectivos portadores de significados, não possuindo a capacidade de percepção.

Ao contrário, o humano possui a percepção de mundo, ele percebe e atua no aberto, podendo, dessa forma, construir o mundo. “Esta capacidade de percepção universal de todos os objetos como tal, é eminentemente humana. O homem, portanto, não possui um ambiente, possui um Mundo” (RIBAS, 2013, p. 20). Esse aceno nos permite falar da relação do animal com o seu ambiente e do ser humano com o seu mundo. Duas formas de relação ficam evidentes, de um lado, a “pobreza de mundo” (*weltarmut*) do animal e, do outro lado, o homem “formador de mundo” (*weltbildend*) (AGAMBEN, 2017, p. 80). Essa forma de relação estaria de acordo com o que se chamou de *Dasein* (o ser-no-mundo).

Identificar o animal como pobre de mundo (Heidegger) é mostrar que sua relação com os desinibidores (portadores de sentido) é feita pelo atordoamento. Neste caso, a percepção do animal é o próprio atordoamento, e o mesmo não existe, apenas se comporta instintivamente. “O animal está aberto apenas para aquilo que se lhe faz acessível, e sua relação com tais sinais acessíveis não se dá como revelação ou possibilidade, mas apenas como comportar-se” (RIBAS, 2013, p. 23). A relação que o animal estabelece com o seu ambiente está no nível da “cativação”, como “ser preso em si”, falamos de uma vida propriamente biológica e que não está aberta ao desvelamento. “O animal é o ser que não vacila, que não oscila diante do mundo, e é, portanto, incapaz da decisão – ou da indecisão” (FERREIRA, 2011, p. 211), trata-se de uma cegueira que não permite a percepção dos seres como tais.

Por outro lado, enquanto o animal carece de mundo, destaca-se um sentimento de sintonia entre o humano e o mundo, denominado por “tédio profundo” (*tiefe Langeweile*). Essa característica fundamental do ser humano, evocada por Heidegger e defendida por Agamben, diz que “esse sentimento animalizador é dado por uma espécie de abertura do ser humano em que o mundo lhe impõe um tipo particular de resistência” (FERREIRA, 2011, p. 211). Este tédio humano se revela quando estamos, sobretudo, no tempo da espera, abandonados no vazio.

O sentimento seguinte é o “ser-mantido-em-suspensão”, como um segundo momento estrutural do tédio profundo e lugar onde se evidenciam as possibilidades do humano. No ser, “mantido em suspensão, jazendo inativas estão agora as possibilidades específicas do *Dasein*, o seu poder fazer isso ou aquilo” (AGAMBEN, 2017, p. 106). Estamos diante de um passo fundamental na tese de Agamben, o tédio profundo é o dispositivo necessário de superação da animalidade e afirmação da humanidade, ou seja, este faz a passagem do ambiente animal ao mundo humano pelo despertar do vivente.

O tédio profundo aparece então como o operador metafísico no qual se dá a passagem da pobreza de mundo ao mundo, do ambiente animal ao mundo humano: está em questão, nele, nada menos que a antropogênese, o *tornar-se-Dasein* do vivente homem [...]. O *Dasein* é simplesmente um animal que aprendeu a entediarse, que desperta *do* seu atordoamento e *para* o seu atordoamento. O despertar do vivente para o seu ser atordoado, esse abrir-se angustiante e decidido, a um não-aberto, é o humano (AGAMBEN, 2017, p. 108-111, grifos do autor).

Podemos afirmar, como Agamben, que a antropogênese é fruto da separação e da articulação entre o humano e o animal, porém trata-se de um movimento interior. O aberto como percepção de mundo e possibilidade de construção, parte da tomada do não-aberto animal, como uma zona de exceção onde o mundo se abriu para o ser humano. Nessa zona de exceção a possibilidade de escolha, de decisão, também atua como elemento fundamental de diferenciação entre o humano e o animal.

Fica ainda evidente, pelo que foi visto até aqui, que entre a natureza animal e a humanidade existe um campo de tensões ainda em aberto. Na luta para descobrir quem deve dominar quem – numa “dialética em estado de detenção” – o caminho decisivo é sobretudo o “entre”, este intervalo quase imperceptível que une os dois princípios e que pode ser chave para a construção de uma relação saudável entre o humano e o animal. O ser humano no aberto atua diretamente, por suas decisões, na construção do seu mundo. A partir do uso de suas possibilidades e de sua percepção, o humano é responsável pelo cuidado e desenvolvimento do mundo que lhe é dado como dom. Nesse sentido, abre-se espaço para falarmos de uma ecologia integral, que englobe essas possibilidades, percepções e atuações humanas, sem esquecer de sua relação com a natureza em geral, mas também com sua natureza animal originária.

