

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Psicologia / Programa EICOS
Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social

Leandro Chevitarese

Agenda 21:
ética ambiental na condição pós-moderna?

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, Programa EICOS, do Instituto de Psicologia da UFRJ, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre .

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Marta de Azevedo Irving

Dissertação de Mestrado
2003

*Dedico esta dissertação a meu amigo **Marcio Nascimento da Silva**, com quem iniciei, há dez anos, minhas atividades na área de meio ambiente e desenvolvimento sustentável, no distrito do Sana, Macaé. Dedico-lhe a presente pesquisa, pois ninguém soube, como ele, acreditar na utopia da sustentabilidade e arriscar-se por ela. Ninguém soube, como ele, sonhar e ousar, questionar e lutar, às vezes acertando, às vezes não, mas sempre aprendendo e ensinando a ética ambiental. Enfrentando passo a passo as dificuldades e dilemas da sustentabilidade, Marcio tem vivenciado cotidianamente os desafios apresentados nesta dissertação.*

Resumo

Partindo de uma investigação das transformações da relação sociedade/natureza na Modernidade e na Pós-modernidade, incluindo as concepções de “natureza” e “desenvolvimento”, investiga-se a possibilidade de formulação de uma ética ambiental em sintonia com a cultura contemporânea. Pela desconstrução dos “mitos da modernidade”, abre-se um outro horizonte para repensar a ética ambiental, a partir do qual são delineados os principais indicativos éticos para a sustentabilidade: a participação e a solidariedade. Em seguida, procura-se considerar a presença de tais indicativos nos principais documentos que pretendem orientar o desenvolvimento sustentável na atualidade, ou seja, analisar criticamente sua presença e concepção nas *Agendas 21 Global e Brasileira*. Além disso, em última análise, pretende-se, com esta investigação, construir subsídios que possam orientar os processos de construção de *Agendas 21 locais* em todo o país.

Abstract

The present study starts by investigating changes in the relationship between nature and society from Modernity to Post modernity, including the concepts of “nature” and “development”. It explores the possibility of formulating an environmental ethics, in accordance with contemporary culture. Through the deconstruction of some of the “modern myths” we aim to open another horizon to rethink environmental ethics; within this horizon, we outline two major ethical indicators to sustainability: participation and solidarity. Then, we try to show evidence of these indicators in the major documents that intend to guide sustainable development nowadays, that are Global and Brazilian 21 Agenda; i.e., we develop a critical analysis of whether these indicators are present in the text and, if so, what meanings can be identified. Ultimately, this investigation aims to design contributions that would guide the construction of local 21 Agenda in our country.

Agradecimentos

À minha orientadora, Marta de Azevedo Irving, pelo convite para o desenvolvimento da presente pesquisa, pela disponibilidade demonstrada em tratar de uma abordagem teórica que lhe é pouco familiar, pelo contraponto de leitura que sempre me forneceu, enfim, pelo carinho que sempre me foi reservado.

À Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro, pelos importantes comentários e sugestões teóricas, pela atenção generosa que sempre me concedeu e pela afinidade teórica que constituímos ao longo do desenvolvimento desta dissertação, que nos permitiu inclusive a abertura de outros campos de pesquisa.

À Maria Inácia D'Ávila Neto, pela oportunidade que me concedeu de uma visão mais abrangente do universo de pesquisa em psicossociologia.

A Rodrigo Nascimento, pela amizade, pela poesia e por nossos debates sobre ética e meio ambiente. À Natália Gaspar, pelo interesse acadêmico-afetivo que compartilhamos pelo Sana. À Flávia Mattos, pela convivência que antecedeu esta dissertação e lhe abriu os caminhos.

Aos meus colegas de pós-graduação, particularmente, Alessandra Fontana e Davi Soares. Aos colegas da graduação que me acompanharam neste trajeto, especialmente, Gustavo Melo, Livi Faro, Aline Montechiari, Rachel Soares e Leonardo Siqueira.

A André Fayão, amigo de muitos anos, que soube despertar em mim um maior interesse pelas questões sociológicas e políticas, agradeço por nosso convívio e por sua contribuição em minha formação pessoal e acadêmica.

Agradeço também a outros amigos de longa data que sempre me apoiaram em meus novos desafios, particularmente, Bruno Penna, Samantha Fayão, Marcos Belo, Flávia Turino, Maurício Mattos, Renato Nogueira Jr. e Marcus Reis.

Aos meus amigos do Sana, dentre os quais, Elysio, Leo, Carlinha, Jamil, Sol, Lála, Eduardo, Yang, Isabele, Marcele, Tati, Frank, Luiz, Andréa, Zique, Tadeu, Bel, Bruno, Alessandra, Gerusa, Aparecida, Carol, Sabá, Zé, Raimundo, Madeira, Toninho, além de muitos outros com os quais convivi e aprendi muito

Em especial, por fim, agradeço aos meus pais, Luis e Nara, pelo apoio fundamental que sempre me reservaram.

Sumário

Introdução	01
Cap. 1 – Modernidade x Pós-modernidade: uma investigação das transformações na relação sociedade/natureza.....	05
1.1 – A Modernidade e suas concepções de “natureza” e “desenvolvimento”.	
1.2 – A crise da Modernidade: constatação da urgência de outros rumos para o desenvolvimento.	
1.3 – A condição pós-moderna e o desafio ético.	
Cap. 2 – A Ética ambiental pós-moderna	26
2.1 – Desfazendo os “mitos da modernidade”: abertura para o horizonte de ressignificação da ética ambiental na contemporaneidade.	
2.2 – Indicativos éticos para a sustentabilidade: por uma outra relação sociedade/natureza.	
2.3 – Uma proposta de ética ambiental para a pós-modernidade.	
Cap. 3 – Agenda 21: por uma ética da sustentabilidade	59
3.1 – A ética na <i>Agenda 21</i> : modernidade ou pós-modernidade?	
3.2 – A ética na <i>Agenda 21 Global</i> : uma análise passo a passo.	
3.3 – A ética na <i>Agenda 21 Brasileira</i> : considerações sobre a proposta nacional.	
Considerações finais	88
Apêndice – Resumo do argumento da dissertação (<i>pour lecteur pressé</i>)	93
Referências Bibliográficas	96

Introdução

Até bem pouco tempo atrás o mundo poderia ser inteiramente transformado. Era uma questão de tempo. A tecnociência avançava em larga escala, os problemas fundamentais da humanidade já haviam sido diagnosticados, e o progresso do conhecimento garantia um futuro magnífico de desenvolvimento e prosperidade. A aplicação irrestrita da racionalidade prometia o controle da natureza, a justiça social e o bem-estar coletivo. A modernidade se erguia como um audacioso projeto – talvez muito mais um sonho – que reconhecia na Razão a libertadora de todos os infortúnios da humanidade. O progresso da ciência estava intimamente ligado ao desenvolvimento social e à prosperidade econômica.

Mas o tempo passou, as promessas não se realizaram, e o otimismo iluminista se transformou em desconfiança e incerteza quanto aos rumos da humanidade. O que aconteceu? Onde se perderam os “caminhos que levariam ao pleno desenvolvimento”, ao “progresso” e ao “futuro próspero” sonhado pelo ideário iluminista? Hoje em dia parece que há mais perguntas do que respostas, e as certezas da modernidade ou estão moribundas ou já desapareceram. Fala-se em crise de quase tudo: crise da Razão, da Ciência, do Sujeito; além das mais específicas: crise do desenvolvimento, do progresso, das relações sociais etc.; e daquelas que mais propriamente interessam aqui neste contexto: *a crise ética e a crise ecológica*. Fundamentalmente, o que parece estar ruindo é um certo modo de conceber a realidade e de se relacionar com ela, o que está em crise é a própria modernidade.

O projeto da modernidade trouxe consigo uma concepção de natureza e determinou um modo de se relacionar com ela. A natureza era concebida como um “depósito” de recursos, que deveria ser dominado e transformado, em prol da prosperidade econômica e do “progresso da humanidade”. O “desenvolvimento” seria o resultado do emprego da racionalidade científica em todos os setores da vida humana e da consequente submissão da natureza ao poder da Razão humana. Deste modo, o que orientava a ação em relação à natureza era a capacidade de otimizar sua plena utilização como recurso para o progresso.

Neste contexto, emerge a relação existente entre uma dada concepção de natureza (“depósito de recursos”), uma noção de desenvolvimento (ampliação da racionalidade científica e seu emprego nas práticas sociais) e uma concepção da relação sociedade/natureza (utilização da natureza tendo em vista o progresso).

Esta é uma das premissas fundamentais da presente pesquisa: compreender a *ética ambiental* como uma *reflexão sobre a orientação valorativa em relação à natureza*, que, por sua vez, depende do “olhar em relação à natureza”, e que também é indissociável de uma determinada noção de “desenvolvimento”. Deste modo, uma pesquisa sobre a *ética ambiental na condição pós-moderna*¹ precisa tratar simultaneamente das mudanças acerca da concepção de natureza, que estão ligadas a uma diferente orientação valorativa que surge na relação sociedade/natureza, bem como vinculadas a uma outra concepção de desenvolvimento, em sintonia com a condição cultural contemporânea.

Nas últimas décadas, a proposta do “desenvolvimento sustentável” fortaleceu-se como uma alternativa diferenciada que pretende aprender com os “desacertos da modernidade”. A natureza não é mais concebida como desprovida de valor agregado, como um simples “meio para o progresso”. Modifica-se assim a relação sociedade/natureza estabelecida na modernidade. Isto possibilita uma abertura para reconsiderar a ética ambiental, que parece estar necessariamente articulada à proposta de sustentabilidade do desenvolvimento.

Repensar a ética ambiental na contemporaneidade condiciona-se ao surgimento de um outro “modo de pensar e agir”, para além dos “mitos modernos”, possibilitando uma mudança na relação sociedade/natureza. Isto implica em rearticular a responsabilidade ética diante da natureza, que, de modo pós-moderno, pode ser compreendida como “nossa parte integrante”. A partir da desconstrução dos “mitos modernos”, dentre os quais o “progresso” e a “separação entre sociedade e natureza”, é possível abrir um horizonte de ressignificação da ética ambiental na condição pós-moderna.

¹ Apesar de sustentar o uso do termo “pós-modernidade” para caracterização da cultura contemporânea, acompanho Bauman ao compreender o pós-moderno como condição atual da modernidade, e não propriamente como “ruptura radical” com o “paradigma” moderno. [Cf. BAUMAN, Z. *Modernidade e Ambivalência*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1999, p. 288.]

Pretende-se argumentar que os dois principais indicativos éticos para a sustentabilidade, em sintonia com a cultura contemporânea, são a participação e a solidariedade. Tendo em vista tal fundamentação, cabe investigar a aplicação de tais indicativos éticos nos mais importantes documentos publicados com vistas ao “desenvolvimento sustentável”: a *Agenda 21 Global* e a *Agenda 21 Brasileira*, com o objetivo de repensá-los como uma proposta de ética ambiental contemporânea.

Deste modo, a presente dissertação tem como objetivos: (a) investigar as transformações na relação sociedade/natureza no contexto da modernidade e da pós-modernidade, tendo em vista a possibilidade de repensar a ética ambiental na cultura contemporânea; (b) repensar a ética ambiental na condição pós-moderna, delinear indicativos éticos que possam contribuir para a sustentabilidade do desenvolvimento, e construir uma visão articulada desses indicativos em uma proposta ética em sintonia com a condição contemporânea; (c) analisar criticamente a presença desses indicativos éticos na *Agenda 21 Global* e na *Agenda 21 Brasileira*, repensando tais documentos como propostas, acima de tudo, éticas.

A metodologia empregada nesta dissertação desenvolve-se em duas etapas. A metodologia empregada na primeira etapa é a análise teórica da bibliografia relevante sobre os temas da modernidade e pós-modernidade, do desenvolvimento sustentável e da possibilidade de fundamentação da ética na condição pós-moderna. Essa primeira etapa refere-se aos dois primeiros objetivos formulados e, respectivamente, aos dois primeiros capítulos da dissertação. Já a segunda etapa refere-se ao terceiro objetivo formulado e, respectivamente, ao terceiro capítulo da dissertação. Nessa segunda etapa da metodologia, pretende-se uma aplicação da base teórica, desenvolvida nos capítulos 1 e 2 da dissertação, aos textos da *Agenda 21 Global* e da *Agenda 21 Brasileira*, tendo em vista identificar a presença dos indicativos éticos para a sustentabilidade e analisar o caráter com que se reveste a ética a eles articulada.

Deste modo, pode-se dizer que a questão principal que atravessa a presente pesquisa é: considerando a crise do projeto moderno e, conseqüentemente, de todo “modo de pensar e agir modernos”, surge a urgência de formular uma proposta de ética ambiental pós-moderna – vinculada a um “outro modo de pensar e agir” – e, simultaneamente, de verificar

sua presença nos principais documentos que pretendem orientar o desenvolvimento sustentável na atualidade, ou seja, analisar criticamente sua presença e concepção nas *Agendas 21 Global e Brasileira*. Além disso, em última análise, pretende-se, com esta investigação, construir subsídios que possam orientar os processos de construção de *Agendas 21 locais* em todo o país.

Capítulo 1

Modernidade x Pós-modernidade: uma investigação das transformações na relação sociedade/natureza

Sem os punhos de ferro da modernidade, a pós-modernidade precisa de nervos de aço.

Zygmunt Bauman

1.1 – A Modernidade e suas concepções de “natureza” e “desenvolvimento”.

Habermas afirma que a modernidade pode ser compreendida como um *projeto*² baseado em uma ampla confiança na Razão humana, na possibilidade de emancipação, progresso, acesso à verdade. A tentativa de realização de tal perspectiva expressou-se freqüentemente pela elaboração de grandes sistemas especulativos, um esforço da Razão para sistematizar a totalidade da realidade ou do mundo. O discurso iluminista de revolução pelo saber sustenta essa expectativa no poder da Razão, como observa Cassirer:

a época em que viveu D’Alembert sentiu-se empolgada por um movimento pujante e, longe de abandonar-se a esse movimento, empenhou-se em compreender-lhe a origem e o destino. O conhecimento de seus próprios atos, a autoconsciência e a previsão intelectual, eis o que lhe parecia ser o verdadeiro sentido do pensamento, de um modo geral, e a tarefa essencial que, acreditava ele, a história lhe impunha. Não se trata apenas de que o pensamento se esforça por alcançar novas metas, desconhecidas até então; é que quer saber para onde o seu curso o leva e quer, sobretudo, dirigir o seu próprio curso. Aborda o mundo com a nova alegria de descobrir e com um novo espírito de descoberta; todos os dias aguarda novas e infalíveis revelações.³

² Cf. HABERMAS, J. “Modernidade – um projeto inacabado”. In: ARANTES, O.; ARANTES, P. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. SP: Brasiliense, 1992.; HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

³ CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. SP: Editora da Unicamp, 1994, p. 21.

Esta era uma visão incrivelmente otimista. A tarefa do pensamento era assumir o seu lugar na história, conquistando a autonomia e a liberdade crítica que poderiam permitir a conquista de novas descobertas, abrindo espaço para a melhoria da vida humana. Assumir o seu papel na história correspondia a desenvolver amplamente a racionalidade, em um processo de revolução contínua – condição para um futuro próspero. Segundo Habermas:

Neste quadro se inserem conceitos dinâmicos que no séc. XVIII surgem a par da expressão ‘tempos modernos’ ou ‘novos tempos’ ou que ganham então seu novo significado, válido até aos nossos: revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito da época, etc.⁴

Os “tempos modernos” articularam um conjunto de conceitos constituintes do que se pode chamar de um “modo de pensar e agir modernos”. Nesse contexto, o “desenvolvimento” era pensado a partir de uma indeclinável linearidade, que envolvia a ampla racionalização de todos os setores da vida humana, o avanço da ciência e o controle da natureza. A concepção de “desenvolvimento” torna-se indissociável da noção de “progresso”, compreendido como prosperidade econômica e melhoria da qualidade de vida, por meio das conquistas científicas e do crescimento industrial. Como aponta David Harvey:

Embora o termo “moderno” tenha uma história bem mais antiga, o que Habermas chama de projeto da modernidade entrou em foco durante o século XVIII. Esse projeto equivalia a um extraordinário esforço intelectual dos pensadores iluministas “para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas”. A idéia era usar o acúmulo de conhecimento gerado por muitas pessoas trabalhando livre e criativamente em busca da emancipação humana e do enriquecimento da vida diária.

⁴ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1998, p. 18.

O domínio científico da natureza prometia liberdade da escassez, da necessidade e da arbitrariedade das calamidades naturais. O desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento prometia a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário do poder, bem como do lado sombrio da nossa própria natureza humana. Somente por meio de tal projeto poderiam as qualidades universais, eternas e imutáveis de toda a humanidade ser reveladas.⁵

O projeto da modernidade tem então na ciência a reveladora de verdades e leis fundamentais: a explicação científica poderia simplificar e nortear a vida humana. A aplicação irrestrita da racionalidade na organização social prometia a segurança de uma sociedade estável, democrática, igualitária (incluindo o fim de estados teocráticos, de perseguições sociais produzidas pela superstição, de abusos de poder por parte dos governantes etc.). A possibilidade de domínio científico representava o aceno de uma ambicionada segurança, que afastaria os infortúnios ligados à imprevisibilidade do mundo natural (desde condições climáticas a doenças), garantindo também a transformação dos recursos naturais em prol do progresso e do desenvolvimento. *A natureza deveria submeter-se ao poder da Razão humana.*

Pode-se dizer que a ciência moderna, por meio da formulação de leis universais e invariáveis, que tinham a pretensão de explicar e controlar o mundo natural, contribuiu para alterar profundamente a visão “mágica” que o homem tinha do mundo natural. A natureza perdeu sua complexidade, sua magia, seu encanto. Os fenômenos naturais, e também sociais, poderiam ser compreendidos, classificados, aumentando progressivamente o grau de previsibilidade em relação a eles. Do ponto de vista cultural, na clássica análise de Weber, este processo de intelectualização equivale a um “desencantamento do mundo”:

A intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem, portanto, a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos. Significam, antes, que sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, *poderíamos, bastando que o quiséssemos*, provar que não existe, em

⁵ HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. SP: Edições Loyola, 1992, p. 23.

princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra, que podemos *dominar* tudo, por meio da previsão. Equivale isso a despojar de magia o mundo. Para nós não mais se trata, como para o selvagem que acredita na existência daqueles poderes, de apelar a meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los, mas de recorrer à técnica e à previsão. Tal é a significação essencial da intelectualização.⁶

A expectativa de que “poderíamos dominar tudo por meio da previsão” estava intrinsecamente ligada à noção do progresso linear. Em outras palavras, a concepção era que, mantendo-se os esforços para o avanço da racionalidade científica, “seria apenas uma questão de tempo” para que os resultados fossem atingidos. A história era compreendida como tendo uma direção, um sentido, um propósito. Os homens modernos concebiam a si mesmos como sujeitos autônomos deste processo, atores privilegiados de seu próprio tempo, construtores de um futuro rico e igualitário. Conforme observa Morin:

O progresso era identificado com a própria marcha da história humana e impulsionado pelos desenvolvimentos da ciência, da técnica, da razão. A perda da relação com o passado era substituída, compensada pelo ganho da marcha para o futuro. A fé moderna no desenvolvimento, no progresso, no futuro, havia se espalhado pela Terra inteira.⁷

A ampliação do conhecimento, impulsionada pelos avanços técnico-científicos, correspondia a aprofundar o saber em áreas previamente delimitadas, ou seja, compartimentar o conhecimento em disciplinas específicas – cada vez mais autônomas. A garantia de legitimidade do conhecimento orientava-se pelo respeito aos limites de cada disciplina, gerando paulatinamente uma legião de especialistas: cientistas e profissionais cada vez mais especializados e independentes em suas respectivas áreas de saber.

Resumidamente, pode-se dizer que o paradigma moderno se estrutura condicionado a uma irrestrita valorização da Razão e de seu caráter universalista, e intimamente

⁶ WEBER, M. *Ciência e política. Duas vocações*. SP: Cultrix, 1968, pp. 30/31.

⁷ MORIN, E; KERN, A-B. *Terra pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2002, p. 75.

associado a um determinado “modo de pensar”, ligado a noções como: progresso, emancipação, linearidade histórica, ciência reveladora de verdades essenciais, controle e previsibilidade científica, especialização do conhecimento em disciplinas, domínio da natureza, prosperidade econômica, crescimento industrial etc.

A concepção de desenvolvimento na modernidade se orienta, portanto, por este “modo de pensar”, baseado em uma visão de natureza muito específica, como observa Cavalcanti:

Na visão desenvolvimentista tradicional, a natureza se percebe como uma cornucópia fornecedora inexaurível de recursos e, ao mesmo tempo, como um esgoto de infinita capacidade de absorção de dejetos.⁸

A natureza é simultaneamente “depósito de recursos” para o progresso e receptadora incansável do refugo desse progresso. Dominar a natureza significa controlar e explorar ao máximo essa fonte de recursos e depósito de “produtos” indesejáveis.

Todavia, isto não significa que durante a modernidade não havia preocupação com a preservação da natureza. Diferentemente do que se costuma supor, juntamente com os primeiros sintomas da degradação ambiental, surgiram discursos de alerta para os “perigos” da destruição da natureza. Recentes pesquisas têm mostrado que a tematização de questões ecológicas não deve ser compreendida como uma resposta tardia ao mundo moderno. Analisando o caso britânico e partindo das conferências de George M. Trevelyan, Keith Thomas investigou as mudanças na “atitude do homem diante da natureza” no contexto da modernidade. Ilustrativamente, pode-se destacar que “a derrubada ilegal de árvores sofria penalidades já no começo do século XVII; e os antigos costumes senhoriais e regulamentos de aldeia revelam que o acesso à lenha, aos bosques e ao subsolo muitas vezes era cuidadosamente racionado”⁹. Além disso, “a obrigação de plantar árvores estava inscrita em muitos contratos e regulamentos senhoriais quinhentistas. (...) Os motivos desta

⁸ CAVALCANTI, C. “Breve introdução à economia da sustentabilidade”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *Desenvolvimento e natureza: estudos para uma sociedade sustentável*. SP: Cortez; PE: Fund. Joaquim Nabuco, 1998, p. 19.

⁹ THOMAS, K. *O homem e o mundo natural. Mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. SP: Companhia das Letras, 1988, p.236.

atividade eram predominantemente econômicos”¹⁰. Outro fator decisivo para a preservação ambiental, segundo Thomas, era a “sensação de que as árvores são intrinsecamente belas”¹¹, bem como o simbolismo a elas associado. Esse último aspecto, de tendência romântica, relaciona-se com a perspectiva de que a preservação da “vida selvagem” alimenta o conforto espiritual e a felicidade do homem.

Pádua, analisando o contexto histórico brasileiro, pode mostrar que a reflexão sobre os problemas ambientais “é um fruto desse mesmo mundo, uma resultante interna das suas dinâmicas históricas planetárias, uma herdeira de suas revoluções científicas”¹². Os resultados de sua pesquisa pioneira apontaram para a importância, no caso brasileiro¹³, da herança iluminista e do racionalismo crítico na construção do pensamento ambientalista. O discurso dos pensadores brasileiros, no período por ele pesquisado (1786-1888), apresentava como denominador comum o caráter “político, cientificista, antropocêntrico e economicamente progressista”¹⁴. A natureza “deveria” ser preservada como forma de garantir a continuidade do processo de industrialização e do progresso econômico em curso.

A preocupação com a conservação da natureza sempre esteve presente ao longo da modernidade. Nesse contexto, a preocupação quanto à destruição ambiental segue, em geral, ou (1) a tendência romântica de preservação do cenário selvagem como fonte de benefícios espirituais e estéticos à vida humana, ou (2) o discurso político da necessidade de manutenção da fonte de recursos, imprescindível à continuidade e otimização do progresso econômico e científico – sinônimos de desenvolvimento. Deste modo, se for possível falar de uma “ética ambiental moderna”, esses seriam seus dois principais eixos de fundamentação (ver 2.2).

¹⁰ Ibid., p.238.

¹¹ Ibid., p. 266.

¹² PÁDUA, J.A. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786-1888*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 30.

¹³ Pádua destaca que a influência do romantismo, importante, por exemplo, no desenvolvimento de correntes ambientalistas norte-americanas, não se mostrou significativa no contexto brasileiro. [Cf. PÁDUA, J.A. *op.cit.*, pp. 23-26.]

¹⁴ Ibid., p. 13.

Segundo Gutberlet, apesar dos enormes esforços que vêm sendo realizados nas últimas décadas, o paradigma moderno é ainda o modelo de desenvolvimento predominante:

O modelo de Desenvolvimento predominante tem como inspiração filosófica o pensamento cartesiano, que estruturou a ciência moderna com o paradigma da racionalidade e da objetividade analítica. Em termos práticos, esse pressuposto traduziu-se no caráter mecanicista e acumulativo do sistema econômico, que coloca o crescimento de bens como base do conceito de Desenvolvimento. O enfoque do modelo industrial de Desenvolvimento, sobre o qual se estabeleceu a sociedade moderna, tem como pressuposto básico a idéia de “progresso”. Este modelo clássico tem como fundamentos a crença no conhecimento técnico-científico e o domínio da natureza, grande provedora material do crescimento econômico.¹⁵

Isto pode ser muito bem observado no insistente recurso a indicadores econômicos, como o produto nacional bruto ou a renda *per capita*, para avaliar o “desenvolvimento” de uma nação. Tal concepção se apóia na valorização irrestrita dos avanços técnico-industriais, negligenciando fatores como a distribuição de renda, a justiça social ou a qualidade ambiental. Mas indicadores meramente econômicos não podem deixar de ocultar a problemática derivada das disparidades socioculturais.

Cabe investigar melhor a crise da modernidade, que fomentou a reação crescente nas últimas décadas a este modelo de desenvolvimento, ainda vigente, pautado no crescimento econômico e nos avanços científicos, tendo em vista a busca por uma outra perspectiva de desenvolvimento.

¹⁵ GUTBERLET, J. *Desenvolvimento desigual: impasses para a sustentabilidade*. SP: Korad-Adenauer-Stiftung. Pesquisas n° 14, 1998, p. 06.

1.2 – A crise da Modernidade: constatação da importância de outros rumos para o desenvolvimento

A descrença que começa a desenvolver-se amplamente a partir de meados do século XX, constitui-se como reação a um exagerado otimismo inicial do projeto moderno. O tempo passa, e os resultados esperados não são obtidos. Os sonhos de progresso e prosperidade universais começam a se desarticular. Problematiza-se o modelo de conhecimento científico moderno e sua legitimidade¹⁶. A ciência perde boa parte da autoridade que um dia possuiu¹⁷. A expectativa quanto aos frutos da ciência foi interrompida por eventos que marcaram profundamente a cultura atual. O principal deles foi, sem dúvida, a catástrofe da Segunda Guerra Mundial e a insuportável lembrança de acontecimentos como Auschwitz e Hiroshima.

Morin, entretanto, destaca que “a religião do progresso encontrou o antídoto que exaltou sua fé exatamente onde deveria ter desmoronado”¹⁸. Seria o último suspiro da esperança progressista: “um excelente porvir é restaurado, seja na idéia de futuro radioso prometido pelo comunismo, seja na idéia de futuro apaziguado e próspero prometido pela sociedade industrial”¹⁹. Mas não há como curar facilmente feridas profundas, por isso, o sentimento de desconfiança penetra na cultura de modo irreversível. Como aponta Delacampagne: “cortada ao meio pela guerra fria, cética em relação à construção ‘comunitária’ que lhe propõem tecnocratas e políticos, a Europa dos anos 50 deixou de acreditar no futuro”²⁰. Mesmo com desconfiança, o último grande baluarte da esperança se ancorava na idéia de desenvolvimento, seja pelo modelo de uma sociedade sem classes do comunismo, seja pela expectativa de prosperidade econômica do capitalismo.

