

O AMBIENTALISMO CONTRA OS MOINHOS DE VENTO DA MODERNIDADE*

HÉCTOR RICARDO LEIS**

I.

O mullah (mestre) Nasrudim é um personagem imaginário, criado pela tradição sufista, para mostrar os caminhos que unem os conhecimentos mais sofisticados às questões mais simples da vida cotidiana. Para iniciar apropriadamente este ensaio resgataremos duas “sutilezas” do mullah. (Shah, 1975: 75 e ss.) Na primeira história, Nasrudim encontrava-se numa barca, cruzando um rio de águas turbulentas. Em dado momento, nosso personagem fez qualquer comentário sobre a viagem, cometendo alguns erros gramaticais. Alguém o escutou e perguntou a Nasrudim se nunca havia estudado gramática. Após Nasrudim dizer que não, seu interlocutor respondeu-lhe que, nesse caso, havia perdido a metade de sua vida. Alguns minutos mais tarde, Nasrudim perguntou para essa mesma pessoa se alguma vez tinha aprendido a nadar. Como a resposta foi negativa, Nasrudim respondeu-lhe que então havia perdido toda sua vida, porque a barca estava afundando. A segunda história mostra Nasrudim como juiz de um tribunal. Em um dado momento aparecem diante dele dois homens que se acusavam mutuamente de um mesmo delito, do qual cada um se considerava inocente. Depois de escutar atentamente o primeiro, Nasrudim deu-lhe razão. Depois de escutar as alegações do segundo, age de igual forma, dizendo a ele que também tinha razão. Nesse instante, o assistente

* Este trabajo es una elaboración del capítulo XI de la tesis de doctorado del autor (*A-ventura-mor da Política: Uma Análise das Teorias e Práticas do Ambientalismo*, Departamento de Filosofia, Universidad Católica Pontificia de Rio de Janeiro, 1996).

** Doctor en Filosofía, Profesor de la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil.

de Nasrudim aproxima-se e fala ao seu ouvido que não podia dar razão a ambos os litigantes. Voltando-se o assistente, Nasrudim lhe diz então que ele também tinha razão.

Os ensinamentos de Nasrudim ilustram bem alguns dos pressupostos de nossa análise. Se ele fosse um filósofo contemporâneo estaria falando de sincretismos e de encontros entre ciência, religião, arte, filosofia e sabedoria popular para resolver os desafios da vida contemporânea (além de fazer piadas sobre o homem ocidental moderno que quer voltar ao paraíso às custas da natureza). De-fato, o tipo especial de sua sabedoria pode ser melhor compreendido e aceito se assumimos os paradoxos e dilemas colocados pela crise ecológica para a humanidade. Talvez nenhum caso expresse mais dramaticamente essas condições da crise ecológica que o problema da mudança climática global, causada basicamente pelos gases lançados na atmosfera, resultantes do consumo de combustíveis fósseis (petróleo, carvão etc.). Negociar um acordo sobre redução das emissões de CO₂ na atmosfera suporia superar, pelo menos, as seguintes dificuldades: a) justificar o custo político e social de medidas que implicam pedir sacrifícios aos consumidores de derivados de petróleo (usuários de carros e de sistemas de aquecimento, por exemplo); b) estabelecer compensações para as emissões desiguais que foram feitas no passado (histórico acumulado) e que estão sendo feitas no presente pelos diversos países; c) considerar que nem todos os países são prejudicados da mesma forma com a mudança climática (no entanto, os países insulares podem sofrer enormes danos com o aumento do nível das águas dos oceanos e os países com terras impróprias para agricultura por causa das baixas temperaturas poderiam ser beneficiados com o aumento desta); e d) contemplar a situação de países com diferentes graus de industrialização (o que supõe maior ou menor dependência e eficiência no consumo de combustíveis fósseis).

Podemos ver então que as questões ambientais na sociedade globalizada contemporânea envolvem numerosos trade-offs entre dimensões e atores diferentes (pertencentes às esferas do Estado, do mercado e da sociedade civil), que implicam tomar decisões que supõem verdadeiros dilemas. A enorme complexidade desses dilemas, que aparecem em maior ou menor grau na maioria dos problemas ambientais, explica o paradoxo de a humanidade ter hoje, por um lado, recursos técnicos suficientes (tanto do ponto de vista financeiro como científico) para estudar e atender esses problemas mas, por outro lado, não ter suficientes meios ético-políticos para enfrentá-los.

A Conferência Rio-92 serve para explicitar meu ponto de vista. Mais de cinco anos após sua realização observa-se que pouca coisa saiu do papel e os problemas ambientais globais identificados continuam se agravando progressivamente. A questão óbvia que esses fatos colocam poderia ser expressa da seguinte forma: como é possível que o tema do ambientalismo tenha chegado a penetrar, consensualmente e de forma tão expressiva, em todos os setores da sociedade mundial e, nem assim, tenha conseguido melhorar a governabilidade dos problemas ambien-

tais globais? Embora em outro campo, porém aludindo ao mesmo contexto paradoxal, poderíamos nos perguntar por que até agora não surgiu nenhuma adequação e/ou renovação significativa das teorias sociais e políticas existentes para responder aos desafios da questão ambiental, apesar de a mesma apresentar um caráter claramente relevante à nossa época (critério que, em última instância, tem definido o sentido e o papel da teoria social ao longo da história).

Precisamente, um pressuposto deste artigo, elaborado a partir da observação da complexa dinâmica apresentada pela ambientalismo na era da globalização, é que a natureza “nasrudínica” das visões e práticas deste movimento dificulta a aproximação da maioria dos formuladores de teoria social e política, por encontrarem-se estes excessivamente comprometidos com os valores “racionalistas” da modernidade.⁽¹⁾ Em outras palavras, o ambientalismo parece estar marcado por um ethos paradoxal, já que embora crítico da modernidade, está direcionado a produzir uma maior e mais ativa cooperação entre indivíduos e grupos com interesses tanto próximos como diferentes e até mesmo contraditórios. Meu objetivo aqui é dar uma contribuição à análise da difícil genealogia teórica capaz de sustentar esse ethos. Para compreender melhor esse processo começarei mostrando as limitações teóricas do pensamento crítico da tradição moderna, para logo incorporar ao debate autores pertencentes a tradições não-modernas.

II.

É sabido que Marx teve uma preocupação apenas marginal com a degradação ambiental produzida pelo capitalismo. Alfred Schmidt demonstrou claramente que, para Marx, a natureza era principalmente um meio de viabilizar o trabalho humano. (Schmidt, 1976: 71 e ss.) Em muitas ocasiões Marx referiu-se à natureza de um modo antropocêntrico, chamando-a de mundo não-humano ou natureza externa do homem, para descrever seu sentido como fonte primária de todos os instrumentos e objetos de trabalho. Seguindo os passos de Locke, Marx adota a visão de que a interação do homem com a natureza representa um ato de apropriação do primeiro sobre a segunda, já que o produto pertence ao trabalhador, na medida que o capital e/ou tecnologia fazem surgir da natureza coisas que ela sozinha não poderia realizar. (Eckersley, 1992: 77) Apesar de Marx ter visto os seres humanos como parte da natureza, ele atribuiu ao trabalho humano um papel muito mais decisivo que à natureza. São conhecidas as expressões do jovem Marx que descrevem o processo de trabalho como uma progressiva humanização da natureza e naturalização da humanidade. (Marx, 1978: 9) Retiradas de seu contexto, essas afirmações poderiam levar-nos a crer numa precoce vocação ambientalista de Marx. Mas não é o caso. O inventor do socialismo científico não esconde em nenhum momento que, nessa dialética metabólica, a natureza é o objeto e a humanidade o sujeito. É impossível ocultar o antropocentrismo da ontologia mar-

xista. Seguindo uma linha que parece uma versão laica da busca do paraíso, Marx argumenta que o trabalho (entendendo também a tecnologia como extensão deste) não é apenas o meio de sobrevivência da humanidade, mas o único caminho para a espécie humana realizar sua essência; neste sentido, o comunismo deve ser entendido como a liberação do trabalho de qualquer tipo de alienação, a fim de que possa cumprir seu objetivo. (Marx, 1978: 15)

É necessário observar que o conceito de *homo faber*, eixo da argumentação anterior do jovem Marx, permaneceu intocado no Marx mais maduro. O que mudou, neste segundo Marx, foi que o trabalho já não tinha um caráter tão escatológico, na medida em que a luta do homem com a natureza (afirmava-se agora) poderia ser transformada, mas nunca abolida. (Schmidt, 1976: 75) Assinalo que não concordo com a importância dada por Schmidt a essa mudança. O fato de que agora Marx não aceita a resolução completa do antagonismo entre a natureza e a humanidade não quer dizer que isso seja uma diferença radical entre ele e os pensadores idealistas anteriores (especialmente Hegel). De fato, a natureza continua em segundo plano, tanto em Hegel como em "ambos" os Marx, dando-se apenas o papel de sujeito à idéia, em Hegel, e à humanidade em Marx. Este último compartilha com os principais pensadores de sua época a rejeição pelo romantismo e pelas culturas pré-modernas, apoiando calorosamente o papel civilizatório da ciência e da tecnologia no desenvolvimento humano. Tal como muitos autores chamaram a atenção, Marx via o desenvolvimento da ciência não para conhecer a natureza e, assim, poder respeitá-la melhor, mas para minar sua independência em relação à humanidade. (Balbus, 1989: 272) Para Marx, como para o mainstream da modernidade, a liberdade humana (no sentido mais forte do termo) é inversamente proporcional à dependência da natureza.

