

**A DEFESA DE UMA ÉTICA ECOLÓGICA DA LIBERTAÇÃO:
A CRÍTICA DE LEONARDO BOFF
AO MODELO NEOLIBERAL EXPLORATÓRIO**

Lúcio Álvaro Marques¹

Universidade Federal do Triângulo Mineiro
E-mail: lucio.marques@uftm.edu.br

Luis Martinez Andrade²

Universidade Católica de Louvain
E-mail: luisma_andrade@hotmail.com

Resumo: Diante da crise climática global e do agravamento das desigualdades sociais, parece-nos fundamental abordar propostas teóricas que não apenas produzam uma crítica negativa da formação social existente, mas que também apresentem indicativos sociopolíticos e éticos capazes de orientar a busca por alternativas. Nesse sentido, a ética da libertação constitui uma contribuição teórica de grande densidade. Com o objetivo de evidenciar o lugar da filosofia latino-americana no pensamento filosófico, este artigo desenvolve seu argumento em dois momentos: inicialmente, descrevem-se as principais etapas de sua formação até a consolidação; em seguida, apresentam-se as principais ideias-força do pensamento de Leonardo Boff.

Palavras-chave: Ética; Ecologia; Leonardo Boff; Filosofia latino-americana; Crise climática global.

Abstract: Facing of the global climate crisis and the increase in social inequalities, it seems important to us to address theoretical proposals that not only produce a negative critique of the existing social formation, but also propose some socio-political and ethical signs to find alternatives. In this sense, the Ethics of liberation represents a theoretical contribution of great profundity. In order to show the place of Latin American philosophy in philosophical thought, this article develops the argument in two moments: first, the main stages of its formation until its consolidation are described and, subsequently, the main ideas-force of Leonardo Boff's thought are presented.

Keywords: Ethics; Ecology; Leonardo Boff; Latin American philosophy; Global Climate Crisis.

1 Introdução

Este artigo foi originalmente publicado com o título “The defense of an ecological ethic of liberation: Leonardo Boff's critique of the exploitative neoliberal model” na revista *Sententiae* 44: 2 (2025), p. 18-27. Agradecemos à revista e ao editor Oleg Khoma a autorização da publicação do texto em português.

¹ Bolsista de Produtividade em Pesquisa PQ-C. Processo 303781/2024-6 (CNPq). Professor na Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Membro do Laboratório de Filosofia e Ciências Sociais (LAFICS). Coordenador do grupo de pesquisa *Studia Brasiliensia* (CNPq) e da Série *Scripta Brasiliensia*, da Editora Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG), órgão vinculado ao Ministério das Relações Exteriores.

² Colaborador Científico na Universidade Católica de Louvain, Bélgica.

A filosofia latino-americana (doravante: FLA) talvez não deva ser compreendida como uma “filosofia sem mais”, isto é, como se tivesse sido desde sempre reconhecida como tal na ágora internacional do pensamento (Zea, 1989). Tampouco se trata de autodepreciação ou de ausência de luta por reconhecimento. Ela nasceu numa condição periférica e subalternizada, embora isso não signifique que assim permaneça nos dias atuais. Com o objetivo de explicar o lugar que a FLA ocupa na história do pensamento filosófico global, descreveremos, em primeiro lugar, as principais etapas de sua formação até sua consolidação nas últimas décadas e, em seguida, apresentaremos a ética ecológica libertadora na formulação de Leonardo Boff (nascido em 1938, no estado de Santa Catarina, Brasil), como resposta a dois problemas centrais: a crise climática global e a busca pela institucionalização de uma política democrática brasileira plenamente constituída. A partir disso, emerge a questão que orienta este artigo: o que significa uma ética ecológica no interior da FLA? O que está em jogo é a legitimidade dessa filosofia enquanto forma autônoma e legítima de filosofar a partir da América Latina.

2 A filosofia da libertação como filosofia latino-americana genuína

A filosofia da libertação (doravante: FL) constitui uma das principais marcas distintivas do pensamento latino-americano. Não se trata, com isso, nem de superestimar nem de minimizar o que foi produzido ao longo do tempo desde a invasão colonial de 1492. Ao contrário, trata-se de reconhecer e situar um campo de análise capaz de equacionar o lugar que a FLA ocupa na ágora internacional do pensamento. Não se busca um pensamento distintivista ou uma filosofia étnica tribal cuja identidade se aplique estritamente à América Latina, tampouco um pensamento universalista que caracterize a FLA como mero ato mimético da filosofia universal. O que emerge, portanto, é a opção por pensar a América Latina a partir de uma posição teórica intermediária, integrando o uso de argumentos universalmente válidos, produzidos total ou parcialmente por pensadores latino-americanos e capazes de suscitar “interesse dentro e fora da América Latina” (Nuccetelli, 2021, p. 94). Essa é a marca do que se pode denominar FLA. Ao revisitar a história da FL, é possível identificar como e quando essa forma de compreensão filosófica emergiu.