¹⁶ Constatar a crise da ciência moderna não implica necessariamente a ascensão de um outro paradigma que a substitua. “A época em que vivemos deve ser considerada uma época de transição ... que à falta de melhor designação, chamo ciência pós-moderna”. [SANTOS, B.S. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. RJ: Graal, 1989, p. 11.]

¹⁷ Cf. GIDDENS, A. “A vida em uma sociedade pós-industrial”. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernização reflexiva*. SP: UNESP, 1997, p. 109.

¹⁸ MORIN, E.; KERN, A-B. *Terra pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2002, p. 75.

¹⁹ *Ibid.*, p. 75.

²⁰ DELACAMPAGNE, C. *História da filosofia no século XX*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 233.

Mas a desilusão também se instala nessas “esperanças”. No mundo capitalista, a crise se faz sentir pelos movimentos de contracultura e contestação política do final da década de 60, pelo atoleiro das economias ocidentais na primeira metade da década de 70 e por graves crises socioeconômicas em países do chamado “terceiro mundo”. O mundo socialista dá sinais evidentes de esgotamento, revelando, passo a passo, incontornáveis problemas que se mantinham ocultos pelos “muros de isolamento”. É nesse contexto que emergem efervescentes questões ecológicas. Como observa Reigota, “os movimentos ecológicos surgem fundamentados na crítica à modernidade, aos modelos de desenvolvimento capitalista e socialista, propondo a autogestão, o desarmamento, o pacifismo, etc”²¹.

O projeto da modernidade, o modelo clássico de ciência, a concepção tradicional de desenvolvimento parecem definhar...

Assim, por toda parte, o desenvolvimento da tríade ciência/técnica/indústria perde seu caráter providencial. A idéia de modernidade permanece ainda conquistadora e cheia de promessas onde quer que se sonhe com bem-estar e meios técnicos libertadores. Mas ela começa a ser posta em questão no mundo do bem-estar adquirido.²²

Certamente, a concepção capitalista de desenvolvimento, ligada à noção de “enriquecer e tornar-se um consumidor plenamente realizado”, persiste com incontáveis simpatizantes – talvez a maioria de nós. Principalmente no que se refere aos “ideais da democracia liberal”, há muitos simpatizantes, que permanecem na expectativa de um futuro mais próspero pela ampliação do modelo democrático por todo o planeta. Fukuyama, por exemplo, sustenta uma concepção de “história coerente e direcional da humanidade que, finalmente, conduzirá a maior parte dessa humanidade à democracia liberal”²³. Todavia, muito se modificou. Mesmo os mais otimistas não negligenciam os graves riscos que o ritmo do desenvolvimento moderno gerou. Ao que tudo indica: “a ‘descoberta’ da existência de limites ao crescimento econômico contínuo forneceu um espectro único para a

²¹ REIGOTA, M. *Meio ambiente e representação social*. SP: Cortez, 2001, p. 42.

²² MORIN, E.; KERN, A-B. *Terra pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2002, pp. 76/77.

²³ FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. RJ: Rocco, 1992, p. 13.

humanidade, um vislumbre secular para o fim do mundo”²⁴. Isto se relaciona intimamente à “descoberta” da imprevisibilidade da dinâmica da natureza e a inevitável reflexão sobre a sobrevivência da espécie humana. Deste modo, a “modernidade” permanece uma “esperança de salvação” somente para aqueles que ficaram na periferia do “desenvolvimento”, do “progresso”, das “conquistas tecnocientíficas” (que agora precisam ser considerados entre aspas)²⁵.

As conseqüências são largamente sentidas, mas esse desencanto cultural, ou seja, a “consciência desta crise”, é amplamente vivenciada por aqueles que mais radicalmente sonharam o sonho da modernidade. Muitos dos desequilíbrios socioeconômicos que vêm sendo experimentados nas últimas décadas – incluindo altíssimas taxas de desemprego, pobreza, marginalização e exclusão social, bem como aumento da concentração de poder econômico e desigualdades sociais – manifestam-se culturalmente na franca ruptura com a certeza positivista de progresso que orientava o capitalismo, conduzindo a um crescente e dramático questionamento do modelo de desenvolvimento até então vigente²⁶. A perspectiva de desenvolvimento pautada exclusivamente pela industrialização e seus desdobramentos acabaram por gerar graves danos socioambientais, que se tornaram o “outro lado da moeda” do progresso econômico. Isto envolve o crescimento urbano desordenado, problemas de saneamento, saúde pública, poluição atmosférica, sonora e visual, contaminação da água e do solo, enfim, destruição da diversidade biológica e cultural, perda da qualidade de vida.

Todavia, se não se pode mais confiar nos atuais rumos da modernidade, se a ciência não pode garantir certeza e evidência, se o progresso, a prosperidade econômica e o crescimento da qualidade de vida não parecem mais resultantes naturais do desdobramento histórico, boa parte do ideário moderno torna-se objeto de profunda suspeita. Deste modo, radicaliza-se a crise da noção corrente de “desenvolvimento”. Torna-se cada vez mais claro

²⁴ TAYLOR. “As raízes geoistóricas do desafio da sustentabilidade e uma alternativa política pós-moderna”. In: BECKER, B. K.; MIRANDA, M. (Org.). *A geografia política do desenvolvimento sustentável*. RJ: UFRJ, 1997, p. 47.

²⁵ Hoje em dia, “aprendemos na escola” sobre poluição, degradação ambiental, desequilíbrio de ecossistemas etc. Todavia, são “ensinamentos” que não parecem fazer muito sentido para quem, por exemplo, acabou de receber os ‘benefícios’ da energia elétrica e sonha com o asfaltamento de sua rua.

²⁶ Cf. STAHEL, A.W. “Capitalismo e entropia: aspectos ideológicos de uma contradição e a busca de alternativas sustentáveis”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *op.cit.*, 1998, pp. 118/119.

que o modelo de desenvolvimento vigente não pode atender às demandas sociais, econômicas e ambientais. Torna-se cada vez mais urgente o surgimento de uma outra perspectiva de desenvolvimento, de pensamento, de ação. A noção de “desenvolvimento sustentável” vem *tentar* atender a essa demanda. Na presente dissertação, não se pretende, todavia, investigar toda a problemática relativa a tal conceito²⁷, mas, sim, considerar as transformações referentes à ética ambiental na contemporaneidade, em grande parte conectadas às propostas de “desenvolvimento sustentável”.

A genealogia desse conceito remete ao ano de 1972, quando um grupo de pesquisadores (Clube de Roma) publicou o estudo *Os limites do crescimento* (*The Limits of Growth*), que “previa terríveis conseqüências para a qualidade de vida e mesmo para a segurança do planeta caso neste se continuasse a combinar crescimento geométrico da população com destruição acelerada de recursos naturais”²⁸. A principal dificuldade encontrada na proposta formulada pelo Clube de Roma foi a defesa da retração do crescimento – o que implicava um entrave para o desenvolvimento dos países periféricos. No mesmo ano, acontecia a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, que ficou conhecida como Conferência de Estocolmo, da qual resultou a criação do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA). Além disso, a Conferência de Estocolmo produziu um “Plano de Ação para a Política Ambiental”, criou um “Fundo Ambiental”, que receberia contribuições voluntárias dos Estados participantes, e também publicou a “Declaração Sobre o Ambiente Humano”, que se tornou famosa pelo nome de “Declaração de Estocolmo”, influenciando discussões posteriores, a partir de seus 23 princípios para orientação da humanidade.

Segundo Brüseke²⁹, que procura fazer um resgate dos estágios da discussão em torno da noção de “desenvolvimento sustentável”, os acontecimentos de 1972 são produto de debates sobre os riscos da degradação do meio ambiente, que vinham se desenrolando

²⁷ Para uma consideração sobre a problemática envolvida no conceito de “desenvolvimento sustentável”, ver DIEGUES, A. C. “Desenvolvimento sustentável ou sociedades sustentáveis: da crítica dos modelos aos novos paradigmas”. In: *São Paulo em perspectiva*, 6 (1-2): 22-29, janeiro/junho 1992.

²⁸ VIEIRA, S. C. “A construção do conceito de desenvolvimento sustentável”. In: FONSECA, D. P. R.; SIQUIERA, J. C. (Orgs.). *Meio ambiente, cultura e desenvolvimento*. RJ: Sete Letras: História y Vida, 2002, p.41.

²⁹ BRÜSEKE, F.J. “O problema do desenvolvimento sustentável”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *op.cit.*, 1998, p. 29.

desde o início da década de 60, e que ganharam maior densidade no início da década de 70³⁰. Seguiram-se a proposta de “Ecodesenvolvimento”, associada a Maurice Strong e Ignacy Sachs, em 1973; a Declaração de Cocoyok, resultado de uma reunião da Conferência das Nações Unidas sobre Comércio-Desenvolvimento e do Programa de Meio Ambiente das Nações Unidas, em 1974; o Relatório Dag-Hammarskjöld, que aprofundou as conclusões da Declaração de Cocoyok, em 1975.

A Assembléia Geral das Nações Unidas, em 1983, criou a Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, presidida pela norueguesa Gro Brundtland, que teve como tarefa elaborar “Uma agenda global para mudança”. Dentre seus objetivos estavam a análise dos principais problemas referentes a desenvolvimento e conservação ambiental; a construção de propostas para enfrentá-los; a formulação de perspectivas de cooperação internacional diante dos desafios encontrados; a articulação de um maior engajamento de indivíduos, organizações populares, Estados, bem como da iniciativa privada etc. Uma das concepções ainda hoje mais utilizadas sobre “desenvolvimento sustentável” é a que ficou consagrada no relatório final dessa Comissão, conhecido como Relatório Brundtland, que foi publicado pela Oxford University Press, com o título de *Our common future*, em 1987. Nesse documento, o “desenvolvimento sustentável” é definido como o desenvolvimento “que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade das gerações futuras de atenderem às suas próprias necessidades”³¹.

O documento procura destacar também a importância da *responsabilidade ética*, não somente em relação às futuras gerações, como também em relação à sociedade contemporânea, buscando listar uma série de medidas a serem implementadas em nível global. Embora se torne cada vez mais claro, como afirma Morin, que “as finalidades do

³⁰ É interessante observar que a França foi o primeiro país a aprovar um “Programa de ação para o meio ambiente”, em 10 de junho de 1970. Já em fevereiro do mesmo ano, o Presidente francês Georges Pompidou, em visita aos EUA, declara: “É necessário criar e expandir uma espécie de moral ambiental que se imponha ao Estado, às coletividades, aos indivíduos, o respeito a algumas regras fundamentais sem as quais o mundo se tornaria irrespirável”. [PRIEUR, M. *Droit de l'Environnement*. Paris: Précis Dalloz, 1991, p.26; *apud* VIEIRA, S. C. “A construção do conceito de Desenvolvimento Sustentável”. In: FONSECA, D. P. R.; SIQUIERA, J. C. (Orgs.). *op.cit.*, 2002, p. 42.]

³¹ COMISSÃO MUNDIAL SOBRE O MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Nosso futuro comum*. RJ: Fundação Getúlio Vargas, 1991, p. 09.

desenvolvimento dependem de imperativos éticos”³², a dificuldade consiste, precisamente, em encontrar os elementos que nos permitam pensar a ética em sintonia com a condição da cultura contemporânea.

Esse mesmo relatório procura traçar uma interligação complexa entre problemas econômicos, sociais e ecológicos da sociedade mundial, vinculados ao emprego da tecnologia e a questões políticas. Nesse contexto, a “*natureza*” não é mais concebida como mero “depósito de recursos” para o progresso, mas, sim, como parte integrante de um conjunto de graves problemas, cujas soluções não podem prescindir de uma abordagem integrada das dimensões ambiental, social e econômica – que se encontram, atualmente, intensamente mediadas pela tecnologia. *Deste modo, pode-se afirmar que a proposta de formular uma ética ambiental corresponde à formulação de uma ética da sustentabilidade, tendo em vista a relação indissociável entre o social, o ambiental e o econômico.*

Cabe compreender melhor a condição cultural em que vivemos, suas demandas, dificuldades e desafios, para que se possam propor perspectivas de pensamento e ação que enfrentem a crise que se instalou na contemporaneidade.

1.3 – A condição pós-moderna e o desafio ético

Na seção anterior, observou-se a crise da modernidade e a urgência de outros rumos para o desenvolvimento e para a ética. A constatação do enfraquecimento (ou falência?) do projeto moderno e a importância de repensar os caminhos trilhados na modernidade não implicam, no entanto, que se deva afirmar a presença de uma cultura “inteiramente diferente” – o que poderia estar sendo sugerido pelo conceito de *pós-modernidade*. Para tratar dessa questão, em primeiro lugar, cabe perguntar: O que significa afirmar que vivemos em uma cultura *pós-moderna*? Por que empregar este termo para caracterizar a cultura contemporânea?

³² MORIN, E.; KERN, A-B. *Terra pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2002, p. 106.

O conceito de “pós-modernidade” pode ser tomado como um interessante convite para pensar a atualidade cultural. Caracterizar a condição da cultura como “pós-moderna” é, de certo modo, uma provocação. Ora, se o que há de mais apropriado à perspectiva iluminista, alicerce da modernidade, é a revisão constante de seus procedimentos, de forma que a atividade crítica deva, sempre, de algum modo, refletir sobre si mesma, pode-se compreender a “crise” atual como um elemento constituinte da própria modernidade³³. Sem sombra de dúvida, a postura crítica e reformadora, que almeja a progressiva superação, é uma concepção fundamental da modernidade. Não haveria, neste sentido, rigorosamente, uma *pós*-modernidade.

Por outro lado, o próprio termo é um *sintoma* da crise e do descrédito em relação ao projeto moderno, revelando a grave crítica realizada atualmente à modernidade e a busca por um rompimento que possa evitar seus descaminhos. Neste sentido, pode-se considerar tal conceito como “*autêntico em sua inadequação*”³⁴, pois tem o mérito de revelar a própria inadequação do esforço em pensar a realidade através do arsenal de conceitos e sistemas modernos, que não parecem mais dar conta da condição cultural em que vivemos. Um exemplo bem ilustrativo dessa situação pode ser observado na crítica contemporânea em relação ao “progresso”³⁵, como aponta Featherstone:

Realçar a aparente ingenuidade dos intelectuais de ontem, com seus esquemas universalistas, introduz o sentimento clandestino de nosso próprio progresso no conhecimento em relação a eles, o que nos permite castigá-los por sua falsa crença no progresso³⁶.

³³ Segundo Rouanet, do ponto de vista filosófico, não há nada mais moderno do que a crítica da modernidade. “A modernidade já nasceu no bojo de uma crise, que levou à fragmentação da cultura em três esferas independentes – a ciência, a moral e a arte – e ao desdobramento do homem em papéis contraditórios de ser genérico, cidadão e burguês, e a filosofia de Hegel foi uma grande tentativa de refletir conceitualmente essas contradições, assim com a de Marx foi a de aboli-las na prática. Em sua crítica da modernidade, Foucault e Derrida estão sendo tão modernos quanto Hegel e Marx”. [ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. SP: Companhia das Letras, 1987, p.23.]

³⁴ Cf. SANTOS, B. S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. SP: Cortez, 1997, p. 77, meu grifo.

³⁵ Este tema será retomado mais à frente.

³⁶ FEATHERSTONE, M. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. SP: Studio Nobel. SESC, 1995, p. 67.

Toda a crítica à modernidade tem que conviver com uma espécie de “sentimento clandestino”, um mal-estar gerado pela inserção na cultura que se quer problematizar. O termo “pós-modernidade” acaba por destacar, interessantemente, a própria inadequação de uma cultura que reconhece o esgotamento do “modo moderno” de compreensão da realidade, embora não tenha, ainda, nada melhor para ocupar este lugar. Além disso, talvez não haja nada *mais* moderno do que tentar “matar a modernidade”. Como afirma Bauman: “os mais brilhantes e mais fiéis filhos da modernidade não podiam expressar sua lealdade filial senão se tornando os seus coveiros”³⁷.

O termo pós-modernidade destaca a profunda crise atual *na* cultura moderna, embora não possa denotar, de fato, término da modernidade. Segundo Frederic Jameson, “simplesmente não podemos não usá-lo” – ainda que para isso sejamos obrigados, todas às vezes, a enfrentar as contradições internas, inconsistências de representação ou inadequações quanto à caracterização da cultura atual que o termo pretende. Muito mais do que uma conclusão da qual se parte, a noção de “pós-modernidade” é um convite à reflexão, uma provocação, pois “o conceito, se existe um, tem que surgir no fim, e não no começo de nossas discussões sobre o tema”³⁸.

Jean-François Lyotard, em *La Condition Postmoderne*, no qual apresenta o problema da legitimação do conhecimento na cultura contemporânea, afirma que “o pós-moderno, enquanto condição da cultura nesta era [pós-industrial], caracteriza-se exatamente pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes”³⁹. Pode-se considerar, ainda que de modo preliminar⁴⁰, que o pós-moderno é a reação cultural à frustração dos sonhos iluministas, que toma a forma de uma grave crítica às pretensões da modernidade, acompanhada da crise de conceitos fundamentais ao pensamento moderno, tais como Verdade, Razão, Legitimidade, Universalidade, Sujeito, Progresso etc. Talvez a pós-modernidade seja um outro “modo de experimentar” a modernidade, marcado pela desconfiança em relação às possibilidades de

³⁷ BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 98.

³⁸ JAMESON, F. *Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*. SP: Ática, 1996., p. 25.

³⁹ LYOTARD, J. *O pós-moderno*. RJ: Olympio Editora, 1986. Introdução, viii.

⁴⁰ Sigo aqui o resultado das pesquisas que venho desenvolvendo nos últimos anos sobre o tema. [Cf. CHEVITARESE, L. *As “razões” da pós-modernidade*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia. PUC-Rio, 2000.]

uma pretensa Razão universal, contaminado de niilismo e reflexividade. Conforme Bauman nos indica, a pós-modernidade:

Não é mais (nem menos) que a mente moderna a examinar-se longa, atenta e sobriamente, a examinar sua condição e suas obras passadas, sem gostar muito do que vê e percebendo a necessidade de mudança. A pós-modernidade é a modernidade que atinge a maioria, a modernidade olhando-se à distância e não de dentro, fazendo um inventário completo de ganhos e perdas, psicanalizando-se, descobrindo as intenções que jamais explicitara, descobrindo que elas são mutuamente incongruentes e se cancelam. A pós-modernidade é a modernidade chegando a um acordo com a sua própria impossibilidade, uma modernidade que se automonitora, que conscientemente descarta o que outrora fazia inconscientemente.⁴¹

Bauman procura deixar claro que a “pós-modernidade” é a condição atual da modernidade, que agora compreende sua própria impossibilidade. Giddens, por outro lado, prefere a noção de “modernidade tardia” ou “modernidade radicalizada”⁴², como mais adequada para referir-se à cultura em que vivemos.

Um dos elementos característicos da condição pós-moderna, segundo Bauman, seria a emergência de um outro tipo de dúvida, distinta da dúvida tipicamente moderna. Essa dúvida ataca diretamente a autoridade da ciência, considerando-a apenas uma narrativa como outra qualquer, sem nenhuma superioridade sobre as demais, pois “desafia o direito de a ciência validar e invalidar, legitimar e deslegitimar – em suma, de traçar a linha divisória entre conhecimento e ignorância”⁴³. Isto lança a suspeita de que o chão em que se alicerçava a modernidade era apenas areia movediça. A incerteza e a desorientação tornam-se constantes companheiras de percurso...

É inteiramente diferente viver com a consciência pós-moderna de que não há nenhuma saída certa para a incerteza; de que a fuga à contingência é tão contingente quanto a condição da qual se busca fugir. O desconforto que

⁴¹ BAUMAN, Z. *Modernidade e ambivalência*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1999, p. 288.

⁴² Cf. GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. SP: Unesp, 1991, pp. 56/57.

⁴³ BAUMAN, Z. *Modernidade e ambivalência*. RJ: Jorge Zahar Editor., 1999, p. 257.

tal consciência produz é a fonte de mal-estares especificamente pós-modernos: o mal-estar pela condição repleta de ambivalência, pela contingência que se recusa a ir embora⁴⁴.

A condição pós-moderna nos traz a consciência da incerteza e da ambivalência. Respostas em suspenso. Mal-estar diante de um mundo caótico, sem sentido, sem propósito. O advento do niilismo se faz presente de modo irreversível na cultura. Estamos sós em um mundo insano e brutal.

Isto traz uma importante implicação: qualquer proposta ética, no contexto contemporâneo, não pode negligenciar a crise na modernidade, o colapso da noção de Razão universal, e a dificuldade de legitimação do conhecimento. Em última análise, qualquer proposta ética na pós-modernidade precisa enfrentar o advento do desencanto, da desesperança, ou simplesmente, do niilismo⁴⁵ contemporâneo.

Segundo Giddens: “fomos deixados com perguntas que uma vez pareceram ser respostas(...). Uma consciência geral deste fenômeno se filtra em ansiedades cuja pressão todos sentem”⁴⁶. Perguntas contundentes que outrora pareceram soluções, caminhos que se embaralham, respostas em suspenso, desorientação, ansiedade, enfim, toda essa pressão sentida na cultura revela um pouco do modo como experimentamos o advento do niilismo.

O niilismo é uma categoria fundamental, não somente para a compreensão da cultura contemporânea, como também para a postulação de uma ética na atualidade. Culturalmente, a experiência do niilismo é a vivência angustiante da perda de sentido e propósito para a vida humana, é a experiência incontornável da dúvida e da incerteza

⁴⁴ Ibid., p. 250.

⁴⁵ “O niilismo filosófico é uma filosofia da negação, rejeição ou recusa de alguns ou todos os aspectos do pensamento ou da vida”. [CROSBY, D. A. “Nihilism”. In: CRAIG, E. (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, CD-ROM, Version 1.0, London: Routledge.] O niilismo sugere “o estado em que não se acredita em nada, ou de não se ter comprometer e objetivos”. [BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 267.] Podemos compreendê-lo também como uma condição em que “não existe qualquer verdade moral ou hierarquia de valores (...) que se põe a questão: ‘Para quê?’ e não pode responder”. [LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. SP: Martins Fontes, 1996, p. 732.] Nas palavras poéticas de Nietzsche: “Niilismo; falta-lhe uma finalidade; a resposta à pergunta ‘Para quê?’ – Que significa Niilismo? Que os valores superiores se depreciam”. E Nietzsche anuncia, em seguida, a condição dessa hipótese: “Que absolutamente não existe verdade; que não há uma modalidade absoluta das coisas”. [NIETZSCHE, F. *Vontade de potência*. RJ: Ediouro, s/d, pp. 86/87.] Para uma consideração atenta da temática do niilismo em seu desdobramento histórico, ver também VOLPI, F. *O niilismo*. SP: Loyola, 1999.

⁴⁶ GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. SP: Unesp, 1991, p. 55.

quanto aos rumos que se deve seguir. Instala-se uma sensação de desorientação e mal-estar, pois “a cultura já não pode mais proporcionar uma explicação adequada do mundo que nos permita construir ou ordenar nossas vidas”⁴⁷. Mais especificamente, em relação à ética, a problemática do niilismo pode ser compreendida, simplificadamente, como a radical dificuldade que emerge na tentativa de fundamentar valores, ou qualquer tipo de orientação ética, em um contexto de profundo esvaziamento normativo. Com a crise do projeto moderno, que vem acompanhada da crise de todos os valores e conceitos associados à modernidade, abre-se um abismo de sentido na vida humana. Torna-se cada vez mais difícil explicar por que determinados valores realmente “valem”, torna-se cada vez mais problemático sustentar critérios que legitimem a conduta humana. Um dos desafios que a ética encontra hoje é, sem sombra de dúvida, enfrentar o advento do niilismo, na atual condição pós-moderna.

Tendo em vista que a ordenação da modernidade seria supostamente garantida por uma ética fundamentada na Razão, bem como por todos os conceitos a ela articulados, como evitar a experiência da pós-modernidade como um estado de “guerra de todos contra todos”? Ou ainda: como sustentar, neste contexto, uma ética plausível?

Diversas análises da condição da cultura contemporânea têm apontado para o “*esvaziamento*” da esfera ético-política na atualidade⁴⁸. Segundo Jameson, a “*completa estetização da realidade*”⁴⁹ é tendência cultural dominante no universo pós-moderno, fragmentando o senso de identidade, o sentido de continuidade entre passado, presente e futuro, tornando o tempo uma série de presentes eternos e desestruturando a crença de uma direção ou teleologia na vida – o que seria extraordinariamente compatível com o capitalismo tardio ou de consumo. Tal processo de estetização acaba por contribuir para a redução do espaço e a autonomia da dimensão ética.

Diante de um cenário alarmante, tem se tornado evidente a urgência de reconstrução de um espaço de interrogação ética que permita, de fato, uma mudança nos

⁴⁷ FEATHERSTONE, M. *O Desmanche da cultura*. SP: Studio Nobel. SESC, 1997, p. 15.

⁴⁸ Segundo Francisco Ortega, há um consenso na caracterização da modernidade tardia por parte de autores como Hannah Arendt, Michel Foucault, Richard Sennett, Norbert Elias e Philippe Ariès, que a identificam “como um processo de crescente decomposição do espaço público, de privatização e des-politização”. [ORTEGA, F. *Genealogias da amizade*. SP: Iluminuras, 2002, p. 103.]

⁴⁹ JAMESON, F. *Espaço e imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios*. RJ: Editora UFRJ, 1994, p. 120.

rumos da organização social e do desenvolvimento. A condição pós-moderna convida a uma reflexão sobre, digamos, “o que nos levou até aqui” e exige, simultaneamente, perspectivas diferentes de pensamento e ação – que não podem se orientar mais por uma ampla confiança na Razão e em seus esquemas universalistas. Parece fundamental investir em uma outra forma de experimentar a realidade da qual participamos.

Essa mudança, no entanto, não pode ser adequadamente compreendida como um “*retorno a valores essenciais*” que teriam sido “perdidos” na aventura da modernidade. Essa tendência nostálgica de tentar reencontrar no pré-moderno aqueles que seriam os “verdadeiros valores” é, certamente, muito mais ingênua do que pode parecer a muitos. Valores como “respeito à natureza”, “silêncio”, “contemplação”, “autoconhecimento” – hoje bastante em voga através de movimentos esotéricos e religiosos –, ainda que presentes em muitas tradições antigas, sempre se constituíram como experiências culturais marginais na história da cultura ocidental. Nunca houve um tempo em que tais valores fossem culturalmente dominantes. Essa nostalgia romântica, ainda presente nos tempos de hoje, “inventa” seu próprio tempo perdido, no qual “tudo era belo e harmônico”. Além disso, a valorização crescente de tais perspectivas é um advento característico da cultura contemporânea, constituindo-se como reação aos “males” da modernidade, como a destruição da natureza, o crescimento urbano desordenado, a poluição ambiental e sonora das grandes cidades, o ritmo frenético e angustiante do cotidiano em uma sociedade cada vez mais tecnológica etc. Tal valorização crescente é sintoma da crise da modernidade: diante do desencanto com a Razão, busca-se na experiência mística uma outra forma de orientação na vida⁵⁰. Em suma, os “motivos” pelos quais se pode verificar, na atualidade, a busca por uma relação mais harmônica com a natureza, ou a busca por um “conhecimento interior” (tão propagado na literatura de auto-ajuda), são inteiramente distintos daqueles “motivos” que sustentavam tais práticas em algumas culturas antigas. Não há, efetivamente, qualquer “retorno”; há, sim, a criação de uma demanda tipicamente pós-moderna e que deve ser tratada de modo singular.

