

# Justiça socioambiental: perspectivas para uma ideia de humanidade<sup>1</sup>

*Socio environmental justice: perspectives for a concept of humanity*

DOI:10.18226/21784612.v30.e025010

Danilo R. Streck<sup>2</sup>

Carolina Schenatto<sup>3</sup>

**Resumo:** O artigo, de natureza ensaística, dedica-se a discutir as multidimensionalidades do conceito de justiça socioambiental, a partir da análise de como a noção de justiça social é interpretada em diversas perspectivas de humanidade. Adotando uma abordagem multidisciplinar, o texto passa por diferentes tradições filosóficas e culturais para examinar a relação entre humanidade e justiça, sublinhando a importância de equilibrar as demandas humanas com os limites ambientais do planeta. A análise é dividida em três partes principais: a concepção de humanidade em várias culturas, o impacto do paradigma antropocêntrico e colonial na visão ocidental de ser humano e uma exploração detalhada da justiça socioambiental. Na primeira parte, o artigo investiga a concepção de humanidade sob diferentes perspectivas culturais, evidenciando sua riqueza e complexidade. Destaca-se como o paradigma antropocêntrico, prevalente na visão ocidental, perpetuou uma compreensão limitante da humanidade, resultando em práticas de exploração ambiental e agravamento de injustiças socioambientais globais. A segunda parte oferece uma crítica ao paradigma antropocêntrico e colonial, ressaltando como este influenciou negativamente a noção de humanidade e fomentou desigualdades. A seção final foca na justiça socioambiental, argumentando que sua efetivação exige o reconhecimento da interdependência entre todos os aspectos da vida, baseada em princípios de mutualidade, corresponsabilidade e sustentabilidade. O artigo conclui que a ecologia integral, como uma manifestação dessa justiça, é crucial para uma coexistência mais harmônica entre os humanos, o cosmos e o meio ambiente. Essa perspectiva integrativa enfatiza a necessidade de

<sup>1</sup> Texto escrito a partir da aula inaugural “O Futuro da Humanidade”, proferida pelo professor Danilo R. Streck ao curso de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

<sup>2</sup> Pesquisador Pq. Professor no PPGEd - UCS. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7410-3174>

<sup>3</sup> Dra. Educação pela UNISINOS. Pós-doutorado em Educação na Universidade de Caxias do Sul.

reavaliar padrões de consumo e produção, políticas econômicas e valores culturais, fomentando uma abordagem mais holística e interconectada.

**Palavras-chave:** Justiça Socioambiental. Justiça Social. Humanidade. Ecologia Integral.

**Abstract:** The article, of an essayistic nature, is dedicated to discussing the multidimensionality of the concept of socio-environmental justice, based on the analysis of how the notion of social justice is interpreted from various perspectives of humanity. Adopting a multidisciplinary approach, the text traverses different philosophical and cultural traditions to examine the relationship between humanity and justice, underlining the importance of balancing human demands with the environmental limits of the planet. The analysis is divided into three main parts: the conception of humanity in various cultures, the impact of the anthropocentric and colonial paradigm on the Western view of humanity, and a detailed exploration of socio-environmental justice. In the first part, the article investigates the conception of humanity from different cultural perspectives, highlighting its richness and complexity. It is noted how the anthropocentric paradigm, prevalent in the Western view, has perpetuated a limiting understanding of humanity, resulting in practices of environmental exploitation and the worsening of global socio-environmental injustices. The second part offers a critique of the anthropocentric and colonial paradigm, emphasizing how it has negatively influenced the notion of humanity and fostered inequalities. The final section focuses on socio-environmental justice, arguing that its realization requires the recognition of the interdependence of all aspects of life, based on principles of mutuality, co-responsibility, and sustainability. The article concludes that integral ecology, as a manifestation of this justice, is crucial for a more harmonious coexistence between humans, the cosmos, and the environment. This integrative perspective emphasizes the need to reassess consumption and production patterns, economic policies, and cultural values, promoting a more holistic and interconnected approach.

**Keywords:** Socio-environmental Justice. Social Justice. Humanity. Integral Ecology.

*Mas que coisa é homem,  
que há sob o nome:  
uma geografia?  
um ser metafísico?  
uma fábula sem  
signo que a desmonte?  
[...]  
Quanto vale o homem?  
Menos, mais que o peso?*

*Hoje mais que ontem?  
Vale menos, velho?  
Vale menos, morto?  
Menos um que outro,  
se o valor do homem  
é medida de homem?*

Carlos Drummond de Andrade.

“Um banqueiro vale mais do que um cuidador de rua?”, provoca Leonardo Boff (2023, p. 99), ao refletir sobre o sentido da riqueza humana e concluir que ela está mais relacionada ao “equilíbrio justo” do que à acumulação de bens. O equilíbrio justo significa autocontrole, autolimite; significa exercitar uma razão sensível e emocional. Em um mundo cada vez mais confrontado com desafios climáticos e desigualdades sociais, como a busca pelo equilíbrio justo pode nos ajudar a compreender o sentido de justiça socioambiental?

Esse conceito emerge como uma chave de leitura para compreender e responder às diversas crises que a humanidade enfrenta. O equilíbrio justo sugere que devemos buscar uma harmonia entre as necessidades humanas e os limites da Terra. Isso significa repensar nossos padrões de consumo e produção, nossas políticas econômicas e nossos valores culturais. Neste artigo, buscamos em diferentes tradições filosóficas e culturais respostas para essa questão, a partir da relação entre humanidade e justiça. Essa abordagem parece-nos especialmente relevante no contexto da crise ecológica atual, em que a necessidade de uma justiça que transcenda as fronteiras humanas e inclua a Terra e todos os seres vivos torna-se cada vez mais urgente.