Eckersley aponta, com razão, que, se os marxistas não quiserem ver a natureza como um outro, deveriam eliminar primeiro a centralidade que tem, na teoria do próprio Marx, a noção de liberdade humana construída por oposição à noção de necessidade. (Eckersley, 1992: 91) Embora visionário, Marx foi um homem ancorado no século XIX. Ele era ainda excessivamente hegeliano e não compreendia que aquilo que pode ser um ganho na história pode ser ao mesmo tempo uma perda na natureza. Foi, também excessivamente, um economista clássico e não entendia as limitações de uma antropologia construída a partir do *homo faber*. Por último, ele foi excessivamente iluminista e não podia antecipar os riscos de um progresso fortemente baseado na ciência e na tecnologia. (Jung, 1983: 170 e ss)

Lembremos que as críticas anteriores ao marxismo não supõem que o liberalismo seja menos perverso, quando observados desde a ótica ambientalista. Pelo contrário, Marx supõe um relativo avanço em relação à descomprometida noção liberal de liberdade (construída nos séculos XVII e XVIII por Locke e Adam Smith), que tem enormes dificuldades para entender o grau de coerção e arbitrariedade vindos do processo de acumulação capitalista (que é associado à liberdade e à busca da felicidade individual). Sejam consideradas de "esquerda" ou de "direita", as

duas correntes ideológicas principais do século XIX são fiéis à sua época, não conseguindo enxergar as perturbações e danos que uma noção de liberdade concebida de maneira antropocêntrica impõe ao mundo não-humano (e à relação da humanidade com a natureza, de modo geral). Neste sentido, nem John Stuart Mill, o teórico mais lúcido da vertente democrática do liberalismo, conseguiu escapar do dominante antropocentrismo do século XIX, defendendo uma noção de liberdade baseada na absoluta prioridade do indivíduo. (Mill, 1978) Do ponto de vista ecológico, talvez uma das piores heranças que o século XX recebeu do passado é a noção de que o progresso humano se baseia (em suas várias vertentes) na superação de todo e qualquer obstáculo através da força de trabalho e da tecnologia, o que supõe sempre uma liberdade conquistada à custa da degradação do meio ambiente.

III.

O peso dessa herança é equivalente à dificuldade de compreender os verdadeiros alcances e implicações da questão ambiental. Como exemplo disto visitemos a Escola de Frankfurt, cujos pensadores, apesar de serem "hipercríticos" e estarem cientes da relação problemática que ligava a sociedade à natureza, não conseguiram se abrir o suficiente para pensar bases teóricas não-antropocêntricas para a política. Desde sua origem, os frankfurtianos se posicionaram claramente contra o postulado marxista de que o domínio da necessidade, através da razão instrumental, nos tornaria mais livres. Sem romper totalmente com a preocupação emancipatória do marxismo, os pensadores da Escola de Frankfurt souberam evitar seu reducionismo econômico ampliando as críticas aos campos da cultura e da ciência. Lembrando-nos da crítica de Rousseau ao papel das artes e das ciências de sua época, Horkheimer e Adorno questionam duramente o senso comum ilustrado (não apenas do marxismo) existente sobre a relação entre a humanidade e a natureza. (Horkheimer e Adorno, 1980) A evolução histórica que para o senso comum era considerada positiva, passa agora a ser entendida negativamente ou, em outras palavras, o processo de racionalização impulsionado pelo iluminismo supunha uma dialética negativa. Essa interpretação permitia aos frankfurtianos criticar conjuntamente a transformação da natureza em recursos naturais para a produção e em objetos para a ciência, assim como a repressão de instintos de vida (naturais) no homem, produzida tanto pela divisão do trabalho como pela segmentação da psique humana. (Jay, 1974: 409 e ss.) A crítica da racionalidade instrumental pode justificar-se, então, pela necessidade de reconciliar a sociedade com a natureza. (Buck-Morss, 1981: 135)

A visão radical que Horkheimer e Adorno apresentaram, na metade deste século, substituindo a crítica da economia política pela crítica da civilização tecnológica, poderia levar-nos a supor que eles estariam presentes no posterior desenvolvimento do ambientalismo. Mas não foi assim que as coisas aconteceram, nem na

Alemanha (país de origem dos autores e com um forte movimento e partido verdes), nem no resto do mundo, encontraremos influências significativas desses autores no debate ambientalista. (Eckersley, 1992: 99) Talvez isto possa ser explicado em função de várias causas convergentes. Uma delas foi o excessivo pessimismo da perspectiva dos primeiros frankfurtianos —com exceção de Marcuse—⁽²⁾ que, em última instância, não acreditavam que fosse possível uma reconciliação entre a sociedade e a natureza. Outra causa foi a ambivalência desses autores em relação às posições românticas sobre a natureza —talvez pelo fato da defesa nazista da natureza influenciá-los negativamente—. ⁽³⁾ Uma última causa pode ser indireta, na medida em que (outra vez com a relativa exceção de Marcuse) a preocupação principal dos frankfurtianos sempre foi mais teórica que prática, colocando isto uma distância entre eles e as urgências dos ambientalistas.

Apesar do que disse acima, acredito que Adorno e Horkheimer deram contribuições fundamentais para repensar o vínculo entre a sociedade e a natureza, especialmente no que se refere à forma de nosso relacionamento com a natureza e ao conhecimento desta como portadora de valores em si mesma. Isto não supõe que devemos interpretar os frankfurtianos como se eles quisessem retornar à natureza a qualquer preço. A conclusão mais importante que devemos tirar da crítica à modernidade, contida na *Dialética do Iluminismo* (e plenamente convergente com a perspectiva do ambientalismo), reside na necessidade de recuperar o passado para pensar o presente. (Forster, 1991: 134)

Os frankfurtianos colocam claramente que a memória é inimiga da dominação. A memória cumpre um papel fundamental na proposta de reconciliação entre a natureza e a sociedade. Se a natureza deve ser compreendida não apenas como algo externo, mas também como algo interno ao homem, toda reificação será então um esquecimento. Talvez Martin Jay (1974: 431) esteja correto ao afirmar que isto se deve à influência de Freud sobre os frankfurtianos, mas a importância da questão excede em muito a teoria psicanalista. Essa concordância em relação à memória, que encontramos nos principais teóricos de Frankfurt, remete a uma exigência epistemológica fundamental. Se a justificação do progresso baseia-se no esquecimento, a verdadeira evolução humana (e não apenas a humana) deverá afirmar-se sobre a memória. À diferença do esquecimento, que é sempre produzido a partir das necessidades de uma utopia materialista, em geral a memória remete a uma sabedoria espiritual. Seria muita arrogância, por parte da ciência, assumir-se como a sabedoria da espécie humana; precisamente a ciência acumula conhecimento, mas não guarda memória, já que sua acumulação se dá fora do tempo (ou no presente), dentro do mesmo paradigma. Também não teria sentido dizer o contrário, que a sabedoria espiritual é a única memória de tudo, mas, como colocaram em evidência os processos de racionalização instrumental, muitas vezes aprendizagem e des-aprendizagem são duas faces da mesma moeda. Por isso, não é raro encontrar dentro do ambientalismo quem denuncie os custos do desenvolvimento da ciência moderna desde a perspectiva dos saberes tradicionais e a espiritualidade primor-

dial. (Leis, 1996b: 246) Assim, podemos considerar de um modo geral que a demanda derivada dos pressupostos frankfurtianos, de harmonização de nossos saberes racionais, sensíveis, estéticos e espirituais, está implicitamente assumida no desenvolvimento do ambientalismo como um ator multisetorial basicamente cooperativo.