⁵⁰ É interessante considerar que esta demanda cultural crescente (atualmente é fácil observar a proliferação de livros de auto-ajuda e esotéricos nas prateleiras das livrarias), sintomática da crise da modernidade, pode ser compreendida também como uma “*síndrome do aconselhamento*”: se nem a Razão nem a religião instituída podem oferecer orientação para a vida, cabe buscar outras “fontes” para tal tarefa.

A mudança que está em questão, aqui, neste contexto, é especificamente a desconstrução de uma mentalidade moderna, que pode abrir horizontes para uma outra compreensão e experiência da “natureza”, bem como para uma outra concepção de “desenvolvimento”, em sintonia com a condição cultural em que vivemos.

O “paradigma moderno” foi considerado, na primeira seção do presente capítulo, como estruturado a partir de uma irrestrita valorização da Razão e associado a um determinado “modo de pensar”, ligado a noções como: progresso, revolução, emancipação, linearidade histórica, ciência reveladora de verdades essenciais, controle e previsibilidade científica, especialização do conhecimento em disciplinas, domínio da natureza, crescimento econômico etc. Deste modo, perspectivas diferentes de pensamento e ação na pós-modernidade precisam desarticular tal “modo de pensar”, principalmente no que se refere às noções de “progresso” e “domínio da natureza”, que, ao lado da concepção positivista de ciência, constituem, provavelmente, os principais “mitos modernos”(ver.2.1).

Tal tarefa corresponde a repensar as concepções de *natureza* e *desenvolvimento* em sintonia com a contemporaneidade, abrindo espaço para um outro olhar acerca da “natureza”, concebida como “nossa parte integrante”, bem como para uma outra concepção de “desenvolvimento”, pautada na “sustentabilidade”.

Resumidamente, o que foi considerado no presente capítulo pode ser assim esquematizado:

- (1.1) A Modernidade pode ser compreendida como um projeto que criou uma concepção de desenvolvimento, bem como expectativas e metas a médio e longo prazos. O paradigma moderno se estrutura associado a uma irrestrita valorização da Razão e a um determinado “modo de pensar”, ligado a noções como: progresso, revolução, emancipação, linearidade histórica, ciência reveladora de verdades essenciais, controle e previsibilidade científica, especialização do conhecimento em disciplinas, domínio da natureza, crescimento econômico etc.
- (1.2) A crise da Modernidade e de seu modelo de desenvolvimento, pautado no avanço técnico-científico e na expectativa de prosperidade econômica, e respaldado em uma Razão Universal, trouxe graves conseqüências nas áreas social, econômica e ambiental. A proposta do “desenvolvimento sustentável”

pretende atender à demanda por mudanças diante da crise que se faz presente, procurando reformular a concepção de “natureza” – agora compreendendo a dinâmica ambiental articuladamente às dimensões social e econômica –, apresentando a sustentabilidade como perspectiva *sine qua non* para o desenvolvimento.

- (1.3) A Pós-modernidade é a condição da cultura contemporânea, é um modo de experimentar a modernidade diante da frustração do sonho iluminista, é a modernidade que compreende sua própria impossibilidade. A Pós-modernidade é a modernidade que se torna incrédula diante de soluções escatológicas ou esquemas universalistas, que percebe que não há como evitar a ambivalência, a contingência, o niilismo. Seu grande desafio é encontrar propostas éticas que estejam em sintonia com sua própria condição cultural, ou seja, propostas que não permaneçam prisioneiras dos “mitos modernos”.

Capítulo 2

Ética ambiental pós-moderna

O paradoxo é que, para haver decisão ética, é preciso que não haja ética, que não haja regras ou normas prévias.

Jacques Derrida

2.1– Desfazendo os “mitos da modernidade”: abertura para o horizonte de ressignificação da ética ambiental na contemporaneidade

No primeiro capítulo, foram consideradas as concepções de natureza, ética e desenvolvimento implícitas à modernidade, bem como a crise do paradigma moderno. Tal crise foi concebida como indissociável da desarticulação de um “modo de pensar moderno”, ou seja, a crise da modernidade é também a crise de conceitos fundamentais ao projeto da modernidade. Em seguida, observou-se a condição da cultura contemporânea, concebida como pós-moderna. Um fator decisivo para a formulação de uma proposta ética na pós-modernidade parece ser o desfazimento dos “mitos modernos” que persistem na sociedade, dificultando o surgimento de um “outro modo de pensar e agir” em sintonia com a condição da cultura.

O ideário moderno, embora em crise, é constituinte do universo cultural contemporâneo. O próprio termo “pós-moderno” representa de modo singular esta situação: introduz-se novamente a noção moderna de superação (“pós”) para tentar caracterizar algo que já não seria mais moderno. O termo revela a própria inadequação, a própria dificuldade em pensar a realidade para além da modernidade. Afirmar a condição “pós-moderna” da cultura, significa, acima de tudo, assumir essa dificuldade. A modernidade tardia, a contemporaneidade, não quer mais ser moderna, mas, ao mesmo tempo, não consegue ainda abandonar a modernidade. Somos *pós-modernos* precisamente porque não conseguimos, ainda, deixar de ser modernos. Deste modo, em função de tal dificuldade, tornou-se comum, na atualidade, “tentar resolver o problema repetindo parte do problema”.

Tal tendência pode ser identificada em inúmeros casos. Um exemplo ilustrativo, referente à compreensão moderna da relação entre sociedade e natureza, pode ser observado no seguinte texto:

A compreensão tradicional das relações entre sociedade e natureza desenvolvidas até o século XIX, vinculadas ao processo de produção capitalista, considerava o homem e a natureza como pólos excludentes, tendo subjacente a concepção de uma natureza objeto, fonte ilimitada de recursos à disposição do homem. (...) Até então se acreditava que o crescimento econômico não tinha limites e que o desenvolvimento significava dominar a natureza e os homens. Entretanto, nos anos 60/70 percebeu-se que os recursos naturais são esgotáveis e que o crescimento sem limites começava a se revelar insustentável. **Nesse contexto, emerge a necessidade de se elegerem novos valores e paradigmas capazes de romper com a dicotomia sociedade/natureza**⁵¹.

Se, por um lado, a análise da relação sociedade/natureza apresentada acima está inteiramente de acordo com a perspectiva de trabalho da presente dissertação, por outro lado, a “solução” proposta revela de modo exemplar a tendência de “tentar resolver o problema repetindo parte do problema”. A noção de que “são necessários novos valores e paradigmas” para superar uma dada situação insatisfatória é tipicamente moderna. Foram concepções como essa, configurações de um “modo de pensar moderno”, que contribuíram para gerar a situação insustentável que se reconhece hoje (conforme apresentado em 1.2). Reintroduzir “parte do problema” não parece ser um encaminhamento interessante para tratar desta questão. Faz-se necessário o surgimento de um “outro modo de pensar e agir” em sintonia com o tempo em que vivemos.

Tratar-se-á, nesta seção, desta importante revisão, mas é fundamental frisar que tal tarefa não pode ser adequadamente compreendida como uma abordagem de “problemas conceituais”. Não se trata aqui, simplesmente, de estabelecer uma “melhor definição”. Um conceito pode ser compreendido como um determinado modo de conceber a realidade e de

⁵¹ BERNARDES, J.; FERREIRA, F. “Sociedade e natureza”. In: CUNHA, S.; GUERRA, A. (Orgs.). *A questão ambiental: diferentes abordagens*. RJ: Bertrand Brasil, 2003, p.17.

se relacionar com ela, articulado a um “modo de pensar e agir”. Como esclarece Frederic Jameson:

É bom lembrar que a idéia de recatalogar e transcodificar tem seu próprio aspecto significativo – a função ativa, ética e política de tais neologismos é propor uma nova tarefa: reescrever todas as coisas familiares em novos termos e assim propor modificações, novas perspectivas ideais, um reembaralhamento de valores e de sentimentos canônicos...⁵².

A tarefa de reescrever o familiar em outros termos corresponde à abertura para o “extraordinário”, ou seja, para o “fora da ordem”, o “fora do lugar” que pode permitir a ressignificação da realidade. Nas palavras poéticas de Deleuze: “se um conceito é ‘melhor’ que o precedente, é por que ele faz ouvir novas variações e ressonâncias desconhecidas, opera recortes insólitos, suscita um Acontecimento que nos sobrevoa”⁵³. E deste modo completa: “o conceito é o contorno, a configuração, a constelação de um acontecimento por vir”⁵⁴. Uma proposta de ética ambiental pós-moderna não pode prescindir da desconstrução de “mitos ideológicos” e da criação de conceitos em sintonia com a cultura em que vivemos. Desconstruir para reconstruir, abrindo um horizonte de ressignificação da ética na atualidade.

São muitos os mitos e construções ideológicas modernas que articulam dificuldades para um processo efetivo de sustentabilidade. Segundo Morin, é fundamental renunciar aos **“dois mitos maiores do Ocidente moderno: a conquista da natureza-objeto pelo homem sujeito do universo, o falso infinito para o qual se lançavam o crescimento industrial, o desenvolvimento, o progresso”**⁵⁵. Estes dois principais mitos, bem como alguns de seus “subprodutos”, serão abordados na presente seção.

Conforme observamos na seção 1.1, surge, na modernidade, o conceito de “progresso”, intimamente articulado com a prosperidade econômica, com o crescimento industrial, com os avanços técnico-científicos e com a ampliação do conhecimento. Em sua análise da idéia – ou mito – do “progresso”, Morin provoca o leitor a reintroduzir sua

⁵² JAMESON, F. *Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*. SP: Ática, 1996, p. 18.

⁵³ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* RJ: Ed.43, 1992, pp. 40/41.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁵ MORIN, E.; KERN, A-B. *Terra pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2002, p. 92, meus grifos.

própria concepção de progresso com o intuito de ressignificá-la: “há que fazer um progresso na idéia de progresso, que deve deixar de ser noção linear, simples, segura, irreversível para tornar-se complexa e problemática. A noção de progresso deve comportar autocrítica e reflexividade”⁵⁶. Todavia, a proposta de “fazer progredir a idéia de progresso” articula espontaneamente algumas dificuldades⁵⁷. Talvez seja mais adequado propor simplesmente a mudança da noção de “progresso”, ou seu abandono por completo. A proposta da complexidade, por exemplo, parece bem diferente do que se tem pensado como progresso, a ponto de considerarmos sua total descaracterização – o que tornaria o emprego de outro termo muito mais apropriado para sua compreensão.

Morin propõe o *pensamento complexo* como forma de dar conta do que tem sido chamado aqui de um outro “modo de pensar e agir”. A primeira complexidade é que “nada está realmente isolado no Universo e tudo está em relação”⁵⁸. Segundo Morin, “pode-se dizer que há complexidade onde quer que se produza um emaranhamento de ações, de intenções e de retroações”⁵⁹. Há também complexidade onde não se pode meramente definir e catalogar – o que torna a noção de complexidade companheira da noção de incerteza do conhecimento. O desafio do pensamento complexo é enfrentar essa trama de interações e contradições, reconhecendo as ambigüidades e problemas.

Tratar a idéia de progresso por meio da complexidade significa compreendê-la como parceira da incerteza e de sua própria negação ou degradação: “o conhecimento científico tem caráter tragicamente ambivalente: *progressivo/regressivo*”⁶⁰. Em outras palavras, a dinâmica do conhecimento poderia ser compreendida por uma tensão constante

⁵⁶ MORIN, E. *Ciência com consciência*. RJ: Bertrand Brasil, 1996, p. 98.

⁵⁷ Por um lado, quando se propõe o “progresso da idéia de progresso”, corre-se o risco de repetir a “lógica” da idéia clássica de progresso: linear, irreversível, segura, etc., mas agora aplicando tal *démarche* à própria idéia de progresso, enquadrando-a como uma etapa em um processo evolutivo, racionalmente ordenado, etc. Deste modo, pareceria apropriado propor uma “mudança na idéia de progresso”. Todavia, talvez seja mais interessante simplesmente empregar outro termo, visto que o anterior se encontra mergulhado em uma rede de significações muito bem construídas e cristalizadas na mente social.

⁵⁸ MORIN, E. “Epistemologia da complexidade”. In: SCHNITMAN, D.F. (Org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996, p. 275.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 274.

⁶⁰ MORIN, E. *Ciência com consciência*. RJ: Bertrand Brasil, 1996, p. 101.

entre determinação e indeterminação: se a certeza “progride”, juntamente com ela avança também a incerteza, ou mesmo a ignorância⁶¹.

Neste sentido, se ainda se quer manter a noção de progresso, é fundamental perceber que “as conquistas do progresso” não podem ser identificadas com a diminuição da ignorância: “estamos numa nuvem de desconhecimento e de incerteza, produzida pelo conhecimento; podemos dizer que a produção dessa nuvem é um dos elementos do progresso, desde que o reconhecamos”⁶². Repensar a idéia de progresso deste modo significa também desconectá-la das noções de esclarecimento, certeza, objetividade, ao mesmo tempo em que se coloca contundentemente a questão de seu valor intrínseco. Em outras palavras: coloca-se em xeque o mito ideológico de que “o progresso é sempre bom e nos conduzirá a uma sociedade melhor”. Além disso, cada vez torna-se mais difícil identificar socialmente o que é, de fato, “progresso”, nesse sentido valorativo. Se o amplo desenvolvimento da tecnociência, que prometia liberdade da escassez e prosperidade econômica, além de não cumprir suas metas, gerou graves problemas sociais e ambientais na contemporaneidade, onde reconhecer tal “progresso intrinsecamente bom”? É claro que isso pode nos levar a questionar também o próprio sentido e pertinência da noção de progresso.

A própria crise ecológica pode ser tomada como um importante motor dessa desesperança e da necessidade de revisão de tais expectativas, pois afeta o modo de experimentar a realidade construída pela modernidade, permitindo o estranhamento de categorias fundamentais ao pensamento moderno⁶³.

Outra forma de encaminhamento desta questão é considerar o descumprimento de boa parte das “promessas” associadas ao “progresso”, principalmente a suposição de que ele traria à sociedade bem-estar socioeconômico. Cada vez parece mais claro que o

⁶¹ É interessante observar que, segundo Bauman, esta é uma das características constitutivas da pós-modernidade: “A modernidade atinge esse novo estágio [pós-moderno] quando é capaz de enfrentar o fato de que o aumento de conhecimento expande o campo da ignorância, que a cada passo rumo a horizontes novas terras desconhecidas aparecem e que, para colocar a coisa de maneira mais genérica, a aquisição do conhecimento não pode se exprimir de nenhuma outra forma que não a da consciência de mais ignorância”. [BAUMAN, Z. *Modernidade e ambivalência*. RJ: Jorge Zahar Editor., 1999, p. 258.]

⁶² MORIN, E. *Ciência com consciência*. RJ: Bertrand Brasil, 1996, p. 104.

⁶³ Para uma análise cuidadosa desta questão, ver PIMENTEL, C. P. *Crise ambiental e modernidade*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia. Programa EICOS. UFRJ, 2003.

“progresso”, seja no sentido científico-tecnológico, seja no sentido econômico, por si só não pode “garantir” o que quer que seja no que se refere ao bem-estar social. Além disso, a dúvida sobre os “benefícios” trazidos pela tecnologia torna-se cada vez mais cotidiana, doméstica, principalmente a medida em que se intensifica a dependência a esta mesma tecnologia crescente (incluindo, p.ex., a dependência cada vez maior de aparelhos eletrodomésticos, automóveis, computadores etc. – sem os quais, para muitos, tornou-se “impossível” viver).

De que modo, então, pode ser pertinente, na atualidade, a noção de progresso? Seria possível, e pragmaticamente viável, redefinir o conceito de “progresso”? Não estaria tal conceito tão mergulhado em uma carga valorativa que se torna extremamente difícil distingui-lo dela? Não estaria tal conceito tão aprisionado a um contexto de significação moderno que sua utilização, ainda que de modo crítico e cuidadoso, já não poderia mais evitar dificuldades teóricas como a que enfrenta Morin (“fazer progredir a idéia de progresso”)? Não seria mais interessante e produtivo simplesmente utilizar *outros* conceitos? Essa dificuldade pode ser observada também nos “subprodutos” da noção de progresso, como o recurso insistentemente valorativo do termo “novo” e da “esperança no futuro”.

Se Weber já havia diagnosticado a modernidade cultural pela distinção de três esferas axiológicas: a moral, a estética e a ciência, o contexto atual de crise moderna vem trazer outras implicações, como observa Morin:

A diferenciação dos valores resulta não mais apenas na autonomia moral, na exaltação estética, na livre busca da verdade, mas também na desmoralização, no esteticismo frívolo, no niilismo. A virtude até então rejuvenescedora da **idéia do novo** (**novo = melhor = necessário = progresso**) se esgota, ainda em uso somente para os descartáveis, as telas de televisão, as performances automobilísticas.⁶⁴

Caracterizar a crise de um conceito significa não somente indicar a desarticulação de um modo de considerar a realidade, bem como também apontar para o esgotamento da

⁶⁴ MORIN, E.; KERN, A-B. *Terra pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2002, p. 77, meus grifos.

“virtude” que o acompanhava. No caso da idéia de “*novo*” não significa, obviamente, que não se utilize mais esse termo nos discursos coloquiais; também não significa que tudo que aconteça seja compreendido como “velho” – até por que seria uma mera inversão, mantendo-se a oposição conceitual – , nem muito menos significa que o tempo deixe de ser pensado em termos da conexão passado-presente-futuro – continuamos naturalmente a planejar o que faremos amanhã. O que está em questão aqui é um deslocamento da oposição conceitual, necessariamente valorativa em termos modernos, entre novo/velho. Em outras palavras: não parece mais fazer sentido a afirmação de que “o novo é sempre melhor”. A prosperidade (valorativa) do futuro não está garantida pelo “passar do tempo”. Culturalmente, o futuro torna-se cada vez mais incerto e nebuloso. Não parece mais tão evidente que os homens sejam sujeitos autônomos de seu destino e que estejam se dirigindo a um porvir magnífico – aliás, muito pelo contrário. Isto corresponde ao que Morin chama de “sentimento de perda do futuro”⁶⁵, que acompanha o abandono da noção clássica de “progresso do conhecimento”: não parece claro que o conhecimento que se tem da realidade hoje nos torne mais aptos a lidar com ela.

Seria possível abandonarmos a noção de progresso? É viável pensarmos em “um processo contínuo de reformulações” sem concebê-lo como “progresso”?

A argumentação aqui apresentada aplica-se a boa parte dos conceitos modernos em crise, tais como Verdade, Universalidade e Razão. Talvez seja preciso reaprender a olhar a realidade para além dos “mitos modernos”. Faz-se necessário olhar a realidade em sua diversidade e heterogeneidade, renunciando a soluções escatológicas universais

O segundo “mito” da modernidade denunciado por Morin é “a conquista da natureza-objeto pelo homem sujeito do universo”. Cada vez mais torna-se evidente a importância de integrar as condições humanas às condições naturais para a garantia de sustentabilidade dos processos de desenvolvimento. A proposta de Guattari, por exemplo, envolve a integração do que ele denomina de “três ecologias”: “[...] só uma articulação ético-política – a que chamo ecosofia – entre os três registros ecológicos (o do meio

⁶⁵ Idem.

ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) é que poderia esclarecer convenientemente tais questões”⁶⁶.

É preciso pensar de modo transversal a relação entre natureza, relações sociais e subjetividade, e um dos maiores entraves para essa proposta é o “mito moderno da separação entre cultura e natureza”. Em outras palavras, trata-se de abandonar definitivamente a obsoleta oposição cultura *versus* natureza:

A história humana da natureza é uma longa história. Mas a nova figura antropológica que se apresenta a nós de forma massiva há vinte anos, e que põe em cheque as ciências humanas, é que não se trata mais de *violar* uma natureza supostamente dominável como contrapartida das revoluções científicas e industriais. Trata-se doravante de *proteger* um cosmos no interior do qual voltamos a nos tornar mera parte, mesmo que seja uma parte motriz.⁶⁷

Faz-se necessário uma reformulação do olhar e da relação entre sociedade e natureza: “o que antes deveríamos conquistar deve agora ser posto a salvo. O que estava fora passou ao interior de nossa sociedade. O que era vasto e ilimitado tornou-se frágil e finito”⁶⁸. A responsabilidade humana passa a estender-se àquilo que antes era apenas um objeto externo a ser controlado, manipulado. A experiência de ser parte integrante da natureza pode redimensionar a ânsia moderna por previsibilidade e determinação. Isto nos aponta a possibilidade de uma mudança de “olhar” em relação à natureza, pois *o que antes era inumano se humanizou*. Não há mais como pensar a natureza como o “outro” que deve ser dominado ou traduzido, atualmente, a luta é “*entre nós*” – jamais contra algo do qual não se participa. Nas palavras de Latour, constata-se “... que estamos em pé de igualdade com todas as outras sociedades, isto é, que *como todas elas temos que internalizar a*

⁶⁶ GUATTARI, F. *As três ecologias*. SP: Papirus, 1990, p. 08.

⁶⁷ LATOUR, B.; SCHWARTZ, C.; CHARVOLIN, F. “Crise dos meios ambientes: desafios às ciências humanas”. In: DE ARAÚJO, H. R. (Org.). *Tecnociência e cultura: ensaios sobre o tempo presente*. SP: Estação liberdade, 1998, p. 96.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 97

natureza”⁶⁹. Já não parece mais viável tratar de questões ambientais compreendendo-as como de pertinência exclusiva das ciências naturais ou das ciências sociais.

Um importante exemplo ilustrativo das dificuldades articuladas pelos dois “mitos modernos” aqui analisados é o caso da *interdisciplinaridade*. A proposta da pesquisa e da prática interdisciplinar vem ao encontro da demanda contemporânea por uma perspectiva de trabalho que não recorra à compartimentação e à especialização do saber em disciplinas, do mesmo modo que pretende atender à demanda por um conhecimento que não se pretenda universalmente válido, paradigmaticamente fundamentado pela Razão. Mas a condição pós-moderna é uma época de transição, ou seja, ainda hoje pensamos de “modo moderno” e tratamos muitas questões que surgem na prática e na pesquisa através do arsenal de conceitos e sistemas modernos que nos acompanha. Essa é uma das dificuldades que enfrenta a interdisciplinaridade, bem como boa parte de nossas propostas na atualidade.

Diegues afirma que “há uma grande necessidade de se conhecer melhor as relações entre a manutenção da diversidade biológica e a conservação da diversidade cultural”⁷⁰. Conseqüentemente, observa que “é necessária uma visão interdisciplinar, onde trabalhem de forma integrada biólogos, engenheiros florestais, sociólogos, antropólogos e cientistas políticos, entre outros”⁷¹. De fato, na atualidade, tendo em vista a crise do modelo epistemológico moderno, têm surgido esforços no sentido da articulação de outros caminhos e possibilidades para o conhecimento. Como afirma Japiassu⁷²:

nada mais há que nos obrigue a fragmentar o real em compartimentos estanques ou em estágios superpostos, correspondendo às velhas fronteiras de nossas disciplinas. Pelo contrário, tudo nos leva a engajar-nos cada vez mais na pesquisa das aproximações, das interações e dos métodos comuns

⁶⁹ Ibid., pp. 98/99, os grifos em negrito são meus.

⁷⁰ DIEGUES, A.C. *O mito moderno da natureza intocada*. SP: NUPAB-USP, 1994, p. 145.

⁷¹ Ibid., p.145.

⁷² Estou tomando como exemplo para análise da questão da interdisciplinaridade o livro de Japiassu, publicado em 1976, basicamente por dois motivos: em primeiro lugar, considero um clássico em língua portuguesa sobre o assunto, de leitura obrigatória; em segundo lugar, por ser um livro escrito há mais de 25 anos, que tratava um tema de vanguarda na época, apresenta com mais clareza algumas dificuldades de contextualização com a condição pós-moderna, que pretendo destacar aqui.

às diversas especialidades. Eis o que chamamos de “pesquisas interdisciplinares”⁷³.

Parece importante investir no “diálogo entre as disciplinas”, considerando, por exemplo, que “o interdisciplinar se apresenta como o remédio mais adequado à cancerização ou à patologia geral do saber”⁷⁴, produto de séculos de fragmentação e especialização do conhecimento. Deste modo, pode-se conceber que “a interdisciplinaridade consiste no fato de que ela incorpora os resultados de várias disciplinas, tomando-lhes de empréstimo esquemas conceituais de análise a fim de fazê-los integrar, depois de havê-los comparado e julgado”⁷⁵.

Por um lado, tal concepção se mostra evidentemente crítica do paradigma epistemológico moderno, alicerçado na especialização do conhecimento e na compartimentação do saber. Por outro lado, é difícil resistir à tentação de tratar tal *démarche* como um “progresso”, uma “nova conquista”, uma “nova verdade” – noções tipicamente modernas. Japiassu, por exemplo, compreende que apresentar o problema da interdisciplinaridade corresponde a colocar a questão do diálogo entre as disciplinas que atualmente convivem em um universo fragmentado, por outro lado, supõe que essa proposta implica na tentativa de “formulação de uma **interpretação global** da existência humana”⁷⁶.

Entretanto, se a interdisciplinaridade for concebida como um “novo grande método” de aplicação irrestrita, ou como uma explicação global e integradora do conhecimento, fica evidente o aprisionamento ao ideário moderno. Neste sentido, *por mais absurdo que pareça*, o interdisciplinar acaba por se reduzir a um produto desta mesma “especialização do conhecimento” da qual é crítico. O argumento é simples: se o paradigma moderno se orientava pelo “progresso do saber”, agregando valor à idéia de “novo” (o que é novo é melhor), e a especialização do conhecimento era concebida como o motor deste progresso, teria sido precisamente o desenvolvimento amplo dessa especialização que fez surgir a necessidade de um “novo” método que pudesse potencializar os avanços do conhecimento

⁷³ JAPIASSU, H. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. RJ: Imago, 1976, p. 40.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 29 e 31.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 32.

humano em direção a um “futuro mais próspero”. Neste caso, não seria um deslocamento do paradigma moderno, mas um aprimoramento por ensaio e erro. Corre-se o risco, portanto, de fazer proliferar agora uma legião de “especialistas em interdisciplinaridade”. Conceber a interdisciplinaridade dessa maneira significa torná-la refém de um “modo de pensar e agir” que não parece mais dar conta da realidade em que vivemos. Construir a pesquisa e a prática interdisciplinares sintonizadas com a condição pós-moderna corresponde a desarticular o “modo de pensar e agir” que sustenta a noção de “progresso e especialização do conhecimento”.

Ora, isto pode nos oferecer um cenário inteiramente diferente para tratar de problemas extremamente importantes. No caso da interdisciplinaridade, isso significa que não faz muito sentido concebê-la como um “novo paradigma”, um “novo método” que nos ofereça melhores respostas para problemas epistemológicos. Também não parece adequado compreendê-la como uma solução fundamental que possa resolver a crise do conhecimento. Talvez seja melhor concebê-la simplesmente como uma “*outra opção de trabalho*”. A diferença não é sutil. Empregar a categoria de alteridade (e não de novidade) evita a carga valorativa que acompanha a noção de “novo” – intimamente ligada à idéia de “progresso do conhecimento”. Isto abre espaço para diversas opções de trabalho que possam surgir como oferta de uma racionalidade alternativa para tratar de problemas sobre os quais a sedimentação de respostas é apenas paralisia. A abertura para a alteridade é a mola propulsora da criatividade que pode trazer a ressignificação de questões e do modo como se concebe a realidade que se quer conhecer. Além disso, evita-se o ranço da estabilização de uma “nova *démarche*” que pudesse oferecer segurança ao pesquisador – que geralmente vem acompanhada da “arrogância do especialista”.