O texto está estruturado em três partes, cada uma organizada a partir de uma questão problematizadora. Em *Humanidade ou humanidades? Conseguimos fazer caber a nossa diversidade humana em um conceito, em uma ideia?*, buscamos explorar como diferentes culturas e tradições filosóficas ao redor do mundo conceituam a humanidade. Na segunda parte, *O que entendemos por justiça socioambiental?*, voltamos nosso olhar para o paradigma antropocêntrico e colonial que tem moldado a compreensão ocidental da humanidade, abordando como a modernidade, em conjunto com a colonização, criou uma visão distorcida da humanidade, que promoveu

várias formas de injustiça e desigualdade. Na terceira parte, À guisa de uma conclusão: o que o conceito de justiça socioambiental acrescenta à ideia de humanidade?, o foco é voltado para a concepção de justiça socioambiental. Aqui, exploramos como o conceito inclui não apenas as relações humanas, mas também nossa relação com o meio ambiente, e argumentamos que, para alcançar uma verdadeira justiça socioambiental, é necessário reconhecer a interdependência entre todos os aspectos da vida e agir de acordo com princípios de mutualidade, corresponsabilidade e sustentabilidade.

Por meio desta análise, propomos que a justiça socioambiental é a chave para entender e responder aos complexos desafios do nosso tempo. Ao integrar as múltiplas dimensões da humanidade, esse conceito ampliado de justiça oferece um caminho para uma coexistência mais harmônica e equitativa, não apenas entre seres humanos, mas entre a humanidade e o planeta como um todo.

### **Humanidade ou humanidades? Conseguimos fazer caber a nossa diversidade humana em um conceito, em uma ideia?**

Carlos Drummond de Andrade (2012, p.754), figura expoente no Movimento Modernista Brasileiro, escreve algumas *Especulações em torno da palavra Homem* que nos convidam a uma profunda reflexão sobre a essência e o valor do ser humano. Ao questionar “quanto vale o homem”, o poeta nos ajuda a ensaiar algumas possíveis respostas para as perguntas do título deste subcapítulo. Drummond, em seus questionamentos, sugere que tentar definir o ser humano em termos absolutos, em um conceito ou ideia, é um exercício infrutífero. Seria possível, ou mesmo desejável, simplificar a humanidade a uma ideia ou conceito único?

O poema mostra a humanidade como um conceito tão amplo quanto complexo, que traz em si uma série de questionamentos sobre sua essência e significado. As “Especulações” não são apenas questões retóricas; elas provocam reflexões a partir de diversas tradições filosóficas, analisando a identidade humana sob múltiplas perspectivas, que perpassam pela dimensão da racionalidade e da reflexividade, da interioridade e da espiritualidade, da autonomia e da liberdade, da ancestralidade e da coletividade, do equilíbrio e da geracionalidade.

Na narrativa da criação judaico-cristã, por exemplo, a humanidade é criada à imagem e semelhança de Deus, o que sugere que há algo do divino na própria natureza humana, tornando os seres humanos diferentes dos demais animais. Há uma relação especial entre o Criador e a humanidade, que implica o cuidado e a manutenção da criação. Essa delegação passou a ser entendida como domínio e licença para a exploração da natureza como mero recurso.

Nas tradições asiáticas, como o Budismo e o Hinduísmo, a relação entre a humanidade e a criação se baseia no equilíbrio e geracionalidade, partindo de uma visão holística e integrada que atribui à humanidade uma responsabilidade com a Terra e todos os seres vivos. Para a cultura hindu, a vida humana é vista como uma oportunidade para alcançar a compreensão espiritual, o que inclui viver em harmonia com a natureza e todas as formas de vida, respeitando a sacralidade de toda a criação (Radhakrishnan, 2015). A tradição budista baseia-se na noção de cuidado responsável, a partir da qual a humanidade é incentivada a evitar causar sofrimento a outros seres, incluindo animais e plantas (Harvey, 2019).

As tradições africanas têm uma visão de humanidade intrinsecamente ligada à comunidade, à ancestralidade, à natureza e ao sagrado. As tradições Yoruba, Bantu e Zulu, por exemplo, enfatizam a interdependência de todos os aspectos da vida em um universo percebido como um todo interconectado, onde os seres humanos, a natureza, os espíritos e o cosmo estão em constante interação. A noção “eu sou porque somos” (*Ubuntu*) reflete o quanto forte é o sentido de comunidade para a concepção de humanidade. As pessoas se tornam pessoas através de outras pessoas, ou seja, o foco não é no indivíduo, na autossuficiência ou na relação pessoal que cada ser desenvolve com o sagrado (Oduyoye, 2001).