Embora existam no ambientalismo fortes tendências impulsionadas pelas forças do mercado e do Estado que procuram sua colonização desde pontos de vista unidimensionais e setorializados, registramos como um dado sumamente sugestivo de sua atualidade que a histórica preservação da diversidade de suas vertentes e a predominância da cooperação entre elas (ao invés do conflito) torna sua contribuição sumamente valiosa para a governabilidade (ou governança) dos problemas globais contemporâneos.⁽⁴⁾ Isto nos permite induzir não apenas a centralidade dos problemas ambientais mas, sobretudo, o caráter civilizatório de seu desafio. O qual reforça nossa percepção de que o ambientalismo se constitui como uma resposta que excede o marco de seus objetivos explícitos. Neste sentido, vale a pena comentar que as ortodoxias políticas, tanto de esquerda como de direita, têm motivos fundados para detestar o ambientalismo. Assim como a “utopia” dos frankfurtianos é contra a história e a favor da natureza (e, portanto, não existem sujeitos sociais para uma transformação histórica), a nota essencial do ambientalismo é também não-histórica, na medida em que não procura nenhuma novidade radical mas, basicamente, uma harmonização com a natureza e no interior da sociedade, entre atores e manifestações vivenciados até agora como opostos não complementares.

IV.

Habermas, o mais famoso dos herdeiros do Instituto de Frankfurt, baseou criativamente suas idéias na crítica à instrumentalidade racional, mas não por isso nos parece que sua crítica à modernidade fica à mesma altura daquela de seus mestres. (Brüseke, 1996: 295) Habermas sugere que não é possível defender a razão sem criticá-la simultaneamente, a fim de tomar conhecimento de seus próprios limites, mas também afirma que o projeto do iluminismo está inacabado e deveria completar-se. (Habermas, 1984) Sua teoria da ação comunicativa podemos entendê-la como um esforço para dar bases mais sólidas ao projeto da modernidade, insistindo no caráter universal da razão frente à multiplicidade das “vozes” existentes. Apesar da potencialidade da análise habermasiana para pensar o movimento ambientalista como um ativo defensor do mundo da vida (contra as tentativas de colonização por parte do sistema), parece que sua visão implica o recurso a um universalismo abstrato que acaba esterilizando-a, na medida em que se compadece pouco da realidade existente no mundo. Do ponto de vista ambientalista, a teoria habermasiana deve ser assumida como um retrocesso, em relação ao avanço de seus mestres frankfurtianos, que vai ao encontro do reducionismo antropocêntrico dos clássicos

da teoria social, Marx, Durkheim e Weber. (Buttel, 1992: 69 e ss.) Em Habermas a utopia se volta para a reconciliação dos homens entre si, em contraste com o avanço dado por Horkheimer e Adorno em direção à reconciliação da humanidade com a natureza.

Que o passo dado por Habermas foi um retrocesso o demonstra a obra de Marcuse que, até o final de sua vida manteve melhor comunicação com os verdes alemães e o ambientalismo em geral, que seu mais jovem colega. À diferença de Habermas, que depositaria na razão toda a responsabilidade para a construção de uma nova política que desse conta do desafio contemporâneo, Marcuse tinha a esperança de que a mesma fosse associada a uma relação mais expressiva e empática dos homens com a natureza. (Marcuse, 1972b; 1974) Em particular, ele perceberá nos movimentos estudantil e contracultural americanos dos anos 60 e 70 uma aproximação comportamental mais cooperativa, estética e até erótica com a natureza. Marcuse pensava que as dimensões estética e afetiva, de um modo geral, tinham uma importância fundamental porque elas permitiam ver e sentir a natureza tal como era em si mesma, liberando-nos da visão dada pelas falsas necessidades impostas pela sociedade de consumo moderna. (Marcuse, 1972a: 73 e ss.) Precisamente, essa percepção poderia fundar as bases epistemológicas de uma ciência capaz de superar a unidimensionalidade da razão instrumental presente nas ciências modernas. Marcuse afirmava que a humanidade devia abordar e receber o mundo natural de uma forma aberta e mais passiva (mais yin e biocêntrica, poderíamos dizer), para reequilibrar um relacionamento que estava sendo regulado, quase que exclusivamente, pelo interesse e a atividade humanos (isto é, por uma atitude mais yang e antropocêntrica).

Certamente, da perspectiva do ambientalismo, Marcuse balizou muito melhor as alternativas capazes de responder ao desafio do momento atual do que Habermas (inclusive se levármos em conta, a favor deste último, o fato de estar ainda vivo e assistindo de forma direta ao debate das teorias e práticas do ambientalismo). Antecipando as conclusões digamos que, se ficarmos presos a uma concepção estritamente racional, não teremos condições de superar o antropocentrismo da modernidade. Embora seja óbvio, poucas vezes constata-se que as posições em torno da impossibilidade que os seres humanos teriam para sair do antropocentrismo estão baseadas na afirmação exclusiva da razão (uma faculdade que por definição só pertence aos próprios humanos). Marcuse pode não ter conseguido abandonar totalmente o antropocentrismo contido na obra de Marx, na medida em que continuava estabelecendo uma certa prioridade para a liberação da sociedade (como passo para a liberação total da natureza), mas seu pensamento nos permite entender melhor o fenômeno do ambientalismo que Habermas. Este último (e seus discípulos ambientalizados), através da teoria da ação comunicativa, abre importantes pistas para pensar soluções para os problemas ambientais, mas com a condição de que aceitemos seus pressupostos racionalistas para a ação coletiva.⁽⁵⁾

Talvez, como sugere Dryzek, (1987: 200 e ss.) uma sociedade mais racionalizada

comunicativamente nos conduziria mais rapidamente na direção de melhores critérios de sustentabilidade ecológica. Isso explicaria que grande parte do crescimento do ambientalismo acompanhe a ampliação dos espaços públicos existentes. Mas é possível pensar a sustentabilidade, de um modo claro e preciso, estabelecendo qualquer tipo de discontinuidade ontológica e/ou epistemológica entre a sociedade e a natureza? Acredito que não. Parece-me então que a teoria de Habermas tem limitações decisivas para pensar a raiz civilizatória dos problemas ecológicos e, portanto, pensar soluções fora dos parâmetros dados pela modernidade. Na medida em que o conceito de mundo da vida (apesar de sua potencialidade para ir além de sua própria perspectiva), no contexto de sua teoria, fica preso a uma visão da natureza transformada em puro objeto para a atividade e discursividade humana, inevitavelmente se reduz (voluntária ou involuntariamente) a racionalidade ecológica à racionalidade humana. Se os seres ou elementos da natureza não são considerados moralmente sujeitos e/ou não se reconhece uma finalidade própria à natureza (um fim em si mesma), a ação comunicativa por si só não terá nenhuma condição para incluir nos critérios de sustentabilidade ecológica aquelas espécies e ecossistemas que não servem ao homem. (Whitebook, 1979: 50) Suspeitando do ideologismo das teorias da ação social existentes, Habermas procurou distanciar-se delas, apresentando sua própria teoria como uma alternativa menos arbitrária, porque universalmente justificável. Mas será que realmente é possível obter um julgamento maduro e universal sobre a realidade, em tempo de crise, partindo apenas da situação da fala ideal? Embora possa parecer bizarro, se não enfrentarmos o desafio de chegar a uma reciprocidade com a natureza, de certa forma equivalente à que Habermas exige para os participantes da comunidade discursiva ideal, não será possível sair do impasse atual.