A proposta da interdisciplinaridade está bem de acordo com a condição pós-moderna e depende diretamente do desfazimento de alguns “mitos modernos”. Um deles é, sem dúvida, a concepção moderna de “progresso”. Um outro “mito” é a separação radical entre cultura e natureza, que conduziu inclusive os primeiros “defensores” da interdisciplinaridade a conceber esse tema de pesquisa em termos de “problemas epistemológicos colocados pelas **ciências humanas**, do ponto de vista de suas *relações*

⁷⁶ Ibid., p. 29, meus grifos.

interdisciplinares”⁷⁷ – como aparece no livro clássico de Japiassu sobre o tema. Diversos autores contemporâneos têm criticado amplamente a suposta “separação” entre as chamadas ciências humanas e as ciências naturais. A idéia de uma “ciência natural pura” parece bastante abandonada, de modo que cabe perguntar o que deveria aprisionar a interdisciplinaridade às ciências ditas humanas? Aliás, existem ciências “puramente” humanas? Esta é uma questão desenvolvida por teóricos como Bruno Latour, para quem não é mais possível pensar a separação entre cultura e natureza: o que se pode observar é a proliferação de “híbridos sociotécnicos”⁷⁸. Segundo Latour:

Não há, portanto, sentido nenhum em examinar isoladamente perguntas como “De que modo pode a mente conhecer o mundo exterior?”, “Como o público participará da proficiência técnica?”, “Conseguiremos erguer barreiras éticas contra o poder na ciência?”, “De que maneira protegeremos a natureza da cobiça humana?”, ou “Lograremos edificar uma ordem política decente?”. Depressa essas inquirições esbarram com incontáveis dificuldades, uma vez que as definições de natureza, sociedade, moralidade, Estado foram produzidas juntas, a fim de criar o mais formidável e mais paradoxal dos poderes: uma política que elimina a política, as leis desumanas da natureza que impedirão a humanidade de degenerar em inumanidade.⁷⁹

Estas, com certeza, são algumas de muitas questões que só podem ser tratadas de modo interdisciplinar, mas no sentido de compreender tal pesquisa e prática como uma atividade que reconsidera a maneira como foram construídas historicamente as distinções entre as disciplinas, em última análise, uma atividade que repensa a própria separação entre cultura e natureza. Na interdisciplinaridade sintonizada com a condição pós-moderna, o que

⁷⁷ JAPIASSU, H. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. RJ: Imago, 1976, p. 29. O grifo em “ciências humanas” é meu.

⁷⁸ Para uma consideração atenta acerca das possibilidades de reflexão abertas por Latour a partir da noção de “híbridos socio-técnicos”, dissolvendo a separação entre cultura e natureza, ver PEDRO, R. “Tecnologia e complexidade: uma reflexão sobre a cultura contemporânea”. In: *Documenta*, n° 8, Ano VI. RJ: EICOS/UFRJ, 1997; & PEDRO, R. “Cognição e tecnologia: entre natureza, cultura e artifício”. In: *Documenta*, n° 9, Ano VI. RJ: EICOS/UFRJ, 1998.

⁷⁹ LATOUR, B. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru, SP: EDUSC, 2001, p. 335.

há são visões diferentes articuladas a diversos jogos de linguagem, e que só não podem dialogar e interagir se permanecem prisioneiras de uma “política que elimina a política”. Na dinâmica de interação dessas visões e linguagens, não há hierarquia ou respostas conclusivas, há apenas trabalho construído participativamente, há ensaio e risco.

Por meio da análise do caso da interdisciplinaridade, pode-se observar a dificuldade gerada pelo aprisionamento aos “mitos modernos”. Para tratarmos de uma proposta ética em sintonia com a condição contemporânea, é tarefa fundamental considerar a realidade sem as “lentes de contato” da noção de “progresso” e da “separação entre cultura e natureza”. Isto corresponde ao surgimento de duas mudanças principais: (1) perceber a realidade como um “processo contínuo” de reformulações, de abertura à alteridade; (2) perceber a realidade como um “híbrido de cultura e natureza”, na qual não há mais uma natureza externa que precise ser dominada ou transformada, mas uma natureza da qual fazemos parte. Não há mais uma natureza que exija controle e previsibilidade – o que se exige é a compreensão das dinâmicas que são tecidas continuamente entre humanos e inumanos. Além disso, em contraste com o conhecimento científico de aplicação universal glorificado pela modernidade, surge o saber construído participativamente – onde havia “verdades essenciais”, surgem “verdades contextuais e mutáveis” –, em contraste com a especialização e compartimentação do saber, surge a interdisciplinaridade. Tais mudanças compreendem uma resignificação do que tem sido aqui chamado de “relação sociedade/natureza”.

A reformulação do “modo de pensar” moderno articula-se ao surgimento de um “outro olhar”, “um outro modo de experimentar a realidade” para além da dicotomia cultura e natureza – abrindo caminhos para repensar a ética ambiental na condição pós-moderna. Como afirma Latour, “é o grande efeito da crise ecológica devolver-nos essa *fraternidade* perdida não só com as naturezas, mas também com as culturas”⁸⁰. Se não há mais natureza a ser dominada, se a natureza é “parte de nós”, se a luta é *entre* nós, a tarefa parece ser reconhecer nessa experiência um convite à valorização da diversidade biológica e cultural, e a cooperação social – não somente em relação aos humanos, como também à natureza da qual fazemos parte.

A desconstrução dos “mitos modernos” permite uma compreensão e vivência diferenciadas da “natureza” e do “desenvolvimento” – para além do “progresso” e da “dicotomia sociedade/natureza” – , abrindo espaço para a ressignificação da ética ambiental na condição pós-moderna. Pretende-se argumentar que a *participação* e a *solidariedade* são indicativos imanentes à ética ambiental contemporânea (2.2, adiante). Deste modo, emerge a possibilidade de uma *responsabilidade ética* (2.3, adiante) que não se sustenta em um dever prescrito pela Razão universal, mas, sim, que se produz em uma *experiência de abertura à alteridade, e de diluição das fronteiras entre o natural e o cultural*.

2.2– Indicativos éticos para a sustentabilidade: por uma outra relação sociedade/natureza

Considerar o problema da ética em sintonia com a condição pós-moderna significa aceitar que não parece haver uma fórmula ou um modelo de atuação claramente delimitado. Conforme a argumentação apresentada em 1.3 e 2.1, a suposição de que se poderia fundamentar racionalmente um paradigma universal, aplicável a todos os contextos, não passa de mais um “mito da modernidade” (ligado às noções de Universalidade e Razão). Deste modo, parece razoável supor que a proposta de “desenvolvimento sustentável” não possa ser compreendida nem como um modelo, nem como um paradigma. Também não parece que possamos compreendê-la como um conceito, porque tal proposta não pode ser definida claramente. Talvez seja melhor compreendê-la como um horizonte em direção ao qual se caminha. *A sustentabilidade do desenvolvimento é, acima de tudo, um horizonte ético* (ver 2.3, adiante). A proposta desta seção é considerar quais seriam os principais indicativos de uma ética ambiental ou ética da sustentabilidade⁸¹, compreendendo-a como fundamental para viabilizar uma outra perspectiva para o desenvolvimento.

⁸⁰ Ibid., p. 100, meu grifo.

⁸¹ Cabe destacar que a formulação de uma ética ambiental na condição pós-moderna corresponde à formulação de uma ética da sustentabilidade, tendo em vista a necessária vinculação entre as dimensões ambiental, social e econômica, que articulam a proposta do “desenvolvimento sustentável”. Além disso, é interessante frisar que a compreensão de “sustentabilidade” aqui empregada limita-se à “qualidade daquilo que é sustentável”, aplicando-se especificamente a uma outra concepção de desenvolvimento.

Parece claro o esgotamento do modelo de desenvolvimento pautado exclusivamente na prosperidade econômica. O que tem sido chamado de “desenvolvimento sustentável”⁸² é indissociável de uma abordagem que procure integrar as dimensões social, econômica e ambiental. Faz-se necessária uma revisão do papel da economia nas sociedades contemporâneas, incluindo uma revisão nos padrões vigentes de consumo.

Como sugere Cavalcanti, é possível “imaginar a economia (sistema econômico) como sustentada por uma pinça cujos braços correspondem a dois parâmetros – o ambiental e o ético”⁸³. Em outras palavras, a questão da sustentabilidade aplicada à economia remete a dois aspectos igualmente importantes: o que pode ser feito do ponto de vista biofísico e o que se deve fazer do ponto de vista dos valores sociais (ética).

Cavalcanti, em sua análise, procura contrapor dois paradigmas de estilos de vida da relação entre recursos e necessidades, que lhe parecem diametralmente opostos, tanto da perspectiva ecológica como do ponto de vista ético: os índios brasileiros da Amazônia e o modelo americano⁸⁴. O primeiro se caracteriza pela reverência à natureza, uso de recursos renováveis baseado na sabedoria e na tradição oral, busca de satisfação das necessidades básicas e do bem-estar comunitário, sendo altamente sustentável. O segundo paradigma se define pela arrogância do homem perante a natureza (tenta possuí-la e dominá-la), pela necessidade de acumulação de capital e uso de combustíveis fósseis, movido pelo saber científico e tecnológico, visando sempre o crescimento econômico e o lucro imediato, mostrando-se insustentável. Considerando essa contraposição e observando as possibilidades de um “desenvolvimento sustentável” nos dias de hoje, Cavalcanti observa que “princípios mínimos de austeridade, de sobriedade, de simplicidade e de não-consumo de bens suntuários têm que prevalecer”⁸⁵. Mas suas conclusões são ainda mais incisivas: “duas recomendações básicas no que concerne à direção de um processo econômico sustentável deveriam ser: (a) austeridade de vida e (b) renúncia ao desenvolvimento”⁸⁶. Isto

⁸² Cf. COMISSÃO MUNDIAL SOBRE O MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Nosso futuro comum*. RJ: Fundação Getúlio Vargas, 1991, p. 09.

⁸³ CAVALVANTI, C. “Sustentabilidade da economia: paradigmas alternativos de realização econômica”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *op.cit.*, 1998, p. 155.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, quadro da p. 158.

⁸⁵ CAVALVANTI, C. “Sustentabilidade da economia: paradigmas alternativos de realização econômica”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *op.cit.*, 1998, p. 160.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 167.

corresponderia à adoção de uma ética que refreie a ansiedade do homem pelo acúmulo de riqueza e prosperidade material, orientando-se pela busca do bem-estar e da felicidade em outros termos. Para o autor, tal proposta seria equivalente a uma “economia budista”: “a qual não visa maximização da produção de bens e serviços, mas simplesmente a aquisição daqueles bens e serviços necessários a uma existência gratificante”⁸⁷.

Pela análise de Cavalcanti, pode-se observar, por um lado, uma grave crítica ao consumo como ideal de vida, entendido como convenção de uma sociedade mergulhada em uma “ética da concupiscência”. Por outro lado, a proposta de viver com austeridade e renúncia em geral aparece, aos olhos da sociedade contemporânea, como exagerada e pouco sedutora. Além disso, persiste a dúvida sobre o que seria, de fato, uma “existência gratificante”. Talvez o que esteja em questão, acima de tudo, seja a proposta de “mudança nos padrões de consumo”, para muitos, um indicativo ético na condição pós-moderna – que pode ser compreendido como conseqüência do princípio ético da cooperação social, ou simplesmente, da solidariedade.

Essa proposta de Cavalcanti – austeridade e renúncia ao desenvolvimento – não implica um abandono da perspectiva de combate à pobreza, mas, sim, o enfrentamento do problema por outros meios, como “a redistribuição da renda e da riqueza e o planejamento familiar”⁸⁸. Deste modo, o desafio é encontrar caminhos para “reduzir substancialmente ou eliminar a miséria, sem desrespeitar os limites da capacidade de sustentação da Terra”⁸⁹. Talvez, o que realmente esteja em jogo aqui seja o abandono do modelo clássico de desenvolvimento e tudo que o acompanha, incluindo o “mito do desenvolvimento”⁹⁰. O enfrentamento dos desafios para a realização de uma outra concepção de desenvolvimento exige uma melhor articulação da ética, sintonizada a um redimensionamento da relação sociedade/natureza.

A presença ainda marcante de uma mentalidade profundamente moderna em diversos setores do governo e da sociedade tem contribuído para a predominância de um certo modelo de conservação da natureza que se tem revelado inadequado em muitos casos.

⁸⁷ Ibid., p. 168.

⁸⁸ Ibid., p. 169.

⁸⁹ Ibid., p. 166.

⁹⁰ Cf. FURTADO, C. *O mito do desenvolvimento*. RJ: Paz e Terra, 1974.

Segundo Diegues, pode-se ver na concepção de “áreas naturais protegidas”, principalmente as de proteção integral, um sintoma de uma dada relação sociedade/natureza, baseada em um mito, que o autor denominou “o mito moderno da natureza intocada”:

A concepção dessas áreas protegidas provém do século passado, tendo sido criadas primeiramente nos Estados Unidos, a fim de proteger a “vida selvagem” (*wilderness*) ameaçada, segundo seus criadores, pela civilização urbano-industrial destruidora da natureza. A idéia subjacente é que, mesmo que a biosfera fosse totalmente transformada, domesticada pelo homem, poderiam existir pedaços do “mundo natural” em seu estado primitivo, anterior à intervenção humana⁹¹.

A relação sociedade/natureza pressuposta nesta estratégia de conservação ambiental baseia-se em um tipo de romantismo ou “naturalismo”. Por tal concepção, proteger a natureza significa mantê-la em seu estado puro e selvagem, o que corresponde a afastá-la do homem⁹², mais especificamente, afastar a natureza dos “males” da cultura moderna. Pela criação de paraísos intocáveis, o homem poderia admirar e cultuar a natureza em seu estado originário. Esses paraísos seriam uma forma de contato com a pureza e simplicidade sonhadas nostalgicamente pelo homem moderno, sobrecarregado e engolido pelas exigências de suas próprias criações técnico-culturais. O encontro paradisíaco com a vida selvagem resgataria ao homem sua própria origem mais pura, aliviando-o do estresse e da angústia da vida urbana.

Esta caracterização aponta para um mito sobre a natureza que tem influenciado as políticas ambientais no mundo ocidental, uma construção ideológica que alimenta a suposição de que ecossistemas naturais não devem ser habitados para que se possa garantir sua integridade biológica. No entanto, recentes pesquisas têm indicado que diversas áreas

⁹¹ DIEGUES, A. C. *O mito moderno da natureza intocada*. SP: NUPAUB – USP, 1994, p. 11.

⁹² O *Wilderness Act*, decreto norte-americano de 1964, define a natureza como um lugar “onde o próprio homem é um visitante que não permanece”. Cf. GÓMEZ-POMPA, A.; KAUZ, A. “Domesticando o mito selvagem”. In: DIEGUES, A.C. (Org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. SP: Hucitec, 2000, p. 127.

nativas foram influenciadas, durante longo tempo, por ações antrópicas⁹³. Tal discurso ideológico, que tem colonizado a reflexão sobre as questões ambientais, baseia-se na arcaica dicotomia cultura *versus* natureza, que se tem mostrado cada vez mais obsoleta.

Outra alternativa para o encaminhamento de concepções acerca da relação sociedade/natureza no contexto do ideário moderno é a visão utilitarista dos recursos naturais. Evidentemente uma herança iluminista e cientificista, essa visão advoga pela exploração dos “recursos naturais” (compreendendo a natureza como “depósito”), acreditando na capacidade de a tecnologia resolver os impactos e o esgotamento da base de recursos naturais por meio do seu amplo desenvolvimento.

Segundo Diegues, tanto a visão preservacionista, que supõe que o afastamento das atividades humanas garante a manutenção biológica, como a concepção utilitarista, que supõe que os impactos das ações antrópicas poderiam ser revertidos pelos avanços tecnológicos, mostram-se ingênuas diante da realidade de países como o Brasil⁹⁴. A proposta deste autor aponta para a necessidade de integração dos atores sociais locais nas estratégias de conservação, na qualidade de parceiros para construção de processos sustentáveis. Isto implicaria, por exemplo, a manutenção do acesso das chamadas “populações tradicionais”⁹⁵ aos recursos de seu território, o envolvimento dos diferentes atores sociais na pesquisa para a conservação como co-pesquisadores e a garantia de sua participação deliberativa nos órgãos de decisão⁹⁶. Isto, no entanto, em nada se relaciona com a visão romântica pela qual as comunidades consideradas “tradicionais” são naturalmente conservacionistas. Cada situação merece ser considerada de modo singular. Segundo Gómez-Pompa & Kautz, não se trata de cair no mito do “selvagem ecologicamente nobre”, “entretanto é possível encontrar no setor rural indivíduos que dependem

⁹³ Cf. GÓMEZ-POMPA, A.; KAUZ, A. “Domesticando o mito selvagem”. In: DIEGUES, A. C. (Org.). *op.cit.*, 2000. p. 128. A referida pesquisa pode ser encontrada em GÓMEZ-POMPA, A.; KAUZ, A. “Traditional management of tropical forests in Mexico”. In: ANDERSON, A. B. *Alternatives for deforestation: steps toward sustainable use of the Amazon rain forest*. New York: Columbia University Press, 1990, pp. 45-64.

⁹⁴ Cf. DIEGUES, A. C. *O mito moderno da natureza intocada*. SP: NUPAUB – USP, 1994, pp.144/145.

⁹⁵ Vale ressaltar o fato de que o próprio conceito de “populações tradicionais” é extremamente polêmico. Em última análise, não parece claro qual o critério para decidir que populações devem ser consideradas como “tradicionais”.

⁹⁶ Cf. DIEGUES, A. C. “Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos”. In: DIEGUES, A. C. (Org.). *op.cit.*, 2000, pp. 42/43.

diretamente da terra para sua subsistência física e cultural”⁹⁷. O próprio Diegues observa também que “é evidente que as populações tradicionais não são os únicos atores na tarefa de conservação e outros interesses como os dos grupos urbanos, agricultores comerciais, etc, devem ser levados em consideração”⁹⁸.

Talvez seja mais adequado formular, como preferem Pimbert & Pretty, que “a degradação ambiental se torna mais provável quando as *comunidades locais* são excluídas”⁹⁹. Seja como for, tal problemática revela a importância de reformular a própria concepção de “natureza”, pela desconstrução do “mito da natureza selvagem” (*wilderness*). Deste modo, pode-se repensar a “natureza” pela

concepção de “paisagem” ou mosaico de ecossistemas e habitats, constituindo um *continuum* entre proporções de matas nativas até áreas de agricultura tradicional que, em muitos casos, constituem o território de comunidades tradicionais¹⁰⁰.

Por este outro “olhar” sobre o “natural” abre-se a possibilidade de compreender a relação híbrida entre sociedade e natureza (conforme apresentado em 2.1). Pela concepção da “natureza” como um “mosaico de ecossistemas e habitats”, a própria sobrevivência das populações que seriam consideradas “tradicionais” está intimamente ligada ao desenvolvimento de práticas culturais de manutenção da biodiversidade da qual dependem diretamente. Sendo assim, garantir a continuidade destas práticas é fundamental neste contexto. O que parece estar em questão é a necessidade de administrar concepções, interesses e conflitos dos múltiplos atores do cenário social que se apresenta em cada contexto. Tendo isso em vista, opta-se, na presente pesquisa, por trabalhar com a terminologia “comunidades locais”, o que coloca de imediato a participação comunitária como eixo central. Conforme Pimbert & Pretty,

⁹⁷ GÓMEZ-POMPA. A.; KAUZ, A. “Domesticando o mito selvagem”. In: DIEGUES, A. C. (Org.). *op.cit.*, 2000, p. 143.

⁹⁸ DIEGUES, A. C. “Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos”. In: DIEGUES, A. C. (Org.). *op.cit.*, 2000, p. 41.

⁹⁹ PIMBERT, M. P.; PRETTY, J. N. “Parques, comunidades e profissionais”. In: DIEGUES (Org.). *op.cit.*, 2000, p. 184, meu grifo

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 42.

nenhum método científico será capaz de responder a todas as questões sobre como deveríamos manejar os recursos naturais visando a gestão de áreas protegidas, sem falar em encontrar as respostas adequadas. Os resultados são sempre abertos a várias interpretações. Todos os atores, especialmente aqueles com envolvimento e interesses sociais e econômicos diretos, têm uma perspectiva diferente sobre o problema e o que consiste uma melhoria nas condições de vida¹⁰¹.

Esta proposta parece bem de acordo com o contexto cultural em que vivemos. A cultura pós-moderna problematiza radicalmente a autonomia e a veracidade de todo conhecimento que se apresente como pronto, acabado, conclusivo, universal. Coloca-se contundentemente em questão a viabilidade de “modelos de aplicação universal”. A pressuposição da validade deste tipo de conhecimento também é um “mito moderno” a ser desfeito. A pós-modernidade traz a urgência de que se modifique o entendimento da noção de “conhecimento”. Isto implica abdicar da ilusão de que há algo a ser “transmitido pelos especialistas” e aceitar que há muito a ser “produzido” e “compartilhado”. Daí a importância da noção de *participação*, que, como aponta Irving, encontra-se ligada a questões éticas:

O nascer compartilhado se relaciona ao saber compartilhado e não a uma relação desigual de dominantes e dominados na qual o saber tem conotação direta com a concentração de poder e a exclusão social. A participação emerge neste cenário como um elemento de contracultura, mas provavelmente é a única garantia ética de sustentabilidade de um projeto efetivo de desenvolvimento¹⁰².

Trata-se de uma ética da participação, orientada pela experiência de “tomar parte”, de “ser incluído”, enfim, de descentralização do poder. Faundez afirma que “sem uma participação coletiva, criadora, crítica e permanente não é possível (...) descobrir as

¹⁰¹ PIMBERT, M. P.; PRETTY, J. N. “Parques, comunidades e profissionais”. In: DIEGUES (Org.). *op.cit.*, 2000, p. 185.

¹⁰² IRVING, M.A. “Participação e envolvimento comunitário: garantia ética de sustentabilidade em projetos de desenvolvimento”. In: *Arquivos Brasileiros de Psicologia*. Instituto de Psicologia UFRJ. CNPQ. Imago, vol. 50, n. 4, 1998, p. 71.

questões essenciais, nem as respostas adequadas que permitirão construir uma sociedade mais justa, mais livre, mais solidária”¹⁰³.

A metodologia participativa é decisiva para a construção do que tem sido chamado (ainda que inadequadamente) de “capital social”¹⁰⁴, que tem como um de seus elementos fundamentais a articulação de “redes de engajamento cívico” (*networks of civic engagement*) – o que significa criar melhores condições para o trabalho orientado para o benefício coletivo¹⁰⁵. A construção e o fortalecimento das “redes” cria um terreno fértil para a ampliação do trabalho comunitário, orientado pela melhoria da qualidade de vida, através do exercício da democracia participativa. É importante observar que as “redes de engajamento cívico” tecem-se por meio de *relações de afetividade, confiança e parceria*, ou simplesmente, relações de *solidariedade*. Para todos os efeitos, é deste modo que se compreende aqui, nesta dissertação, a noção de “solidariedade”: articulação de laços de afetividade, confiança, parceria e cooperação, numa perspectiva de integração dinâmica entre todos no planeta¹⁰⁶.

Nessas “redes”, são precisamente as relações entre as pessoas que estão em foco: “as relações de confiança estabelecidas informalmente pelos indivíduos em suas redes sociais – e seu incremento na sociedade mais ampla – podem resultar em benefícios coletivos”¹⁰⁷. Através da reciprocidade e da confiança, as “redes” fomentam uma ação diferenciada. O que alimenta tais “redes” é a própria dinâmica dos laços sociais que as

¹⁰³ FAUNDEZ, A. *O poder da participação*. SP: Cortez, 1993, p. 69.

¹⁰⁴ Apesar de ser um conceito de uso comum na bibliografia sobre este tema, considero que a noção de “capital social” talvez traga mais problemas do que soluções. Não se trata, no entanto, simplesmente de um “problema terminológico”, ou “meramente conceitual”. De acordo com a argumentação desenvolvida em 2.1, os conceitos não são “apenas palavras”, mas, sim, “modos de compreensão da realidade”. No caso, o conceito de “capital social” acaba por reintroduzir a “lógica moderna” de acumulação, quantificação e prosperidade, sendo mais uma daquelas noções aprisionadas ao “mito do progresso” (mais capital = mais prosperidade = mais progresso). Deste modo, optarei por trabalhar com a noção de articulação de “redes de engajamento cívico”, ou simplesmente, “redes”. Este tema será retomado em 3.3.

¹⁰⁵ Cf. PUTNAM, R.D. *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*. Princeton University Press, 1993, p. 167.

¹⁰⁶ É importante ressaltar que, em relação à noção de solidariedade, não se considera aqui, na presente dissertação, qualquer perspectiva transcendente ou espiritualista – enfoques comumente associados a tal conceito na contemporaneidade. A solidariedade está sendo compreendida como um princípio imanente à ética ambiental contemporânea, que tem como principal expressão empírica a “cooperação” e a “parceria”.

¹⁰⁷ LIMA, J. C. “A teoria do capital social na análise de políticas públicas”. In: *Política & Trabalho 17 - Setembro / 2001* - pp. 46-63. Disponível em <http://www.geocities.com/ptreview/17-lima.html>, consultado em 12 de setembro de 2003.

constituem, que se fortalece pela inserção em atividades sociais, coletivamente produtivas. É interessante notar que, estritamente falando, talvez seja melhor compreender tais “redes” como “redes socioambientais, mediadas pela tecnologia e sensíveis à economia”, tendo em vista a indissociável articulação entre essas dimensões na cultura contemporânea.

Deste modo, a solidariedade e a participação surgem como princípios imanentes à construção e dinamização das “redes de engajamento cívico”. Nesse contexto, a orientação solidária e a ampla participação de todos os atores sociais nos projetos e esforços de desenvolvimento parecem surgir como importantes indicativos para a sustentabilidade.

Este é o encaminhamento metodológico que pode ser observado em Irving, tratando da educação ambiental:

Sob o ponto de vista metodológico, é fundamental que as iniciativas em educação ambiental levem em consideração a linguagem e os códigos culturais e comportamentais locais, e não insistam na repetição de fórmulas “pasteurizadas” de baixa aplicabilidade, que não considerem as peculiaridades locais e que, portanto, não têm qualquer legitimidade, uma vez que ignoram as especificidades dos atores envolvidos no processo. Uma iniciativa de educação ambiental não pode ser reduzida a uma fórmula, pois ela representa um processo de construção, centrado na realidade e, assim, não pode estar dissociada de uma abordagem econômica, política e ética¹⁰⁸.

Há necessidade de uma reformulação da concepção política, a partir da qual seja possível trabalhar a educação ambiental com visão estratégica, compreendendo-a como processo de engajamento e participação comunitária, tendo em vista o desenvolvimento local¹⁰⁹. Segundo Gutberlet, “a educação ambiental participativa é um instrumento importante no processo de fortalecimento da cidadania em busca da sustentabilidade, pois propicia conhecimentos e amplia a consciência sobre a situação socioambiental local,

¹⁰⁸ IRVING, M. “Turismo, ética e educação ambiental – novos paradigmas em planejamento”. In: IRVING, M. A.; AZEVEDO, J. *Turismo: desafio da sustentabilidade*. SP: Futura, 2002, p. 32.

¹⁰⁹ Cf. COSTA, A.P.C. *Educação ambiental como estratégia de desenvolvimento local: um estudo de caso*. Dissertação de Mestrado. EICOS/UF RJ, 2000, p. 181.

tornando o indivíduo um ator responsável”¹¹⁰. E não há como dissociar tal proposta do respeito à diferença e à singularidade de cada contexto local.

De fato, a pós-modernidade traz a reivindicativa de maior tolerância quanto à singularidade e heterogeneidade da experiência humana. Como questiona Touraine: “não é em nome da razão e de sua universalidade que se estendeu a dominação do macho ocidental, adulto e educado no mundo inteiro, sobre trabalhadores e colonizados e sobre mulheres e crianças?”¹¹¹. A pós-modernidade mostra-se como uma reação à pretensão de que se possa preestabelecer um padrão hegemônico e dominador na cultura, que expulse à margem da vida social quem quer que seja. E a operacionalização de processos participativos depende diretamente do respeito à diversidade – tanto a biodiversidade como a sociodiversidade.