Na América do Sul, em especial nas regiões andinas, a *Pachamama* (Mãe Terra) é incorporada como parte do sentido de humanidade, simbolizando a profunda relação entre humanidade e natureza que se faz presente nas culturas indígenas. Nas tradições Aymara e Quechua, não é Deus que cria a terra e a humanidade, é a Mãe Terra, uma deusa que cria a vida e tudo o que existe. Ela está intimamente ligada ao conceito de *Sumak Kawsay*, um conceito que remete à construção de uma vida plena e um “bem-viver”; isto é, se refere à busca do equilíbrio entre todas as formas de existência,

envolvendo as dimensões social, cultural, econômica, ambiental, epistemológica e política que se articulam como um todo inter-relacionado (Simbaña, 2019). Essa interconexão entre humanidade e natureza também está presente na cultura maia. O *Popol Vuh*, texto que narra, entre outras coisas, a criação da humanidade, diz que os seres humanos foram feitos a partir do milho; ou seja, foram feitos da natureza, daquilo que os alimenta (Barbosa, 2019). As tradições indígenas parecem refletir, assim, uma visão mais integrada e menos centrada exclusivamente no ser humano.

Ainda dentro de uma percepção de correlação e interdependência, o sincretismo presente nas tradições afro-brasileiras, por sua vez, promove uma síntese de diferentes perspectivas de espiritualidade. Nestas culturas a visão de humanidade é intrinsecamente ligada a uma comunidade mais ampla de seres, sejam eles humanos, divinos ou da natureza. Para além da relação com o sagrado e com a comunidade, o Candomblé e a Umbanda representam um processo de humanização, de reconexão, respeito e resistência frente às opressões da colonialidade e do escravagismo (Beniste, 1997). Oriundos de um contexto de profunda violência e opressão, o sentido de humanidade e a relação do homem com a criação baseiam-se na interdependência, no cuidado e no respeito.

Entre as muitas humanidades que se manifestam nas diferentes tradições religiosas, há em comum um sentido de responsabilidade e cuidado para com o mundo. Contudo, ao longo da história esse cuidado e senso de responsabilidade não tem se manifestado de forma igual ou justa. A forma como entendemos a nós mesmos enquanto seres humanos é profundamente influenciada pela filosofia grega, pelo cristianismo e pelo Iluminismo. Filósofos como Sócrates, Platão, Aristóteles, Sêneca e Epicuro foram fundamentais para o nosso senso ético, estético e moral. Da tradição cristã, com Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino, Duns Scotus e Guilherme de Ockham, entre outros, herdamos a autorreflexão, o senso de interioridade e responsabilidade pessoal. Kant e Rousseau, símbolos do pensamento iluminista, enfatizaram a razão humana, a autonomia e a autoexpressão como elementos essenciais para um ser humano livre, crítico e fraternal (Taylor, 1997). De Protágoras a Heidegger, a tradição ocidental-europeia coloca o homem como centro de todas as coisas, fazendo do antropocentrismo um tema recorrente.

O paradigma antropocêntrico se consolidou com a colonização europeia ao longo dos séculos XVI e XVII. Eurocentrismo e antropocentrismo, tal qual modernidade e colonialidade, são “dois lados de uma mesma moeda”, como disse Quijano (2000). Nossa compreensão do mundo e de nós mesmos, bem como a nossa relação com a vida em geral, foi construída dentro de um específico padrão de poder global, que é basicamente um padrão de dominação, exploração e conflito. A ideia de raça produziu uma divisão no sentido de humanidade, impondo que algumas pessoas e culturas eram superiores a outras. A colonialidade do poder afeta profundamente a compreensão de quem é considerado “humano” e quem não é, relegando muitos a uma posição de sub-humanidade.

A conquista e invenção das Américas, argumenta Quijano (2000), deu início a uma nova concepção de humanidade, que se tornou a primeira identidade da modernidade. E, na medida em que

[...] as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, consequentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (Quijano, 2000, p. 117).

Nesse contexto, Enrique Dussel (1977) argumenta que a compreensão de humanidade foi profundamente distorcida pela lógica colonial. A humanidade dos povos colonizados foi frequentemente negada ou redefinida por meio do prisma europeu, em que “ser humano” estava vinculado a condições de vida, cultura, língua e religião europeias. Assim, a colonização foi paradoxalmente justificada como um ato de “humanização”, embora, na prática, significasse a subjugação e a eliminação das identidades e culturas “outras”.

A narrativa da modernidade, moldada pelas lentes antropocêntricas e coloniais, não apenas distorceu a compreensão de humanidade, mas também estabeleceu um padrão de exclusão e marginalização que acabou refletido nas mais diversas partes do planeta. Hobbes (2003), na obra *Leviatã*, reflete sobre como a mentalidade antropocêntrica e eurocêntrica da modernidade esvaziou o sentido de cuidado e respeito partilhado pelas diferentes perspectivas de

humanidade. A famosa frase de Hobbes (2003, p. 109) sobre a vida no estado de natureza ser “solitária, pobre, sórdida, brutal e curta” ilustra sua perspectiva sobre o que significa ser “humano” sem a presença de um contrato social.

Pouco mais de um século depois de *Leviatã*, um novo contrato social é proposto, dessa vez com uma visão de humanidade que valoriza a liberdade, a igualdade e a participação ativa na vida política. Rousseau (2010) vê na humanidade um grande potencial, que se manifesta pelo senso de coletividade e compromisso com o bem comum. Mas há também nesse contrato reducionismos característicos da visão antropocêntrica e eurocêntrica moderna.

E a qual humanidade esse contrato se refere? Carole Pateman (1988) ressalta que as teorias do contrato social têm historicamente excluído as mulheres e perpetuado a noção de um pacto essencialmente masculino. Esse contrato, escrito por e para homens, trata da liberdade e da igualdade de forma desigual, pois é sustentado por um contrato sexual, reforçando as estruturas de poder patriarcal. É um contrato escrito dentro do padrão de poder colonial e, por isso, também é um contrato racial (Mills, 1997). Para Charles W. Mills, o contrato social não reconhece o racismo como condição estruturante das sociedades modernas, e, por isso, as teorias clássicas do contrato social falham ao não abordar o modo como a invenção da raça influencia as relações de poder e as estruturas sociais e políticas ao longo dos séculos.

