

Do Universal negativo à diversidade? A crise ecológica e os paradigmas da razão

LOREN MARIE VITURI BERBET

RESUMO: O artigo, de caráter exploratório, apresenta a hipótese de que a crise ecológica é um problema que parece estar além das possibilidades e soluções anunciadas dentro do paradigma científico-econômico hegemônico. Nesse sentido, o “problema ambiental” apresenta-se como um lugar privilegiado para a abertura a racionalidades plurais, não vinculadas ao modelo de racionalidade hegemônica dentro do campo acadêmico ocidental moderno.

PALAVRAS-CHAVE: Crise ecológica. Paradigma científico dominante. Diversidade epistemológica.



From the negative Universal to diversity? The ecological crisis and the paradigms of reason

ABSTRACT: The exploratory article presents the hypothesis that the ecological crisis is a problem that seems to be beyond the possibilities and solutions announced within the hegemonic scientific/economic paradigm. In this sense, the “environmental problem” presents itself as a privileged place to open up to plural rationalities, not linked to the hegemonic rationality model within modern Western academic field.

KEYWORDS: Ecological Crisis. Dominant Scientific Paradigm. Epistemological Diversity.

LOREN MARIE VITURI BERBET

Doutoranda em Sociologia e Ciência Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), bolsista CAPES e mestra em Sociologia Política pela UFSC.
Email:lorenberbert@gmail.com

RECEBIDO: 17/02/2020

APROVADO: 04/09/2020

1 Introdução

Uma reportagem veiculada em telejornal da Rede Globo de Comunicações, no dia 30 de maio de 2019 (ONYX..., 2019), nos informa que o atual governo Bolsonaro teria a intenção de explorar uma área de reserva ambiental, a estação ecológica de Tamoios, no litoral do Rio de Janeiro, e transformá-la em destinação turística. Em vídeo, o então ministro-chefe da Casa Civil, Onyx Lorenzoni, apresenta aos repórteres a possibilidade de transformar a reserva em uma “Cancún brasileira”. Sobre a região de Angra, Lorenzoni afirmou: “[...] o Brasil tem um diamante bruto que tá ali, e que vai precisar ser lapidado. Como isso vai ser feito? Vamos ver o que é que pode ser feito.” (ONYX..., 2019, [s.p.]).

Para além do problema político e jurídico – Bolsonaro teria que revogar o decreto que criou a reserva ecológica de Tamoios – que tal proposta acarreta, gostaríamos de chamar a atenção para a linguagem utilizada por Lorenzoni no contexto acima referido. A reserva ambiental tem entre seus objetivos a preservação do ambiente insular e marinho da baía da Ilha Grande, apresenta importante contribuição para a restauração da diversidade biológica (fauna e flora) desses ambientes, além de garantir meios para a atividade de pesquisa científica e a educação ambiental. Para Lorenzoni, no entanto, ela faria parte de uma área que poderia ser considerada um “diamante bruto”, colocado de forma ainda mais enfática, como apresentada por ele mesmo, “um diamante bruto que *precisa ser lapidado*” (ONYX..., 2019, [s.p.], grifo nosso).

Não pretendemos aqui defender que as políticas ambientais do governo Bolsonaro, ou a escolha retórica de seu ministro, representem um paradigma fechado. Ao contrário, afirmamos que elas supõem elementos compartilhados pelos diversos discursos hegemônicos na modernidade ocidental, que, de forma geral, apreendem a relação entre o homem¹ e a natureza como uma relação de dominação, segundo a qual ambos os elementos ontologicamente separados não compartilham do mesmo *status* (CASTRO-GOMEZ, 2007). Nesse sentido, defendemos que os interesses econômicos que informam a decisão de transformar uma reserva ambiental em

1 Não é mera coincidência o fato de que tais debates, assim como aqueles da esfera política, se refiram ao “homem” para dar conta do gênero humano. Optamos por utilizar o termo para dar visibilidade a esse aspecto da questão.

uma destinação turística compartilham elementos comuns – poderia dizer afinidades eletivas – com o chamado paradigma dominante (SANTOS, 1987) nas ciências, em sua racionalidade específica. Essa racionalidade se tornou hegemônica não exclusivamente nas “ciências da natureza”, mas também nas denominadas ciências sociais, em especial na sociologia.

A partir de tais reflexões, levantamos a hipótese – que consistirá na argumentação central do artigo – de que a crise ecológica é um problema que parece estar além das possibilidades do paradigma científico-econômico hegemônico e que, portanto, o “problema ambiental” apresenta-se como um lugar privilegiado para a abertura a racionalidades plurais, não hegemônicas dentro do campo acadêmico ocidental moderno.