Mas, como observa Bauman, “a sobrevivência no mundo da contingência e diversidade só é possível se cada diferença reconhece outra diferença como condição necessária da sua própria preservação”¹¹². A manutenção do respeito à heterogeneidade é indissociável da prática social da tolerância ao “diferente”, ao “estranho”. Bauman afirma que “a consciência da condição pós-moderna revela a tolerância como sina. Ela também torna possível – apenas possível – o longo caminho que leva (...) da tolerância à solidariedade”¹¹³. Nada indica que a prática pós-moderna conduza, por si mesma, à solidariedade sem a qual, para Bauman, nenhuma liberdade está assegurada¹¹⁴. O “potencial revolucionário pós-moderno”¹¹⁵ é um chamamento para que se ouçam “outras razões”. E há muitas vozes que merecem ser ouvidas. São opções que assumem a consciência da

¹¹⁰ GUTBERLET, J. *Desenvolvimento desigual: impasses para a sustentabilidade*. SP: Korad-Adenauer-Stiftung. Pesquisas n° 14, 1998, p. 97.

¹¹¹ TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

¹¹² BAUMAN, Z. *Modernidade e ambivalência*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1999, p. 271.

¹¹³ *Ibid.*, p. 251.

¹¹⁴ “A redução da liberdade dos excluídos nada acrescenta à *liberdade* dos livres; ela diminui uma boa parte da sua *sensação* de estar livre e a capacidade de *se deleitar* com as suas liberdades. (...) A liberdade do livre requer, por assim dizer, a liberdade de todos”. [BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. RJ: Jorge Zahar Editor. 1998, p. 252.]

¹¹⁵ Sobre este tema, Harvey formula a seguinte questão: “Terá ele [o pós-modernismo] um potencial revolucionário em virtude de sua oposição a todas as formas de metanarrativa (incluindo o marxismo, o freudismo e todas as modalidades de razão iluminista) e da sua estreita atenção a “outros mundos” e “outras vozes” que há muito estavam silenciados (mulheres, gays, negros, povos colonizados com sua história própria)?”. [HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. SP: Edições Loyola, 1992, p.47.]

incerteza e a ambivalência pós-modernas, e que vivenciam o fato de que o reconhecimento e o respeito à diferença e a ampla participação social são condições para trilhar o caminho da tolerância à solidariedade. “A solidariedade, ao contrário da tolerância, que é sua versão mais fraca, significa disposição para lutar; e entrar em luta em prol da diferença alheia, não da própria”¹¹⁶.

Pimbert & Pretty apresentam uma interessante e adequada síntese de cinco princípios fundamentais que podem caracterizar o contexto pós-moderno, distinguindo-o do paradigma moderno-positivista¹¹⁷. Resumidamente: (1) A sustentabilidade não pode ser definida com precisão, o esforço de definição faz parte do problema, tendo em vista a diversidade de valores individuais. A sustentabilidade não é um modelo de concepções, práticas e tecnologias a ser aplicada uniformemente; (2) Os problemas permanecem em aberto para múltiplas interpretações. O conhecimento é construído socialmente, contextualmente; (3) Solucionar um problema implica a produção de outra “situação-problema”, não existem soluções definitivas; (4) A ênfase torna-se a capacidade de cada ator social situar-se acerca das condições de mudança de modo a tomar decisões e agir rapidamente, aceitando a condição de incerteza e fortalecendo o debate coletivo; (5) Participação e cooperação comunitárias são partes fundamentais de qualquer processo de aprendizado.

Nessa síntese, pode-se observar os principais aspectos que aqui têm sido considerados. A crise do paradigma moderno impede que se considere o “desenvolvimento sustentável” ou a “sustentabilidade” como um modelo a ser aplicado universalmente, ao mesmo tempo em que dissolve a certeza do conhecimento previamente estabelecido, abrindo espaço à construção participativa e contextualizada do saber; toda “solução”, nesse sentido, é provisória, exigindo sempre uma abertura para revisões a qualquer tempo; a abertura à diversidade cultural articula-se ao respeito à diferença, que tem como elemento indispensável a cooperação comunitária ou, simplesmente, a solidariedade. Deste modo, pode-se observar, claramente, a presença do que pode ser concebido com os dois principais indicativos éticos para a sustentabilidade: a participação e a solidariedade. Esses indicativos

¹¹⁶ BAUMAN, Z. *Modernidade e ambivalência*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1999, p. 271.

estão presentes em propostas tais como: participação de comunidades locais e de diferentes atores sociais nos processos de tomada de decisões, respeito à heterogeneidade e singularidade humana, reconhecimento e valorização da diversidade biológica e cultural, fortalecimento do trabalho comunitário, construção de redes de engajamento cívico, cooperação solidária, interdisciplinaridade, mudança nos padrões de consumo, etc.

2.3 – Uma proposta de ética ambiental para a pós-modernidade

Nas duas primeiras seções do presente capítulo, tratou-se (2.1) da desconstrução dos “mitos modernos”, como abertura para a ressignificação da ética ambiental na pós-modernidade; em seguida (2.2) consideraram-se os principais indicativos éticos para a sustentabilidade. A presente seção encerra este capítulo com o propósito de oferecer uma visão articulada desses indicativos em uma proposta ética para a pós-modernidade – e cabe ressaltar que o que se apresenta aqui é apenas uma proposta. *É importante compreender o caráter com que se reveste tal ética com o intuito de evitar os descaminhos da modernidade.*

Como se observou ao final do primeiro capítulo, uma das dificuldades a ser enfrentada é o advento do niilismo na cultura contemporânea. Em relação à ética, a problemática do niilismo pode ser compreendida, simplificada, como a radical dificuldade que emerge na tentativa de fundamentar valores, ou qualquer tipo de orientação ética, em um contexto de profundo esvaziamento normativo. Isto se deve, em grande parte, ao próprio otimismo iluminista exacerbado que, pela não-realização de suas expectativas, acabou contribuindo para um profundo desencantamento com a Razão na contemporaneidade¹¹⁸. “Quando a irrequieta atitude da dúvida da razão moderna se volta para a razão em si, o resultado é o niilismo”¹¹⁹. A dúvida se instala na cultura, trazendo consigo ambivalência e incerteza.

¹¹⁷ Cf. PIMBERT, M. P.; PRETTY, J. N. “Parques, comunidades e profissionais”. In: DIEGUES (Org.). *op.cit.*, 2000, pp. 194/195.

¹¹⁸ O niilismo pode ser compreendido como “a outra face da moeda iluminista”. Para uma consideração mais detalhada desta questão, ver CHEVITARESE, L. “Cap. 2 - O desencanto na cultura”. In: *op.cit.*

¹¹⁹ LYON, D. *Pós-modernidade*. SP: Paulus, 1998, p. 18.

Se não há mais como recorrer a uma Razão universal que pudesse prescrever os deveres éticos da humanidade, pode-se dizer, resumidamente, que têm surgido dois principais caminhos como forma de evitar o irracionalismo e a barbárie: (1) afirmar a possibilidade de a Razão se reformular, tentando resgatar o projeto da modernidade (tal como a proposta de uma racionalidade discursiva em Habermas¹²⁰); (2) investir em outras formas de racionalidade¹²¹, procurando construir um outro modo de compreensão e atuação na realidade contemporânea (tal como a proposta de alguns autores franceses, como Deleuze, Derrida, Badiou etc).

A opção adotada aqui neste trabalho é oferecer uma visão articulada de uma proposta de ética da sustentabilidade a partir da segunda possibilidade apresentada. Neste contexto, a dificuldade é, renunciando à perspectiva de fundamentação moderna, oferecer uma proposta que possa fazer frente ao niilismo, aceitando a incerteza e a ambivalência do conhecimento. Repensar a ética na contemporaneidade é assumir essas dificuldades e encarar o desafio e os riscos de caminhar sem uma fórmula estabelecida.

Conforme foi considerado nas seções anteriores, a sustentabilidade não pode ser adequadamente compreendida como um modelo ou paradigma (concepções tipicamente modernas, dependentes das noções de Razão e Universalidade); mesmo como conceito, a sustentabilidade não pode ser definida com clareza¹²². Talvez seja melhor compreendê-la como um horizonte em direção ao qual se caminha. Essa é a primeira proposta a ser aqui apresentada: a *sustentabilidade do desenvolvimento é, acima de tudo, um horizonte ético*.

Deste modo, partindo das conclusões da seção 2.2, pode-se dizer que a participação e a solidariedade – indicativos éticos da sustentabilidade – podem ser mais adequadamente compreendidas como um *horizonte ético*. Isto significa compreender tais perspectivas como

¹²⁰ Habermas afirma que: “antes deveríamos aprender com os desacertos que acompanham o projeto da modernidade, com os erros dos ambiciosos programas de superação, ao invés de dar por perdidos a própria modernidade e seu projeto”. [HABERMAS, J. “Modernidade – Um projeto inacabado”. In: ARANTES, O.; ARANTES, P., *op. cit.*, p. 118.]

¹²¹ Tal oferta de racionalidade alternativa pode ser compreendida como as “razões” da pós-modernidade: talvez o pós-moderno não tenha mais Razão (com letra maiúscula e no singular), mas, sim, “razões” (com letra minúscula, no plural e entre aspas). Para uma visão panorâmica deste problema, ver CHEVITARESE, L. *op. cit.*

¹²² O mesmo argumento se aplica ao que se tem chamado de “desenvolvimento sustentável”. É interessante notar que todas as definições propostas, incluindo a clássica do relatório Brundtland, são excessivamente

possibilidades-alvo, e não propriamente como “algo” que possa ser definido, e nem mesmo como um “lugar” que possa ser efetivamente atingido. Também não se pode concebê-los como um conjunto de regras preestabelecidas ou um dever a ser cumprido: a realidade pós-moderna tornou-se por demais rica, complexa e heterogênea para permitir fórmulas universalistas. As formas de participação e cooperação solidária precisam ser sensíveis a cada realidade local. E isso não significa abandonar a noção de “responsabilidade”, mas, sim, reconstruí-la em outros termos.

Um interessante encaminhamento para essa temática pode ser reconhecido nos recentes trabalhos de Jacques Derrida, em obras como *De L'Hospitalité, Adieu – à Lévinas* e *Politique de l'amitié*, que têm se direcionado a “repensar a eticidade da ética” na contemporaneidade.

Um dos paradoxos do que tento propor é que só há ética, só há responsabilidade moral, como se diz, ou decisão ética, ali onde não há mais regras ou normas éticas. Se há regras ou se há uma ética disponível, ou um conjunto de regras, neste caso basta saber quais são as normas e proceder a sua aplicação, e assim não há mais decisão ética (...) É preciso reinventar cada situação singular ou regras que não existem previamente¹²³.

A questão levantada por Derrida torna-se profundamente pertinente em um universo cultural que tende a reduzir a ética ao cumprimento de normas. O problema é que normas preestabelecidas não parecem nunca atender completamente à diversidade da realidade local, e, mesmo se pudessem, toda ética se reduziria a “cumprir regras”. Mas não se pode reduzir a ética à lei (e isto os modernos ensinaram muito bem). Deste modo, Derrida propõe que só pode haver responsabilidade, decisão ética, onde não existem regras éticas a cumprir. A responsabilidade surge sob condição do risco de ter que reinventar a *démarche* em cada situação espaço-temporal.

vagas. Efetivamente, sabe-se muito mais o que *não é* um desenvolvimento sustentável do que propriamente o que seja tal coisa.

¹²³ DERRIDA, J. *A solidariedade dos seres vivos – Entrevista com Jacques Derrida* (por Evandro Nascimento). Disponível via internet, endereço eletrônico www.rubedo.psc.br/Entrevis/solivivo.htm, consultado em 14.11.02.

No contexto da presente pesquisa, isso significa que só pode haver uma ética da participação e da solidariedade se não existirem regras ou obrigações preestabelecidas, se cada situação puder ser reinventada a cada instante. Em outras palavras, a proposta da *participação* e da *solidariedade* como indicativos principais de uma ética da sustentabilidade também não pode evitar a mesma estrutura paradoxal: para que haja participação e solidariedade não pode haver o dever/regra de participar ou ser solidário.

Derrida tem trabalhado a questão da ética em torno da proposta de uma “hospitalidade”, que não pode evitar o paradoxo de que “para ser o que ela ‘deve’ ser, (...) não deve ser comandada por um dever”¹²⁴. Uma “hospitalidade” incondicional, absoluta, hiperbólica, transgressora das regras de hospitalidade, pois

(...) a hospitalidade absoluta rompe com a lei de hospitalidade como direito ou dever, com o “pacto” de hospitalidade. Para dizer com outros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra a minha casa e que eu dê não somente ao estrangeiro (dotado de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, e que eu lhe dê lugar, que o deixe vir, que eu o deixe chegar, e ter lugar no lugar que eu lhe ofereço, sem lhe pedir nem reciprocidade (a entrada em um pacto) nem mesmo seu nome.¹²⁵

O que está sendo sugerido por Derrida é uma abertura incondicional ao outro – o que significa risco de perda de si mesmo –, é um convite a uma *experiência de abertura à alteridade*. Do mesmo modo, a implementação de um processo participativo e solidário depende de um constante esforço de abertura ao outro, respeitando a diferença e a heterogeneidade daqueles que se propõem a participar e construir soluções coletivas. Além disso, como não há uma fórmula ou regra que deva (ou, em última análise, possa) ser seguida para articular um amplo processo de participação ou solidariedade, tal iniciativa sempre será marcada pelo ensaio e pelo risco, por estratégias que não podem evitar a dúvida e têm que ser repensadas em cada contexto e momento. Trata-se de construir coletivamente os processos pelos quais pode se dar a participação e a solidariedade, e não

¹²⁴ DERRIDA, J. *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997, p. 73.

simplesmente propor uma aceitação passiva, por parte daquele que chega, das “regras do jogo”. Como afirma Derrida:

Hospitalidade não deve ser assimilação, aculturação ou simplesmente a ocupação do meu espaço pelo Outro. É por isso que ela tem que ser negociada a cada instante, e a decisão para a hospitalidade, a melhor regra para esta negociação, tem que ser inventada a cada segundo com todos os riscos envolvidos, e isto é muito arriscado. A hospitalidade, e hospitalidade é um nome bastante geral para todas as relações com o outro, tem que ser reinventada a cada segundo, é algo sem uma regra predeterminada.¹²⁶

Derrida procura articular a noção de “hospitalidade” com uma subversão da ética da amizade, tal como formulada nos termos da modernidade, propondo um outro modo de pensar as relações com o outro na atualidade – o que requer a transformação do conceito de política, de democracia e de cidadania.

Tal concepção traz importantes conseqüências no âmbito de uma proposta ética para a sustentabilidade. Se não há regras predefinidas e tais ações são, portanto, voluntárias, sempre haverá contra-exemplos, bem como formas de participação e solidariedade ainda não exploradas; e como não há um critério definitivo para decidir o que é, de fato, uma “participação ou solidariedade efetivas” em um dado universo, a conclusão é que a participação e a solidariedade nunca se completam, nunca se realizam. Esses indicativos éticos não podem ser tomados como uma meta a ser positivamente alcançada, ou um “lugar” que se possa efetivamente atingir. Seria melhor compreendê-los como um “não-lugar”, um *utopos*¹²⁷. Em outras palavras: *a participação e a solidariedade são utopias* ou, simplesmente, um horizonte em direção ao qual se caminha (mas essa afirmação não significa que se deva cruzar os braços e nada fazer...).

¹²⁵ Ibid., p. 29.

¹²⁶ DERRIDA, J. *Politics and Friendship. A discussion with Jacques Derrida*. Centre for Modern French Thought, University of Sussex, 1 dez 1997. Disponível via internet, endereço eletrônico www.susx.ac.uk/Units/frenchthought/derrida.htm. Consultado em 30.10.2002.

¹²⁷ Do grego “o que não está em lugar algum”. [Cf. LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. SP: Martins Fontes, 1996, p.1183.]

A participação é uma noção fundamental à democracia e à prática democrática. Segundo Derrida, é necessário pensar uma “democracia por vir”, que possa dar conta dessas dificuldades, em uma dupla injunção de igualdade para todos e respeito à singularidade. Algo que se realiza aqui e agora, mas que jamais se completa e sempre ressurgir como questão.

O mesmo tratamento que Derrida concede à democracia, pode se aplicar à hospitalidade, que ele posiciona no cerne de suas reflexões sobre o tema, como também pode se aplicar, aqui, neste contexto, à participação e à solidariedade: “tudo se passa como se a hospitalidade fosse impossível: (...) como se só pudéssemos transgredi-la”¹²⁸. A hospitalidade absoluta, do mesmo modo que a participação e a solidariedade, são uma promessa, uma espera que nunca se realiza, um porvir. Não porque a participação e a solidariedade sejam algo que devemos esperar como recompensa de um futuro próspero. Não há qualquer futuro que possa redimir essa impossibilidade, não é uma questão de tempo ou espera. Tais indicativos éticos são uma promessa que não se encontra, e que por isso mesmo nos convida sempre a refazer, recolocar, recriar, *aqui e agora*, diante de sua incompletude constitutiva – o que não cessa de provocar outras condições para sua própria realização. Em cada tentativa, em cada experiência singular, considera-se o que poderia ser aprimorado em um próximo passo, sempre em sintonia com a realidade local, reinventando as condições de sua realização no presente contexto.

A participação e a solidariedade são “impossíveis” porque não se completam, não se efetivam totalmente. Todavia, a compreensão dessa condição, longe de ser sinônimo de paralisia, é o impulso fundamental para uma luta e disposição de trabalho sem tréguas, o que será sempre uma ação política. A compreensão dessa atuação política vem acompanhada de uma ressignificação das expectativas quanto aos resultados: não há chances de êxito efetivo, não há conquistas definitivas – cessa toda a ansiedade acerca da expectativa de “sucesso”. Todo esforço político em prol da participação e da solidariedade está, desde sempre, destinado ao “fracasso”. Isso não significa que não se esteja caminhando politicamente, criando e aprimorando as condições de sua realização, mas representa, acima de tudo, que a participação e a solidariedade são “impossíveis” –

paradoxalmente, compreender isso parece fundamental para que tais indicativos éticos possam se constituir como acontecimento.

Essa proposta está articulada a uma ação política inteiramente diferente. Como afirma Badiou, “*a política só pode ser um pensamento se ela decide algo; se ela afirma algo ser possível, ali mesmo onde só há declaração de impossibilidade*”¹²⁹. Em suma, a política consiste em pensar e praticar o impossível, em forçá-lo a existir. Pensar e agir de “modo pós-moderno” é perverter a maneira como tradicionalmente construímos a realidade, é tensionar as fronteiras do possível, do real; é permitir a provocação e afirmar, com toda certeza, o que pareceria absurdo: *nada mais prático do que uma boa utopia*.

Somente o absurdo e o impossível acontecem. Tudo que é previsível e possível não acontece, apenas se repete, continua, persiste. O grande equívoco não está no fato de que a sustentabilidade, bem como seus principais indicativos éticos, a participação e a solidariedade, seja uma utopia, mas, sim, no fato de que não se reconheça tal condição, não se afirme isso positivamente. *O desenvolvimento sustentável é uma utopia*¹³⁰. A radicalidade dessa afirmação pode (e apenas pode) oferecer força e lucidez para a ação política na pós-modernidade.

É preciso alimentar a utopia ética, compreendendo-a como um horizonte em direção ao qual caminhamos. “É preciso construir um mundo em que caibam muitos mundos...”¹³¹.

Resumidamente, o que foi considerado neste capítulo pode ser assim esquematizado:

- (2.1) Desfazer os mitos da modernidade constitui-se como abertura para ressignificação da ética ambiental na pós-modernidade. Os dois principais “mitos modernos” estão relacionados à noção de “progresso” e à “separação

¹²⁸ DERRIDA, J. *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997, p. 71.

¹²⁹ BADIOU, A. “Ética e política”. In: GARCIA, C. (Org.). *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. BH: Autêntica, 1999, p. 37, meu grifo.

¹³⁰ É interessante notar que a publicação do Conselho Regional de Engenharia e Arquitetura (CREA-RJ) sobre o tema da “ética para o desenvolvimento” termina com o seguinte trecho: “Utopia? E daí, um mundo sem utopias não passa de um deserto árido de idéias em que nem a abundância é capaz de exorcizar os fantasmas do tédio e da mesmice, que atrofia a criatividade humana e transforma a vida numa eterna repetição de banalidades. E, neste momento, tal utopia existe, é viável, está ao alcance dos países periféricos e já conta com o engajamento de milhares de pesquisadores e ativistas do mundo todo. **Tal utopia é o desenvolvimento sustentável**”. [ASSIS, J. C. *Brasil 21: uma nova ética para o desenvolvimento*. RJ: CREA-RJ, 2000, p.68, meus grifos.]

entre cultura e natureza”. Desarticulando o “modo de pensar moderno” é possível experimentar a realidade como um “processo contínuo” de reformulações, bem como perceber a realidade como um “híbrido de cultura e natureza”. Disto pode surgir uma experiência de *abertura à alteridade, de diluição das fronteiras entre o natural e o cultural*, que resgate o sentimento de responsabilidade.

- (2.2) Os dois principais indicativos éticos para a sustentabilidade são a *participação* e a *solidariedade*. Tais indicativos estão presentes em propostas como: integração de comunidades locais e de diferentes atores sociais nos processos de tomada de decisão, respeito à heterogeneidade e singularidade humana, reconhecimento e valorização da diversidade biológica e cultural, fortalecimento do trabalho comunitário, construção de redes de engajamento cívico, cooperação solidária, interdisciplinaridade, mudança nos padrões de consumo etc.
- (2.3) A sustentabilidade pode ser compreendida como um *horizonte ético*, uma *utopia*. A participação e a solidariedade, principais indicativos éticos, podem ser tomadas como um horizonte em direção ao qual se caminha; jamais se completam, jamais se efetivam, convidando sempre a refazer e recriar, *aqui e agora*, as condições para sua própria realização.

¹³¹ Princípio do Movimento Zapatista

Capítulo 3

Agenda 21: por uma ética da sustentabilidade

A melhor maneira de tratar as questões ambientais é assegurar a participação.

Declaração do Rio sobre meio ambiente e desenvolvimento,
Princípio 10

A chave do sucesso da Agenda 21 Brasileira reside na co-responsabilidade, solidariedade e integração desenvolvidas por toda a sociedade ao longo de sua construção.

Fernando Henrique Cardoso,
Agenda 21 Brasileira

3.1 A ética na *Agenda 21*: modernidade ou pós-modernidade?

Em 1989, a Assembléia Geral da ONU convocou a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento Humano, programando sua realização para junho de 1992, no Rio de Janeiro. A temática prevista para a Conferência envolvia um amplo leque de questões, desde a proteção da atmosfera, até a erradicação da pobreza. O conceito de “desenvolvimento sustentável” foi reafirmado e tornou-se elemento norteador da CNUMAD, que ficou mais conhecida como Conferência do Rio ou, simplesmente, ECO-92. Essa Conferência produziu a Convenção de Mudanças Climáticas e a Convenção da Diversidade Biológica, a Declaração sobre as Florestas e a Declaração do Rio, além de apresentar à comunidade internacional o mais completo documento de planejamento para o desenvolvimento sustentável já produzido: a *Agenda 21 Global*.

Na atualidade, não se pode prescindir da construção de uma visão estratégica sintonizada com uma política ambiental adequada à realidade em que vivemos. A AG pretende ser hoje um planejamento estratégico para o desenvolvimento sustentável do terceiro milênio. Partindo de uma análise da conjuntura internacional dos graves problemas sociais, econômicos e ambientais que afligem a humanidade, a *Agenda 21* investe na

possibilidade de uma ação integrada, um esforço global em prol da sustentabilidade do desenvolvimento e da melhoria da qualidade de vida. O documento afirma em seu preâmbulo:

Defrontamo-nos com a perpetuação das disparidades existentes entre as nações e no interior delas, o agravamento da pobreza, da fome, das doenças e do analfabetismo, e com a deterioração contínua dos ecossistemas de que depende nosso bem-estar. Não obstante, caso se integrem as preocupações relativas a meio ambiente e desenvolvimento e a elas se dedique mais atenção, será possível satisfazer às necessidades básicas, elevar o nível de vida de todos, obter ecossistemas melhor protegidos e gerenciados e construir um futuro mais próspero e seguro. São metas que nação alguma pode atingir sozinha; juntos, porém, podemos – em uma associação mundial em prol do desenvolvimento sustentável.¹³²

A *Agenda 21 Global* é um plano de ação para o desenvolvimento sustentável, do qual participaram governos e instituições da sociedade civil de 179 países, que foi acordado durante a ECO-92. Esse documento de 40 capítulos pretende traduzir em ações o conceito de “desenvolvimento sustentável”. A inovação trazida pela *Agenda 21* – que a difere dos documentos gerados em conferências anteriores – é a apresentação de seus princípios e intenções na forma de um roteiro de trabalho. O texto indica os programas a serem implementados, delimita seus objetivos, descreve as atividades previstas e os atores sociais que devem ser envolvidos, sugere os mecanismos institucionais para sua implementação, aponta para a importância do monitoramento e avaliação das ações previstas, procurando ainda estimar seus custos.

Configura-se como uma proposta que procura envolver os atores sociais na tematização dos principais problemas mapeados, visando soluções que sejam encaminhadas coletivamente, através da construção de parcerias em diversos níveis e da definição de metas a curto, médio e longo prazos. A expectativa é que tal planejamento se transforme em produtos exequíveis, que possam oferecer o retorno que os governos e a sociedade civil

¹³² CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO: *Agenda 21*. – 3a. ed. – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2001, p. 09.

anseiam, e que se sustentem pela articulação desse “pacto social”. De caráter visivelmente otimista acerca dessas possibilidades, o documento oferece um conjunto de perspectivas que visam orientar o trabalho em prol do desenvolvimento sustentável.

Com base na compreensão de que as questões ambientais são indissociáveis das questões socioeconômicas, o documento produzido pela Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento de 1992 propõe um processo de planejamento interligando questões estratégicas divididas em quatro grandes seções: (I) *Dimensões sociais e econômicas*, (II) *Conservação e gerenciamento dos recursos para o desenvolvimento*, (III) *Fortalecimento do papel dos grupos principais* e (IV) *Meios de implementação*. São tematizadas questões como (I) cooperação internacional, combate à pobreza, mudança dos padrões de consumo, dinâmica demográfica, promoção da saúde, tomada de decisões; (II) proteção da atmosfera, dos oceanos e mares, planejamento e gerenciamento dos recursos terrestres, combate ao desflorestamento, manejo e gerenciamento de ecossistemas frágeis, desenvolvimento rural e agrícola sustentável, manejo ecologicamente saudável de substâncias tóxicas e resíduos perigosos; (III) fortalecimento do papel da mulher, da juventude, da infância, das populações indígenas, das organizações não-governamentais, dos trabalhadores e seus sindicatos, do comércio e da indústria, da comunidade científica e tecnológica, dos agricultores; (IV) recursos e mecanismos de financiamento, transferência de tecnologia ambientalmente saudável, promoção do ensino e treinamento, fortalecimento institucional, instrumentos e mecanismos jurídicos internacionais etc.