2. A necessidade de uma ecologia integral

Diante do que foi exposto anteriormente, as perspectivas que se abrem ao ser humano para atuar como construtor de mundo, dão a ele também a responsabilidade pelas decisões tomadas. Sua percepção de mundo, sua atuação no aberto deve prezar por uma ecologia integral que inclua claramente as dimensões humanas e sociais (LS 137). Essa reflexão teológica é fundamental na Carta Encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, sobre o cuidado da casa comum.

Especialmente no quarto capítulo da *Laudato Si'*, encontramos um convite ao homem e à mulher de hoje a construir de forma responsável um mundo nessa perspectiva de uma ecologia integral. Assim, o humano operando em seus diferentes âmbitos, como o ambiental, o econômico, o social, o cultural, dentre outros, faz de suas possibilidades decisões concretas. É preciso perceber no princípio de bem comum e na solidariedade intergeracional os pilares norteadores da responsabilidade do homem e da mulher do mundo pós-moderno na construção e no cuidado da casa comum.

2.1 Praticar uma ecologia ambiental, econômica, social e cultural

Esses aspectos são identificados logo no início do quarto capítulo da Carta Encíclica *Laudato Si'*, ao propor uma ecologia integral. O princípio norteador é entender que tudo está interligado e precisa ser proposto integralmente. Já percebemos um aceno que nos leva a ver a relação entre o humano e o animal, quando o Papa Francisco afirma que “boa parte da nossa informação genética é

partilhada com muitos seres vivos. Por isso, os conhecimentos fragmentários e isolados podem tornar-se uma forma de ignorância” (LS 138). Existe uma relação particular entre a natureza e a sociedade que a habita e que não pode ser deixada de lado. Trata-se de um meio ambiente em que estamos inseridos e no qual atuamos diretamente.

Nesse sentido, não adianta, perante os problemas identificados, querer-mos propor soluções separadas, como se vivêssemos num mundo todo seccionado. É preciso pensar de forma integral, pois os problemas deste ambiente no qual vivemos fazem parte de “uma única e complexa crise sócio-ambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza” (LS 139).

A posição do ser humano no cosmos (SCHELER, 2003) e sua abertura ao mundo, devem ser fundamentais para a compreensão “de que vivemos e agimos a partir duma realidade que nos foi previamente dada, que é anterior às nossas capacidades e à nossa existência” (LS 140). Essa tomada de consciência deverá ecoar em nossa capacidade de decisão e nas escolhas que são feitas no âmbito social e econômico, por exemplo. Tendo sempre em vista que os problemas ambientais são inseparáveis dos contextos humanos, familiares, laborais, urbanos, e da relação de cada pessoa consigo mesma (LS 141), trata-se de analisar o modo de se relacionar com os outros e com o meio ambiente. No final das contas uma ecologia ambiental, social e econômica, não pode abrir mão do aspecto relacional.

Uma ecologia integral não pode deixar de lado também o cuidado com a história e a cultura, pois “a ecologia envolve também o cuidado das riquezas culturais da humanidade, no seu sentido mais amplo” (LS 143). Falamos, nesse sentido, de uma atenção com o mundo feito de forma sempre viva e dinâmica, que priorize as origens e favoreça uma proteção eficaz contra o desaparecimento de espécies animais e vegetais, como também de culturas específicas.

Não podemos esquecer um ponto essencial nesse itinerário em busca de uma ecologia integral: “A ecologia humana implica também algo de muito profundo que é indispensável para se poder criar um ambiente mais dignificante: a relação necessária da vida do ser humano com a lei moral inscrita na sua própria natureza” (LS 155). Assim, busca-se ver no corpo uma ponte de relação direta com o meio ambiente e com os demais seres vivos que compartilham conosco o mundo. Afinal, o princípio de relação deve nortear uma ecologia integral. Mas, como o humano se relaciona diretamente com o animal?

2.2 A relação entre o humano e o animal

Na relação com os demais seres vivos o humano também atua (ou deveria atuar) com a responsabilidade de quem tem a percepção de mundo e constrói o seu mundo. Entretanto, qual o nível da relação estabelecido, por exemplo, com os animais? Convém iniciarmos nos perguntando quem e quantos são os animais

e como nós, os humanos, tratamos os animais (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p. 26), essa percepção é fundamental para uma ecologia integral.