Habermas, assim como as linhas principais do pensamento da modernidade, não tem meios para ultrapassar a distância (cada vez maior) criada entre a natureza e a sociedade ou, em outras palavras, de aceitar que seja possível estabelecer relações recíprocas com outros seres de uma forma que não seja discursiva. Para dar a César o que é de César, digamos que o obstáculo maior para superar o antropocentrismo de nossa época não está tanto na razão, quanto no caráter abstrato e artificial dado a esta pela modernidade. Neste sentido, assim como de um ponto de vista ambientalista o reducionismo sociológico que compartilham os clássicos Marx, Durkheim e Weber é mais forte do que as restantes questões que os separam, também não encontramos diferenças substantivas entre os relativamente contemporâneos Arendt, Rawls e Habermas, na medida em que todos eles partem de uma razão igualitária para justificar o tipo ideal das relações humanas na sociedade. Chama a atenção que um fato tão simples não tenha sido devidamente observado, se não fosse porque ele (como a carta roubada, no famoso conto de Edgar Allan Poe), de tão visível é quase invisível. Não é porque o contrato social seja eminentemente racional que os seres despossuídos do senso de justiça, (Rawls) da argumentação lógica (Habermas) ou da capacidade de agir em concerto (Arendt)

devam necessariamente ficar fora do mesmo. O principal obstáculo da modernidade para superar seu atual impasse não é tanto sua excessiva racionalidade (a qual, obviamente, padece), mas a ênfase que esta última outorga ao princípio de igualdade e a sua conseqüente negação do princípio de interdependência hierárquica.

A negação dessa dependência mútua, que se verifica tanto entre os seres humanos como entre estes e o resto das espécies, leva-me a pensar que o desafio não é tanto resolver problemas, mas aceitar a realidade tal como ela é (entendendo como tal a complexidade da reciprocidade existente, constituída por antagonismos e solidariedades), em vez de tratar de inventar uma reciprocidade igualitária para reger exclusivamente o funcionamento dos indivíduos na sociedade. Não se está conseguindo enxergar corretamente que o reducionismo antropocêntrico foi reforçado na modernidade porque os indivíduos se tornaram sujeitos de direito ao serem considerados todos relativamente iguais, sendo impossível então atribuir o mesmo direito àqueles que, evidentemente, não são "tão" iguais a nós. A separação do mundo natural dá-se, em conseqüência, porque a modernidade tende a obscurecer (ou a assumir como transgressão) qualquer relação não-racional entre os seres humanos. Se, como veremos logo, fossemos capazes de pensar a reciprocidade e complementaridade a partir da hierarquia, nada impediria os seres humanos de sentirem-se parte de um todo maior que relacione equilibradamente a sociedade com a natureza.

V.

O filósofo Hans Jonas ocupa um papel singular no debate das idéias ecológicas, encontrando ampla aceitação entre variados círculos ambientalistas, especialmente alemães.⁽⁶⁾ Seu pensamento não oculta a filiação aristotélica nem suas preferências conservadoras e/ou pré-modernas. Sua posição nos ajudará a entender melhor as limitações do pensamento crítico da modernidade para abordar a questão ambiental em toda a sua complexidade. O eixo da crítica de Jonas está dirigido, precisamente, contra o pensamento moderno, por este não ser capaz de dar uma resposta correta à crise ecológica em função de sua perda e/ou inversão de uma perspectiva teleológica (entendendo por tal uma orientação finalista do pensamento e da ação, que eventualmente poderia ser aplicada tanto aos universos social e político como biológico e espiritual). Segundo Jonas, a ausência de uma perspectiva teleológica nos impede de conceber eticamente a integração da humanidade com a natureza, assim como conduz nosso pensamento para o relativismo. (Jonas, 1995: 101 e ss.) É evidente a herança heideggeriana em sua crítica à técnica, assim como não parece menor sua dívida com a Escola de Frankfurt (Ely, 1989). De acordo com Jonas, o problema de nossa época não é tanto a carência de qualquer finalidade, mas a substituição de uma vida boa (em termos ético-políticos, tal como defendiam os clássicos antigos e medievais) pela preservação e reprodução da vida (em termos

biológico-materiais). Desse modo, a premissa para a destruição da natureza constituiu-se a partir da redução da finalidade humana à reprodução da espécie. Como vimos, o marxismo e o liberalismo se assemelham bastante nesse sentido, na medida em que para ambos a liberdade humana só pode ser alcançada pela lógica da acumulação e do desenvolvimento das forças produtivas.

Para estruturar seus argumentos, Jonas parte da ética dos modernos (especialmente de Kant), comentando que se tratava, em todos os casos, de uma argumentação sobre um universo moral de contemporâneos, na medida em que o futuro da espécie humana sobre a Terra considerava-se praticamente adquirido. (Jonas, 1995: 157) Para Kant (como para os pensadores modernos em geral) era um suposto óbvio que no futuro continuaria existindo a espécie humana. Mas, na segunda metade deste século, o acúmulo de armas atômicas e a degradação ambiental global mudaram as condições de existência da humanidade. Em outras palavras, se no século XVIII era pertinente fundamentar a ética de um modo antropocêntrico, na medida em que não existiam fatores antropogênicos importantes que ameaçassem a natureza, isso não parece ser viável hoje, quando ameaçamos a natureza com mudanças irreversíveis que condicionam a continuação da vida no planeta. À exceção de Malthus e outros poucos, ninguém imaginava, no século XVIII, que existisse alguma urgência para pensar a relação homem-natureza em termos éticos. De acordo com Jonas, a ética deveria então ser hoje totalmente renovada. Embora os mandatos do amor ao próximo e da justiça (entre outros) possam permanecer, eles têm hoje de se colocar em outro horizonte.

Uma primeira consequência da nova situação é a necessidade de integrar o que foi disperso pela modernidade, especialmente o conhecimento científico sobre a natureza com as posições éticas e religiosas. (Jonas, 1996: 40) Porém, talvez a mais importante consequência seja que a vulnerabilidade da natureza nos convoca a inesperadas dimensões da responsabilidade que deixam a descoberto o vazio ético de nossa época. O qual, por sua vez, nos deixa perplexos e sem esperança em relação aos meios disponíveis para encontrar uma saída consciente (isto é, política). Partindo da perspectiva dada por Jonas, esse impasse político obriga a pensar numa ampliação da ética que crie as condições (que hoje não existem) para que seja possível a realização de um acordo ou contrato natural efetivo. Por isso Jonas, quando interrogado sobre a capacidade da via democrática para alcançar um consenso global, declara que embora não veja outras saídas, também não acredita que essa seja uma alternativa real. (Ibidem) O princípio de responsabilidade indica apenas um dever, mas não traz ou contém nenhuma esperança, daí a insistente negação de Jonas do princípio de esperança de Ernst Bloch e de toda e qualquer utopia. (Jonas, 1995: 343)

Mas, diante de quem somos responsáveis? Jonas ultrapassa a tese pseudomoralista de muitos relatórios internacionais, que afirma nossa responsabilidade perante as gerações futuras. Ciente de que se poderia objetar que isso não faz sentido, já que as gerações futuras poderiam não vir a existir, ele responde aristotêlicamente (com

conotações místico-religiosas) que somos responsáveis pelo devir do futuro. (Jonas, 1995: 343) Deduz-se que, para Jonas, a ética pode (e deve, se quiser evitar subjetivismos e relativismos) ser fundada sobre uma ontologia, sobre um pensamento do ser. Se não o fizermos continuaremos caindo nas mãos de utopias (como a marxista e a liberal) que acabam estabelecendo fortes alianças com a técnica, implicando um desprezo pelas conseqüências da ação humana. Obviamente, a alternativa a essas utopias não pode ser considerada, ela mesma, uma utopia.

De acordo com Jonas, o objetivo de nosso tempo deveria ser o de renunciar à utopia (entendendo por tal a renúncia aos ambiciosos projetos de progresso que a humanidade deseja de forma contínua). Isto não implica renunciar aos direitos humanos ou a condições razoáveis de bem-estar, mas sim supõe limitar as demandas exageradas (e desnecessárias) de bens materiais por parte de uma considerável massa da população (tanto nos países desenvolvidos como nos não-desenvolvidos, embora o problema seja maior nos primeiros). O radicalismo de Jonas contra o utopismo moderno destaca-se em sua tese de que o homem não precisa ser melhorado. (Jonas, 1995: 348 e ss.) Da perspectiva do ambientalismo, essa tese me parece preciosa porque permite pensar criativamente o hiato, estabelecido pela modernidade, entre a sociedade e a natureza, estabelecendo pontes entre o presente e o passado. Obviamente, a afirmação de que o homem não necessita ser melhorado não quer dizer que ele seja essencialmente bom, mas que é como pode ser. Isso obriga a pensar mais na sua dimensão antropológico-filosófica e não tanto na dimensão social (lembramos que foram as ciências sociais as que "inventaram" que não existe uma natureza humana). Nada nos impede de pensar o melhoramento das condições sociais da vida ou de pretender desenvolver o potencial humano ao máximo, mas seria um erro imaginar um estado (social) ideal capaz de "mexer" com nossa natureza humana. Isto dificultaria, precisamente, nossa possibilidade de responder responsabilmente à situação existente.