No capítulo 8 da *Agenda 21 Global*, intitulado “Integração entre meio ambiente e desenvolvimento na tomada de decisões”, objetiva-se aprimorar o processo de tomada de decisões, fortalecendo a participação, tendo em vista a integração das dimensões social, econômica e ambiental. Uma das principais atividades previstas é a “adoção de uma estratégia nacional que tenha como meta o desenvolvimento sustentável”¹³³, através da construção de uma “Agenda 21 Nacional”. Há o reconhecimento de que cada país irá determinar suas próprias prioridades, em sintonia com suas condições, necessidades e perspectivas políticas. Todavia, destaca-se que “essa estratégia deve ser desenvolvida com

a mais ampla participação possível”¹³⁴. Em seu capítulo 28, intitulado “Iniciativas das autoridades locais em apoio à Agenda 21”, o documento ressalta a importância das ações locais que “desempenham um papel essencial na educação mobilização e resposta ao público, em favor de um desenvolvimento sustentável”¹³⁵.

Deste modo, a partir da ECO-92, cada país participante comprometeu-se a elaborar sua própria Agenda Nacional. De acordo com tais indicativos, criou-se no Brasil, por decreto presidencial, em 26/02/1997, a Comissão de Políticas de Desenvolvimento Sustentável e da Agenda 21 Nacional (CPDS), com a difícil tarefa de construir a *Agenda 21 Brasileira* – considerada como um passo fundamental em direção ao desenvolvimento sustentável brasileiro. Foi realizada uma ampla consulta nacional, privilegiando uma abordagem multissetorial da realidade brasileira e considerando a importância do estabelecimento de parcerias, tendo em vista a compreensão de que a Agenda 21 não é uma proposta governamental, mas, sim, o resultado de um consenso de diferentes setores da sociedade. Concluída em 2001, publicada em 2002, a Agenda Nacional é a composição de dois documentos: a *Agenda 21 Brasileira – Resultado da Consulta Nacional* e a *Agenda 21 Brasileira – Ações prioritárias*. O primeiro documento apresenta os resultados do amplo debate realizado em todo o país para a construção da Agenda Brasileira, que imprimiu um caráter participativo e representativo ao texto final do documento. O segundo documento apresenta a definição das principais ações a serem implementadas no caso brasileiro, bem como as estratégias para sua efetiva realização

Pode-se supor que a *Agenda 21 Global* e, conseqüentemente, a *Agenda 21 Brasileira* visam uma alteração no modelo de desenvolvimento clássico da modernidade, que se orientava por uma concepção de natureza como “depósito de recursos” que deveriam ser utilizados em prol do progresso e da prosperidade econômica. A mudança que se busca é indissociável de uma ética que possa orientar a sustentabilidade do desenvolvimento, respeitando a ligação inevitável entre as dimensões social, econômica e ambiental.

No entanto, cabe investigar em que medida os documentos abandonam o “mito moderno” do “progresso”, de que modo se relacionam ao surgimento de um “outro olhar”

¹³³ Ibid., p. 117.

¹³⁴ Idem.

em relação à natureza, fomentado pela compreensão, cada vez mais evidente, da *relação híbrida entre natureza e cultura*, e da urgência de uma *abertura à alteridade*. Faz-se necessário investigar se a proposta da *Agenda 21* contempla os principais indicativos da ética ambiental pós-moderna: a *participação* e a *solidariedade*. Além disso, também é importante investigar o caráter com que se reveste a ética nesses documentos, o que não se limita simplesmente a reconhecer a presença de tais indicativos. Em outras palavras, cabe perguntar: *no que se refere à ética, a Agenda 21 é moderna ou pós-moderna?*

Deste modo, na análise que se segue pretende-se: (1) destacar trechos da *Agenda 21* que possam sinalizar a presença da *participação* e da *solidariedade*. Neste sentido procuram-se não somente os termos em questão, mas também idéias correlatas, como *participação*: democratização dos processos de tomada de decisão, inclusão de diferentes atores sociais, fortalecimento e engajamento dos diversos segmentos da sociedade etc; *solidariedade*: cooperação, parceria, responsabilidade coletiva, integração “entre todos no planeta”, compartilhamento de problemas e soluções, redes de colaboração etc. Além disso, pretende-se: (2) considerar o modo pelo qual tais indicativos éticos são compreendidos, analisando a possível sintonia com a condição pós-moderna, de acordo com a argumentação desenvolvida no segundo capítulo da presente dissertação.

No que se refere à *Agenda Global* (3.2), em função de sua estrutura esquemática e programática, optou-se por uma análise passo a passo dos capítulos compreendidos nas seções I, III e IV. Em relação à *Agenda Brasileira – Ações Prioritárias* (3.3), optou-se por uma análise livre de trechos mais significativos diante da tarefa proposta, principalmente do primeiro capítulo, intitulado “O desenvolvimento e a sustentabilidade ampliada e progressiva”, e do terceiro capítulo, intitulado “Plataforma das 21 ações prioritárias” – destacando-se os objetivos mais diretamente relacionados com o tema da presente pesquisa. Também foram utilizados trechos do CD-ROM da *Agenda 21* produzido pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA) brasileiro. Na análise que se segue, os trechos retirados especificamente das agendas serão apresentados em itálico e entre aspas, a fim de distinguir de outras citações utilizadas.

¹³⁵ Ibid., p. 473.

3.2. A ética na *Agenda 21 Global* : uma análise passo a passo

No preâmbulo da *Agenda 21*¹³⁶ (AG), afirma-se que “o êxito de sua execução é responsabilidade, antes de mais nada, dos Governos” (AG, p.09), o que envolve a necessidade de estratégias e planejamentos em nível nacional, uma ampla cooperação internacional, bem como um fluxo substancial de recursos financeiros adicionais. Além disso, “a mais **ampla participação pública** e o envolvimento ativo de organizações não-governamentais e de outros grupos também devem ser estimulados” (AG, p.10, meus grifos). A participação – que aparece em quase todos os capítulos da *Agenda 21 Global* – surge como proposta fundamental para a construção de um processo democrático e efetivo de transformação do desenvolvimento tendo em vista a sustentabilidade

A primeira seção, sobre as dimensões sociais e econômicas, inicia-se com o capítulo 2, que aborda a cooperação internacional para acelerar o desenvolvimento sustentável dos países em desenvolvimento e políticas internas correlatas. Afirma-se que a parceria internacional para viabilizar o desenvolvimento sustentável depende da promoção de um “clima de **cooperação e solidariedade**” (AG, p.13, meus grifos). Na análise que se segue, observar-se-á que a solidariedade, embora não apareça enfaticamente no texto do documento, está sempre presente como “proposta climática”, ou seja, como uma predisposição imanente que ocupa um lugar *sine qua non* para as iniciativas de sustentabilidade. As principais idéias associadas ao indicativo ético da solidariedade presentes no texto são “cooperação e parceria”. Segundo o MMA brasileiro,

*os princípios de **cooperação e parceria** apresentam-se como conceitos fundamentais no processo de implementação da Agenda 21. A cooperação entre países, entre os diferentes níveis de governo, nacional e local, e entre os vários segmentos da sociedade é enfatizada, fortemente, em todo o documento da Agenda 21.*¹³⁷

¹³⁶ CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO: *Agenda 21* – 3a. ed. – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2001.

¹³⁷ COMISSÃO DE POLÍTICAS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E AGENDA 21 NACIONAL. “Agenda 21, perguntas e respostas”. In: *Agenda 21 Brasileira*. Brasília: MMA, CD-ROM, 2002, meus grifos.

A cooperação e a parceria solidárias surgem como elementos integradores, em função do potencial de construção de articulações sociais nos diferentes níveis: internacional, nacional, local.

No capítulo 3, referente ao combate à pobreza – que é compreendido de modo interligado aos diversos problemas tratados no documento –, surge enfaticamente a questão da participação e integração dos diversos grupos, como pode ser observado no seguinte trecho:

*A fim de que uma estratégia possa fazer frente simultaneamente aos problemas da pobreza, do desenvolvimento e do meio ambiente, é necessário que se comece por considerar os recursos, a produção e as pessoas, bem como, simultaneamente, questões demográficas, o aperfeiçoamento dos cuidados com a saúde e a educação, os direitos da mulher, o papel dos jovens, dos indígenas e das comunidades e, ao mesmo tempo, um **processo democrático de participação**, associado a um aperfeiçoamento de sua gestão* (AG, pp. 31/32, meus grifos).

A questão da “delegação de poder às comunidades e grupos locais” emerge associada à necessidade de um processo cada vez mais aperfeiçoado de participação. Uma das atividades previstas, no âmbito do combate à pobreza, é “*dar às comunidades ampla medida de participação no manejo sustentável e na proteção dos recursos naturais locais, para com isso fortalecer sua capacidade produtiva*” (AG, p.34). Além disso, enfatiza-se que “*o combate à pobreza é uma responsabilidade conjunta de todos os países*” (AG, p.31). Poder-se-ia completar: é responsabilidade de todos. E tal responsabilidade surge pelo princípio ético da **solidariedade** – aqui expresso em termos de “cooperação e parceria”.

Um aspecto interessante é que tal tarefa surge como atividade relacionada aos governos, que devem, com o apoio de organizações internacionais, ONGs e associações comunitárias, promover medidas que “*implementem mecanismos de participação popular – particularmente de pessoas pobres, especialmente de mulheres – nos grupos comunitários locais, com o objetivo de promover o desenvolvimento sustentável*” (AG, p.35).

O quarto capítulo, que trata da mudança dos padrões de consumo, afirma que “*as principais causas da deterioração ininterrupta do meio ambiente mundial são os padrões de consumo e produção, especialmente nos países industrializados*” (AG, p.39). Há necessidade de repensar “estilos de vida” que se tornaram insustentáveis. Pautado no consumo desenfreado de descartáveis e na cultura do desperdício, o “modo de viver” contemporâneo não tem como atender às necessidades básicas dos pobres. Para tanto, faz-se urgente uma ética da solidariedade, da responsabilidade coletiva (que parece ter ressonância com a talvez exagerada “economia budista” apresentada por Cavalcanti), que não vise simplesmente a maximização da produção e do consumo, mas, sim, a revisão constante acerca dos limites e do próprio sentido do consumo.

O quinto capítulo, sobre dinâmica demográfica e sustentabilidade, evidencia a íntima relação entre as questões demográficas e os problemas socioambientais. Destaca-se também o “*incentivo à pesquisa interdisciplinar*” (AG, p.49), a fim de melhor compreender a interação entre fatores demográficos e o desenvolvimento sustentável, visando a mitigação dos impactos adversos de atividades antrópicas sobre o meio ambiente. Como vimos, a proposta da pesquisa e da prática interdisciplinar vem ao encontro da demanda contemporânea por uma perspectiva de trabalho que não permaneça aprisionada à especialização do saber em disciplinas, atendendo à demanda por um conhecimento que não se pretenda universalmente válido, mas que precise ser construído participativamente.

No capítulo 6, referente à proteção e promoção das condições de saúde humana – que compreende a profunda relação entre saúde e desenvolvimento –, uma das atividades previstas, no item que trata do apoio à pesquisa e à criação de metodologias, é: “*estabelecer mecanismos que propiciem a **contínua participação** da comunidade nas atividades de saúde ambiental, inclusive da otimização do uso adequado dos recursos financeiros e humanos da comunidade*” (AG, p.64, meu grifo).

O sétimo capítulo, "Promoção do desenvolvimento sustentável dos assentamentos humanos", destaca a importância da promoção dos assentamentos humanos para a superação de diversos problemas econômicos, ambientais e sociais. Isto envolve o oferecimento de habitações adequadas para populações menos favorecidas, tanto em áreas urbanas como rurais. Ressalta-se que “*o direito à habitação adequada enquanto direito*

humano fundamental está consagrado na declaração Universal dos Direitos Humanos e no Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais” (AG, p.85). Neste sentido, o objetivo é “*aperfeiçoar o manejo dos assentamentos humanos*” (AG, p.88), bem como promover a sustentabilidade do manejo do uso da terra. Pode-se observar, aqui, o indicativo da **solidariedade**, pela compreensão da mútua integração entre todos no planeta e a preocupação com os direitos humanos. Os problemas que precisamos enfrentar são problemas de todos, e as possíveis soluções precisam ser soluções coletivas.

No capítulo 8, que trata da integração entre meio ambiente e desenvolvimento na tomada de decisões, o objetivo geral é aprimorar “*o processo de tomada de decisões de modo a integrar plenamente a esse processo a consideração de questões sócio-econômicas e ambientais, garantindo, ao mesmo tempo, uma medida maior de participação do público*” (AG, p.114). Isto implica novamente a necessidade de criar ou melhorar os mecanismos de participação – que surge como objetivo específico deste capítulo. Além disso, é fundamental “*assegurar o acesso do público às informações pertinentes, facilitando a recepção das opiniões do público e abrindo espaço para sua **participação efetiva***” (AG, pp. 115/116, meu grifo).

Na seção II, referente à conservação e gerenciamento dos recursos para o desenvolvimento, aborda-se a proteção da atmosfera, dos oceanos e mares, o planejamento e gerenciamento dos recursos terrestres, o combate ao desflorestamento, o manejo e gerenciamento de ecossistemas frágeis, o desenvolvimento rural e agrícola sustentável, o manejo ecologicamente saudável de substâncias tóxicas e resíduos perigosos. Os capítulos referentes a esta seção reafirmam os princípios da participação e da cooperação ou solidariedade. Para não tornar exaustiva a investigação que vem sendo desenvolvida, e tendo em vista que as principais conclusões obtidas podem ser confirmadas pela análise das demais seções, não será elaborada na presente dissertação uma análise destes capítulos.

No preâmbulo da seção III, que trata do fortalecimento do papel dos grupos principais, novamente surge enfaticamente a questão da participação como um indicativo fundamental a ser atingido: “*o compromisso e a **participação genuína** de todos os grupos sociais terão uma importância decisiva na implementação eficaz dos objetivos, das políticas e dos mecanismos ajustados pelos governos em todas as áreas de programas da*

Agenda 21” (AG, p.445, meu grifo). Uma ampla participação no processo de tomada de decisões é um pré-requisito, uma condição para o desenvolvimento sustentável, o que implica também a necessidade de repensar as formas vigentes de participação e aperfeiçoá-las ou recriá-las. Todas as áreas de programas especificadas nesta seção “*referem-se aos meios para avançar na direção de uma autêntica participação social em apoio dos esforços comuns pelo desenvolvimento sustentável*” (AG, p.445, meu grifo). Enfatiza-se o fortalecimento dos diversos grupos sociais considerados fundamentais para a construção democrática e equitativa de uma sociedade mais justa. Há um capítulo dedicado a cada um deles: mulheres (24), infância e juventude (25), populações indígenas (26), organizações não-governamentais (27), trabalhadores e seus sindicatos (28), autoridades locais (29), comércio e indústria (30), comunidade científica e tecnológica (31), agricultores (32).

No capítulo 24, “Ação mundial pela mulher, com vistas a um desenvolvimento sustentável e equitativo”, trata-se do planejamento internacional para “*a integração plena, equitativa e benéfica na mulher em todas as atividades relativas ao desenvolvimento...*” (AG, p.447). Isto envolve: maior participação na tomada de decisões; igualdade em todos os aspectos da sociedade; eliminar a violência contra a mulher; eliminar o analfabetismo entre as mulheres; distribuição equitativa das tarefas domésticas entre homens e mulheres; fortalecer serviços de saúde voltados para a mulher; aumentar as oportunidades de emprego em condições de igualdade, bem como uma remuneração equitativa; aumentar o acesso da mulher ao crédito; fortalecer o papel decisivo das mulheres na mudança dos padrões de consumo; eliminar preconceitos e estereótipos persistentes contra a mulher.

No capítulo 25, que aborda a infância e a juventude no desenvolvimento sustentável, pretende-se investir no crescimento da participação da juventude no processo de tomada de decisões, pois, “*além de sua contribuição intelectual e capacidade de mobilizar apoio, os jovens trazem perspectivas peculiares que devem ser levadas em consideração*” (AG, p.445). Isto envolve, dentre outras coisas, o acesso à educação secundária e ao ensino profissionalizante; a redução das taxas de desemprego dos jovens; a criação de mecanismos para a representação juvenil; o combate à violação dos direitos da juventude, em particular das mulheres jovens e meninas. Pretende-se ampliar a “*participação da juventude na identificação, formulação, implementação e seguimento de projetos*” (AG, p.457, meus grifos).

E uma maior participação não pode prescindir de uma compreensão mais clara acerca da “*responsabilidade em relação ao meio ambiente e ao desenvolvimento*” (AG, p.459).

No capítulo 26, que trata do reconhecimento e fortalecimento do papel das populações indígenas e suas comunidades, enfatiza-se o “*reconhecimento de seus valores, seus conhecimentos tradicionais e suas práticas de manejo de recursos, tendo em vista promover um desenvolvimento ambientalmente saudável e sustentável*” (AG, p.462). Por muitas gerações, as populações indígenas desenvolveram um conhecimento “*holístico de suas terras, recursos naturais e meio ambiente*”, deve-se, portanto, “*acomodar, promover e fortalecer o papel das populações indígenas e suas comunidades*” (AG, p.461). Tal proposta é indissociável do fomento à participação e à realização de consultas às populações, respeitando o princípio de construção contextualizada e participativa do saber. É tarefa imprescindível “*conseguir uma melhor compreensão dos conhecimentos e da experiência em manejo das populações indígenas relacionadas com o meio ambiente e aplicá-los aos desafios contemporâneos do desenvolvimento*” (AG, p.464).

No capítulo 27, "Fortalecimento do papel das organizações não-governamentais: parceiros para um desenvolvimento sustentável", afirma-se que “*as organizações não-governamentais desempenham um papel fundamental na modelagem e implementação de uma **democracia participativa***” (AG, p.467, meu grifo). É necessário contribuir para a maximização de sua participação em todos os setores sociais, construindo parcerias com responsabilidade em prol de objetivos comuns. Isto significa ampliar a participação das ONGs na formulação de políticas públicas, na implementação e avaliação das medidas propostas, bem como na intensificação do diálogo entre governo e sociedade civil, contribuindo diretamente para o fortalecimento de redes de engajamento cívico. O trabalho articulado em prol do benefício coletivo fortalece-se com o caráter independente das ONGs, ampliando o campo de diversidade e pluralidade das discussões e soluções a serem implementadas, pois “*(...) a independência é um atributo essencial dessas organizações e constitui condição prévia para a **participação genuína***” (AG, p.467, meu grifo).

No capítulo 28, que trata das iniciativas das autoridades locais em apoio à Agenda 21, afirma-se que cada autoridade local deve iniciar um diálogo com seus cidadãos, organizações locais e empresas privadas, articulando um processo participativo para a

elaboração das “Agendas 21 Locais”. Os governos locais, *“como nível de governo mais próximo do povo, desempenham um papel essencial na educação, mobilização e resposta ao público, em favor de um desenvolvimento sustentável”* (AG, p.473). Como afirma Gutberlet, *“a diretriz mais difundida do documento – atuar localmente e pensar globalmente - reconhece a necessidade de fortalecer a autonomia do poder local e até distrital, juntamente com os movimentos populares”*¹³⁸.

No capítulo 29, sobre o fortalecimento do papel dos trabalhadores e de seus sindicatos, enfatiza-se que o objetivo geral é *“a mitigação da pobreza e o emprego pleno e sustentável que contribui para ambientes seguros, limpos e saudáveis: o ambiente de trabalho, o da comunidade e o meio físico”* (AG, p.477). A representação dos trabalhadores por meio dos sindicatos assume um papel importante, pela experiência acumulada em responder às transformações industriais e a luta por um desenvolvimento econômico socialmente responsável. É particularmente importante o valor dado às “redes” promovidas pelos sindicatos: *“a rede de colaboração existente entre os sindicatos e seu grande número de filiados oferece canais importantes de suporte para os conceitos e práticas do desenvolvimento sustentável”* (AG, p.477, meus grifos).

No capítulo 30, enfatiza-se que, para o fortalecimento do papel do comércio e a indústria, estes *“devem participar plenamente da implementação e avaliação das atividades relacionadas com a Agenda 21”* (AG, p.481). Suas atividades e operações podem desempenhar um importante papel na redução de impactos socioambientais por meio de *“processos de produção mais eficientes, estratégias preventivas, tecnologias e procedimentos mais limpos de produção ao longo do ciclo de vida do produto, assim minimizando ou evitando os resíduos”* (AG, p.481). A parceria e a cooperação na transferência de “tecnologias mais limpas”, incluindo programas mais eficientes de “manejo responsável”, são apontadas como importantes elementos para o desenvolvimento sustentável. Pretende-se investir em tecnologias ambientalmente saudáveis, procurando aumentar a reutilização e a reciclagem de resíduos, bem como diminuir *“a quantidade de despejos de resíduos por unidade de produto econômico”* (AG, p.483).

¹³⁸ GUTBERLET, J. *Desenvolvimento desigual: impasses para a sustentabilidade*. SP: Korad-Adenauer-Stiftung. Pesquisas n° 14, 1998, p. 97.

Seguindo o encaminhamento da presente dissertação, pretende-se que todo o texto da Agenda 21 possa ser lido como uma proposta ética. Todavia, é interessante destacar que este é um dos poucos capítulos em que aparece propriamente a palavra “ética”: “*o comércio e a indústria, inclusive as empresas transnacionais, devem assegurar um manejo responsável e ético de produtos e processos do ponto de vista da saúde, da segurança e do meio ambiente*” (AG, p.486, meu grifo). Ao que tudo indica, o termo “ética” surge bastante associado aos processos de manejo de recursos e ao uso da tecnologia, como se pode observar também no capítulo 31, sobre a comunidade científica e tecnológica. Afirma-se que:

a adoção e implementação de princípios éticos e códigos de conduta e aceitação internacional para a comunidade científica e tecnológica pode realçar o profissionalismo e melhorar e acelerar o reconhecimento do valor de suas contribuições ao meio ambiente e desenvolvimento, levando em conta a evolução contínua e a incerteza do conhecimento científico (AG, p.487, meu grifo).

Para tanto, enfatiza-se a necessidade de aprofundar a cooperação entre a comunidade científica e a população em geral, no sentido de construção de uma “parceria plena”. Isto envolve maior acesso à informação relativa aos processos técnico-científicos de implementação de programas nas mais diversas áreas, como também o fortalecimento de atividades de treinamento e educação, tendo em vista criar melhores condições para que a tomada de decisão seja coletiva e participativa. Esses “princípios éticos e códigos de conduta”, como descreve o documento, devem estar acima de interesses localizados, principalmente interesses econômicos, reafirmando o compromisso da ciência com o desenvolvimento sustentável. A responsabilidade conferida aos cientistas e tecnólogos envolve o aumento da “*consciência ética na tomada de decisões relativas ao meio ambiente e desenvolvimento*” (AG, p.490, meu grifo). No âmbito das atividades propostas, destaca-se:

Estabelecer e fortalecer grupos nacionais de assessoria sobre ética ambiental e do desenvolvimento, a fim de desenvolver uma estrutura de valores comum para a comunidade científica e tecnológica e a sociedade como um todo, e promover um diálogo constante. Ampliar o ensino e o

treinamento em questões de ética ambiental e do desenvolvimento, para integrar esses objetivos aos currículos de ensino e às prioridades da pesquisa (AG, p.491, meus grifos).

O capítulo 31 é, com certeza, aquele em que aparecem mais claramente questões éticas. O próprio termo, ausente da maioria dos outros capítulos, surge aqui enfaticamente, tornando a ética sua principal questão. Além desses capítulos, a ética aparece como questão relativamente à educação e ao treinamento, como veremos adiante. Pode-se observar, pela ênfase concedida, que, no documento da *Agenda 21*, o problema ético aparece preferencialmente articulado à “conduta dos cientistas” e à “tarefa e responsabilidade da tecnologia e da ciência”. Não parece impróprio supor que este seja um efeito sintomático da crise da ciência, correlata à crise da Razão moderna, conforme observado no primeiro capítulo desta dissertação (ver 1.1 e 1.2). O desenvolvimento moderno da ciência afastou-a progressivamente da preocupação ética, e este seria um dos motores da própria “crise ecológica”. Embora se compreenda, em geral, que a ética é “tarefa de todos”, sua “responsabilidade”, em primeira instância, é relacionada à ciência. Mas “responsabilizar” a ciência pelos descaminhos da modernidade parece reduzir o problema, desviando a atenção de toda a conjuntura em que as dificuldades se inserem. Além disso, acaba por se conceder também à ciência a “responsabilidade maior” pela possíveis “soluções”. E isto não é um fato. Se tivéssemos inteiramente à disposição tecnologias não-poluentes, recursos plenamente satisfatórios de reciclagem e reutilização de resíduos compartilhados por todos os países, isso ainda não garantiria, por si só, a sustentabilidade. O desenvolvimento sustentável depende de um esforço conjunto de diversas áreas, depende da construção de “redes” orientadas pela participação e pela solidariedade.

No capítulo 32, que trata do fortalecimento do papel dos agricultores – incluindo aqui todas as atividades relacionadas à pesca e à exploração de recursos florestais –, afirma-se que *“uma abordagem centrada no agricultor é a chave para alcançar a sustentabilidade tanto nos países desenvolvidos como nos em desenvolvimento e muitas das áreas de programas da Agenda 21 estão voltadas para esse objetivo”* (AG, p.493). Uma parte significativa da população rural tem um acesso limitado às tecnologias de baixo impacto e a meios alternativos de produção ambientalmente saudáveis. É necessário investir em uma

“agricultura sustentável”, estimulando conjuntamente um processo descentralizado de tomada de decisões, fortalecendo as organizações locais. Focar a realidade local de cada população rural é fundamental para o sucesso de qualquer metodologia a ser aplicada. Além disso, deve-se investir no estabelecimento de *“redes para intercâmbio de experiências relacionadas com a agricultura que ajudem a conservar os recursos do solo, hídricos e florestais, a reduzir ao mínimo o uso de produtos químicos e reduzir ou reutilizar os resíduos agrícolas”* (AG, p.495, meus grifos).

A última seção da *Agenda 21 Global* refere-se aos meios de implementação. No capítulo 33, trata-se dos recursos e mecanismos de financiamento. A implementação de todos os capítulos da Agenda 21 depende de “recursos financeiros novos e adicionais”, cuja concessão, por sua vez, depende do esforço de cooperação internacional:

Tendo em vista os benefícios mundiais que derivarão da implementação da Agenda 21, considerada em sua totalidade, o oferecimento aos países em desenvolvimento de meios eficazes, inter alia, recursos financeiros e tecnologia, sem os quais dificilmente poderão cumprir plenamente os seus compromissos, servirá aos interesses comuns dos países desenvolvidos e em desenvolvimento e à humanidade em geral, inclusive as gerações futuras (AG, p.502).

A mesma perspectiva de solidariedade, sob a forma de cooperação internacional, aparece no capítulo seguinte, que trata da transferência de tecnologia ambientalmente saudável, cooperação e fortalecimento institucional: *“a cooperação tecnológica supõe esforços comuns das empresas e dos Governos”* (AG, p.509, meus grifos). Através de um melhor acesso à informação tecnológica, incluindo o conhecimento de riscos ambientais e de tecnologias mais limpas, é possível fortalecer o processo participativo de tomada de decisões. Isto envolve também *“a manutenção e promoção de tecnologias autóctones ambientalmente saudáveis que possam ter sido negligenciadas ou deslocadas, em especial nos países em desenvolvimento”* (AG, p.512). A tecnologia deve estar a serviço dos processos participativos, aliados à valorização da cultura e do saber local.

O capítulo 35, "A ciência para o desenvolvimento sustentável", acompanha essa mesma perspectiva, compreendendo que *“um dos papéis da ciência é oferecer informações para permitir uma melhor formulação e seleção das políticas de meio ambiente e desenvolvimento no processo de tomada de decisões”* (AG, p.519). Além disso, enfatiza-se o papel das ciências *“na vinculação do significado fundamental do sistema Terra, enquanto sustentador da vida”* (AG, p.519), fortalecendo a compreensão integrada do planeta e a importância de ações articuladas pautadas na cooperação para a conquista de resultados a médio e longo prazo. Neste sentido, *“devem-se aplicar os conhecimentos científicos para articular e apoiar as metas de desenvolvimento sustentável por meio da avaliação científica da situação atual e das perspectivas futuras do sistema Terra”* (AG, p.520).