Esse senso de humanidade reduzido também é fechado em si mesmo. Essa é a crítica de Michael Serres (1994), que argumenta que as noções tradicionais de contrato social são limitadas a uma perspectiva antropocêntrica, que muitas vezes coloca os seres humanos acima ou fora da natureza e ignora a interconexão e a interdependência de todos os sistemas. O “contrato natural” propõe uma nova ética ambiental, na qual a preservação e o respeito pela Terra são centrais. Serres argumenta que a crise ecológica exige uma revisão fundamental da maneira como vemos e interagimos com o ambiente.

O que esses contratos dizem sobre o conceito de humanidade? Estamos caminhando para um contrato biotecnológico? A rápida evolução das tecnologias e da Inteligência Artificial, bem como seu

impacto profundo em quase todos os aspectos da vida humana, levanta questões importantes que podem ser vistas como a necessidade de um novo tipo de contrato. Já no início deste século, Francis Fukuyama (2002) abordava questões críticas sobre as implicações éticas, sociais e políticas das tecnologias emergentes, especialmente no campo da biotecnologia, e explorava o impacto dessas tecnologias na essência do que significa ser humano. A tecnologia pode alterar fundamentalmente a natureza humana? O quanto tenua é a fronteira entre natureza e tecnologia e como essa integração pode afetar nossa compreensão da identidade humana, das relações sociais e da organização política? Quais as novas desigualdades que podem surgir?

Para Fukuyama (2002), o que há de fundamentalmente humano é a nossa dignidade, e há um equilíbrio ideal entre o avanço tecnológico e a preservação da essência da humanidade. O “Ponto X” representa este lugar onde as tecnologias melhoram a vida humana sem comprometer a dignidade ou degradar a sociedade. A preservação da dignidade humana é, assim, um ponto chave na avaliação ética da biotecnologia e de outras tecnologias emergentes. Nesse contexto, Fukuyama alerta para os riscos de uma corrida desenfreada por melhorias e modificações humanas sem um quadro ético e legal adequado, que poderia levar a desigualdades profundas e a uma perda da diversidade e da riqueza da experiência humana. A busca por esse “Ponto X” é, em essência, uma busca por um futuro no qual o avanço tecnológico coexiste harmoniosamente com os princípios fundamentais que nos definem como seres humanos.

Seria o “Ponto X” a busca por justiça socioambiental? Compreendemos que esse ponto de equilíbrio implica reconhecer as complexas inter-relações entre os avanços tecnológicos, a sociedade e o meio ambiente. Esse conceito enfatiza a necessidade de equidade e acesso, assegurando que os benefícios da tecnologia sejam distribuídos de maneira justa, independentemente do status socioeconômico ou geográfico. Além disso, implica uma ênfase na sustentabilidade ambiental, incentivando o desenvolvimento de tecnologias que respeitem e protejam os ecossistemas naturais. Ele pode ser interpretado como um ponto de integração de diversas sabedorias, cosmologias e cosmogonias, representando o ponto comum entre as humanidades.

Seria o “Ponto-X” uma espécie de “contrato integral”? Que outras compreensões de humanidade caberiam nele? Vemos hoje uma série de iniciativas que tentam romper com a tradição antropocêntrica/eurocêntrica e propor novas dimensões de um contrato que reconheça e respeite o “senso de humanidade compartilhada”; podemos utilizar como exemplo o importante papel que comunidades indígenas da Amazônia desempenham na proteção da biodiversidade e na luta contra o desmatamento, utilizando conhecimentos tradicionais e práticas sustentáveis em diálogo intercultural. Na Colômbia, a Universidade Nacional da Colômbia tem desenvolvido programas para integrar a diversidade cultural e os saberes indígenas no ambiente acadêmico, com o objetivo de questionar o paradigma eurocêntrico e antropocêntrico dominante e promover uma compreensão de humanidade que dialogue com diferentes sistemas de conhecimento (Restrepo, 2008).

Outro exemplo, desta vez no Brasil, de como a concepção de humanidade vem sendo ampliada pode ser encontrado no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Esse movimento, ao lutar pela reforma agrária e por práticas agrícolas sustentáveis, aborda diretamente questões ligadas tanto à mudança climática como à educação e à pedagogia. O MST promove a agroecologia, centrada nos princípios da Educação Popular, como uma alternativa de justiça social e ambiental, promovendo, assim, um novo paradigma de interação com a natureza e ilustrando uma prática de humanidade mais inclusiva e integrada (Carter, 2015).

A ideia de um “contrato integral”, capaz de descolonizar nossa concepção de mundo e produzir um sentido comum de humanidade e de justiça, pode ser interpretada como um quixotismo. Afinal, é possível propor uma concepção de humanidade que, embora singular, não seja excludente ou universalista? A humanidade no singular é mais uma busca comum em torno do que somos do que a tentativa de encontrar qualidades substantivas inerentes a todos nós. O quixotismo, aqui, é uma metáfora que simboliza a tentativa utópica de alcançar um equilíbrio harmonioso e justo entre avanços tecnológicos, dignidade humana, justiça social e sustentabilidade ambiental. Esse contrato seria um documento vivo, evolutivo, capaz de se adaptar conforme novas compreensões emergem, particular-

mente em resposta aos desafios impostos por tecnologia e questões ambientais.