A crítica de Jonas à ética discursiva de Habermas não constitui uma novidade, sublinhando que nada permite supor que o conteúdo de um consenso discursivo possa ser bom ou justo. (Jonas, 1991: 25) Mas Jonas quer nos levar mais longe de uma discussão de procedimentos. As excessivas recorrências ao discurso que encontramos na teoria social (assim como na política) escondem um fato óbvio, sobre o qual Jonas nos chama a atenção (e que o ambientalismo, de um modo ou de outro, há tempos vem denunciando). A crise de nossa época nos afeta não tanto na condição de seres falantes, mas na de seres viventes. Portanto, a reconciliação da natureza com a sociedade não poderá ser considerada exclusivamente um acontecimento social ou político (surgido da lei da polis) e/ou um acontecimento discursivo (surgido da razão).

Apesar da evidente negação da modernidade que supõe a análise de Jonas, encontramos ainda alguns elementos que enfraquecem (e até contradizem) sua posição. Em particular, não acredito que a excessiva proximidade da responsabilidade com o medo (quase derivando a primeira do segundo, através de uma

heurística do medo com muitas conotações hobbesianas) seja apropriada. (Tatián, 1996: 28) Neste sentido, a obra do filósofo francês Michel Serres, mais próxima de uma heurística do amor, parece, por isso, um caminho menos moderno e mais contundente para elucidar as oportunidades de reforma criativas da sociedade atual.

Serres (1991) afirma que é necessário fazer uma revisão radical do direito natural moderno, o qual parte do suposto de que o homem, individualmente ou em grupo, é o único que pode se tornar sujeito do direito. Segundo ele, a Declaração dos Direitos do Homem teve o mérito de dizer “todo homem”, mas a fraqueza de pensar “apenas os homens”. (Idem: 49) Lembrando a hipótese do contrato social, historicamente nunca escrito mas sempre imaginado como racional, Serres pergunta-se em que linguagem falamos as coisas da natureza para que possamos nos entender com elas através de um novo contrato. Imerso no contrato exclusivamente social, o político moderno, na melhor das hipóteses, é especialista em ciências sociais, mas nunca em ciências naturais. (Idem: 56) Serres é oportuno ao lembrarmos que a origem da palavra política se refere à vida social-urbana. Dessa perspectiva somos confrontados com o paradoxo de que antigos filósofos da natureza, como Heráclito e Parmênides, estariam hoje tão ou mais próximos de nosso século que modernos teóricos sociais, como Marx e Durkheim.

O novo contrato natural, proposto por Serres, não oculta seu lado metafísico, na medida em que ultrapassa os indivíduos e as limitações do local e do presente. Mas ele é tão virtual quanto o contrato social, só que em vez de idealizar o ponto de vista dos indivíduos, nos leva a considerar o ponto de vista do mundo, no conjunto de relações sociedade-natureza. Nessa passagem de um para outro contrato, devemos observar que Serres situa um terceiro, chamado contrato científico, o qual, sobre bases exclusivamente intersubjetivas, nos situa no ponto de vista dos objetos. Assim, o filósofo francês nos introduz seqüencialmente na perspectiva dos indivíduos, dos objetos e do mundo. Resgatamos seu enfoque porque ele nos permite entender, ao mesmo tempo, tanto um processo de objetivação de diversos pontos de vista, quanto a necessidade de recuperar explicitamente uma visão espiritual-transcendente para efetivar este último contrato. Ainda que talvez de um modo menos rigoroso que Jonas, Serres consegue avançar na mesma direção. Embora sem falar explicitamente de responsabilidade, ele argumenta que devemos sair da negligência que domina nossa época (cujo significado nos parece indicar precisamente uma falta de responsabilidade). Pelos contratos exclusivamente sociais a humanidade perdeu os elos que a prendiam ao mundo e ao tempo. A recuperação desses elos (para se fazer a re-ligação) não se dará, então, pela ciência, mas pelo amor. (Idem: 61) Sem amor não se pode imaginar o estabelecimento de um elo entre a humanidade e a natureza. No amor encontramos a única dimensão de nosso ser onde se podem juntar as duas relações que mantemos com o “próximo” humano e com a “distante” natureza.

A compreensão do ethos do ambientalismo demanda precisamente uma ética

“amorosa”. Dadas a complexidade e diversidade dos valores e interesses envolvidos na questão ambiental (somados àqueles preexistentes referidos à vida social), torna-se mais que necessário assentar as bases da ética sobre o amor. (Hooker, 1991: 152 e ss.) Retomando uma perspectiva pré-moderna, a ética não pode ser considerada como a busca de uma resposta única para uma determinada situação. Pelo contrário, a essência de um julgamento ético responsável é a harmonização e o equilíbrio dos diferentes princípios e valores (e objetivos) envolvidos. (Idem:155) Perdidas as certezas e demonstrada a inutilidade e/ou perversão dos vários reducionismos experimentados pelo homem moderno, restaria o amor, entendido como relacionamento livre e gratuito com o outro para atender à sua finalidade.⁽⁷⁾

VI.

Embora aceitando que o amor nos permitiria salvar as barreiras instaladas por nossa civilização entre todos os seres (humanos e não-humanos) nem por isso acabam nossos problemas, já que os princípios filosófico-político-organizativos que regem a sociedade contemporânea nos parecem que inviabilizam qualquer operacionalização desse sentimento. Na obra de Louis Dumont encontramos um resgate do princípio de hierarquia que recoloca questões fundamentais para avançar na direção dessa operacionalização, assim como para entender os pressupostos do ethos do ambientalismo.⁽⁸⁾

Segundo Dumont, na obra dos principais autores modernos (com a relativa exceção de conservadores como Tocqueville e Burke) encontramos uma teoria social e política que permite estabelecer um contraste quase perfeito com as bases da hierarquizada sociedade de castas hindu. (Dumont, 1992: 49-67) Comprova-se, deste modo, que existem dois princípios diferentes com capacidades equivalentes para organizar a vida política e social em geral: o hierárquico e o igualitário. A aversão e incompreensão do primeiro princípio deriva do igualitarismo que impregna a cultura da modernidade.⁽⁹⁾ Dumont aponta que todo o tempo o homem está agindo e adotando valores que supõem a existência de uma indispensável hierarquia que afeta as idéias, as coisas e as pessoas. (Idem: 66) Isso aconteceria praticamente de forma independente das desigualdades sociais e/ou das diferenças no poder. De acordo com Dumont, ainda que muitas vezes a hierarquia se identifique com o poder existente, não há nisto nenhum determinismo estrito. (Idem: 296-299)

Partindo de uma análise não-ideologizada da realidade social, encontraríamos nesta exatamente a mesma organização hierárquica e interdependente que é característica dos ecossistemas naturais.⁽¹⁰⁾ Por isso o princípio igualitário nos parece enganoso, na medida em que confunde o ser com o dever-ser. Do ponto de vista ético, considerá-lo superior a qualquer outro princípio é, pelo menos, uma operação que deveria ser muito melhor justificada, tanto pela ciência como pela filosofia.

Incrivelmente, os modernos conseguiram legitimar ideologicamente um princípio de alta abstração e artificialidade, obscurecendo assim o fato de que a igualdade representa a escolha de um valor que nega um fenômeno universal, com aplicação nas várias dimensões da realidade. Nosso apego à igualdade como ideal faz com que projetemos seu modelo sobre a própria realidade social, com conseqüências não sempre desejadas. Associamos as relações hierárquicas à visão de uma sociedade feudal ou escravista, esquecendo, como diz Tzvetan Todorov, que qualquer sociedade, inclusive a democrática, comporta tanto relações hierárquicas como igualitárias. (Todorov, 1996: 58) Tanto Dumont quanto Todorov apontam para desmascarar o caráter associal do princípio de igualdade que, em última instância, leva os homens a acreditarem que são senhores de seu destino e que suas relações com os outros (sejam os outros indivíduos, nações ou espécies) são inteiramente facultativas. A maioria das relações sociais não são igualitárias, nem facultativas. Como entender, senão, as relações entre alunos e professores, pais e filhos, artistas e público, empregados e empregadores? A rigor, a igualdade não é um resultado da ação do Estado, mas do mercado (ela é mercantilista!), já que a única forma de eliminar as relações hierárquicas entre as pessoas consiste em converter tudo em mercadoria. (Dumont, 1982: 185 e ss.; Todorov, 1996: 59)

Nossa modernidade está constituída sobre este *quid pro quo* que até hoje não foi devidamente esclarecido, apesar das heróicas tentativas de Nietzsche e outros poucos autores, sempre injustiçados e mal compreendidos.⁽¹¹⁾ Parafraseando Nietzsche, poderíamos dizer que não existe pior hierarquia que aquela travestida em igualitarismo. Assim como existe uma hierarquia degradada que dá lugar a um mundo desigual, onde rege apenas a dominação, também existe uma igualdade degradada que gera um mundo homogêneo e totalitário onde não se respeitam as diferenças, nem de mérito, nem de identidade. Em ambos os casos estabelecemos relações que negam e/ou impedem o amor (entendido como reciprocidade e complementação entre os membros da relação).