No capítulo 36, referente à promoção do ensino, da conscientização e do treinamento, afirma-se que *“o ensino tem fundamental importância na promoção do desenvolvimento sustentável e para aumentar a capacidade do povo a abordar questões de meio ambiente e desenvolvimento.”* (AG, p.533). A educação, tanto formal como informal, é concebida como indispensável *“para modificar a atitude das pessoas”* – o que não pode prescindir da capacidade de considerar amplamente a problemática do desenvolvimento, seus problemas e possíveis soluções. Isto significa conceder à educação, de modo complementar à *“responsabilidade da ciência”*, a tarefa fundamental de promover a ética ambiental: *“O ensino é também fundamental para conferir **consciência ambiental e ética**, valores e atitudes, técnicas e comportamentos em consonância com o desenvolvimento sustentável e que favoreçam a participação pública efetiva nas tomadas de decisão”*. (AG, p.534, meus grifos).

Embora não seja o caso de falar em uma *“conscientização”* – até porque, *“consciência”*, todos temos; propriamente falando, ninguém dá *“consciência”* a ninguém – , a educação assume um caráter importante no processo de sensibilização em relação às questões socioambientais e aos problemas do desenvolvimento. A educação pode promover o surgimento de *“valores e atitudes, técnicas e comportamentos”* em sintonia com a perspectiva da sustentabilidade, ou seja, em sintonia com os indicativos de participação e solidariedade. Este é, com certeza, um processo de sensibilização e motivação para o engajamento:

*É necessário sensibilizar o público sobre os problemas de meio ambiente e desenvolvimento, fazê-lo **participar de suas soluções e fomentar o senso de responsabilidade pessoal** em relação ao meio ambiente e uma maior motivação e dedicação em relação ao desenvolvimento sustentável (AG, p.540, meus grifos).*

A educação não se resume à “transmissão de conhecimentos”, talvez esta não seja sequer sua principal tarefa. Pode-se compreender a educação ambiental como ferramenta estratégica para a sensibilização socioambiental, pelo seu potencial de articulação de “redes”, ampliando a participação e a integração comunitárias.

No capítulo 37, sobre os mecanismos nacionais e cooperação internacional para fortalecimento institucional nos países em desenvolvimento, tem-se novamente a ênfase no fortalecimento dos processos participativos. Por meio da cooperação internacional, pretende-se aumentar a capacidade endógena de implementação da *Agenda 21*. O fortalecimento institucional objetiva contribuir para a

capacidade de avaliar e abordar questões cruciais relacionadas com as escolhas públicas e as modalidades de implementação entre as opções de desenvolvimento, baseadas no entendimento das potencialidades e limitações do meio ambiente e das necessidades como percebidas pelo povo do país interessado (AG, p.547).

Os capítulos 38 e 39, respectivamente, “Arranjos institucionais internacionais” e “Instrumentos e mecanismos jurídicos internacionais”, tratam da estrutura organizacional e dos acordos internacionais necessários para viabilizar o desenvolvimento sustentável. O objetivo geral do primeiro é “*a integração das questões de meio ambiente e desenvolvimento nos planos nacional, sub-regional, regional e internacional, inclusive nos arranjos institucionais do sistema das Nações Unidas*” (AG, p.556). Já o capítulo 39 tem como objetivo geral avaliar e promover o aperfeiçoamento do direito ambiental e “*promover a integração das políticas sobre meio ambiente e desenvolvimento por meio de acordos ou instrumentos internacionais eficazes em que se considerem tanto os princípios*

universais quanto às necessidades e interesses particulares e diferenciados de todos os países” (AG, p.570). Pode-se, nesses capítulos, observar claramente a manutenção da perspectiva ética da cooperação internacional (solidariedade) e do respeito à singularidade e à contextualização local do saber (participação).

O último dos quarenta capítulos da *Agenda 21*, trata da informação para a tomada de decisões, tendo como áreas de programa a redução das diferenças em matérias de dados e a melhoria da disponibilidade da informação. “*A necessidade de informação surge em todos os níveis, desde o de tomada de decisões superiores, nos planos nacional e internacional, ao comunitário e individual*” (AG, p.575).

Pela análise aqui apresentada, é possível compreender a *Agenda 21* como um grandioso conjunto de medidas, de perspectivas de ação orientadas por alguns indicativos éticos fundamentais. Em outras palavras, *é possível tomar a Agenda 21 como uma proposta ética*.

É interessante notar que, ainda que o próprio termo “ética” surja apenas em alguns capítulos, e que o tema não seja apresentado com destacado valor, foi possível identificar propostas centrais que norteiam todo o texto. Observou-se enfaticamente a **participação** como proposta presente no documento da *Agenda 21 Global*, e, segundo o argumento apresentado nesta dissertação, a participação é, acima de tudo, uma proposta ética. A análise identificou não somente o próprio termo, como também conceitos intimamente associados à “participação”, tais como: democratização dos processos de tomada de decisão, inclusão de diferentes atores sociais, fortalecimento e engajamento dos diversos segmentos da sociedade etc. Todavia, no que se refere à **solidariedade**, pode-se observar que tal indicativo ético surge mais como “proposta climática”. Não foi possível identificar o próprio termo, embora conceitos intimamente associados à “solidariedade” sejam claros ao longo de todo o documento, tais como: cooperação, parceria, responsabilidade coletiva, integração “entre todos no planeta”, compartilhamento de problemas e soluções, redes de colaboração etc.

Entretanto, pela análise aqui desenvolvida, pode-se considerar que a *Agenda 21 Global*, por sua estrutura esquemática e universalista, sua pretensão de construir um modelo de desenvolvimento sustentável para o terceiro milênio, com metas definidas e

supostamente realizáveis a curto e médio prazos, ainda que seja *pós-moderna* em seus indicativos éticos, permanece *moderna* no modo de compreendê-los. Essa mesma dificuldade pode ser observada, ainda com mais clareza, no texto da *Agenda 21 Brasileira*. Vejamos.

3.3. A ética na *Agenda 21 Brasileira*: considerações sobre a proposta nacional

A *Agenda 21 Brasileira*¹³⁹ (AB) parte da afirmação de que “*o conceito de desenvolvimento sustentável está em construção*” (AB, p.09), sugerindo o mesmo caráter de revisão constante que tem sido aqui enfatizado. Procurando trabalhar com a sustentabilidade em seus múltiplos aspectos, uma **sustentabilidade ampliada**, a *Agenda Brasileira* enumera quatro dimensões constituintes do desenvolvimento sustentável, que complementam a questão econômica: as dimensões ética, temporal, social e prática. Na dimensão **ética**, destaca-se que “*mais que um padrão duradouro de organização da sociedade, está em jogo a vida dos seres e da própria espécie humana*”; a dimensão **temporal** “*determina a necessidade de planejar a longo prazo*”; a dimensão **social** expressa a importância do consenso social, obtido “*com pluralismo político*”; a dimensão **prática** “*reconhece necessária a mudança de hábitos de produção de consumo e de comportamentos*” (AB, p.09).

A perspectiva é construir um conjunto de programas que atendam, articuladamente, às diferentes dimensões, contribuindo para uma **sustentabilidade progressiva**: “*progressividade não significa adiar decisões e ações vitais para a sustentabilidade, e sim, retirar, paulatinamente, a legitimidade de mecanismos e instrumentos que contribuem para que a economia e a sociedade permaneçam em bases insustentáveis*” (AB, p.09). A sustentabilidade progressiva “*significa que não se deve aguçar os conflitos a ponto de torná-los inegociáveis, e sim, fragmentá-los em fatias menos complexas, tornando-os administráveis no tempo e no espaço*” (AB, p.10).

¹³⁹ COMISSÃO DE POLÍTICAS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E AGENDA 21 NACIONAL: *Agenda 21 Brasileira – Ações prioritárias*. Brasília: MMA, 2002.

Segundo o Ministério do Meio Ambiente, as premissas para a elaboração da *Agenda 21 Brasileira* são: envolver os diferentes atores da sociedade no estabelecimento de parcerias; incorporar o princípio federativo; possuir um caráter gerencial e mobilizador de meios; adotar, com visão prospectiva, abordagem integrada e sistêmica das dimensões econômica, social, ambiental e político-institucional do desenvolvimento sustentável¹⁴⁰.

O “caráter gerencial” ressalta que a *Agenda 21 Brasileira* deve ser compreendida como *instrumento* para as ações locais, que devem ser orientadas por uma “abordagem integrada”. No que se refere ao “princípio federativo”, o propósito é “assegurar graus de responsabilidade diferenciados”, fortalecendo-se as decisões municipais e estaduais. A “responsabilidade”, em primeira instância, é de todos e não do governo. Pode-se observar o estímulo à regionalização, à resolução de problemas em nível local. As “parcerias” são fundamentais, pois constituem fomento direto à construção das “redes de engajamento cívico”, alimentadas por relações de confiança e cooperação. Essa tendência revela que a instância preferencial de análise das dificuldades e encaminhamento das soluções é a sociedade civil, por meio de um amplo processo participativo.

É interessante notar que o indicativo da participação aparece incorporado de tal modo ao texto da *Agenda Brasileira*, que o documento não se preocupa tanto em enfatizar a participação como proposta fundamental, do mesmo modo que a *Agenda Global*. A própria realização de uma longa e cuidadosa consulta nacional para chegar a sua elaboração aponta tal caráter. Na verdade, a participação acaba surgindo como premissa ou condição de possibilidade para a realização dos objetivos traçados, algo que parece ter se consolidado na década que separa a publicação das duas agendas:

*Uma das grandes conquistas da última década foi o avanço na concepção do desenvolvimento que passou a ser visto de forma **descentralizada e participativa, focalizada de maneira original no poder local**. O processo de elaboração da *Agenda 21 Brasileira* teve sua metodologia adaptada para os diversos municípios, estados e regiões do país, e hoje já são*

¹⁴⁰ Cf. COMISSÃO DE POLÍTICAS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E AGENDA 21 NACIONAL. “Agenda 21, perguntas e respostas”. In: *Agenda 21 Brasileira*. Brasília: MMA, CD-ROM, 2002.

contabilizadas mais de duzentas iniciativas de elaboração de Agendas 21 locais (AB, p.65/66, meus grifos).

Partindo da consolidação do enfoque participativo nas práticas democráticas, a Agenda Brasileira acaba voltando-se para perspectivas que ainda se mostram pouco fortalecidas, abrindo com isso um maior espaço para o debate sobre a ética e para o fomento das “redes” – necessariamente “redes socioambientais, mediadas pela tecnologia e sensíveis à economia”. Parece claro o investimento na construção das “redes de engajamento cívico”, ainda que o termo empregado para se referir a elas seja “capital social”, um conceito sintomaticamente “moderno”: *“No século XXI emerge o poder transformador do capital social que, em última instância significa a capacidade de gerar ações e resolver problemas a baixo custo, a partir da ‘arte de associar’”* (AB, p.16, meu grifo).

A construção das redes depende do fortalecimento de laços sociais de confiança recíproca e participação comunitária, ou seja, da “arte de associar”. Mais especificamente, pode-se dizer que a confiança é o elemento que move as práticas de cooperação. Como afirma D’Araújo, “a cooperação voluntária, assentada na confiança, por sua vez, só é possível em sociedades que convivem com regras de reciprocidade e com sistemas de participação cívica”¹⁴¹. O espírito de colaboração solidária parece surgir como um elemento fundamental da articulação das redes de engajamento cívico. A generalização das normas de reciprocidade contribui para tecer as “redes” que abrem a possibilidade de uma mobilização coletiva produtiva, contribuindo para uma melhoria da qualidade de vida.

Na Agenda Brasileira, o tema do “capital social” reaparece no objetivo 20 do capítulo 3:

*A longa crise do Estado em países onde o setor público foi o grande propulsor do desenvolvimento, gerou um vazio político que só poderá ser preenchido com o fortalecimento e a capacitação da sociedade civil para dividir responsabilidades e conduzir ações sociais de interesse público. Esse fenômeno mundial representa um esforço de ‘delegar poder’ (empowerment) aos atores sociais relevantes na nova sociedade e, de fato, **uma forma concreta de acumulação de capital social** diante das*

¹⁴¹ D’ARAÚJO, M. C. *Capital social*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2003, p.17.

novas exigências da sociedade e da política no século XXI (AB, p.16, meus grifos).

A necessidade de fortalecer a sociedade civil, “delegando poder” aos diferentes atores sociais, pode ser compreendida como um importante sinal do indicativo ético da participação. Todavia, compreender esse “fenômeno mundial” como “acumulação de capital social” revela sintomaticamente o aprisionamento aos “mitos modernos”. Nesse processo, não há qualquer “capital”, nada se “acumula”, ainda mais “concretamente”. Um dos paradoxos do próprio conceito é que o “capital social” é “o único capital que cresce na medida em que é usado”¹⁴² – o que já de início sugere que talvez seja esta uma conceituação inadequada.

É interessante notar que principalmente a partir da década de 90 o conceito de “capital social” tem sido utilizado por diversos autores das ciências sociais. Sua recente notoriedade deve-se, principalmente, ao sucesso atingido pela obra de Putnam, *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*, publicada em 1993. Pode-se citar também, como importantes antecedentes na década de 80, as obras de Pierre Bourdieu e James Coleman – pelo qual o conceito ingressou mais enfaticamente na agenda acadêmica. A principal defesa ao uso desta terminologia tem sido o fato de que o “capital social” “pode se constituir em importante instrumento conceitual e prático para a consolidação de políticas públicas, para o desenvolvimento sustentado e para a revitalização da sociedade civil e da democracia”¹⁴³. Vale lembrar também que, a partir dos anos 90, o Banco Mundial começou a distinguir quatro “formas de capital” na avaliação de projetos de desenvolvimento, dentre os quais o “capital social”.

Entretanto, apesar de seu forte apelo utilitário e instrumental, e de sua ampla utilização nas ciências sociais, o conceito de “capital social” não deixa de se constituir como uma noção de interpretação problemática. Pode-se considerar que, levando-se em consideração uma visão não imediatista de utilidade, talvez o conceito de “capital social” traga mais problemas do que soluções. Não se trata, no entanto, simplesmente de um

¹⁴² Ibid., p. 19.

¹⁴³ Ibid., p. 07.

problema terminológico, ou meramente conceitual. De acordo com a argumentação desenvolvida em 2.1, os conceitos não são apenas palavras, mas, sim, “modos de compreensão da realidade”. No caso, o conceito de “capital social” acaba por reintroduzir a lógica moderna de acumulação, quantificação e prosperidade, sendo mais uma daquelas noções aprisionadas ao “mito do progresso” (mais capital = mais prosperidade = mais progresso). Além disso, pode-se considerá-lo um conceito em si mesmo inadequado, pois não se aplica à realidade que visa descrever. Diferentemente dos significados ordinariamente associados à noção de “capital” – acumulação de fundos para reinvestimento e geração de meios de implementação –, na construção de “redes” nada “se acumula”, pois elas são tecidas através de relações de afetividade, confiança e parceria, e só permanecem enquanto e na medida em que o engajamento no trabalho coletivo se faz e se refaz. As “redes” são tecidas coletivamente e é a manutenção desta dinâmica que as fortalece. Não há um “fundo” no qual permaneça “depositado” o potencial de construção de um trabalho comunitário – o que alimenta e mantém as “redes” é a própria dinâmica dos laços sociais que as constituem. Além disso, as “redes” não são apenas “sociais”, são “redes sociais, ambientais, tecnológicas e econômicas” – tendo em vista a indissociável articulação entre tais dimensões.

Ainda que se possa destacar a reintrodução de uma “compreensão moderna” das propostas apresentadas na Agenda, parece clara a **ênfase ética** presente no documento brasileiro: “*O principal fundamento da boa governança é o **compromisso com a ética**, aqui entendida como um código de valores partilhados por toda a sociedade, com o objetivo de proteger o conjunto de seus membros contra os interesses de uma minoria*” (AB, p.91, meus grifos).

Tratando da *ética do respeito à vida*, compreendida em termos de solidariedade global, a Agenda Brasileira afirma:

*A vulnerabilidade da população e do meio ambiente e o potencial de impacto das atividades humanas, apoiadas no fluxo financeiro internacional e no desenvolvimento de tecnologias, exigem a edificação de **nova ética**, capaz de contribuir para a perenização da vida. Nessa perspectiva, o desenvolvimento sustentável é uma proposta que tem em*

*seu horizonte a **modernidade ética** e não apenas a modernidade técnica, o que significa incorporar ao ‘mundo da necessidade’ o novo compromisso com a promoção da vida (AB, p.17, meus grifos).*

Nesses trechos, pode-se observar claramente a importância concedida à ética na Agenda Brasileira – ainda que formulada de modo bastante “moderno”. O conceito de sustentabilidade articula-se a uma revisão da perspectiva de desenvolvimento pautado meramente na ampliação tecnológica e econômica, compreendendo a necessidade de integração da dimensão socioambiental – o que não pode prescindir de uma reconstrução da ética. Trata-se de investir em ações orientadas eticamente que possam contribuir para uma sociedade mais democrática, justa e pacífica.

*Essa dependência comum das fontes naturais e sociais da existência exige uma nova **ética do cuidado**, proposta por Leonardo Boff, um dos redatores da Carta da Terra, junto com o sentido budista de compaixão. É a ‘modernidade ética’ contrapondo-se à ‘modernidade técnica’ que predominou no século XX (AB, p.91, meu grifo).*

A proposta de uma “ética do cuidado”, da “compaixão”, parece aproximar-se dos indicativos éticos para sustentabilidade aqui apontados: participação e solidariedade. Todavia, a partir do argumento apresentado no segundo capítulo da presente dissertação, pode-se considerar que tratar a questão ética em termos de uma “nova ética”, ou de uma “modernidade ética”, talvez não seja o melhor modo de conceber uma proposta em sintonia com a condição contemporânea, tendo em vista a reintrodução do que foi aqui chamado de um “modo de pensar moderno”. Tais indicativos se afastam de tal modo do projeto da modernidade que talvez seja mais adequado falar em uma “ética pós-moderna”. E essa proposta ética talvez não deva ser concebida como “nova” – aliás, a referência ao budismo sugere isso – , mas, sim, como uma “outra ética”, recorrendo deste modo à categoria de “alteridade” e não de “novidade”.

Parece clara a necessidade de uma “*ética entre gerações cuja consequência exige extrema responsabilidade e precaução.* (...) *A Agenda 21 propõe a pedagogia da*

sustentabilidade como modeladora dos códigos éticos do século XXI” (AB, p.91). É interessante observar que em relação à mencionada Carta da Terra, a Agenda Brasileira considera que “sua visão ética afirma uma pedagogia da sustentabilidade, reconhece os princípios básicos, interdependentes e indivisíveis, de uma civilização planetária, **ainda utópica**, mas que aspiramos promover em escala mundial” (AB, p.91, meu grifo). De acordo com o que foi considerado em 2.3, não somente a visão ética da Carta da Terra é utópica, mas toda a perspectiva ética presente na *Agenda 21* pode ser concebida como um horizonte, um “não-lugar”, uma utopia. A ética da sustentabilidade é uma utopia que nos incita a continuar caminhando e aprendendo a cada passo, em cada contexto específico. Deste modo, pode-se conceber que:

*O desafio é, portanto, mudar a natureza e a direção do modelo de desenvolvimento dominante no mundo, aproveitando de outra maneira potencialidades humanas, sociais e científicas; é defender uma **globalização solidária**, baseada em valores comuns e em objetivos partilhados de integração e de expansão, incorporando os países em desenvolvimento e os marginalizados que, de outra forma, estariam excluídos de antemão, da partilha das conquistas do todo da comunidade internacional* (AB, p.11, meu grifo).

Mais do que um documento, a *Agenda 21 Brasileira* pretende contribuir para a construção e a implementação do que é concebido como um “novo paradigma” de desenvolvimento para o país. Segundo o MMA brasileiro, a *Agenda 21*: “se constitui num poderoso instrumento de reconversão da sociedade industrial rumo a um **novo paradigma**, que exige a reinterpretação do conceito de progresso, contemplando maior harmonia e equilíbrio holístico entre o todo e as partes, e promovendo a qualidade, não apenas a quantidade do crescimento”¹⁴⁴.

¹⁴⁴ COMISSÃO DE POLÍTICAS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E AGENDA 21 NACIONAL. “Agenda 21, perguntas e respostas”. In: *Agenda 21 Brasileira*. Brasília: MMA, CD-ROM, 2002, meu grifo.

Dois aspectos são particularmente importantes no trecho acima. Pode-se observar que a *Agenda 21* é compreendida como uma proposta de transformação social e de revisão de alguns conceitos fundamentais ao pensamento moderno (no caso, o “progresso”); todavia, concebe-se tal “reconversão da sociedade” em termos de um encaminhamento a um “novo paradigma”. Neste sentido, a crise do paradigma moderno e a urgente necessidade de transformações parecem clamar por um “novo modelo”, que pudesse dar conta das dificuldades e problemas contemporâneos. Contudo, um dos impasses para a efetiva realização das transformações ambicionadas talvez seja, precisamente, este mesmo clamor. A procura por um paradigma repete a ânsia moderna por uniformidade e certeza, por padrões universais de desenvolvimento. Por outro lado, na medida em que se abandona a busca por um “novo paradigma” – o que deve vir acompanhado da compreensão de que não há qualquer modelo que possa desempenhar tal função –, pode surgir uma abertura maior para outras possibilidades, que estejam em maior sintonia com cada contexto local. O processo de implementação de uma *Agenda 21* não pode evitar o risco e a incerteza, não pode escapar à necessidade de reinventar-se em cada situação, respeitando a heterogeneidade local.

Já se pode observar a importância da construção de agendas locais, mais afeitas à realidade específica daquela comunidade. Segundo o MMA, “a Agenda 21 Local é um processo participativo, multissetorial, para alcançar os objetivos da Agenda 21 no nível local, através da preparação e implementação de um plano de ação estratégica, de longo prazo, dirigido às questões prioritárias para o desenvolvimento sustentável local”¹⁴⁵. Quanto mais localizadas são as agendas, mais chances de sintonia com os problemas e dificuldades enfrentados especificamente por esta comunidade. Além disso, quanto mais próximas são as pessoas, melhores condições para o estabelecimento de relações de reciprocidade, elemento fundamental para o fortalecimento das “redes”. “A Agenda 21 Local é um processo que varia de acordo com as particularidades de cada lugar onde está sendo desenvolvido”¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ Ibid., “Construindo a Agenda 21”.

Cabe destacar que “não há fórmula predeterminada para a construção de Agendas”. Isto é fundamental para a abertura e sensibilidade em relação a cada situação espaço-temporal. É interessante observar a resposta dada à pergunta: “Quando termina a Agenda 21 Local?”:

A Agenda 21 não tem data para terminar, pois é um processo pelo qual a sociedade vai realizando, passo a passo, suas metas. Por ser um planejamento a longo prazo, com várias etapas, sua elaboração e implementação passam por revisões. Dessa forma, o que importa não é seu início ou fim, mas que a Agenda 21 se estabeleça como processo participativo e contínuo¹⁴⁷.

Pode-se observar claramente a perspectiva de “revisão constante”, “passo a passo”, mas, acima de tudo, cabe destacar que o que mais importa é a implementação de um processo participativo. Ora, isso corresponde diretamente ao fortalecimento do que temos chamado de “redes de engajamento cívico”, ou, simplesmente, “redes”. Não há “participação contínua” sem laços de confiança e reciprocidade, que são tecidos de modo localizado e sempre em sintonia com cada contexto local. Trata-se de um “processo contínuo” de aprendizado democrático:

É importante que a noção de “processo contínuo” esteja sempre presente ao falar-se de Agenda 21, que não deve ser entendida como um único acontecimento, documento ou atividade. No processo de desenvolvimento de uma Agenda 21 local, a comunidade aprende sobre suas deficiências e identifica suas potencialidades e recursos. Dessa forma estará apta a fazer as escolhas que vão torná-la uma comunidade sustentável¹⁴⁸.

A Agenda Brasileira compreende claramente que a concretização da *Agenda 21* significa, simultaneamente, a construção de um pacto social e a revisão constante de suas perspectivas de implementação, orientadas em função das demandas locais. Todavia, por outro lado, afirma-se que

¹⁴⁷ Ibid., “Agenda 21, perguntas e respostas”.

A Agenda 21 Brasileira tem por objetivo avaliar os fatores e as potencialidades para instituir um **modelo de desenvolvimento sustentável** para o Brasil, determinando estratégias e linhas de ação cooperadas ou partilhadas entre a sociedade civil e o setor público (...) Portanto, a Agenda 21 Brasileira é um poderoso instrumento estratégico, que deverá construir a ponte entre **o modelo de desenvolvimento vigente e o desejado**, com base nas aspirações coletivas de uma melhor qualidade de vida¹⁴⁹.

Compreender a *Agenda 21* como uma proposta de aprimoramento na formulação de políticas públicas, a partir de uma maior e melhor participação comunitária, tendo em vista o desenvolvimento sustentável, não significa, no entanto, concebê-la necessariamente como uma ponte para um “modelo de desenvolvimento sustentável”. Na presente dissertação, pretende-se apresentar a possibilidade de tomar a *Agenda 21* como uma proposta de transformação social e construção de estratégias de ação tendo como perspectiva a sustentabilidade, uma sustentabilidade ampla e reinventável diante de cada desafio – o que significa apresentar *a Agenda 21 como uma proposta ética*. O que está em questão é o modo como compreendemos o “alvo” que nos move. Talvez a busca por um “modelo” promova muito mais o desnorreamento do que a orientação, principalmente por não enfatizar a importância da contextualização local, a imprevisibilidade acerca das dificuldades a serem enfrentadas a cada passo, bem como negligenciar a urgente demanda pelo aprendizado e reformulação contínua das práticas democráticas e participativas. Por outro lado, conceber o “alvo”, ou seja, o próprio “desenvolvimento sustentável”, não como algo definido, ou como um “lugar a ser atingido”, ou como um “modelo a ser conquistado”, mas, sim, como um *horizonte de possibilidades* – acima de tudo, *um horizonte ético* – pode oferecer uma compreensão diferenciada, não somente mais realista diante do trabalho a ser feito, como também em sintonia com a condição cultural em que vivemos. Para caminhar em direção a esse horizonte, temos os indicativos da *participação* e da *solidariedade*, que precisam ser reinventados e refeitos a cada passo em um processo contínuo de aprendizado.

¹⁴⁸ Ibid., “Construindo a Agenda 21”.

¹⁴⁹ Idem, meus grifos.

Pela análise aqui desenvolvida pode-se considerar que a *Agenda 21 Brasileira*, publicada uma década depois da *Agenda Global*, apresenta de modo mais claro e consolidado a importância da *ética* para a realização do conjunto de estratégias e ações que visam a sustentabilidade. O texto enfatiza a questão ética e destaca, além da participação – tomada já como premissa para o desenvolvimento sustentável –, a solidariedade como um indicativo imanente aos esforços para a sustentabilidade. Foi possível observar textualmente, não somente os próprios conceitos em questão, como também a temática a eles associada. Neste sentido (e apenas neste sentido), pode-se afirmar que a Agenda Brasileira apresenta uma melhor sintonia com a condição contemporânea. Todavia, também foi possível observar referências à busca por um “modelo de desenvolvimento sustentável”, ou à construção de um “novo paradigma”, ou ao fortalecimento de “capital social” – o que pode ser compreendido como sintomas de uma compreensão ainda demasiadamente moderna do trabalho a ser realizado.

Considerações finais

- Você poderia me dizer, por favor, que caminho devo seguir para sair daqui, perguntou Alice.