O que caracteriza a FLA em seu conjunto é o fato de pensar a América Latina a partir da perspectiva da opressão, o que resulta, por um lado, em um compromisso com o pensamento político e, por outro, com o pensamento libertador. Dessa condição emerge aquilo que se considera o caráter próprio da FLA: um “pensamento verdadeiro, o único possível para eles. Esse pensamento verdadeiro é aquele que expressa e realiza a estrutura fundamental originária da existência humana como ser-com-outro, uma estrutura radicalmente política que, na América Latina, encontra-se submetida à dominação” (Beorlegui, 2010, p. 669). O ponto de partida fundamental dessa filosofia é, portanto, uma reflexão anticolonial ou anti-hegemônica que considera a situação política que aprisionou o continente latino-americano por mais de três séculos em um sistema de exploração primária e dilapidação de seus recursos naturais. O que está em jogo é pensar a identidade latino-americana para além da simples mimese colonial e da colonização do tempo e do espaço que estabeleceria a Península Ibérica como métrica e espelho de seu desenvolvimento. Romper com o colonialismo não se resume a promover mudanças políticas mediante a fixação do poder no interior do próprio continente; exige, sobretudo, pensar a condição de situar-se no mundo para além da reprodução do sistema colonial cultural e socialmente internalizado.

Naturalmente, uma caracterização tão geral como essa precisa ser desdobrada em suas etapas para ser devidamente compreendida. Por um lado, é necessário considerar os antecedentes sociais, políticos e culturais que moldaram o cenário teórico no qual emergiram os fundamentos da FL; por outro, reconhecer as

principais correntes de pensamento que dela resultaram. É a partir daí que avançamos. Os antecedentes sociais, políticos e culturais entrelaçam-se com os fundamentos da filosofia, compreendidos, de modo geral, como a primeira geração. Entre os principais antecedentes, destacam-se (Beorlegui, 2010, p. 677-690): o econômico, caracterizado pela teoria do desenvolvimento dependente, baseada na subordinação colonial da economia e que operou, no período pós-colonial, sob novas formas de dependência, tanto científico-tecnológicas quanto decorrentes do endividamento externo das economias nacionais; o pedagógico, centrado em uma relação primária de mimetismo teórico e recolonizado no período pós-independência pelo subdesenvolvimento da pesquisa e da produção acadêmica distante da realidade imediata dos pesquisadores; o teológico, marcado pela hierarquia da herança do cristianismo missionário mediante a supressão das religiões indígenas e afrodescendentes sob o monopólio da pregação cristã; o literário, no qual predominavam as estéticas ibéricas em detrimento das literaturas nativistas pré-colombianas; e o teórico, no qual a crescente consciência da dependência cultural levou à necessidade de pensar a autonomia cultural como parte concomitante da autonomia política (Beorlegui, 2010, p. 686).

Desse pano de fundo emergiram as principais correntes da FLA (Beorlegui, 2010, p. 697-700): a primeira, de caráter ontológico, cuja preocupação central era construir a identidade dos povos latino-americanos, tanto como sujeitos históricos da ação quanto como objetos de reflexão e libertação histórica das condições coloniais, concebendo-os sobretudo como os oprimidos pelo sistema de exclusão centro-periferia, desenvolvido-subdesenvolvido, Norte global-Sul global. A segunda corrente foi a analítica (não no sentido da filosofia analítica), que articula a tendência analítica com o dever dialético de pensar os povos latino-americanos como o “outro” - os marginalizados, empobrecidos e sujeitos negados - pelas forças coloniais. A analítica ultrapassa o mero conhecimento da situação histórica ao integrar um compromisso com as lutas revolucionárias de libertação. A terceira corrente é a historicista, que reúne os aparatos conceituais marxista e freudiano para analisar a história colonial, reconhecendo como objeto comum dos povos latino-americanos a luta pela libertação e o esforço de compreender sua própria realidade e encontrar soluções para problemas nacionais. A quarta é a corrente problematizadora, que se concentra na questão da linguagem, da ideologia e da própria metodologia do pensamento latino-americano, surgindo da necessidade de superar o mero populismo teórico ou a simples militância, instituindo um novo modo de pensar.