Dessa forma, do “universal negativo” – enquanto senso amplamente compartilhado entre diversas sociedades e entendido como universal –, da catástrofe que demandaria um engajamento em esfera global² de políticas voltadas à sustentabilidade do meio-ambiente (CHAKRABARTY, 2009), despontaria a possibilidade de construção de diálogos inter e supradisciplinares dentro do escopo acadêmico, para além do paradigma científico dominante.

2 O “diagnóstico”

Nas palavras do sociólogo espanhol Ernerst García:

Un modo de la existencia social que solo podría mantenerse en el tiempo, es decir, solo podría ser sostenible, si la Tierra fuese más grande de lo que es, es precisamente el modo de existencia, la forma de civilización, en que ya nos encontramos, desde algún momento en las décadas finales del siglo XX. Si, por ejemplo, usamos como referencia los datos de huella ecológica (calculados de acuerdo con la metodología del Global Footprint Network y publicados periódicamente por la organización World Wide

2 Como argumentam Car e Thésée (2012, p. 79), “Las catástrofes medioambientales que asolan el planeta parecen siempre provocar efectos más nefastos en casa de la gente marginada, excluidas de las redes del poder”. Nesse sentido, ainda que a crise ambiental possa ser considerada global e “universal” em suas extensões, a desigual distribuição dos riscos ambientais é um elemento que não podemos desprezar, sendo preciso considerar a dimensão assimétrica da cosmopolitização (GUIVANT, 2016).

Fund For Nature (WWF) como parte del Living Planet Report (WWF, 2014), la huella ecológica mundial viene superando la biocapacidad de la Tierra al menos desde 1985 (si es que no antes, porque las últimas revisiones de los cálculos han adelantado esa fecha hasta 1970). Para continuar con la población y el consumo actuales haría falta que la Tierra fuese un 50% más grande de lo que es (y el déficit aumenta cada año) (GARCÍA, 2015, p. 29 - 30).

A partir de tais dados, García (2015) coloca sob a crítica a possibilidade de efetivação dos direitos humanos em face de um mundo cada vez mais populoso e, paradoxalmente, de recursos limitados. Sua análise é pessimista, ao apontar as incongruências de uma retórica que se encontra entre cristãos, ecologistas sociais e pós-marxistas: a de que haveria uma saída para a escassez ecológica no igualitarismo econômico e consequentemente na redistribuição de recursos (GARCÍA, 2015).

Segundo o autor, esses recursos são limitados e cada vez menos suficientes para sustentar tamanha população no atual modelo de consumo das economias capitalistas. O que embasaria o discurso do desenvolvimento sustentável, portanto, seria uma “aposta fáustica” característica da modernidade: *“Toda la teoría del desarrollo sostenible podría resumirse en una sola frase: ¡Algo inventaremos! ¡Siempre ha pasado y también pasará esta vez!”* (GARCÍA, 2015, p.32). O chamado *wishful thinking* seria alimentado por uma crença no poder da ciência, da técnica e da inventividade humana em lidar com problemas atualmente incapazes de serem solucionados.

As “crenças fáusticas” parecem ser derivadas de elementos construídos no imaginário moderno, entrelaçadas com as próprias possibilidades do conhecimento. Sibilia (2002) desenvolve uma interessante argumentação que pretende encontrar o fio condutor da tecnociência moderna como projeto sucessivamente prometeico e fáustico. O projeto prometeico teve como objetivo o domínio técnico sobre a natureza, tendo como pressuposto o potencial socialmente emancipador do conhecimento científico, ainda que tendo aprendido a lição maior da tragédia do Doutor Frankenstein, o “prometeu moderno”: nem todas os desejos humanos poderiam ser realizados através da ciência. A tradição fáustica, ademais,

dá ênfase ao potencial de previsão e controle sobre a natureza, enquanto desmistifica as pretensões românticas do projeto prometeico. Ambos os projetos, no entanto, têm em comum – ainda que em diferentes escalas – a proposta de dominação racional da natureza (SIBILIA, 2002). Assim, podemos dizer que, em alguma medida, o *wishful thinking* do desenvolvimento sustentável contemporâneo se ampara em um imaginário referente à capacidade de dominação sempre crescente proporcionada pelo conhecimento científico.