Então, conseguimos fazer caber a nossa diversidade humana em um conceito, em uma ideia? Inspirados em Drummond de Andrade, propomos essas breves “especulações em torno da palavra humanidade”, com o intuito de argumentar que, mais do que uma ideia, a humanidade é construção permanente, é uma prática de (de)colonialidade, onde a busca por equidade e sustentabilidade se torna parte integrante de nossa compreensão e prática de humanidade. Se iniciamos este subcapítulo com a pergunta “humanidade ou humanidades?”, agora o encerramos com a pergunta: justiça ou justiças? Conseguimos fazer caber as múltiplas concepções de justiça em um conceito, em uma ideia?

### O que entendemos por justiça socioambiental?

Já dizia Mário Vargas Llosa (2013), poeta peruano, que a (in)justiça começa com a liberdade de todos, isto é, ela não é uma realidade preeexistente, não nasce com a humanidade. E são muitas as (in)justiças que emergem das lutas pela liberdade em uma perspectiva antropocêntrica e individualista. Quando examinamos a nossa história, um dos pontos de confluência que encontramos nas mais distintas religiões é que a justiça não é retratada como um elemento inerente à criação do mundo.

Mais uma vez, olhamos para a filosofia judaico-cristã: a necessidade de justiça nasce do “pecado original”, do livre arbítrio. Nessa lógica, a justiça está relacionada à reparação, à reconstrução do mundo perfeito criado por Deus (Keller, 2010). Há uma ênfase na importância da justiça social, da compaixão e do cuidado pelo próximo. Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, por exemplo, argumentam que a justiça deve ser fundamentada no amor e na compaixão (*cáritas*). Essa perspectiva enfatiza que a verdadeira justiça é guiada pelo amor a Deus e pelo cuidado ao próximo. A ênfase na moralidade interior e na justiça como uma questão de ética pessoal e social transcende o Cristianismo, estando presente em diversas tradições filosóficas e religiosas ao redor do mundo.

Nas tradições asiáticas, o senso de justiça é enraizado nas compreensões éticas de responsabilidade individual e equilíbrio cósmico para a manutenção da ordem e da harmonia no mundo (Smith,

1991). O Confucionismo, uma filosofia predominante na China, enfatiza a importância da ética e da moralidade interior na criação de uma sociedade justa e harmoniosa. No hinduísmo, a noção de justiça está ligada aos conceitos de *dharma* (dever, justiça, lei) e *karma* (ação e consequência). A justiça, enquanto princípio ordenador do universo, é uma responsabilidade e um dever de cada um (Radhakrishnan, 2015). O *karma* também desempenha um papel importante no Budismo, em que ações justas e éticas contribuem para o equilíbrio cósmico. Aqui, a justiça está relacionada com a compreensão da interconexão de todas as coisas e de ações baseadas na compaixão e na sabedoria (Harvey, 2019).

Para além da dimensão teológica, a noção de que a justiça e a ética começam com o indivíduo e suas escolhas internas atravessou os séculos, desde a Grécia Antiga. Na filosofia grega, particularmente no estoicismo, há uma forte ênfase na moralidade interior e na virtude pessoal. Filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles discutiram a ideia de que uma vida boa e justa é alcançada por meio do desenvolvimento do caráter e da compreensão da virtude (Taylor, 1997).

A filosofia humanista integra muitos dos princípios cristãos, enfatizando a importância da moralidade, da educação e do desenvolvimento do caráter individual para a construção de um senso de justiça. A *Utopia* de Thomas More (2018), por exemplo, descreve uma sociedade em que a propriedade e a riqueza são coletivizadas. Para além das desigualdades sociais, More propõe que a noção de justiça se expanda para a participação política, para um sistema jurídico mais humanitário e uma educação focada em valores morais, virtudes e senso de responsabilidade comunitária, pois esses são os fundamentos da justiça social.

A ficção de More influenciou o pensamento de Hugo Grotius em sua compreensão de justiça internacional. Grotius (2009) se inspirou em conceitos humanistas para propor que existem princípios universais de justiça que transcendem as fronteiras nacionais e as leis individuais dos estados, argumentando que a guerra e a paz devem ser regidas com uma concepção de justiça e de direito que seja universal e independente de doutrinas religiosas. Ele argumentou que os direitos e as responsabilidades inerentes ao ser humano são

fundamentais para o entendimento da justiça e devem orientar as relações internacionais, mesmo em tempos de guerra.

Essa compreensão da existência de direitos naturais e justiça enquanto condição fundamental da humanidade ecoou no pensamento iluminista. Caracterizado pelo apelo à razão, ao questionamento do dogma e à crítica das instituições estabelecidas, o Iluminismo moldou as noções contemporâneas de justiça, liberdade e direitos humanos. Ao escrever o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau (2011), por exemplo, identifica dois tipos principais de desigualdades (injustiças): a natural e a moral ou política. A desigualdade natural refere-se às diferenças físicas e mentais inatas entre os indivíduos, que Rousseau considera inevitáveis e inerentes à condição humana. Essas diferenças não seriam, em si mesmas, fontes de injustiça. Por outro lado, a desigualdade moral ou política é fruto das relações sociais e das estruturas de poder e, por isso, pode produzir injustiças significativas dentro da sociedade.