É nessa demarcação que devemos pensar o que chamamos de etapas da história da FL, desde seu germe histórico até sua caracterização no presente, considerando o atual ciclo de debates pós-coloniais. Ao cruzar os antecedentes sociais, políticos e culturais com as principais correntes da FL, é possível chegar à seguinte periodização de seu desenvolvimento histórico (Marques, 2023, p. 219):

Desde a *affaire* entre Leopoldo Zea e Salazar Bondy, a filosofia da libertação passou a contar com cinco gerações: a primeira, relativa à origem e fundamentação do pensamento libertador (1960-1970); a segunda, voltada ao desenvolvimento e fundamentação da crítica latino-americana (1970-1989); a terceira, dedicada ao desenvolvimento e à atualização crítica da filosofia (1989-2000); a quarta, marcada pela ampla interlocução da filosofia com perspectivas interdisciplinares (2000-2013); e a quinta, caracterizada pela maturidade e pelo diálogo histórico mediante a criação de redes de pesquisa e a difusão dessa filosofia (a partir de 2013). Mas, afinal, o que é a filosofia da libertação?

O que caracterizou a emergência da FL foi: (i) a centralidade da teoria da dependência em todos os aspectos da vida social, política e econômica; (ii) o desenvolvimento da teologia da libertação, que superou a compreensão da libertação apenas como redenção do pecado, passando a concebê-la como libertação histórica e social dos povos empobrecidos; (iii) o reconhecimento da práxis social e do diálogo por meio das categorias marxistas de análise do contexto sócio-histórico, promovendo a centralidade da ortopráxis em relação à ortodoxia; e (iv) a promoção de uma “criatividade literária sem precedentes” como princípio de autoconhecimento dos povos latino-americanos (Solis Bello Ortiz et al., 2009, p. 402). A *affaire* entre Zea e Salazar Bondy gerou a necessidade de formular um modo de pensar que não fosse meramente universalista nem se perdesse em um distintivismo teórico. Assim, estabeleceu-se o debate sobre as bases fundamentais do pensamento libertador, cujo objetivo principal foi definido como sendo uma “filosofia da libertação [que] constitui o primeiro movimento filosófico a iniciar a descolonização epistemológica da própria filosofia, a partir da periferia do mundo, criticando a pretensão de universalidade do pensamento europeu moderno e norte-americano situado no centro do sistema-mundo” (Solis Bello Ortiz et al., 2009, p. 399–400). Em razão da atopia – o não-lugar – da América Latina no sistema do pensamento, tanto em relação à Península Ibérica no período colonial quanto ao Norte global no período pós-colonial, surgiu a necessidade de buscar uma delimitação teórica e espacial que permitisse à América Latina deixar de pensar-se como produto do desenvolvimento colonial e passar a pensar-se a partir de si mesma.

Foi nesse espírito que emergiu a segunda fase da FL, no contexto da luta pelo desenvolvimento e pela consolidação de uma crítica latino-americana, ainda que se soubesse que tal empreendimento não se realizaria sem o recurso ao arcabouço teórico europeu. Não se tratava, portanto, de cometer um parricídio epistemológico. O que estava em jogo era algo mais profundo: encontrar as condições para pensar a América Latina para além do sistema colonial. Nesse sentido, a experiência histórica havia demonstrado que o ponto comum entre todos os países do continente era um só – o pobre – enquanto resultado histórico do sistema colonial perpetuado nas estruturas de dependência econômica. Longe de constituir uma categoria conceitual abstrata, o pobre tornou-se o catalisador da FL, estendendo-se às diversas esferas da realidade latino-americana. O pobre, enquanto “outro” do sistema mundial de exploração, concretiza-se nos povos indígenas, afro-americanos, na classe trabalhadora, nos camponeses e nos setores populares, nos grupos marginalizados, nos movimentos feministas, antirracistas, entre outros. A condição de pobreza extrema, disseminada por todo o continente naquele período (décadas de 1970 e 1980), unificou as lutas pela libertação do *pauper ante festum*, isto é, de todos aqueles que precisavam converter seus próprios corpos em mercadoria para serem incluídos no sistema produtivo e exploratório do capital (Solis Bello Ortiz et alii, 2009, p. 406).