Mesmo a partir de uma perspectiva menos pessimista que a de García (2015) em relação às vantagens dos discursos de desenvolvimento sustentável, Schmidt e Guerra (2016) apontam para a lacuna entre os discursos e as práticas, colocando em dúvida a real eficácia dos primeiros em relação a problemas sociais e mesmo ambientais.³ Segundo os autores, o alcance global do conceito de desenvolvimento sustentável remete ao ano de 1992, quando ocorreu a Conferência do Rio.⁴ Em uma avaliação do período, os autores afirmam:

É certo que desde a última década do século XX, e talvez de forma mais nítida na primeira do século XXI, as práticas sociopolíticas e socioeconômicas de escala local, nacional e internacional têm vindo a alardear a necessidade de mudança e, nalguns casos, a passá-la à prática, mas, sobretudo, têm vindo a adiar soluções e a arrastar contradições, bloqueios, e até mesmo retrocessos em todo este enunciado de boas intenções. A avaliação deste já longo percurso inclui, por isso, algum questionamento epistemológico e, sobretudo, uma abordagem crítica à inércia instalada e às práticas ineficazes (SCHMIDT; GUERRA, 2016, p. 421).

A crítica aos discursos de desenvolvimento sustentável contemplam, dessa forma, uma dupla dimensão: as suas possibilidades e “boas intenções”, bem como as reais práticas e políticas que vêm

3 Precisamos ressaltar, no entanto, que como o assunto relativo à sustentabilidade e ao meio ambiente supõe uma teia bastante complexa de agentes em diversas “escalas” – locais, nacionais, internacionais – em diversos tipos de arranjos políticos e institucionais, os resultados referentes à “eficácia” dos princípios do desenvolvimento sustentável devem ser sempre considerados parciais.

4 Ainda que o conceito amplo de desenvolvimento sustentável remonte aos primeiros sinais da crise ambiental, nas décadas de 1960 e 1970 (cf. SCHMIDT; GUERRA, 2018).

sendo implementadas. Ou, reformulando o problema em duas questões mais amplas: o desenvolvimento sustentável seria, ao contrário do que sustentam sociólogos como Ernest Garcia (2015), um caminho ainda viável para “fora” da crise ecológica? Se sim, essa possível via de saída está sendo utilizada?

A considerar as críticas de Schmidt e Guerra (2016), a resposta para pelo menos uma dessas perguntas teria de ser não. Ainda que a disseminação do conceito amplo de desenvolvimento sustentável represente um avanço enquanto “discurso inspirador de mudança” (SCHMIDT; GUERRA, 2016, p.428), eles concluem que, quase três décadas depois da Conferência do Rio, estamos “apesar de alguns avanços que também são inegáveis, perante um mundo mais desigual e ambientalmente mais degradado – da terra, ao ar, ao mar” (SCHMIDT; GUERRA, 2016, p. 440).

Um dos pontos levantados pelos críticos do desenvolvimento sustentável, e que seria em parte um dos responsáveis por sua inoperância, é a relação quase intrínseca e a dificuldade de “desacoplamento” entre as noções de desenvolvimento e de crescimento econômico. Tal associação teria, em última instância, subordinado o desenvolvimento sustentável aos imperativos do mercado (SCHMIDT; GUERRA, 2018).

3 A crise no paradigma dominante

O oxímoro apresentado pela necessidade de um crescimento sustentável (SCHMIDT; GUERRA, 2018) é colocado sob uma crítica ainda mais forte pelos defensores do decrescimento. Enquanto *slogan* político, o decrescimento (LATOUCHE, 2012) manifesta-se como um alerta para a necessidade de abandonar o “crescimento pelo crescimento”. Como uma alternativa ao discurso do desenvolvimento sustentável, o modelo do decrescimento enfatiza uma direção que consiste em “[...] abandonar uma fé e uma religião: as da economia, do crescimento, do progresso e do desenvolvimento” (LATOUCHE, 2012, p.45). Segundo o autor, tal projeto advém tanto da consciência da crise ecológica, quanto da crítica à técnica e ao desenvolvimento em seu modelo atual.

Em termos gerais, o modelo do decrescimento pressupõe uma inversão na relação entre a produção do bem-estar e o produto interno bruto de um país. Trata-se, afinal, “de desacoplar ou desconectar a melhoria da situação dos indivíduos do aumento estatístico da produção material; ou seja, promover a redução do ‘bem-ter’ estatístico para melhorar o bem-estar vivenciado” (LATOUCHE, 2012, p. 48 - 49). Tal demanda é apresentada como um direcionamento que contempla muitos caminhos, em contraposição ao “homem unidimensional” e ao “totalitarismo produtivista”, a partir da pluralidade de vias no “pós-desenvolvimento”.

Nesse sentido, podemos sustentar que a ideia do decrescimento desloca uma série de valores caros à sociedade capitalista moderna e que, a partir de tais deslocamentos, a hipótese central deste artigo se mostra válida: da crise ecológica e de um “universal negativo”, fundamentado na partilha global – ainda que assimétrica –, do risco e da responsabilidade frente o futuro, o caminho de volta à vida parece ser plural, mais diverso e aberto às possibilidades de outros tipos de racionalidade, além daqueles característicos do paradigma dominante na ciência e no imaginário social da modernidade.