Nesse contexto, como a sociedade pode promover justiça? Por meio do contrato social. Mas, como argumentado anteriormente, esse pacto possui suas limitações e, por isso, também é uma forma de (re)produzir injustiças. É isso que nos mostram Pateman, Mills e Serres, ao argumentarem que o contrato social tradicional é masculino, branco e antropocêntrico. Esse contrato, paradoxalmente, endossou a (re)produção de uma série de desigualdades ao excluir os povos indígenas e africanos, as mulheres e a Terra, como um todo. Quais são, então, as injustiças que sustentam esse pacto? Elencamos ao menos sete: injustiça sexual e de gênero, injustiça racial, injustiça social, injustiça cognitiva, injustiça econômica, injustiça ambiental e injustiça etária.

Isso significa que, assim como a noção de humanidade, a justiça não é singular e também está associada a um conjunto de pactos que vêm sendo demandados pela sociedade. Há, contudo, um elemento comum entre as tradições apresentadas até agora, sejam elas perspectivas religiosas ou seculares: a noção de que a justiça e a ética tradicionalmente centradas no indivíduo e em suas escolhas internas estão se tornando mais coletivas.

A justiça social, enquanto elemento central da fé cristã, assume uma dimensão coletiva a partir da Teologia da Libertação. Esse movimento, que surgiu na América Latina durante a segunda metade do XX, foi como uma resposta teológica aos problemas de pobreza e injustiça social no continente, enfatizando a necessidade de libertação social, política e econômica. A verdadeira fé, segundo essa perspectiva, se manifesta na luta pela justiça e libertação dos oprimidos (Dussel, 1977). Na Índia, a filosofia neo-humanista de Prabhat Ranjan Sarkar comprehende a justiça social como uma extensão natural da espiritualidade que deve abranger não apenas o bem-estar humano, mas também o de todos os seres vivos e o equilíbrio ecológico (Sarkar, 2006).

No século XX, essa busca pelo equilíbrio tem ganhado eco nos discursos em torno do “cuidado da casa comum”. Essa metáfora tem se destacado em discussões contemporâneas sobre justiça e sustentabilidade, representando uma abordagem mais holística e integrada. Popularizada em parte pela encíclica do Papa Francisco *Laudato Si*, a casa comum atenta para a responsabilidade coletiva em cuidar do nosso planeta, representando não apenas a interconexão entre os seres humanos, mas também a interdependência entre a justiça social, a justiça ambiental e a ética na compreensão e na manutenção da humanidade.

Mais que uma metáfora, o cuidado da casa comum é um chamamento para uma nova abordagem ética e prática (Siqueira, 2020), um convite para a luta pela justiça socioambiental. Mas o que é a justiça socioambiental? Entendemos a justiça socioambiental como uma chave de leitura que abarca as múltiplas formas de justiça demandadas pela humanidade. Ela nos permite compreender conceitos como interdependência, reciprocidade, mutualidade, complementaridade, corresponsabilidade e sustentabilidade para além da relação entre humanos; e, ao fazê-lo, nos convida a sair da fase do antropoceno (Boff, 2023).

Da justiça socioambiental surge uma nova interpretação de humanidade: “nós somos a própria Terra que, num momento avançado de sua complexidade, começou a sentir, a pensar, a amar, a cuidar e a venerar. Foi então que irrompemos como homem e mulher” (Boff, 2023, p. 40). E, por sermos a própria Terra, dividimos com ela os mesmos direitos. Que direitos são esses? Buscamos

na Carta da Terra essa resposta: a) a erradicação da pobreza como um imperativo ético, social e ambiental; b) a proteção dos grupos mais vulneráveis da sociedade; c) a proteção do meio ambiente; d) o respeito à igualdade e à dignidade de todos os seres; e) a responsabilidade intergeracional. Em outras palavras, o direito da Terra é o direito à ecologia integral.

A ecologia integral é, mais do que um conceito interdisciplinar e pluriverso, um paradigma que enfatiza a necessidade de abordagens integradas para enfrentar as crises socioambientais (Lacerda, 2020). Ela tenciona a noção de “Ponto-X” e desafia o domínio do paradigma tecnocrático, promovendo uma utilização mais consciente das tecnologias, de forma a integrar as dimensões ecológicas, econômicas, sociais, culturais e da vida cotidiana na busca por soluções para os desafios ambientais (Francisco, 2015).

Nessa perspectiva, a justiça socioambiental pode ser compreendida como a “justa medida” (Boff, 2023) entre os paradigmas; isto é, o que viabiliza, na prática, o pacto integral do qual falávamos no subcapítulo anterior. “Vive a justa medida aquele que sabe impor limites a ele mesmo, seja em relação aos outros, seja em relação à natureza”, disse Leonardo Boff (2023, p.47) ao explicar que essa virtude cardeal acompanhou a humanidade ao longo de todo o seu desenvolvimento. Da deusa egípcia Maat à ética de Aristóteles, de Midas a Marx, é ela que confere coesão à sociedade; é ela que confere sentido à sustentabilidade.

É possível viver a justa medida? Para Boff, quem quer se orientar por ela precisa, antes de tudo, tê-la dentro de si. É um exercício de vigilância, um processo pedagógico permanente. Ela não se dá automaticamente, não é algo natural. Ela deve “ser busca a partir de dentro, do coração, vivendo-se conforme a sua natureza” (Boff, 2023, p. 113). Parafraseando Vargas Llosa (2012), o verdadeiro desafio e a verdadeira beleza desta busca residem em olhar para dentro de si para entender a interconexão intrínseca com o mundo e com os outros.