A terceira etapa do desenvolvimento da FL foi marcada pelo “desenvolvimento e pela atualização crítica da filosofia (1989–2000)”, período em que se passou a rejeitar a necessidade de permanecer em uma condição de dependência em relação ao Norte Global. O objetivo passou a ser a construção de novas condições políticas, sociais e econômicas nas relações entre Norte e Sul. A subordinação assimétrica das relações Norte–Sul já não atendia aos interesses emancipatórios da FL. Tornava-se necessário partir do reconhecimento da dependência histórica para, a partir dela, pensar condições políticas simétricas e emancipadoras para todo o continente. Foi nesse momento que as críticas econômicas e políticas à teoria da dependência produziram seus resultados mais consistentes, ao caracterizar novas formas de relações internacionais e comerciais entre a América Latina e os países desenvolvidos (Solis Bello Ortiz et alii, 2009, p. 409).

A quarta etapa abriu o diálogo filosófico com perspectivas interdisciplinares (2000–2013), sem romper com a matriz fundamental da FL, a saber, a luta pela libertação e emancipação dos povos. Essa fase foi decisiva tanto para a retomada de debates históricos quanto para a consolidação de novas frentes de desenvolvimento teórico. Em termos diretos, “a filosofia da libertação adaptou-se ao seu tempo ao impor geopoliticamente a possibilidade de um pensamento filosófico crítico a partir da periferia do capitalismo, iniciado no século XV com o colonialismo e o racismo”. Sem se aprisionar ao historicismo, nem desconsiderar as marcas profundas deixadas pelo trauma colonial, a FL incorporou uma nova categoria analítica — a colonialidade — à categoria do pobre como o outro da história. Pensar a colonialidade tornou-se, assim, o ponto de partida, a condição prévia para compreender a “localização” do filósofo em seu contexto histórico; sua implementação a partir da práxis popular constituiu o segundo aspecto fundamental desse movimento (Solis Bello Ortiz *et alii*, 2009, p. 411).

A abertura interdisciplinar permitiu ampliar o conceito de pobre, situando-o, doravante, a partir da relação entre colonialismo e práxis popular e teórica. Com isso, a FL alcançou um estágio de maturidade. Tal maturidade, contudo, não significou o esgotamento do movimento. Ao contrário, tratou-se de um momento de expansão teórica e de diálogo com outras frentes do conhecimento acadêmico.

A maturidade da FL, a partir de 2013, possibilitou o alargamento e a especialização do debate. Entre as diversas tendências teóricas e perspectivas de pesquisa, algumas alcançaram maior fecundidade, especialmente a perspectiva ética. Nesse sentido, a FL mantém uma forte vinculação, por um lado, com a teologia da libertação e, por outro, com as éticas comunitárias. Atualmente, essa teologia enfrenta uma intensa contraofensiva por parte de segmentos reacionários e conversionistas das teologias católica e reformada. Desde a *Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”* (1984), assinada pelo então prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Joseph Ratzinger, o campo teológico do catolicismo latino-americano entrou em um processo regressivo de retorno à ortodoxia, incluindo a censura de teólogos como Leonardo Boff, em 1985, fato que o levou a redefinir o rumo de sua produção intelectual. Uma das perspectivas desse pensamento será analisada na segunda parte deste artigo. Por sua vez, a ética da libertação ultrapassou os cânones do pensamento religioso e consolidou-se como um novo paradigma ético, estruturado nos seguintes termos:

A nova ética consistirá em seis princípios: o princípio material, o princípio formal de validade, o princípio de factibilidade e, partindo das vítimas - que sofrem os efeitos negativos da ordem vigente sob a pretensão de bondade -, os três princípios éticos críticos: o princípio material crítico, o princípio da validade dos excluídos do discurso e o princípio da factibilidade crítica, ou, em outras palavras, o “princípio da libertação” (Solis Bello Ortiz *et alii*, 2009, p. 414).