- Isto depende muito de onde você quer chegar, respondeu o gato.¹⁵⁰

A resposta do Gato, de Lewis Carroll, toma a forma de uma pergunta que pretende sugerir que a questão formulada por Alice não é tão simples quanto parece. A situação em que nos encontramos hoje não é muito diferente da de Alice. Sabemos onde queremos chegar? A resposta é não. Não sabemos o que é o desenvolvimento sustentável, sabemos apenas que queremos sair de onde estamos, e sabemos que não estamos “lá”. Se, de fato, soubéssemos, haveria um caminho, e talvez o Gato pudesse responder à pergunta. Mas o desenvolvimento sustentável não é um lugar, é uma utopia, é apenas “onde queremos chegar”. O que sabemos efetivamente sobre a sustentabilidade é o que ela não é – precisamente *onde* estamos. Só que saber isso é saber muito (talvez jamais tenhamos sabido tanto). Saber isso significa compreender que não há um caminho predefinido, mas caminhos a construir. A sustentabilidade é um horizonte ético, em direção ao qual precisamos caminhar. Os indicativos éticos principais para a sustentabilidade – de acordo com o argumento aqui apresentado – são a participação e a solidariedade. Isso significa que sabemos que precisamos construir caminhos, de modo participativo e solidário. E isso é saber muito, acima de tudo, se pudermos *viver* isto que *sabemos*.

Na análise das *Agendas 21 Global e Brasileira*, pode-se observar a presença dos indicativos éticos de participação e solidariedade. Principalmente a proposta participativa pode ser identificada como um *leitmotiv* das Agendas. A análise da Agenda Global revelou uma grande ênfase na proposta da participação, enquanto que o indicativo da solidariedade surge mais sob a forma de cooperação e parceria. A análise da Agenda Brasileira, por sua vez, demonstrou incorporar o indicativo da participação como condição *sine qua non* para a sustentabilidade, e revelou uma grande preocupação com as questões éticas, principalmente

¹⁵⁰ CAROLL, L. *As aventuras de Alice no país das maravilhas*. RJ: Ed. Brasília, 1976, p.144; *apud* PÁDUA, J.A. “Natureza e projeto nacional. As origens da ecologia política no Brasil”. In: PÁDUA, J.A. (Org.). *Ecologia e política no Brasil*. RJ: Espaço Tempo, IUPERJ, 1987. p.62.

no que se refere à proposta da solidariedade. Isso nos permite afirmar que a Agenda Brasileira, publicada dez anos depois da Agenda Global, representa um avanço significativo no que se refere à compreensão da importância da questão ética para o desenvolvimento sustentável.

Mas, se por um lado é clara a importância da participação e da solidariedade como indicativos éticos para a sustentabilidade do desenvolvimento no texto da *Agenda 21*, por outro lado, nem sempre se destaca que não há, no entanto, qualquer definição clara do que seja uma participação efetiva. Além disso, ignorando o fato de que “não se pode medir algo que não se sabe o que é”, há no texto inúmeras sugestões para que se criem indicadores para monitorar a participação, bem como para monitorar e avaliar o próprio desenvolvimento sustentável. E quem teria direito à “nota dez”? Não está sendo apresentado nenhum modelo de participação a ser seguido. Não há qualquer paradigma do desenvolvimento sustentável (na verdade, não sabemos o que são essas coisas). Quando tentamos “medir” o desenvolvimento sustentável, ou a participação, ou a solidariedade, acabamos “medindo” fatores que julgamos evidenciar precisamente a sua falta, ou seja, medimos a insustentabilidade do desenvolvimento ou os efeitos da falta de participação. Deste modo, inversamente, compreende-se “para onde se deve caminhar”.

Mas este “avanço em direção à participação efetiva” é um esforço ético sem fim e sem término. Sempre se poderá criar outros mecanismos de participação ou investir no aprimoramento dos que existem. Este indicativo ético, do mesmo modo que a solidariedade, pode ser compreendido como *um horizonte em direção ao qual se caminha*. A participação e a solidariedade, princípios éticos da sustentabilidade, não são uma meta que possa ser definida e atingida, já que previamente delimitada no espaço, mas, sim, um *horizonte de possibilidades*. A participação e a solidariedade precisam sempre ser repensadas, revividas e recolocadas em cada contexto. Qualquer movimento em direção a esse horizonte amplia, simultaneamente, a compreensão de suas próprias dificuldades e o campo de suas incalculáveis possibilidades.

Embora a *Agenda 21* apresente em seu texto os indicativos de uma ética ambiental pós-moderna, não parece claro que a compreensão que faz deles esteja em sintonia com a condição cultural contemporânea. De acordo com a proposta apresentada nesta dissertação,

faltaria à *Agenda 21* uma compreensão mais clara dos indicativos de participação e solidariedade como utopias. O risco fundamental está em alimentar a falsa crença moderna de que “é uma questão de tempo para que os rumos do progresso nos conduzam à sustentabilidade” ou a ilusão de que, com a *Agenda 21*, “obteve-se um novo paradigma para o desenvolvimento”. Deste modo, no que se refere ao caráter com que se reveste essa ética, há ainda uma compreensão, digamos, “muito moderna”. Principalmente o mito do progresso, a busca de um novo paradigma, a expectativa de que o desenvolvimento sustentável seja uma meta definida e que possa ser atingida, ilustram tal condição. *As Agendas são pós-modernas em seus indicativos éticos, mas permanecem modernas no modo de compreendê-los.*

A valorização da *Agenda 21* como uma proposta ética pós-moderna significa reconhecer que os indicativos de participação e solidariedade assumem um papel central em qualquer estratégia de construção de Agendas. Um processo participativo tende a contribuir para o fortalecimento da atitude crítica da população envolvida, para o engajamento político na tomada de decisões e na cooperação quanto às medidas propostas, facilita a resolução de conflitos, a democratização de oportunidades, proporcionando melhores condições para reduzir as desigualdades sociais. Uma condição que pode contribuir diretamente para tais resultados é a solidariedade: uma predisposição afetiva e cooperativa pode permitir a abertura incondicional ao outro, ao estranho, ao diferente, tendo em vista a integração democrática. A ética ambiental orienta-se pelo esforço interminável de construção de processos participativos e solidários em sintonia com a realidade de cada comunidade.

Mais do que fornecer “estratégias para o desenvolvimento sustentável”, a *Agenda 21 pode ser compreendida como uma proposta ética*, que tem seus indicativos apontados em conceitos-chave, tais como: “cooperação e parceria” e “equidade e fortalecimento dos grupos socialmente vulneráveis”:

Todos os grupos, vulneráveis sob os aspectos social e político, ou em desvantagem relativa, como crianças, jovens, idosos, deficientes, mulheres, populações tradicionais e indígenas, devem ser incluídos e fortalecidos nos diferentes processos de implementação da Agenda 21

Nacional, Estadual e Local. Esses processos requerem não apenas a igualdade de direitos e participação, mas também a contribuição de cada grupo com seus valores, conhecimentos e sensibilidade¹⁵¹

Pelo que foi aqui considerado, o modo de encaminhamento é muito mais importante do que os fins obtidos a curto prazo. Neste sentido, o mais importante não é o resultado final, ou seja, o texto de uma *Agenda 21* e os resultados objetivos imediatos implementados a partir dela. Do ponto de vista ético, tem-se que considerar o modo como foram implementados os processos que levaram à sua elaboração. Como afirma Miranda: “considerando o aspecto metodológico presente no documento da Agenda 21, o processo que conduz à participação social na formulação/gestão/monitoramento/avaliação de políticas públicas é tão importante quanto o resultado alcançado a partir dessa participação”¹⁵².

Uma metodologia pautada nos indicativos éticos da participação e da solidariedade contribui, não somente para a construção de Agendas em sintonia com cada contexto local, mas também para a articulação de *redes de engajamento cívico*. Essas redes são de extrema importância para o sucesso das medidas previstas em cada Agenda, bem como para continuar o processo de monitoramento e avaliação dos resultados, no sentido de aperfeiçoar ou buscar outras estratégias sempre que necessário. Pode-se dizer que o grande mérito de uma Agenda pode ser encontrado nas redes que ela ajudou a tecer e que lhe dão vida.

As redes de engajamento cívico, que são construídas a partir das demandas locais, articulam-se a partir de relações de confiança e parceria, e maximizam as capacidades criativas adquiridas pelos indivíduos de determinada comunidade aplicando-as em prol da coletividade. Tais ações são orientadas, sempre, pelos indicativos éticos da participação e da solidariedade. Mas isso não implica que haja um roteiro a ser seguido, ao contrário, cada

¹⁵¹ COMISSÃO DE POLÍTICAS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E AGENDA 21 NACIONAL. “Agenda 21, perguntas e respostas”. In: *Agenda 21 Brasileira*. Brasília: MMA, CD-ROM, 2002.

¹⁵² MIRANDA, N. “Remédio para indi-gestão: por uma Agenda 21 participativa”. In: MADEIRA FILHO, W. (Org.). *Direito e justiça ambiental*. Niterói: PPGSD – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense, 2002, p. 300.

contexto local determinará suas necessidades e problemas, criando condições para uma ação voltada para o benefício coletivo em sintonia com a realidade de cada comunidade.

Pode-se dizer que compreender a *Agenda 21* simplesmente como uma forma atualizada de planejamento para o desenvolvimento sustentável é negligenciar o que parece ser sua principal vocação. São as redes que dão vida a uma *Agenda 21*, que criam condições para que ela “saia do papel”. Deste modo, a principal contribuição que a presente dissertação pode pretender é, privilegiando o caráter ético das Agendas Global e Brasileira, oferecer com isso um “outro olhar” sobre o processo de construção das Agendas 21 locais. *Tomar a Agenda 21 como uma proposta ética significa, acima de tudo, compreender que a principal tarefa de uma Agenda 21 local é contribuir para a articulação de redes socioambientais pautadas na participação e na solidariedade.* A máxima ênfase ética na construção de Agendas locais pode oferecer condições diferenciadas para potencializar o caminho rumo à sustentabilidade. Nesse trajeto, é necessário aprender com cada realidade local, experimentando cada situação em sua singularidade, renunciando a fórmulas ou paradigmas, oferecendo-se ao ensaio e ao risco. Os indicativos éticos da solidariedade e da participação, compreendidos em sintonia com a condição pós-moderna, são utopias: constituem um horizonte em direção ao qual caminhamos.

Na verdade, a própria *Agenda 21* pode ser considerada uma utopia. A visão lúcida de sua incompletude constitutiva pode nos oferecer uma percepção ampliada do horizonte de possibilidades que se abre pelo esforço em realizá-la. *A Agenda 21 é a República de Platão da pós-modernidade.*

APÊNDICE

Resumo do argumento da dissertação (*pour lecteur pressé...*¹⁵³)

A crise ambiental contemporânea pode ser concebida como uma crise ética. A genealogia dos graves problemas ambientais enfrentados na atualidade remete à modernidade e a suas concepções de “natureza” e “desenvolvimento”. O projeto moderno condicionou-se a uma irrestrita valorização da Razão e a um determinado “modo de pensar e agir”, ligado a noções como: progresso, revolução, emancipação, linearidade histórica, ciência reveladora de verdades essenciais, controle e previsibilidade científica, especialização do conhecimento em disciplinas, domínio da natureza, crescimento econômico etc.

Na modernidade, a natureza era concebida, simultaneamente, como depósito de recursos para o progresso e como receptadora incansável do refugio deste progresso. Dominar a natureza significava controlar e explorar ao máximo essa fonte de recursos. A preocupação com a conservação da natureza, que sempre esteve presente ao longo da modernidade, seguia em geral duas perspectivas principais: (1) a tendência romântica de preservação do cenário selvagem como fonte de benefícios espirituais e estéticos à vida humana; ou (2) o discurso político da necessidade de manutenção da fonte de recursos imprescindível à continuidade e otimização do progresso econômico e científico – sinônimos de desenvolvimento.

A crise da modernidade e de seu modelo de desenvolvimento, que se fez sentir de modo enfático a partir do pós-guerra, vem acompanhada de graves conseqüências nas áreas social, econômica e ambiental. Muitos dos desequilíbrios socioeconômicos que vêm sendo experimentados nas últimas décadas – incluindo altíssimas taxas de desemprego, pobreza, marginalização e exclusão social, bem como aumento da concentração de poder econômico e desigualdades sociais – manifestam-se culturalmente na franca ruptura com a certeza positivista de progresso que orientava o capitalismo, conduzindo a um crescente e dramático questionamento do modelo de desenvolvimento até então vigente. A perspectiva de desenvolvimento pautada exclusivamente pela industrialização acabou por gerar graves

danos socioambientais, que se tornaram o “outro lado da moeda” do progresso econômico. Isto envolve o crescimento urbano desordenado, problemas de saneamento, saúde pública, poluição atmosférica, sonora e visual, contaminação da água e do solo, enfim, destruição da diversidade biológica e cultural, perda da qualidade de vida.

A crise da modernidade configura-se, também, como a crise de conceitos fundamentais ao pensamento moderno. Surge a proposta do desenvolvimento sustentável como um esforço de reformulação das concepções de “desenvolvimento” e “natureza”.

A pós-modernidade é a condição da cultura contemporânea, é um modo de experimentar a modernidade diante da frustração do sonho iluminista, é a modernidade que compreende sua própria impossibilidade. A pós-modernidade é a modernidade que se torna incrédula diante de soluções escatológicas ou esquemas universalistas, que percebe que não há como evitar a ambivalência, a contingência, a incerteza. Seu grande desafio é encontrar propostas éticas que estejam em sintonia com sua própria condição cultural, ou seja, propostas que não permaneçam prisioneiras dos “mitos modernos”.

Desfazer os mitos da modernidade constitui-se como abertura para a ressignificação da ética ambiental na pós-modernidade. Os dois principais mitos modernos estão relacionados à noção de progresso e à separação entre sociedade e natureza. Desarticulando o “modo de pensar moderno” é possível experimentar a realidade como um processo contínuo de reformulações, bem como perceber a realidade como um híbrido de sociedade e natureza. Disto pode surgir uma experiência de abertura às reformulações, de *abertura à alteridade*, e de *diluição das fronteiras entre o natural e o cultural*, criando condições para resgatar o sentimento de responsabilidade.

Os dois principais indicativos éticos para a sustentabilidade são a *participação* e a *solidariedade*. Tais indicativos estão presentes em propostas tais como: integração de comunidades locais e de diferentes atores sociais nos processos de tomada de decisão, respeito à heterogeneidade e singularidade humana, reconhecimento e valorização da diversidade biológica e cultural, fortalecimento do trabalho comunitário, construção de redes de engajamento cívico, cooperação e parceria, interdisciplinaridade, mudança nos padrões de consumo etc.

¹⁵³ Eis uma sutil homenagem a Bruno Latour.

Faz-se importante considerar o caráter com que se reveste a ética articulada à participação e à solidariedade. Considerando uma proposta em sintonia com a condição cultural contemporânea, abandona-se a pretensão de fundamentar um modelo de desenvolvimento sustentável: a *sustentabilidade é um horizonte ético*. Deste modo, a participação e a solidariedade, principais indicativos éticos para a sustentabilidade, podem ser tomadas como um horizonte em direção ao qual se caminha. A participação e a solidariedade jamais se completam, jamais se efetivam plenamente, convidando sempre a refazer e recriar, *aqui e agora*, as condições para sua própria realização.

Por meio de uma análise crítica da *Agenda 21 Global* e da *Agenda 21 Brasileira*, pode-se observar a presença de tais indicativos, principalmente a “participação”, de forma enfática e persistente. Isto permite afirmar que as Agendas propõem indicativos éticos em sintonia com a condição pós-moderna. A Agenda Brasileira, particularmente, revelou-se bastante interessada nas questões éticas, acima de tudo, na proposta da “solidariedade”. Todavia, o caráter com que se reveste a ética a eles articulada pode se mostrar, pela análise desenvolvida, por demais “moderno”. Em outras palavras, é possível afirmar que as *Agendas são pós-modernas em seus indicativos éticos, mas permanecem modernas no modo de compreendê-los*.

Sendo assim, tomar a *Agenda 21* como uma proposta ética significa afirmar a potência de seus principais indicativos éticos, a participação e a solidariedade, mas, simultaneamente, considerar a possibilidade de compreendê-los não como um paradigma ou modelo a ser seguido, mas como um convite ao aprendizado constante, em sintonia com cada contexto local, repensando suas próprias possibilidades em cada passo efetivado, caminhando insistentemente em direção a um *horizonte ético*, caminhando em direção a uma *utopia*. *A sustentabilidade é um horizonte ético, é uma utopia, um não-lugar*.

A principal contribuição a que se propõe a presente dissertação é oferecer um olhar diferenciado sobre a *Agenda 21*, compreendendo-a, acima de tudo, como uma proposta ética para o desenvolvimento sustentável. Deste modo, *pretende-se contribuir para que as Agendas 21 locais sejam elaboradas tendo como ênfase prioritária o fomento à construção de “redes”, articuladas por meio dos indicativos éticos da participação e da solidariedade*.

Referências bibliográficas¹⁵⁴

- ANDERSON, A. B. *Alternatives for deforestation: steps toward sustainable use of the Amazon rain forest*. New York: Columbia University Press, 1990.
- ARANTES, O.; ARANTES, P. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. SP: Brasiliense, 1992.
- ASSIS, J. C. *Brasil 21: uma nova ética para o desenvolvimento*. RJ: CREA-RJ, 2000.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. *Modernidade e ambivalência*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1999.
- BADIOU, A. “Ética e política”. In: GARCIA, C. (Org.). *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. BH: Autêntica, 1999.
- BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernização reflexiva*. SP: UNESP, 1997.
- BECKER, B. K.; MIRANDA, M. (Org.). *A geografia política do desenvolvimento sustentável*. RJ: UFRJ, 1997.
- BERNARDES, J.; FERREIRA, F. “Sociedade e natureza”. In: CUNHA, S.; GUERRA, A. (Org.). *A questão ambiental: diferentes abordagens*. RJ: Bertrand Brasil, 2003.
- BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1997.
- CARROL, L. *As aventuras de Alice no país das maravilhas*. RJ: Ed. Brasília, 1976.
- CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. SP: Editora da Unicamp, 1994.
- CAVALCANTI, C. (Org.). *Desenvolvimento e natureza: estudos para uma sociedade sustentável*. SP: Cortez; PE: Fund. Joaquim Nabuco, 1998.
- _____. “Breve introdução à economia da sustentabilidade”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *op.cit*, 1998.
- _____. “Sustentabilidade da economia: paradigmas alternativos de realização econômica”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *op.cit*, 1998.
- COMISSÃO MUNDIAL SOBRE O MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Nosso futuro comum*. RJ: Fundação Getúlio Vargas, 1991.

¹⁵⁴ As obras aqui listadas correspondem apenas às referências bibliográficas mencionadas nas notas de rodapé.

COMISSÃO DE POLÍTICAS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E AGENDA 21 NACIONAL. *Agenda 21 brasileira – Ações prioritárias*. Brasília: MMA, 2002.

_____. *Agenda 21 brasileira*. Brasília: MMA, CD-ROM, 2002.

CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Agenda 21 – 3a. ed.* – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2001.

COSTA, A. P. C. *Educação ambiental como estratégia de desenvolvimento local: um estudo de caso*. Dissertação de Mestrado. EICOS/UFRJ, 2000.

CHEVITARESE, L. *As “razões” da pós-modernidade*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia. PUC-Rio, 2000.

_____. “As ‘razões’ da pós-modernidade”. In: *Analógos. Anais da I SAF-PUC*. RJ: Booklink, 2001.

CRAIG, E. (Ed.). *Routledge encyclopedia of philosophy*. CD-ROM, Version 1.0, London: Routledge.

CROSBY, D. A. “Nihilism”. In: CRAIG, E. (Ed.). *Routledge encyclopedia of philosophy*, CD-ROM, Version 1.0, London: Routledge.

CUNHA, S.; GUERRA, A. (Org.). *A questão ambiental: diferentes abordagens*. RJ: Bertrand Brasil, 2003.

D’ARAÚJO, M. C. *Capital social*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2003.

De ARAÚJO, H. R. (Org.). *Tecnociência e cultura: ensaios sobre o tempo presente*. SP: Estação Liberdade, 1998.

DELACAMPAGNE, C. *História da filosofia no século XX*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1995.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* RJ: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, J. *De l’hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.

_____. *Politics and friendship. A discussion with Jacques Derrida*. Centre for Modern French Thought, University of Sussex, 1 dez 1997. Disponível via internet, endereço eletrônico www.susx.ac.uk/Units/frenchthought/derrida.htm, consultado em 30.10.2002.

- _____. *A solidariedade dos seres vivos – Entrevista com Jacques Derrida* (por Evandro Nascimento). Disponível via internet, endereço eletrônico www.rubedo.psc.br/Entrevis/solivivo.htm, consultado em 14.11.02.
- DIEGUES, A.C. (Org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. SP: Hucitec, 2000.
- DIEGUES, A.C. *O mito moderno da natureza intocada*. SP: NUPAB-USP, 1994.
- _____. “Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos”. In: DIEGUES, A. C. (Org.). *op.cit.*, 2000.
- _____. “Desenvolvimento sustentável ou sociedades sustentáveis: da crítica dos modelos aos novos paradigmas”. In: *São Paulo em perspectiva*, 6 (1-2): 22-29, janeiro/junho 1992.
- FAUNDEZ, A. *O poder da participação*. SP: Cortez, 1993.
- FEATHERSTONE, M. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. SP: Studio Nobel. SESC, 1995.
- _____. *O desmanche da cultura*. SP: Studio Nobel. SESC, 1997.
- FONSECA, D. P. R.; SIQUIERA, J. C. (Orgs.). *Meio ambiente, cultura e desenvolvimento*. RJ: Sette Letras: Historia y Vida, 2002.
- FURTADO, C. *O mito do desenvolvimento*. RJ: Paz e Terra, 1974.
- GARCIA, C. (Org.). *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. BH: Autêntica, 1999.
- GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. SP: Unesp, 1991.
- _____. “A vida em uma sociedade pós-industrial”. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S.; *op.cit.*, 1997.
- GÓMEZ-POMPA, A.; KAUZ, A. “Domesticando o mito selvagem”. In: DIEGUES, A. C. (Org.). *op.cit.*, 2000.
- _____. “Traditional management of tropical forests in Mexico”. In: ANDERSON, A. B. *op.cit.*, 1990.
- FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. RJ: Rocco, 1992.
- GUATTARI, F. *As três ecologias*. SP: Papirus, 1990.
- GUTBERLET, J. *Desenvolvimento desigual: impasses para a sustentabilidade*. SP: Korad-Adenauer-Stiftung. Pesquisas n° 14, 1998.

- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.
- _____. “Modernidade – Um projeto inacabado”. In: ARANTES, O.; ARANTES, P., *op. cit.*, 1992.
- HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. SP: Edições Loyola, 1992.
- IRVING, M. A. “Participação e envolvimento comunitário: garantia ética de sustentabilidade em projetos de desenvolvimento”. In: *Arquivos Brasileiros de Psicologia*. Instituto de Psicologia UFRJ. CNPQ. Imago, vol. 50, n. 4, 1998.
- _____. “Turismo, ética e educação ambiental – novos paradigmas em planejamento”. In: IRVING, M. A.; AZEVEDO, J. *Turismo: desafio da sustentabilidade*. SP: Futura, 2002.
- IRVING, M.A.; AZEVEDO, J. *Turismo: desafio da sustentabilidade*. SP: Futura, 2002.
- JAMESON, F. *Espaço e imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios*. RJ: Editora da UFRJ. 1994.
- _____. *Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*. SP: Ática, 1996.
- JAPIASSU, H. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. RJ: Imago, 1976.
- LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. SP: Martins Fontes, 1996.
- LATOUR, B. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru, SP:EDUSC, 2001.
- LATOUR, B.; SCHWARTZ, C.; CHARVOLIN, F. “Crise dos meios ambientes: desafios às ciências humanas”. In: De ARAÚJO, H. R. (Org.). *op.cit.*, 1998.
- LEIS, H. R.; D’AMATO, J. L. “O ambientalismo como movimento vital: análise de suas dimensões histórica, ética e vivencial”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *op.cit.*, 1998.
- LIMA, J. C. “A teoria do capital social na análise de políticas públicas”. In: *Política & Trabalho* 17 - Setembro / 2001 - pp. 46-63. Disponível em <http://www.geocities.com/ptreview/17-lima.html>, consultado em 12 de setembro de 2003.
- LYON, D. *Pós-modernidade*. SP. Paulus. 1998.
- LYOTARD, J. *O pós-moderno*. RJ. Olympio Editora, 1986.
- MADEIRA FILHO, W. (Org.). *Direito e justiça ambiental*. Niterói: PPGSD – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense, 2002.

- MIRANDA, N. “Remédio para indi-gestão: por uma Agenda 21 participativa”. In: MADEIRA FILHO, W. (Org.). *op.cit.*, 2002.
- MORIN, E. *Ciência com consciência*. RJ: Bertrand Brasil, 1996.
- _____. “Epistemologia da complexidade”. In: SCHNITMAN, D.F. (Org.). *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- MORIN, E.; KERN, A-B. *Terra pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- NIETZSCHE, F. *Vontade de potência*. RJ: Ediouro, s/d.
- ORTEGA, F. *Genealogias da amizade*. SP: Iluminuras, 2002.
- PÁDUA, J.A. (Org.). *Ecologia e política no Brasil*. RJ: Espaço Tempo: IUPERJ, 1987.
- _____. “Natureza e projeto nacional. As origens da ecologia política no Brasil”. In: PÁDUA, J.A. (Org.). *op.cit.*, 1987.
- _____. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786-1888*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2002.
- PEDRO, R. “Tecnologia e complexidade: uma reflexão sobre a cultura contemporânea”. In: *Documenta*, nº 8, Ano VI. RJ: EICOS/UFRJ, 1997.
- _____. “Cognição e tecnologia: entre natureza, cultura e artifício”. In: *Documenta*, nº 9, Ano VI. RJ: EICOS/UFRJ, 1998.
- PIMBERT, M. P.; PRETTY, J. N. “Parques, comunidades e profissionais”. In: DIEGUES (Org.). *op.cit.*, 2000.
- PIMENTEL, C. P. *Crise ambiental e modernidade*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia. Programa EICOS. UFRJ, 2003.
- PRIEUR, M. *Droit de l’environnement*. Paris: Précis Dalloz, 1991.
- PUTNAM, R. D. *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*. Princeton University Press, 1993.
- REIGOTA, M. *Meio ambiente e representação social*. SP: Cortez, 2001.
- ROHDE, G. M. “Mudanças de paradigma e desenvolvimento sustentado”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *op.cit.*, 1998.
- ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. SP: Companhia das Letras, 1987.
- SANTOS, B. S. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. RJ: Graal, 1989.

_____. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. SP: Cortez, 1997.

SCHNITMAN, D.F. (Org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

STAHEL, A.W. “Capitalismo e entropia: aspectos ideológicos de uma contradição e a busca de alternativas sustentáveis”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *op.cit.*, 1998.

TAYLOR, P. J. “As raízes geoistóricas do desafio da sustentabilidade e uma alternativa política pós-moderna”. In: BECKER, B.K.; MIRANDA, M. (Orgs.), *op.cit.*, 1997.

THOMAS, K. *O homem e o mundo natural. Mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. SP: Companhia das Letras, 1988.

TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

VIEIRA, S. C. “A construção do conceito de desenvolvimento sustentável”. In: FONSECA, D. P. R.; SIQUIERA, J. C. (Orgs.). *op.cit.*, 2002.

VOLPI, F. *O niilismo*. SP: Loyola, 1999.

WEBER, M. *Ciência e política. Duas vocações*. SP: Cultrix, 1968.