Sem ser muito ciente de sua responsabilidade histórica, o ambientalismo me parece, por enquanto, o principal gestor da tarefa de revisar o papel da idéia de igualdade. Fora do ambientalismo, não existem teorias nem práticas que coloquem em pauta este tema, direta ou indiretamente. Precisamente, a possibilidade aberta pelo ambientalismo para re-legitimar o ponto de vista de um mundo organizado amorosa e hierarquicamente (incluindo no mesmo patamar a natureza e a sociedade), contrasta severamente com o ponto de vista do indivíduo moderno, fortemente ligado ao igualitarismo e à separação entre o homem e a natureza. (Dumont, 1985: 249) De um modo geral, a modernidade substituiu um universo simbólico hierárquico por outro, igualitário, permitindo assim uma expansão sem limites da racionalidade instrumental, a qual se viu liberada de qualquer ônus ético pela conseqüência de suas ações (tanto na sociedade como na natureza).

Dumont entende a hierarquia como uma relação ordenadora por excelência, na medida em que ela permite o englobamento do seu contrário, isto é, como uma

relação entre os vários elementos e o todo caracterizada tanto pela identidade como pela oposição. (Dumont, 1992: 369 e ss.) Desse modo, a hierarquia supõe uma relação intrinsecamente bidimensional (e/ou bidirecional). Uma relação de superior a inferior não se dá sempre no mesmo sentido (exceto quando se trata de uma hierarquia artificial, como na geometria ou no exército, por exemplo). Em contraste com a idéia de igualdade, que tende a congelar as relações, a hierarquia abre a possibilidade de um retorno, já que aquilo que é superior num nível pode se tornar inferior em outro. As mãos, por exemplo, nunca são iguais porque elas são sempre vistas em relação a um todo que as define hierarquicamente; isto é, a mão esquerda nem sempre será inferior numa pessoa destra, já que esta mão pode se tornar de "direita" numa situação em que se privilegia sistematicamente sua função. (Idem: 374) Isto é possível porque dentro de uma concepção hierárquica, nunca os fatos podem ser separados dos valores, à diferença dos modernos que, precisamente, puderam imaginar caminhos em direção à igualdade porque estabeleceram um abismo entre o ser e o dever ser.

O privilégio da racionalidade instrumental na sociedade moderna está associado à aplicação do princípio de igualdade. Restabelecer uma (relativa) unidade entre fatos e valores (o que supõe outorgar valor às partes a partir do sentido de seu englobamento), tal como é recomendada por Dumont, parece-me significativamente convergente (e enriquecedora) com os conteúdos implícitos das propostas de Jonas e Serres (já que eles não cogitaram, nem abordaram o tema da hierarquia). A partir do momento em que, de modo geral, estes autores estão tentando reintroduzir um sentido na vida a partir de uma orientação para um conjunto de seres notavelmente diferentes, as reflexões de Dumont (apesar de não terem sido pensadas para abranger à natureza) lhes são pertinentes.

Segundo Dumont, a ordem hierárquica que comanda o lugar de cada um é fundamentalmente consciente, de fundo espiritual ou religioso. (Idem: 161) Ele contrasta isto com a ordem igualitária (basicamente laica) da sociedade moderna, que leva os indivíduos a operar mais inconscientemente, impulsionados pelos mecanismos instrumentais do mercado (e do Estado). Assim como a ordem hierárquica supõe uma interdependência consciente entre as partes (porque precisam aceitar suas diferenças), a ordem igualitária supõe uma relação inconsciente (funciona automaticamente). Dumont sugere implicitamente que seria um contra-senso pretender combinar consciência com igualdade (tal como pretende o ideal iluminista). É justamente a aplicação do princípio hierárquico que permite aos diversos setores e membros da sociedade se assumirem como interdependentes e fraternos. Se, por um lado, a igualdade atomiza a vida social, possibilitando a des-responsabilização dos indivíduos no que diz respeito aos problemas comuns (obrigando a que a ordem seja imposta através de instrumentos coercitivos externos a estes), por outro lado, a hierarquia, quando não é degradada (isto é, pura dominação), facilita que a ordem seja assumida voluntariamente. Por isso, enquanto o princípio da igualdade é funcional à sociedade moderna, porque amorosamente

te neutro, a hierarquia é um princípio que não é amorosamente neutro, nem funcional ao Estado ou ao mercado.

VII.

A necessidade de pensar hierarquicamente as relações sociais, para poder efetivar o contrato natural desejado, tornam o pensamento de Nietzsche uma referência obrigatória do ambientalismo. Mas a fama de maldito parece perseguir o autor de Zarathustra, até dentro de um campo teórico bastante predisposto ao cruzamento das mais variadas correntes teóricas.⁽¹²⁾ A partir de Dumont (que também, incrivelmente, não faz nenhuma citação de Nietzsche em seu *Homo Hierarchicus*) tentei desenvolver, em outro trabalho, a importância que teria para a governabilidade política mundial a conjunção (ao invés da atual separação) dos princípios da igualdade e da hierarquia. (Leis, 1996a: 75-85) Tratemos agora de entender as possibilidades que nos oferece Nietzsche para melhor introduzir o princípio da hierarquia na sociedade moderna (fora de seu contexto oriental e/ou pré-moderno).

É sabido que Nietzsche faz do indivíduo quase um valor absoluto. (Ferry, 1994b: 223 e ss.) Mas deve ficar claro que o individualismo nietzscheano é mais axiológico que ontológico, isto é, ao mesmo tempo que critica a vulgaridade do indivíduo na sociedade moderna, ele reivindica a criatividade do indivíduo super-homem. Foi Nietzsche quem primeiro entendeu que o individualismo moderno era inseparável do igualitarismo através do qual se exprime. Nietzsche é contra a civilização de rebanho (onde inclui todos os grandes responsáveis pela inversão dos valores, indo desde os judeus e os socráticos até os cristãos e os revolucionários franceses), que supõe indivíduos subumanos.⁽¹³⁾ Embora Nietzsche, por momentos, radicalize demasiado seu niilismo, isso não impede que seus ataques aos principais valores de Ocidente sejam convergentes com muitas das críticas que o ambientalismo faria várias décadas depois. Por isso, sua defesa de um novo individualismo que valorize mais a diferença, em contraposição ao individualismo moderno que valoriza mais a igualdade, nos ajuda enormemente a pensar os pressupostos do ethos do ambientalismo.