Os intelectuais do chamado “giro decolonial” na América Latina remetem ao ano de 1492 e à invasão das Américas como o começo de um “pensar a si mesma” e que, mais tarde, se desenvolveria como a ciência moderna:

En efecto, durante esa época se produce una ruptura con el modo como la naturaleza era entendida, no sólo en el interior de Europa sino en todas las culturas del planeta. Si hasta antes de 1492 predominaba una visión orgánica del mundo, en la que la naturaleza, el hombre y el conocimiento formaban parte de un todo interrelacionado, con la formación del sistema-mundo capitalista y la expansión colonial de Europa esta visión orgánica empieza a quedar subalternizada. Se impuso poco a poco la idea de que la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados, y que la función del conocimiento es ejercer un control racional sobre el mundo. Es decir que el conocimiento ya no tiene como fin último la comprensión de las “conexiones ocultas” entre todas las cosas, sino la descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla. (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 81 - 82).

Tal concepção ontológica, que separa e hierarquiza homem e natureza, tem efeitos importantes não apenas no que podemos entender como uma exploração sistemática e predatória sobre os recursos ambientais, mas também sobre a construção da ciência moderna como conhecimento disciplinar, fragmentário e limitado a uma concepção de razão particular. Tal modelo de racionalidade, hegemônico nas ciências naturais e sociais, tem como uma de suas principais características o caráter totalitário, ao negar os fundamentos racionais a todo conhecimento que não compartilhe de seus pressupostos epistemológicos e metodológicos (SANTOS, 1987). Ainda de acordo com Castro-Gomez (2005), tal hierarquização de saberes respondeu a uma necessidade de fomentar um sistema de crenças que favorecesse à visão capitalista do *homo oeconomicus*, em detrimento daquelas posteriormente declaradas como pertencentes a um passado epistemológico da razão ocidental.

De acordo com Santos (1987), estaríamos vivenciando uma crise no paradigma dominante, iniciada com Einstein e com a mecânica quântica, que seria tão profunda quanto irreversível. No entanto, o que mais nos interessa aqui são as críticas que o sociológico português levanta em relação ao “conteúdo” do conhecimento científico – ainda que “forma” e “conteúdo” sejam elementos intrínsecos a este tipo de saber. Segundo o autor: “Sendo um conhecimento mínimo que fecha as portas a muitos outros saberes sobre o mundo, o conhecimento científico moderno é um conhecimento desencantado e triste que transforma a natureza num autómato [...]” (SANTOS, 1987, p. 32). A desilusão com o paradigma dominante é, em contrapartida, compensada pela esperança em um “paradigma emergente”: caracterizado pela articulação entre o científico e o social, o total e o local, e pela problematização da divisão epistemológica entre sujeito e objeto. Nesse sentido, o tipo de previsão articulada por Santos (1987) em relação às transformações nos métodos e nos conteúdos do conhecimento científico compartilham elementos com aqueles caminhos abertos a partir da consciência da crise ecológica.

Além disso, o paradigma dominante parece, de fato, ainda bastante vigoroso em sua posição hegemônica, principalmente no que se refere às relações entre ciência, técnica e mercado. Nesse

sentido, a lógica disciplinar e hiperespecializada do conhecimento científico se encaixa e promove, ao mesmo tempo, os interesses da economia capitalista. Esse é um paradoxo que abrange tanto as vantagens quanto os problemas referentes à divisão do trabalho:

Assim, os desenvolvimentos disciplinares das ciências não só trouxeram as vantagens da divisão do trabalho, mas também os inconvenientes da superespecialização, do confinamento e do despedaçamento do saber. Não só produziram o conhecimento e a elucidação, mas também a ignorância e a cegueira. (MORIN, 2003, p. 15).