Dessa forma, a ética da libertação distingue-se das éticas deontológicas, normativas e pragmáticas, pois toma como princípio fundante o excluído e assume a práxis como base da elaboração teórica e como imperativo social. Em qualquer lugar e/ou condição em que exista alguém excluído — o outro marginalizado por algum sistema hegemônico —, abre-se a possibilidade de pensar a libertação como princípio para a teoria e para a práxis. Isso amplia significativamente o significado da FL, que deixa de ser apenas uma corrente de pensamento filosófico para se afirmar como uma ética que se impõe diante de toda forma de exclusão. No contexto latino-americano, o outro ou o pobre manifesta-se em uma multiplicidade de lugares

teóricos: mulheres, povos indígenas, populações negras, empobrecidos, sem-terra, sem-teto, desempregados, entre outros.

Em todas essas condições e espaços teóricos, estão em jogo as velhas e novas formas de colonialismo: a colonialidade do poder, do saber e do ser (Mignolo, 2010). Trata-se de outra maneira de pensar a interseccionalidade entre gênero, etnia, raça, localização geográfica e etarismo (o impacto de critérios etários nas oportunidades sociais). A colonialidade do poder foi o princípio fundante do processo colonial, que não se encerrou com as independências nacionais, uma vez que as formas de poder foram recolonizadas por novos agentes internos ou externos, subordinando as estruturas estatais a interesses privados. A colonialidade do saber persiste na medida em que o baixo investimento em ciência, tecnologia e inovação transforma os países subdesenvolvidos em meros consumidores, voltados à exportação de commodities sem valor agregado, em relações econômicas assimétricas. A colonialidade do ser manifesta-se sobretudo na manutenção de estruturas desiguais, especialmente em chave interseccional, impedindo relações emancipatórias de igualdade e desenvolvimento social.

Nascido em um país periférico, imerso em uma economia de mercado neoliberal e marcado por profundas desigualdades sociais, apesar de avanços significativos nas últimas décadas, e situado em um território de rica biodiversidade, Leonardo Boff desenvolveu uma ética ecológica fundamentada no reconhecimento da crise climática global, antecipando criticamente debates contemporâneos como o *Earth Overshoot Day* (EOD, que em 2024 ocorreu em 1º de agosto), e refletindo sobre a necessidade de consolidar as bases democráticas nacionais como condição para superar as redes de dependência, isto é, o colonialismo. Trata-se, portanto, de uma ética que se ancora, de um lado, na crítica à crise climática e, de outro, na reinterpretação da política brasileira à luz de um projeto nacional democrático e participativo. Esses são os fundamentos centrais da ética ecológica de Leonardo Boff.

3 A ética socioambiental de Leonardo Boff

Autor prolífico e protagonista relevante do pensamento crítico, o teólogo brasileiro Leonardo Boff desenvolveu, nas últimas décadas, uma proposta teórica de amplo alcance, que continua fundamentada na “materialidade negativa” (Dussel, 2013) das vítimas, com o objetivo de propor uma nova ética socioambiental (Boff, 2005). Evidentemente, essa ética socioambiental inscreve-se naquilo que o economista Joan Martínez-Alier (2002) denominou “ambientalismo dos pobres”.

Embora a crítica à modernidade não esteja ausente na obra inicial de Leonardo Boff (Boff, 1981), é sobretudo com o livro *América Latina: da conquista à nova evangelização* que se torna evidente uma crítica radical à modernidade/colonialidade. A comemoração dos 500 anos do chamado “descobrimento das Américas” exerceu forte impacto sobre o teólogo brasileiro. Em sua obra dedicada à figura de Francisco de Assis, por exemplo, é possível identificar duas ideias particularmente relevantes: a noção de “crítica da razão analítico-instrumental” e a formulação dos “dois paradigmas do ser-no-mundo” (Boff, 1981). Partindo da constatação de que a sociedade atravessa uma crise estrutural decorrente da dinâmica do sistema hegemônico, Boff sustenta que a raiz ontológica dessa crise deve ser buscada mais profundamente na realidade e mais remotamente no tempo histórico. Com apoio nas contribuições da Teoria Crítica, o teólogo brasileiro distingue os elementos do *ethos* burguês, desejo de lucro, acumulação de poder e quantificação, que instituíram uma nova relação com a natureza. A ciência e a tecnologia passaram a funcionar como instrumentos a serviço da produção incessante de mercadorias, e a natureza foi destituída de sua função terapêutica e humanizadora (Boff, 1992).