Certamente algumas das milhões de espécies de animais passaram por nossas mentes. Talvez lembremos as relações de carinho (talvez amor) destinada aos animais domésticos. Facilmente também recordemos dos animais que servem aos humanos, por exemplo no campo agrícola, mas o certo é que existem variados campos de concentração em que vemos a relação humano-animal, quase sempre direcionada à exploração do último.

Basta citarmos alguns, como os animais de estimação; os animais de entretenimento e jogo; os que são usados como instrumentos de estudo e pesquisa; os usados como utensílios; e aqueles que vão para o prato (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p. 28-65). Parece duro de aceitar, mas é a capacidade de percepção, a abertura de mundo que o humano possui, que o faz agir de forma a rebaixar os outros animais à condição de coisa e propriedade.

Numa aproximação com a realidade evidenciada pela *Laudato Si'*, podemos perceber uma oportunidade para integrarmos, com as questões ecológicas, as questões com relação aos animais, como também combater as pretensões antropocêntricas, exaltando a presença de Deus em cada criatura. Assim, o Papa Francisco critica "a degradação e o sofrimento inocente dos animais sob nossa arbitrariedade tecnocrática, consumista, impenitente no horizonte do antropocentrismo e do especismo" (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p. 274). Em certa medida, a dimensão ecológica e animal leva a refletir a respeito do amor cristão. Entretanto, a exceção humana mal compreendida favoreceu um movimento de domínio e de subjugação das espécies.

2.3 A pretensa "exceção humana"

Dos movimentos que surgiram, a partir do século XX, destacamos a dura crítica ecológica ao humanismo antropocêntrico. Essa forte crítica estabeleceu "um 'processo' contra o que estaria na origem da atual crise socioambiental: a pretensa 'exceção humana'" (DE MORI, 2021, p. 111). Tal atividade impulsionou o movimento ambiental na luta contra os efeitos nefastos da influência humana na Terra, atuando diretamente no mundo e na integridade do planeta e seus ecossistemas. O problema da exceção humana precisava ser urgentemente combatido e isso deveria ser feito integrando várias frentes de batalha.

Esse processo agiu diretamente na construção de uma consciência ecológica que se assemelha ao que o Papa Francisco propôs na Carta Encíclica *Laudato Si'*, com a promoção de uma ecologia integral. Tal proposta foi expressa no âmbito científico, ideológico e político. Influenciando diretamente na criação da ecologia como ciência global dos organismos em relação com o meio ambiente, além de sua associação a outros campos de saber, como a economia, a sociologia, a antropologia, a filosofia, a teologia, dentre outros. Por fim, apresentou-se no campo social e político, expressando-se em várias iniciativas de defesa do meio ambiente, com a certeza de que tudo está interligado (DE MORI, 2021, p. 112-115).

2.4 O princípio do bem comum e a justiça intergeracional: a responsabilidade humana

Retomando propriamente à contribuição da *Laudato Si'*, nos deparamos com dois aspectos centrais para uma verdadeira e eficaz ecologia integral: o princípio do bem comum e a justiça intergeracional. Em primeiro lugar, não tem como promover uma ecologia humana desassociada do princípio do bem comum, pois ele “desempenha um papel central e unificador na ética social” (LS 156), como um caminho proposto ao encontro da perfeição à qual cada um está destinado.

Em parágrafos anteriores falamos acerca do reconhecimento do humano como tal e do quanto isso serviu como princípio de diferenciação. Conhecer-se humano, reconhecer-se também favorece e promove a busca pelo bem comum, como um caminho de respeito humano. Nessa ótica, “o bem comum pressupõe o respeito pela pessoa humana enquanto tal, com direitos fundamentais e inalienáveis orientados para o seu desenvolvimento integral” (LS 157). A pessoa humana tem a tarefa de pensar e promover a cultura do bem comum e da garantia dos direitos básicos de cada um.

Indo mais adiante, uma ecologia integral se sustenta também tendo por base a justiça intergeracional. Aqui percebe-se, de antemão, uma forte crítica ao antropocentrismo desmedido, que promoveu o uso sem prerrogativas do planeta. Tinha-se a visão de que o ser humano detinha todo o direito de explorar e fazer o mundo servi-lo da melhor forma, até o esgotamento dos recursos naturais e materiais. Porém, as gerações futuras precisam entrar nessa discussão.

Os avanços tecnológicos no mundo contemporâneo devem primar por um desenvolvimento sustentável que priorize a solidariedade intergeracional. De acordo com o pensamento do Papa Francisco, “quando pensamos na situação em que se deixa o planeta às gerações futuras, entramos noutra lógica: a do dom gratuito, que recebemos e comunicamos” (LS 159), estamos falando de uma questão essencial. Nossa consciência ecológica deverá sempre se perguntar: Que mundo queremos deixar para aqueles que virão depois de nós? Tal questionamento faz parte da atitude responsável do homem e da mulher do mundo atual.