Segundo o autor, a abordagem reducionista representada pelo conhecimento disciplinar faria parte do problema com o qual precisamos lidar no mundo atual, uma vez que “o desafio da globalidade é também um desafio de complexidade” (MORIN, 2003, p. 14). A crítica de Morin (2003) ao despedaçamento dos saberes, à sua fragmentação e à consequente dificuldade de lidarmos com problemas complexos a partir desse modelo de construção e apreensão da realidade é comum à crítica de Santos (1987), ao designar o paradigma científico hegemônico como desencantado e triste. Ambos, portanto, encontram eco no conceito weberiano de desencantamento do mundo.⁵

Segundo Gonçalves (2007), o conceito weberiano se desdobra em dois tipos: o desencantamento do mundo a partir da religião, que poderia ser identificado como a “desmagificação” do mundo, e o desencantamento promovido pela ciência moderna, pelo desenvolvimento do cálculo e da tecnologia, que poderíamos denominar como “desnaturalização” do mundo. Para afirmar isso, a autora se apoia em Pierucci (2003), que investiga a fundo o conceito de desencantamento do mundo em Weber:

Weber parece sugerir que já em seu tempo um tipo diferente de desafio, inteiramente trivial e, nesse sentido, onipresente e por isso mesmo incontornável, perpassava de ponta a ponta a

5 Salientamos que a análise weberiana dos processos de racionalização do mundo moderno não é análoga às críticas de Morin (2003) e Santos (1987) em relação ao conhecimento científico.

cultura moderna. Por isso essa outra definição do desencantamento do mundo explode as fronteiras de sua acepção estritamente religiosa de “eliminação da magia como meio de salvação” (PE/GARS I:114; ESSR I:117), para abranger toda a mentalidade de uma época que, de modo mais geral e mais a fundo, desvaloriza o misterioso *porque incalculável*, em favor do conhecimento hipotético-matemático cientificamente configurado, para o qual “é possível, em princípio, tudo dominar mediante o cálculo” [*durch Berechnen beherrschen*] (WaB/WL: 594) (PIERUCCI, 2003, p. 161).

Essa desvalorização dos elementos da realidade que, a princípio, não podem ser apreendidos e explicados a partir dessa matriz de racionalidade, ou essa incapacidade da ciência moderna de dar sentido às coisas, configura seu caráter fragmentário e quebradiço (PIERUCCI, 2003). Consideramos interessante como encontramos nisso a percepção acerca dos deslocamentos da cultura moderna em relação à hegemonização do pensamento científico e a intrínseca relação entre tal matriz de pensamento e o desenvolvimento do capitalismo ocidental moderno.

À primeira vista, a forma especial do moderno capitalismo ocidental teria sido fortemente influenciada pelo desenvolvimento das possibilidades técnicas. Sua racionalidade é hoje essencialmente dependente da calculabilidade dos fatores técnicos mais importantes. Isso significa, basicamente, que é dependente da ciência moderna, em especial das ciências naturais fundadas na matemática e em experimentações exatas e racionais. Ainda, o desenvolvimento de tais ciências e das técnicas que nelas se apoiam recebe agora importante estímulo dos interesses capitalísticos quanto a suas aplicações econômicas práticas (WEBER, 2009). Podemos vislumbrar, a partir da análise weberiana, a intrínseca relação entre ciência moderna, técnica e interesses capitalistas. É nesse paradigma que as crenças sobre a necessidade de crescimento e de progresso se firmam.

A relação que se estabeleceu como hegemônica na modernidade, de oposição entre homem e natureza e de monopólio de uma razão iluminista exclusiva como instrumento de dominação e controle da mesma, faz parte, atualmente, tanto da questão que

temos como insolúvel – a necessidade sempre presente de crescimento econômico dentro de uma escala de consumo para a qual a Terra em sua finitude já não é suficiente – quanto das promessas de uma “economia verde”, que propõe medidas como “[...] a regulação dos mercados visando a taxação das emissões ou premiação dos que poluem menos, investimentos em energias renováveis, reciclagem e o estímulo às inovações” (VEIGA; ISSBERNER, 2012, p.128), apresentadas como solução possível para a crise ecológica. Assim, a partir do paradigma hegemônico – que engloba esses elementos e crenças –, o caminho para fora da crise ecológica dependeria, de certa forma, de um reordenamento dos mesmos elementos que nos conduziram a tal encruzilhada.

4 Do universal negativo à diversidade

Dessa forma, podemos argumentar, assim como Hevia (2002), que a crise ecológica é a manifestação de uma crise muito mais profunda, derivada exatamente de nossas cosmovisões, paradigmas e matrizes epistêmicas que condicionam a forma como percebemos a realidade. Compartilhamos da visão do autor, segundo a qual:

La idea de sustentabilidad puede ayudarnos a diseñar y dibujar una nueva visión, una nueva comprensión, una nueva cosmología, urgente y necesaria para enfrentar los enormes desafíos que enfrentamos. El cambio fundamental de realizar no está solo en el plano de la tecnología, de la política o de la economía, sino además en el plano de nuestras creencias, ya que son ellas las que determinarán el mundo que habitemos. (HEVIA, 2002, p. 52).