Não se trata de uma rejeição reacionária da modernidade, mas de um questionamento radical de sua dinâmica destrutiva, que, por meio da produção de mais-valia, da racionalidade instrumental e do crescimento ilimitado, destrói simultaneamente pessoas e natureza. Para Leonardo Boff, o fato de a razão ter se convertido em um grande sistema de dominação do mundo deve-se à alienação da burguesia do século XVI em relação ao projeto revolucionário da modernidade. Além disso, é com o *cogito* cartesiano que se consolida a hegemonia do *logos* sobre o *eros* e o *pathos*. Leonardo Boff reivindica a figura de Francisco de Assis como um modelo alternativo de “ser-no-mundo”. É verdade que a crítica à hegemonia do *logos* também foi formulada pela corrente pós-moderna; contudo, a crítica do teólogo brasileiro distingue-se por enfatizar a necessidade de um projeto histórico orientado à transformação radical da sociedade.

Obcecada pelo desejo de lucro e acumulação, a sociedade burguesa moderna promove a razão instrumental, voltada à produção de mercadorias. Em detrimento das condições naturais de reprodução social, a modernidade aciona um conjunto de mecanismos destinados à exploração incessante do ser humano, nos quais a mercantilização e a reificação da natureza caminham lado a lado. Leonardo Boff (1981) identifica, assim, dois paradigmas de “ser-no-mundo”: de um lado, o paradigma moderno, que se coloca acima das coisas; de outro, um paradigma pré-moderno, que se encontra com elas.

Essa distinção possui consequências não apenas éticas, mas também ecológicas, pois, no homem moderno, esse modo de estar acima das coisas traduz-se em uma relação de dominação da natureza. Evidentemente, os seres humanos dependem da natureza para assegurar sua reprodução. Contudo, a destruição da Terra e o esgotamento dos recursos com a finalidade exclusiva de produzir valores de troca e mercadorias supérfluas expressam uma das “dimensões autenticamente necrófilas” do sistema. O teólogo brasileiro encontra na figura de Francisco de Assis uma nova forma de “ser-no-mundo-com-as-coisas”, na qual a fraternização com a natureza exprime uma relação horizontal entre as criaturas, isto é, uma fraternidade com todas as coisas. Boff demonstra, assim, que não se trata de um romantismo anacrônico, mas de uma compreensão adequada da estrutura fundamental do ser humano enquanto ser-no-mundo-com-todas-as-coisas, em uma democracia cósmica (Boff, 2005). Segundo o teólogo brasileiro, a atitude franciscana não se limita a instaurar outra relação com a natureza, mas questiona também o sistema responsável pela produção de tamanha pobreza e pela destruição dos vínculos sociais, éticos e ecológicos.

Diante da dinâmica necrófila do sistema, Leonardo Boff apresenta Francisco de Assis como fonte de inspiração para uma “democracia cósmica”, na qual interesses burgueses, egoísmo, posse exclusiva, desejo de dominação e vontade de poder são colocados em suspenso. Francisco de Assis encarna a necessidade de uma atitude fraterna em relação a todas as criaturas que habitam a casa comum. Daí a importância de uma síntese entre subjetividade (arqueologia interior) e exterioridade (ecologia exterior), que o *Poverello* personifica, envolvendo ativamente elementos como o princípio esperança e a dimensão utópica (Boff, 2003).

Nessa crítica à modernidade, já se encontra a raiz do que se pode denominar o “giro ecológico” no pensamento de Leonardo Boff, giro que se tornará incontestavelmente evidente no início da década de 1990 (Martínez Andrade, 2019). É certo que a sensibilidade franciscana desempenhou papel decisivo na aproximação de Boff à ecologia profunda; entretanto, essa aproximação, por vezes paradoxal, não o impediu de se engajar em projetos políticos concretos. Não é fortuito que o teólogo brasileiro tenha se comprometido com movimentos populares, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), ou que tenha apoiado a candidatura de Lula da Silva à presidência da República (Martínez Andrade, 2022).

Além disso, a celebração dos 500 anos do “descobrimento das Américas” constituiu o cenário de um intenso debate sobre as implicações socioculturais e políticas do imaginário moderno-colonial forjado em 1492. Para o teólogo brasileiro, o ano de 1992 marcou um ponto de inflexão decisivo em sua trajetória pessoal e teológica (Boff; Zoja, 2016). Pessoal, porque em 28 de junho daquele ano Boff decidiu desligar-se da Ordem Franciscana, sem, contudo, abandonar o sonho de ternura e fraternidade de São Francisco de Assis. Teológica, porque, a partir de então, passou a dedicar-se a uma reflexão de orientação ecológica com pretensões holísticas. A obra *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, publicada em 1993, marca a emergência desse novo paradigma no pensamento de Leonardo Boff (Baptista, 2012).