À guisa de uma conclusão: o que o conceito de justiça socioambiental acrescenta à ideia de humanidade?

Então, qual é a justa medida do valor do homem? A justiça socioambiental nos lembra que só há uma justa medida para a vida

na Terra: a saúde do planeta (Boff, 2010; 2023). Essa visão reflete a ideia de que a justiça socioambiental não é apenas sobre proteger o meio ambiente, mas reconhecer a crise ecológica como uma crise de valores, na qual a exploração desenfreada dos recursos naturais e a falta de responsabilidade para com a vida são sintomas de uma falha mais profunda no modo como a humanidade comprehende a si mesma. São sintomas de uma crise paradigmática que não pode ser solucionada apenas com mudanças tecnológicas ou políticas, sem que haja uma transformação fundamental dos valores e da ética que guiam as interações entre humanidade e planetariedade.

Leonardo Boff (2008) chama essa transformação de “ética da vida”, uma ética de possibilidades, pois a vida está sempre em processo de tornar-se, nunca completa ou finalizada. Essa concepção está ligada à educação e à libertação, sugerindo que os seres humanos têm a capacidade e a responsabilidade de transformar suas próprias vidas e o mundo ao seu redor; encontrando eco na concepção freireana de “ser inacabado”. Em *Ética da vida*, Boff (2008) apresenta uma visão de mundo em que a vida é um constante processo de tornar-se, refletindo uma ética de possibilidades e transformação.

Essa visão encontra paralelos significativos na filosofia educacional de Paulo Freire, particularmente em sua concepção do ser humano como um “ser inacabado”. Na ética da vida, a educação não é apenas um processo de transmissão de conhecimento, mas um ato de criação e recriação. Freire (1970) argumenta que a dinâmica do inacabamento é crucial para entender a opressão e buscar a libertação – e, por isso, é um caminho para construção da justiça socioambiental. Na perspectiva freireana, é possível compreender essa justiça como uma ação de libertação e um despertar crítico para a conscientização. Freire (1970, p. 49) diz que a libertação é um parto doloroso e coletivo que “não pode ser realizado por outros. Eu só posso ser libertado com os outros”.

O parto, enquanto metáfora para o nascimento de uma ética da vida, é um processo que tanto a humanidade como a Terra estão passando. É isso que argumenta Boff (2021) ao falar do “doloroso parto da Mãe Terra”. A crise ambiental sem precedentes exige o nascimento de uma nova era – a “era ecozoica” (Boff, 2023). O parto da Mãe Terra, “como expressão de uma nova etapa a ser percorrida

por todos, desta vez, em harmonia com a natureza” (Boff, 2021, p. 310), simboliza a esperança na superação do fim do mundo.

Há, nessa concepção, dois elementos importantes à justiça socioambiental: a esperança enquanto verbo esperançar (Freire, 1992); e o fim do mundo enquanto realidade concreta (Krenak, 2019). Esperançar não é um sentimento passivo e/ou um otimismo ingênuo; pelo contrário, é uma ação, uma iniciativa concreta para a transformação social que promove a solidariedade e a colaboração. A esperança, enquanto força vital da justiça socioambiental, pressupõe uma abordagem coletiva, na qual diferentes grupos, comunidades e nações trabalham juntos para encontrar soluções que beneficiem tanto as pessoas como o planeta. A esperança é, também, a consciência de que o fim do mundo não é necessariamente um evento cataclísmico, mas uma realidade vivida por aqueles que Freire (1970) chama de “oprimidos”.

A partir da inter-relação entre as ideias de Boff (2021, 2023), Freire (1970) e Krenak (2019), elencamos algumas das “ideias que apressaram o fim do mundo” e que são fundamentais para compreendermos o que o conceito de justiça socioambiental acrescenta à ideia de humanidade: a irrupção do ódio e o genocídio promovido pela modernidade/colonialidade; a persistência da escravidão ou de condições análogas à escravidão; a categoria *raça* enquanto centro das injustiças socioeconômicas, cognitivas e ambientais; a exploração da Terra e a noção de que ela é uma provedora de recursos; o não reconhecimento dos direitos do planeta e de tudo que nele vive; e a humanidade e a desumanidade dentro de nós.

A justiça socioambiental amplia o conceito tradicional de humanidade ao incorporar a ideia de que a vida em sua totalidade – e não apenas a existência humana – é central para nossa compreensão do que significa ser humano. Essa perspectiva reconhece que os seres humanos são apenas uma parte de um ecossistema mais amplo, interdependente e dinâmico, onde todas as formas de vida têm valor intrínseco e estão intrinsecamente conectadas. No contexto da justiça socioambiental, humanizar envolve expandir a luta contra a opressão e a busca da libertação para incluir a relação do ser humano com o meio ambiente. Significa cultivar um senso de responsabilidade e compreender que a exploração da Terra e a degradação ambiental são formas de desumanização, pois mostram

uma falta de respeito pela vida em todas as suas formas, sejam elas as que já estão no planeta ou as que virão.