Argumentamos, nesse sentido, que o “universal negativo” em que estamos inseridos a partir da crise ecológica pode funcionar como um catalisador na direção da pluralização e diversificação dos paradigmas de conhecimento reconhecidos como legítimos. A gravidade da crise, bem como a incapacidade do conjunto de valores vigentes de nos orientar por uma via efetivamente “sustentável”, levaria à abertura de espaços para outras racionalidades, outras políticas. Em outras palavras, “o pós-desenvolvimento será plural” (LATOUCHE, 2012, p. 46).

Tal pluralidade responde e reflete a reivindicação de Edgard Morin (2003) por um pensamento que abarque o “desafio da complexidade”. Assim, as contribuições que apresentamos neste tópico⁶ têm em comum o reconhecimento do que Morin (2005) denomina de “multidimensionalidade do conhecimento”, em contraposição à fragmentação e ao “despedaçamento” a que o paradigma científico dominante submete seus objetos. Segundo o autor, aspirar ao conhecimento complexo é reconhecer que “[...] o homem é um ser biológico-sociocultural, e que os fenômenos sociais são, ao mesmo tempo, econômicos, culturais, psicológicos e etc” (MORIN, 2005, p.177). Esse tipo de compreensão e de relação com a cognoscitividade comporta a incompletude e a incerteza; nesse sentido, não há expulsão do misterioso e incalculável para fora das possibilidades do real.

É interessante notarmos que a própria organização do conhecimento em torno de problemas ecológicos é interpretada por Gallo (2003) como uma representação de ruptura em relação à “disciplinarização clássica”, uma vez que surge na intersecção de disciplinas tão distintas quanto a biologia, a geografia, a sociologia, a ciência política e a filosofia. Ao apresentar a teoria deleuziana referente aos paradigmas arborescente e rizomático de composição – e compreensão – do conhecimento, Gallo (2003) descreve o primeiro como consequente de uma “concepção mecânica” da realidade e do saber, reproduzindo a fragmentação característica do método cartesiano.

Como alternativa ao paradigma arbóreo, Gallo (2003) apresenta o profícuo conceito deleuziano de rizoma, que remeteria à multiplicidade e aos princípios de pulverização, heterogeneidade e conexão, bem como a configurações outras na construção do conhecimento. “A árvore paralisa, copia, torna estático; o rizoma degenera, faz florescer, desmancha, prolifera” (GALLO, 2003, p. 95). As questões ambientais e ecológicas, ainda que não estejam epistemologicamente referenciadas a matrizes de conhecimento não “clássicas” – ou modernas –, apresentam, por sua própria

⁶ Não pretendemos esgotar as diversas reflexões que contribuem para o debate referente à crise ecológica como uma crise do paradigma da racionalidade hegemônica. Os aportes teóricos apresentados são “amostras” que propõem alternativas, um arcabouço de possibilidades que vão além do paradigma científico dominante.

natureza *sui generis*, um distanciamento da compartimentalização característica das ciências de inspiração cartesiana. Não é possível pensarmos as implicações da questão ecológica a partir de uma distinção radical entre “ciências humanas” e “ciências da natureza” ou a partir de hiatos e fronteiras disciplinares.

Em paralelo à demanda por um pensamento complexo, ou à reivindicação pelo engajamento a um paradigma rizomático, temos expoentes de visões sistêmicas, tanto na compreensão de fenômenos sociais, como na construção de modelos alternativos de apreensão dos fenômenos da natureza. Em Fritjof Capra (1996), temos uma extensa descrição de modelos analíticos e interpretativos que vão além do “mecanicismo cartesiano”. A “teia da vida”, concepção que dá nome à uma de suas obras, é uma ideia antiga, utilizada por poetas, filósofos e místicos para dar conta da interdependência dos fenômenos: a ideia remete à uma perspectiva que contempla a interação dos sistemas vivos a partir de redes, em “redes dentro de redes” (CAPRA, 1996, p. 34 - 35). Tal formulação, de cunho “ecológico”, é compatível com o que o autor aponta como um novo paradigma no contexto cultural, radicalizado no posicionamento da ecologia profunda:

Deep ecology does not separate humans - or anything else -from the natural environment. It sees the world not as a collection of isolated objects, but as a network of phenomena that are fundamentally interconnected and interdependent. Deep ecology recognizes the intrinsic value of all living beings and views humans as just one particular strand in the web of life. (CAPRA, 1996, p. 7)

Tanto a ecologia profunda, corrente filosófica formulada por Arne Naess, quanto as contribuições do ecofeminismo teriam em comum, em relação ao novo paradigma, a emergência de um novo conjunto de valores integrativos, em contraste com os valores autoafirmativos da mecânica cartesiana. Nesse conjunto de valores, inserimos uma concepção ética específica; no caso da ecologia profunda, essa ética se alicerça em uma visão ecocêntrica e espiritual segundo a qual o “eu” e a natureza seriam um só. Tal ética seria extremamente necessária nos dias de hoje, atuando no sentido da preservação e da promoção da vida (CAPRA, 1996).