No que concerne à crítica descolonial da modernidade capitalista, é com o livro *América Latina: da conquista à nova evangelização* que o teólogo brasileiro coloca a voz das vítimas da colonização no centro do debate sobre a comemoração dos 500 anos do “descobrimento das Américas”. Trata-se, assim, de uma denúncia radical da injustiça sócio-histórica vivenciada pelos oprimidos.

A invasão foi o maior genocídio da história humana (...) Hoje esse processo continua para os dois terços que padecem de fome, para a pauperização das cidades, para a agressão ecológica, na qual os pobres e os indígenas são os seres mais ameaçados de extermínio, pela dívida externa que representa o novo tributo que as nações mantidas no subdesenvolvimento devem pagar a seus antigos e novos senhores (Boff, 1992, p. 10).

Para Leonardo Boff, existe um vínculo intrínseco entre ecologia e teologia da libertação, pois ambas se ocupam de duas feridas abertas: a da miséria e a da agressão sistemática à natureza. Por essa razão, o teólogo brasileiro compreende a ecologia como um clamor dos oprimidos (Boff, 1997). Esse clamor manifesta-se tanto na pobreza global quanto na destruição do meio ambiente. A Terra sangra, afirma Boff, sobretudo em seu ser mais singular: os oprimidos, os marginalizados e os excluídos, que constituem as grandes maiorias do planeta. É a partir deles que se deve pensar o equilíbrio universal e uma nova ordem ecológica mundial. Por isso, ecologia e teologia da libertação são sensíveis ao clamor das vítimas que exigem liberdade (Êxodo 3,7) e redenção não apenas da humanidade, mas também da criação (Romanos 8,22–23).

Segundo Boff (1997), a destruição das condições de vida e o aumento da pobreza global caminham juntos. Essa relação possui implicações éticas profundas, pois as contradições mais cruéis localizam-se na periferia da economia mundial. O capitalismo e a modernidade engendraram uma situação de desigualdades alarmantes: entre 1990 e 2010, por exemplo, cerca de um terço da população mundial viveu abaixo da linha da pobreza. No mesmo período, as emissões de gases de efeito estufa aumentaram e o desmatamento destruiu aproximadamente 13 milhões de hectares de florestas apenas em 2009. Leonardo Boff observa que, segundo os cientistas, entre 1500 e 1850 uma espécie animal ou vegetal era extinta a cada dez anos; entre 1850 e 1950, uma por ano; desde 1990, uma espécie desaparece diariamente. Ademais, acrescenta o teólogo, todos os anos uma área de 43.696 km² é convertida em espaço desértico. A correlação entre pobreza e poluição é evidente: a racionalidade econômica foi imposta em detrimento da racionalidade ambiental, e a lógica predatória do capital conduziu a um verdadeiro ecocídio.

Leonardo Boff sustenta que a crise ambiental é, em última instância, uma crise da civilização ocidental, moderna e capitalista. A superação dessa formação social só será possível quando se compreenderem as causas de suas contradições. Por isso,

a racionalidade ambiental deve tornar-se o núcleo central da lógica econômica. Nesse horizonte, o teólogo brasileiro propõe a construção de um saber ambiental que se distancie da razão dominante (Boff, 2008). Em oposição ao desejo de acumulação e à ânsia de lucro, a ecologia mental promove a dimensão solidária e mutualista do ser humano. Boff afirma que todos esses caminhos da prática ecológica devem ser articulados entre si, de modo que apenas uma ecologia holística seja capaz de tecer os vínculos entre eles.

Evidentemente, a ecologia holística proposta por Leonardo Boff valoriza a dimensão da veneração e do respeito por tudo o que existe, sem, contudo, esquivar-se da crítica às dinâmicas do sistema capitalista. Por essa razão, entendemos que o giro ecológico de Boff não implica uma abdicação ou capitulação diante do pensamento único, nem a aceitação pusilânime da formação social hegemônica: a opressão moderno/colonial/capitalista.

Boff reconhece o caráter antagônico da formação social hegemônica, responsável pela produção de uma sociedade de classes. Ao afirmar que a opressão socioeconômica condiciona todas as demais formas de opressão, o teólogo brasileiro emite um alerta: o sistema capitalista, enquanto relação sócio-histórica específica, engendra uma contradição essencial entre opressores e explorados. Essa constatação acerca do caráter antagônico da formação social vigente não minimiza outras reivindicações dos oprimidos, como o respeito à diversidade cultural, o reconhecimento das identidades sexuais ou a luta por novos direitos (Martínez Andrade, 2024).