Podemos dizer, então, que a humanização é o exercício cotidiano da justa medida? Se entendemos que a justa medida é a “vivência coerente da interdependência global e o sentido da responsabilidade universal” (Boff, 2023, p. 63), sim. Mas a justa medida é mais do que um processo de humanização, ela é “o princípio de todo o universo, não somente de nossas sociedades ou de nossos comportamentos” (Boff, 2023, p. 21). Ela é um princípio universal que governa o equilíbrio e a harmonia em todas as dimensões, seja nas relações humanas, na interação com o meio ambiente ou nas dinâmicas mais amplas do cosmos. Nesse sentido, humanizar-se no âmbito da justa medida não é apenas sobre desenvolver relações mais justas e sustentáveis entre seres humanos ou entre humanidade e natureza; trata-se de alinhar-se a um princípio cósmico mais profundo, que orienta a coexistência equilibrada e respeitosa de todas as formas de vida e das forças do universo.

Seria a justa medida o princípio orientador daquilo que chamamos de “pacto integral”? Seria esse pacto a ecologia integral? A justa medida como um pacto pela ecologia integral vai além das questões sociais, abraçando a interdependência de todos os aspectos da vida. A ecologia integral foi amplamente difundida pela encíclica *Laudato Si* (Francisco, 2015), cujo argumento central é que a crise ambiental e a crise social são, de fato, uma única e complexa crise socioambiental. Ela abrange todos os aspectos da vida – ambiental, econômico, social, político, cultural e espiritual –, reconhecendo que essas dimensões estão interligadas e não podem ser abordadas isoladamente.

Essa visão integradora da vida, por um lado, tira o ser humano do pedestal de senhor absoluto da criação, conforme a consagrada expressão de Protágoras de que “o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são” (Platão, 2000, p. 14). Por outro lado, oferece uma possibilidade de refazer-nos como humanidade que se reconhece parte de uma complexa trama da vida e que é capaz de se admirar com o poeta quando, entre suas especulações, pergunta: “Que milagre é o homem?” (Drummond, 2012, p. 758).

## Referências

- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Carlos Drummond de Andrade: Poesia 1930-62*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- BARBOSA, Lia P. Popol Wuj e a pedagogia Maya da milpa. In: STRECK, D. R.; MORETTI, C. Z.; ADAMS, T. (Org.). *Fontes da pedagogia latino-americana: heranças (des)coloniais*. Curitiba: Appris, 2019.
- BENISTE, José. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BOFF, Leonardo. *Ética da vida*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.
- BOFF, Leonardo. *O doloroso parto da Mãe Terra: uma sociedade de fraternidade sem fronteiras e de amizade social*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- BOFF, Leonardo. *A busca da justa medida: como equilibrar o planeta Terra*. Petrópolis: Vozes, 2023.
- CARTER, Miguel. *MST e a luta pela Reforma Agrária no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia na América Latina: filosofia da liberação*. São Paulo: Loyola, 1977.
- FRANCISCO, Papa. *Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. Brasília, DF: Edições CNBB, 2015.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- FUKUYAMA, Francis. *Our posthuman future: consequences of the biotechnology revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- GROTIUS, Hugo. *Sobre o direito da guerra e da paz*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.
- HARVEY, Peter. *A tradição do budismo: história, filosofia, literatura, ensinamentos e práticas*. São Paulo: Cultrix, 2019.
- HOBBES, Thomas. *Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

KELLER, Timothy. *Generous Justice: How God's Grace Makes Us Just*. New York: Dutton, 2010.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACERDA, Luiz Felipe B. Ecologia integral, justiça socioambiental e bem-viver. In: FOLLMANN, José Ivo (Org.). *Ecologia integral: abordagens (im)pertinentes*. v. 2. São Leopoldo, RS: Editora Casa Leiria, 2020. p. 177-200.

MILLS, Charles W. *The racial contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

MORE, Thomas. *Utopia*. São Paulo: Penguin, 2018.

NUSSBAUM, Martha C. *Creating capabilities: the human development approach*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

ODUYOYE, Mercy Amba. *Introducing African Women's Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

PATEMAN, Carole. *The sexual contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (UNDP). *Carta da Terra*. Rio de Janeiro: CieBio, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *The Hindu View Of Life*. Nova Delhi: Harper Collins, 2015.

RESTREPO, Eduardo. Interculturalidad y estudios (inter) culturales en Colombia. In: WALSH, C.; SCHIWy, F.; CASTRO-GÓMEZ, S. (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito: UASB/Abya Yala, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. São Paulo: Martin Claret, 2010.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- SARKAR, Prabhat Ranjan. *Neo-humanismo: Ecología, Espiritualidad y Expansión Mental*. Tradução de Jassán Suby. Madrid: Ananda Marga Publications, 2006.
- SEN, Amartya. *Development as freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- SERRES, Michel. *O contrato natural*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- SIMBAÑA, Fabián Sumak Kawsay como projeto político e pedagógico. In: STRECK, D. R.; MORETTI, C. Z.; ADAMS, T. (Eds.). *Fontes da pedagogia latino-americana: heranças descoloniais*. Curitiba: Editora Appris, 2019.
- SIQUEIRA, João Carlos. Casa comum: um conceito interdisciplinar e pluriverso. In: FOLLMANN, J. I. (Org.). *Ecologia integral: abordagens (im)pertinentes*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. v. 1.
- SMITH, Huston. *The World's Religions*. San Francisco: Harper-SanFrancisco, 1991.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do Self*: a construção da identidade moderna. São Paulo: Editora Loyola, 1997.
- VARGAS LLOSA, Mario. *A civilização do espetáculo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- VARGAS LLOSA, Mario. *Conversa na catedral*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2013.