A noção de ética é central também na obra do sociólogo e ambientalista mexicano Enrique Leff (2002, p. 288), em que temos que *“La ética es el camino para recrear sentidos existenciales; para que el sentido vuelva a ser sentido, para que la razón se reconecte con la pasión y el pensamiento con el sentimiento”*. Uma ética ecológica ou ambiental, nesse sentido, remete à recuperação dos sentidos e à reunião entre o conhecimento e a vida. Tal ética reivindicada por Leff (2002) suplantaria tanto a ética que emana da ciência, quanto aquela que provém do mercado. A “vontade de poder viver”, reivindicação do reestabelecimento do espírito dionisíaco como promessa de vida, encontra em Leff (2002) algo além da estética nietzschiana, ao reclamar processos políticos específicos. A questão ambiental, então, se apresenta como uma crítica política, econômica e social, que demanda novas formas de cidadania:

El desarrollo sustentable es un proyecto social y político que apunta hacia el ordenamiento ecológico y la descentralización territorial de la producción, así como a la diversificación de los estilos de desarrollo y los modos de vida de las poblaciones que habitan el planeta. En este sentido, ofrece nuevos principios a los procesos de democratización de la sociedad, que inducen la participación directa de las comunidades en la apropiación y transformación de sus recursos ambientales. (LEFF, 1998, p. 50).

A democratização da sociedade, a ênfase sobre a descentralização territorial e a diversificação dos estilos de vida apontam para a necessidade de fortalecimento dos direitos culturais, de valorização dos saberes tradicionais e dos sistemas de intercâmbio comunitário. Segundo o autor, a ética ambiental vincula a conservação da diversidade biológica da natureza com o respeito à heterogeneidade cultural (LEFF, 1998). Nesse sentido, temos em países da América Latina como o Equador e a Bolívia exemplos de tal diversidade cultural em relação a uma ética ambiental “outra”, sendo legal e legitimamente reconhecida em suas constituições.

O “Bem Viver”, enquanto sistematização de elementos comuns a diversas culturas indígenas andinas, foi responsável pelo reconhecimento jurídico dos direitos da natureza, a *Pacha Mama*, na constituição equatoriana promulgada em 2008. Segundo Acosta

(2016, p. 14), “o Bem Viver é uma filosofia em construção, e universal, que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas”. Como processo de matriz comunitária, o Bem Viver representa a possibilidade de construção de novas formas de vida a partir da ética e de experiências que se pautam em outro tipo de relação entre homem e natureza.⁷

O exemplo da constituição equatoriana, que contempla a natureza como um sujeito de direitos a partir de um conjunto de valores ancestrais, herança das populações andinas desse país, me remete à possibilidade de diálogo e adaptação entre sistemas tão diversos quanto o sistema jurídico moderno e as cosmologias indígenas. A incorporação da filosofia e das práticas do Bem Viver em uma carta constitucional são importantes também como exemplo de protagonismo político de populações frequentemente excluídas dos processos políticos, ao vocalizar críticas ao modelo hegemônico de desenvolvimento. Tratar-se-ia de uma demanda por uma transformação civilizatória, “uma reconstrução utópica do futuro” (ACOSTA, 2016, p. 65).

5 Considerações finais

Assim, de forma concomitante aos compromissos assumidos pelos teóricos e agentes políticos engajados com as possibilidades do desenvolvimento sustentável, poderíamos dizer que:

[...] o que continua em jogo é a nossa capacidade de promovermos as mutações cognitivas que poderiam – em princípio – nos conduzir, por aproximações sucessivas, ao aprendizado de uma nova *cosmovisão unitária*. Evitando cuidadosamente os desvios do

7 Ernest Garcia (2012) expressa preocupação com interpretações “roussonianas” que romantizam sistemas como o Bem Viver e consideram tal perspectiva como intrinsecamente harmoniosa. Ele diz: “Em suma: se a tensão é perdida, se perdemos a noção de que o equilíbrio sociedade X natureza é sempre problemático, se passamos a ter a convicção de que a própria cultura é um ponto de referência privilegiado para a sustentabilidade (e se passamos a contar – como disse Bateson – com os meios técnicos e materiais suficientes), então nada pode ser feito” (GARCIA, 2012, p. 218).

moralismo abstrato e “bem pensante”, precisaríamos continuar insistindo na decodificação dos mitos fundadores da civilização regida pelo mercado e no cultivo de novas relações com uma realidade em transformação contínua, plena de surpresas e mistérios, na qual os seres humanos se identificam com a *comunidade de seres* – uma imensa e complexa teia de eventos inter-relacionados, conectando as espécies vivas e o meio abiótico (VIEIRA; GASPARINI, 2018, p. 124).