Os questionamentos acerca da herança de mundo que queremos deixar fazem parte de nossa existência e estão diretamente associados ao significado de nossa atuação consciente e responsável como parceiros da obra criada e doada a nós por Deus. Não somente em relação ao meio ambiente de forma isolada, mas “quando nos interrogamos acerca do mundo que queremos deixar, referimo-nos sobretudo à sua orientação geral, ao seu sentido, aos seus valores” (LS 160), àquilo que de mais sagrado a contribuição responsável humana pode dar às próximas gerações.

O individualismo que atinge o homem e a mulher do mundo pós-moderno pode ser o principal desafio a ser vencido para que, de fato, possa emergir uma ecologia integral preocupada com o bem comum da humanidade e embebida por

uma forte solidariedade entre as gerações que virão, mas também entre os indivíduos da mesma geração (LS 162). Assim, poderemos acreditar que a relação do humano com o mundo criado possa ser vivida em um caminho de harmonia.

Considerações finais

As relações entre o humano e o animal conduziram nossa reflexão num primeiro momento. Ficou evidente um campo de tensões quando o tema é definir aquilo que propriamente é o humano e o que é o animal. Mesmo que este seja um campo ainda não encerrado, podemos tirar algumas conclusões. Uma delas é perceber o aberto como um espaço de decisão entre o humano e o animal, ou mesmo entre a animalidade e a humanidade. Numa mesma direção, a análise da atuação da máquina antropológica do humanismo direcionou nosso olhar para aquilo que é específico do humano, ou seja, um princípio de exceção ou separação. Dois deles foram encontrados: a) a capacidade do ser humano se reconhecer como tal (conhece-te a ti mesmo), nesse sentido, ele precisa se reconhecer como tal para sê-lo; e b) a capacidade humana de articulação e simbolização pela fala, fazendo da linguagem uma característica decisiva do humano. Além desses fatores, a habitação do humano no aberto, com a percepção de mundo e a possibilidade de construção do seu próprio mundo serviram para garantir ainda mais sua humanidade em relação à animalidade anterior.

Porém, nossa discussão não parou por aí. Buscamos apresentar uma aproximação teológica a partir da *Laudato Si'*, defendendo que tais princípios de exceção humana, principalmente sua capacidade de percepção e decisão, dão ao humano a possibilidade de construir um mundo. Tal atuação humana deverá sempre primar pela responsabilidade de quem percebe e habita o aberto, buscando-se promover uma ecologia integral. Nessa ecologia, proposta integralmente, relacionam-se vários campos da presença humana, como o ambiental, o social, o econômico, o cultural, entre outros, onde o princípio de relação sempre aparece com forte aceno. Por fim, nossa pesquisa buscou defender que o princípio do bem comum e a justiça intergeracional devem ser os pilares fundamentais da responsabilidade humana na construção, na preservação e no cuidado com a casa comum.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto*. O homem e o animal. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017 (Sujeito e História).

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012 (FILÔ/Agamben; 1).

DE MORI, Geraldo Luiz. Disrupturas na educação para a formação de um humanismo nascente. In: Guimarães, Joaquim Giovanni Mol. *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo:

Paulus, 2022, p. 101-134.

FERREIRA, Jonatas. Heidegger, Agamben e o animal. *Tempo Social*, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 199-221, jan. 2011. DOI: 10.1590/S0103-20702011000100010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12658>. Acesso em: 1 dez. 2022.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato Si' do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum*. Cidade do Vaticano, 24 maio. 2015a. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 14 nov. 2022.

NASCIMENTO, Daniel Arruda; SANTOS, Edson Kretle dos. A vitória do animal laborans e o giro da máquina antropológica. *Cadernos Arendt*, Teresina, v. 2, n. 4, p. 95-109, dez. 2021. ISSN: 2675-4835. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/issue/view/102/92> . Acesso em: 10 nov. 2022.

RIBAS, Ranieri. O aberto: o homem e o animal de Giorgio Agamben – uma tentativa hipertextual. *Pensando*, Teresina, v. 4, n. 8, p. 1-30, 2013. DOI: 10.26694v4i81418. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/1418/1411>. Acesso em: 11 nov. 2022.

SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2003 (Fundamentos do saber).

SUSIN, Luiz Carlos; Zampieri, Gilmar. *A vida dos outros: ética e teologia da libertação animal*. São Paulo: Paulinas, 2015.