A ruptura nietzscheana com o individualismo moderno aponta para a construção de uma nova subjetividade que seja capaz de proporcionar (e aceitar) uma infinidade de interpretações, na medida em que a verdadeira realidade-verdade é a diferença (daí a importância da arte e do *homo aestheticus* para Nietzsche). (Ferry, 1994b: 258) Nietzsche nos surpreende com uma metafísica "nasrudínica", permitindo-nos avançar na aplicação da hierarquia ao contexto da modernidade ocidental. Se é verdade que a vontade de potência não admite se constituir como uma força reativa, nem a racionalidade platônica ou o igualitarismo moderno poderiam ser, por exemplo, eliminados. Portanto, as diversas expressões da vontade de

potência devem ser obrigatoriamente hierarquizadas se se quer evitar sua mutilação recíproca. O tema do amor não teve um grande destaque na obra de Nietzsche, mas essa exigência para harmonizar o contraditório numa ordem hierárquica, embora não seja equivalente, estabelece uma profunda convergência com a idéia de amor antes desenvolvida. Não é a liberação das paixões o que procura Nietzsche (porque elas são sempre uma reação), mas um ordenamento esteticamente belo (isto é, hierárquico). A verdadeira solução para Nietzsche não é mutilar umas forças em nome de outras (sacrificar o sensível ao inteligível ou vice-versa), mas hierarquizar as forças atuantes. (Ferry, 1994b: 270) A fim de entender melhor isto, torna-se necessário lembrar a observação de Deleuze quando distingue dois tipos ou ordens hierárquicas em Nietzsche, reivindicando a que surge da vontade de potência e depreciando a que surge do triunfo das forças reativas (Igreja, Estado etc.). (Deleuze, 1971: 87-89)

Embora a "estética" nietzscheana se situe melhor num plano imanente e o amor do contrato ambientalista, pelo contrário, numa perspectiva transcendente, acreditamos possível pensar sua aproximação baseados no fato de que ambas as atividades implicam ações que comprometem íntima e essencialmente a subjetividade dos indivíduos. Voltando ao contrato natural de Serres, ao princípio de responsabilidade de Jonas e às visões da hierarquia de Dumont e Todorov, digamos que nada nos impede de imaginar esses enfoques da perspectiva de Nietzsche. Isto é, evitando deduzi-los de qualquer visão cristalizada, e afirmando-os numa transcendência imanente (baseada na própria experiência do ser ou, se se preferir, do cosmos, do mundo, da natureza, da divindade etc.).

VIII.

O papel histórico do ambientalismo na política mundial não deriva de uma teoria ou ideologia particular, nem da ação instrumental dos atores não-governamentais (ou de qualquer outro tipo) que se identificam ativamente com as políticas ambientais, embora algumas ações e ideologias possam ser bastante relevantes em determinadas conjunturas. Em um sentido estratégico, o ambientalismo destaca-se principalmente por ser responsável da emergência histórica de imagens, valores e metáforas que influem decisivamente na vida social como um todo.⁽¹⁴⁾ A governabilidade global dos desafios ambientais está, assim, intimamente relacionada à institucionalização de uma nova subjetividade que aponta para uma subversão-desconstrução da vigente construção social da realidade.⁽¹⁵⁾ As várias vertentes que encontramos dentro do ambientalismo têm entre elas uma concordância simbólica num plano profundo, que lhes permite transitar por cima de suas próprias diferenças. Essa "concordância das diferenças" é que promove a cooperação entre os diversos atores do cenário mundial, apesar de eles terem interesses e ideologias muitas vezes contraditórios.

Desde as políticas de preservação do mico-leão até a Convenção sobre Biodiversidade, ou desde o rodízio de carros em qualquer grande cidade até a Convenção sobre Mudança Climática, a governabilidade se constrói (e se explica) muito mais a partir de uma dimensão estético-epistêmica (expressão que talvez seja teoricamente mais eficiente para dar conta dos fenômenos sociais implicados em uma relação amorosa com a natureza), do que a partir da ética ou da ciência em sentido estrito. Em outras palavras, a governabilidade ambiental supõe (implícita ou explicitamente) uma crítica das relações dicotômicas e não-reversíveis entre ética e estética, entre sociedade e natureza, assim como entre os princípios sociais de hierarquia e de igualdade.

Dentro dos numerosos elementos que definem a política mundial das últimas décadas e que acompanharam a emergência e o desenvolvimento do ambientalismo, parecem-me especialmente relevantes para pensar a governabilidade global dos desafios ambientais os seguintes três aspectos: a perda crescente de soberania dos Estados-nação; a multiplicação de atores não-estatais (ONGs e corporações econômicas); e a disseminação de novas tecnologias de comunicação (que permitem a geração de imagens e opiniões de forma quase instantânea em todo o planeta). Esses aspectos nos permitem entender a governabilidade ambiental mais como fruto de uma "antidiplomacia",⁽¹⁶⁾ que de uma diplomacia definida a partir de atores governamentais em pleno exercício de suas atribuições. A governabilidade global não pode ser concebida de forma tradicional, a partir de atores governamentais que supostamente teriam capacidade de gerar políticas nacionais e internacionais com um alto grau de integração e ordem. Atualmente a governabilidade não supõe nem integração, nem ordem; pelo contrário, supõe uma complexa variedade de atividades diferentes (e até contraditórias), cuja soma representa uma "ordem" turbulenta e desordenada. (Rosenau, 1997: 10-11) Portanto, a governabilidade efetiva dos desafios ambientais dependerá basicamente de dois fatores. Por um lado, do quantum de governabilidade global existente em cada conjuntura e, por outro lado, da produção de imagens, metáforas e valores estético-epistêmicos que, por obra de sua força subversivo-desconstrutiva, tenham capacidade para superar as barreiras colocadas pelos diferentes interesses instrumentais dos atores participantes, fazendo-os cooperar em favor de determinados problemas ambientais. Usando uma metáfora "maquiavélica", diríamos então que os sucessos e fracassos do ambientalismo se devem 50% à fortuna, entendida como esse quantum de governabilidade existente no momento que emerge determinado problema ambiental, e o restante 50% à virtú, entendida como a força do ambientalismo para produzir ações eficientes de longo prazo no plano estético-epistêmico.

Não é difícil reconhecer que o mainstream do pensamento crítico da modernidade reflete um forte racionalismo e igualitarismo antropocêntricos que, em termos da problemática ambiental existente, possui quase que nenhuma capacidade subversivo-desconstrutiva. Pelo contrário, se nos orientamos por metáforas, imagens e valores que reflitam uma estética-epistêmica pré-pós-moderna, aumenta-

ria terrivelmente nossa capacidade de subverter a ordem existente e, em consequência, de melhorar a governabilidade dos desafios ambientais, criando consensos (nunca definitivos), seja na forma de regimes ambientais internacionais,⁽¹⁷⁾ seja na forma de políticas ambientais nacionais.

O ethos do ambientalismo que imaginei neste artigo não é um nome para uma realidade objetiva. Ele é uma aventura espiritual do indivíduo contemporâneo que, se chegar até a praxis, suporá uma novidade inesperada para a modernidade, a qual também não é um nome para uma realidade objetiva, já que jamais houve um mundo moderno, como aponta Bruno Latour. (1984) O desafio ambientalista não se reduz a tornar sustentável um ou outro modelo da sociedade moderna. A rigor, isto é secundário em face da necessidade de nutrir o homem contemporâneo com as vivências dos tempos de Antígona e Nasrudim, quando a vida era um campo de amor, luta e respeito, sincrético e mutável, entre os deuses, os homens e a natureza. É neste sentido que justifico minha interpretação do ethos do ambientalismo como pré-pós-moderno.

NOTAS

(1) Para uma análise detalhada das características do ambientalismo em contraste com os valores da modernidade, ver Leis (1996b).

(2) Embora o otimismo marcuseano percorra toda sua obra, a questão ecológica aparece melhor na suas últimas produções. Ver, especialmente, Marcuse (1972b).

(3) A preocupação nazi com a natureza continua até hoje criando obstáculos para pensar corretamente os problemas ambientais. Como exemplo desta dificuldade, ver Ferry (1994a: 129-146).

(4) No mais recente (e talvez mais importante) relatório internacional, destinado a pensar as formas de enfrentar os desafios contemporâneos, vemos que a governabilidade global supõe "a totalidade das diversas maneiras pelas quais os indivíduos e as instituições, públicas e privadas, administram seus problemas comuns; resultando em um processo contínuo pelo qual é possível acomodar interesses conflitantes ou diferentes e realizar ações cooperativas". (Commission ..., 1995: 2)

(5) Entre aqueles que aplicaram a teoria da ação comunicativa à problemática ambiental destaca-se especialmente, Dryzek (1987).

(6) Hans Jonas tornou-se conhecido a partir da publicação, em 1979, de seu livro *Das Prinzip Verantwortung*. Observemos que este texto, de rigorosa linguagem e argumentação técnico-filosófica, teve um destino peculiar para obras deste tipo, vendendo mais de cem mil exemplares nos primeiros dez anos de existência.

(7) Observemos que o amor como ágape nos aproxima mais intimamente dos ensinamentos das tradições espirituais. Sobre a diferença entre agape e eros, ver o trabalho clássico de Nygren (1953).

(8) A principal obra do sociólogo e antropólogo francês, Homo Hierarchicus (1992), foi desenvolvida, não por acaso, a partir da observação da uma sociedade situada fora da civilização ocidental (a Índia). Entre seus trabalhos destacamos também: *Homo Aequalis* (1982); e *O Individualismo* (1985).