Em um momento de crise profunda, cuja expressão hoje se evidencia não apenas na esfera econômica, mas também na ambiental, torna-se imprescindível buscar alternativas à catástrofe anunciada. Necessitamos, hoje, de propostas teóricas e políticas que enfrentem a lógica destrutiva do capital, responsável por nos conduzir à destruição total da vida. Nesse sentido, como já intuía Walter Benjamin (1979), a teologia só pode ser útil se estiver a serviço da causa dos oprimidos; por isso, é fundamental fazer um balanço da teologia da libertação, uma vez que ela ainda pode oferecer pistas decisivas para a defesa da vida (Martínez Andrade, 2023). A solidariedade, como assinala Boff (2000, p. 110), constitui uma categoria política central na construção de um *ethos* global, isto é, de uma consciência planetária na qual a vida se converta no eixo determinante das ações dos povos.

Referências

- Baptista, P. A. *Libertação e ecologia: a teologia teoantropocômica de Leonardo Boff*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- Benjamin, W. *One-way street and other writings*. London: NLB, 1979.
- Beorlegui, C. *Historia del pensamiento filosófico latino-americano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3. ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010.
- Boff, L. *São Francisco de Assis: ternura e vigor*. Rio de Janeiro: Vozes, 1981.
- Boff, L. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992.
- Boff, L. *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. New York: Orbis Books, 1997.
- Boff, L. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Brasília: Letraviva, 2000.
- Boff, L. *Ética e ecoespiritualidade*. Campinas: Verus, 2003.
- Boff, L. *Ética da vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.
- Boff, L. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- Boff, L. *Brasil: concluir a refundação ou prolongar a dependência?* Petrópolis: Vozes, 2018.

- Boff, L.; Zoja, L. *Memórias inquietas e persistentes de L. Boff*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.
- Dussel, E. *Ethics of liberation in the age of globalization and exclusion*. Durham: Duke University Press, 2013.
- Marques, L. Á. *Formas da filosofia brasileira: 12 aportes metodológicos à historiografia, metalinguagem e autocrítica da filosofia brasileira*. Cachoeirinha: Fi, 2023.
- Martínez Andrade, L. *Ecología y teología de la liberación: crítica de la modernidad/colonialidad*. Barcelona: Herder, 2019.
- Martínez Andrade, L. Elective affinities between liberation theology and ecology in Latin America. In: Goldstein, W.; Reed, J.-P. (Orgs.). *Religion in rebellions, revolutions, and social movements*. London: Routledge, p. 219–230, 2022.
- Martínez Andrade, L. The current status of Latin American liberation theology. In: Panotto, N.; Martínez Andrade, L. (Orgs.). *Decolonizing liberation theologies: past, present, and future*. Switzerland: Palgrave Macmillan, p. 203–215, 2023.
- Martínez Andrade, L. Embracing life and cultivating hope: the ecological dimension of liberation theology. In: Barreto, R.; McGeoch, G.; Pereira da Rosa, W. (Orgs.). *World Christianity and ecological theologies*. Minneapolis: Fortress Press, p. 211–228, 2024.
- Martínez-Alier, J. *The environmentalism of the poor: a study of ecological conflicts and valuation*. Cheltenham; London: Edward Elgar, 2002.
- Mignolo, W. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Ediciones del Signo, 2010.
- Nuccetelli, S. Filosofia latino-americana: fundamentos metafilosóficos. In: Murad, C. R. O.; Marques, L. Á. (Orgs.). *Textos seleccionados de filosofía latino-americana I*. Pelotas: NEPFIL Online. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/>. Acesso em: 28 out. 2024, 2021.
- Ratzinger, J. *Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”*. Vaticano: Congregação para a Doutrina da Fé, 1984.
- Solis Bello Ortiz, N. L.; Zúñiga, J.; Galindo, M. S.; González Melchor, M. A. La filosofía de la liberación. In: Dussel, E.; Mendieta, E.; Bohórquez, C. (Orgs.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300–2000]*. México: Siglo XXI; CREEAL, 2009.
- Zea, L. *La filosofía americana como filosofía sin más*. 13. ed. México: Siglo XXI, 1989.