(9) Circunstância que tem levado uma boa parte dos cientistas e filósofos políticos contemporâneos a

ignorar que a desigualdade e a hierarquia são fenômenos diferentes. Como exemplo desta ignorância, ver Bobbio (1994).

(10) Para registrar a importância do conceito de hierarquia na explicação da realidade natural, ver Odum (1988: 2-3). Para uma análise mais detalhada da hierarquia em vários campos da realidade, ver Pattee (1973).

(11) Sobre o tema da hierarquia e a vinculação entre o individualismo moderno e o princípio igualitário em Nietzsche, ver, especialmente, *La Voluntad de Poderio* (1987: 465 e ss.).

(12) Para comprovar as resistências em incluir Nietzsche no debate teórico ambientalista, digamos que é sumamente raro encontrar uma citação sua nas obras especializadas. Por exemplo, o livro de Eckersley (1992), talvez o trabalho mais ambicioso publicado até hoje sobre ambientalismo e teoria política, não traz nenhuma referência à obra de Nietzsche. As exceções à regra são os obras de Hallman (1990) e Gare (1995).

(13) Dado que as noções de individualismo e hierarquia são tratadas por Nietzsche com uma certa ambigüidade, para evitar a discussão das várias visões existentes, que não nos corresponderia fazer aqui, seguimos diretamente a interpretação de Ferry (1994a).

(14) Na disciplina das relações internacionais, talvez um dos primeiros autores a resgatar a importância da emergência histórica de imagens e metáforas para compreender a dinâmica da política internacional tenha sido John Ruggie (1975).

(15) Os pressupostos deste ensaio situam-se relativamente dentro de uma recente literatura das relações internacionais, rotulada de forma vaga como pós-moderna, desconstrutivista ou pós-estruturalista, a qual concebe que a realidade social não é simples nem uniforme, mas constituída de diferentes elementos superpostos e desarticulados, embora interconetados. (Waever, 1997: 15-29)

(16) Tomei emprestado este termo de Der Derian (1992), embora com um sentido mais figurativo que conceitual.

(17) A propósito da governabilidade global derivada dos regimes ambientais internacionais, vale a pena observar que a ênfase que muitos autores dão à sociedade civil global converge com a análise aqui apresentada, apesar de faltar àqueles uma compreensão adequada da dimensão estético-epistêmica. Como exemplo recente desta literatura, ver Young (1997).

BIBLIOGRAFÍA

Balbus, Isaac D. (1989): *Marxism and Domination: A Neo-Hegelian, Feminist, Psychoanalytical Theory of Sexual, Political, and Technological Liberation*, Princeton, Princeton University Press.

Bobbio, Norberto (1994): *Diritta e Esquerda*, São Paulo, Unesp.

Brüske, Franz J. (1996): *A Lógica da Decadência*, Belém, CEJUP.

Buck-Morss, Susan (1981): *Origen de la Dialéctica Negativa*, México, Siglo XXI.

Buttel, Frederick H. (1992): "A Sociologia e o Meio Ambiente: Um Caminho Tortuoso Rumo à Ecologia Humana", *Perspectivas*, vol. 15.

Commission on Global Governance (1995): *Our Global Neighbourhood*, Oxford, Oxford University Press.

Deleuze, Gilles (1971): *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama.

Der Derian, James (1992): *Antidiplomacy: Spies, Speed, Terror and War*, Oxford, Blackwell.

Dryzek, John (1987): *Rational Ecology*, Nova Iorque, Basil Blackwell.

Dumont, Louis (1982): *Homo Aequalis*, Madrid, Taurus.

Dumont, Louis (1985): *O Individualismo*, Rio de Janeiro, Rocco.

Dumont, Louis (1992): *Homo Hierarchicus: O Sistema das Castas e suas Implicações*, São Paulo, EDUSP.

- Eckersley, R. (1992): *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*, Albany, SUNY.
- Ely, J. (1989): "An Ecological Ethic? Left Aristotelian Marxism versus the Aristotelian Right", *Capitalism, Nature, Socialism*, Nº 2.
- Ferry, Luc (1994a): *A Nova Ordem Ecológica*, São Paulo, Ensaio.
- Ferry, Luc (1994b): *Homo Aestheticus*, São Paulo, Ensaio.
- Forster, Ricardo (1991): *W. Benjamin - Th. Adorno: El Ensayo como Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Gare, A. E. (1995): *Postmodernismo and the Environmental Crisis*, Londres, Routledge.
- Habermas, Jürgen (1984): "Modernidad: Un Proyecto Incompleto", *Punto de Vista*, Nº 21.
- Hallman, Max (1990): *The Shattered Self: Self Overcoming and the Transfiguration of Nature in the Philosophy of Nietzsche*, Londres, Zed.
- Hooker, C. A. (1991): "Responsibility, Ethics and Nature", in D. E. Cooper e J. A. Palmer (orgs.), *The Environment in Question: Ethics and Global Issues*, Londres, Routledge.
- Horkheimer, M. e Adorno, T. (1980): "Conceito de Iluminismo", in W. Benjamin et al., *Textos Escolhidos*, São Paulo, Abril (Col. Os Pensadores).
- Jay, Martin (1974): *La Imagenación Dialéctica*, Madrid, Taurus.
- Jonas, Hans (1991): "De la Gnose au Principe Responsabilité", *Esprit*, Nº 5.
- Jonas, Hans (1995): *El Principio de Responsabilidad*, Barcelona, Herder.
- Jonas, Hans (1996): "Responsabilidad y Perplejidad", *Nombres* (Revista de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba), Año 6, Nº 7.
- Jung, Hwa Yol (1983): "Marxism, Ecology and Technology", *Environmental Ethics*, Nº 5.
- Latour, Bruno (1994): *Jamais Fomos Modernos*, Rio de Janeiro, Editora 34.
- Leis, Héctor R. (1996a): *O Labirinto: Ensaio sobre Ambientalismo e Globalização*, São Paulo/Blumenau, Gaia/FURB.
- Leis, Héctor R. (1996b): *A-ventura-mor da Política: Uma Análise das Teorias e Práticas do Ambientalismo*. Tese de doutorado em Filosofia, Departamento de Filosofia, PUC-Rio.
- Marcuse, Herbert (1972a): *Counterrevolution and Revol*, Londres, Allen Lane.
- Marcuse, Herbert (1972b): *Eros y Civilización*, Barcelona, Seix Barral.
- Marcuse, Herbert (1974): *El Hombre Unidimensional*, México, Moritz.
- Marx, Karl (1978): "Manuscritos Económicos-Filosóficos", in K. Marx, *Manuscritos Económicos-Filosóficos e Outros Textos*, São Paulo, Abril (Col. Os Pensadores).
- Mill, John Stuart (1978): *On Liberty*, Londres, Penguin.
- Nietzsche, F. (1987): *La Voluntad de Poderio*, Madrid, EDAF.
- Nygren, A. (1953): *Agape and Eros*, Londres, SPCK.
- Odum, Eugene P. (1988): *Ecología*, Rio de Janeiro, Guanabara.
- Pattee, Howard. H. (1973): *Hierarchy Theory: The Challenge of Complex Systems*, Nova Iorque, Braziller.
- Rosenau, James N. (1997): *Along the Domestic-Foreign Frontier*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ruggie, John G. (1975): "Complexity, Planning and Public Order", in T. R. La Porte (org.), *Organized Social Complexity: Challenge to Politics and Policy*, Princeton, Princeton University Press.
- Schmidt, Alfred (1976): *El Concepto de Naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI.
- Serres, Michel. (1991): *O Contrato Natural*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Shah, Idries (1975): *Los Sufies*, Barcelona, Caralt.
- Tatián, Diego (1996): "Hans Jonas: Um Rampante Apocalipsis", *Nombres* (Revista de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba), Año, 6, Nº 7.
- Todorov, Tzvetan (1996): *A vida em Comum*, Campinas, Papirus.
- Waeber, Ole. (1997): "Figures of International Thought: Introducing Persons", in O. Waeber e W. B. Neumann (orgs.), *The Future of International Relations*, Londres, Routledge.
- Whitebook, Joel (1979): "The Problem of Nature in Habermas", *Telos*, Nº 40.
- Young, Oran (1997): *Global Governance*, Cambridge, MIT Press.