A superação dos mitos fundadores dessa civilização regida pelo mercado e, em grande medida, também pelos conceitos e preconceitos do paradigma científico dominante implica uma ruptura abrangente e corajosa. A abertura para novos modelos cognitivos que abarquem novas possibilidades de pensarmos a nós mesmos em relação àquilo que nos rodeia, o reconhecimento da complexidade e da incompletude do conhecimento, a perspectiva que contempla os fenômenos humanos e não humanos como constituídos em múltiplas redes ou uma ética que reclame pela vontade da vida enquanto reconhece a diversidade de concepções de mundo das diferentes culturas humanas têm em comum o objetivo de superar um modelo de produção de conhecimento – e de mundo – atualmente hegemônico.

A crise ecológica e a possibilidade – que nos parece cada vez mais iminente – de contemplarmos o final da história humana nos convidam – e nos obrigam – a explorar o conhecimento de formas outras. A abertura epistemológica para além do paradigma científico dominante – intrinsecamente atado à uma concepção moderna e ocidental de razão instrumental e indispensável à lógica capitalista – pode inspirar novas compreensões, relações e práticas, mais sustentáveis para a manutenção da vida humana na Terra.

No entanto, precisamos lembrar que nenhuma das abordagens apresentadas nos garante ou promete coisa alguma: nem soluções tecnológicas, nem mágicas. A crise ecológica, assim como a crise do paradigma científico dominante permanecem não solucionadas e talvez a resposta mais adequada para ambos os problemas seja o reconhecimento da incompletude e do caráter provisório das várias alternativas possíveis.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante, 2016.

CAPRA, F. **The web of life**: A new scientific understanding of living systems. New York: Anchor Books, 1996.

CARR, P. R.; THÉSÉE, G. Lo intercultural, el ambiente y la democracia: Buscando la justicia social y la justicia ecológica. **Revista Visão Global**, Joaçaba, v. 15. n. 1 - 2, p. 75 - 90, 2012.

CASTRO-GÓMEZ, S. Decolonizar la universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes In: GROSGOUEL, R.; CASTRO-GÓMEZ, S. (orgs.). **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

_____. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popayán: Universidad del Cauca, 2005.

CHAKRABARTY, D. The climate of History: Four Theses. **Critical Inquiry**, Chicago, n. 35, p. 197 - 222, 2009.

GALLO, S. **Deleuze & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

GARCIA, E. Los derechos humanos más allá de los límites al crecimiento. **Ambienta**, Madrid, n. 113, p. 28 - 41, 2015.

_____. Decrescimento e bem viver: algumas linhas para um debate adequado. In: LÉNA, P.; NASCIMENTO, E. P. do (orgs.). **Enfrentando os limites do crescimento**: sustentabilidade, decrescimento e prosperidade. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 201 - 228.

GONÇALVES, V. O desencantamento do mundo, a crise ambiental e o pensamento complexo. **Em Tese**, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 01 - 24, 2007.

GUIVANT, J. S. O legado de Ulrich Beck. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. XIX, n. 1, p. 229 - 240, 2016.

HEVIA, A. E. Otro sistema de creencias como base y consecuencia de una sustentabilidad posible. In: LEFF, E. (coord.). **Ética, vida, sustentabilidad**. Ciudad de México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo; Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2002. p. 51 - 70.

LATOUCHE, S. O decrescimento: por que e como? In: LÉNA, P.; NASCIMENTO, E. P. do (orgs.). **Enfrentando os limites do crescimento**: sustentabilidade, decrescimento e prosperidade. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 45 - 54.

LEFF, E. Ética por la vida: elogio de la voluntad de poder. In: _____ (coord.). **Ética, vida, sustentabilidad**. Ciudad de México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo; Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2002. p. 288 - 314.

_____. **Saber ambiental**: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder. Cidade do México: Siglo XXI, 1998.

MORIN, E. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2003.

_____. **Ciência como consciência**. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

ONYX Lorenzoni diz que governo estuda forma de explorar área preservada no litoral do RJ. **G1**, [online], 30 mai. 2019. Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/videos/t/todos-os-videos/v/onyx-lorenzoni-diz-que-governo-estuda-forma-de-explorar-area-preservada-no-litoral-do-rj/7655274/>. Acesso em: 06 out. 2020.

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

SANTOS, B. de S. **Um discurso sobre as ciências**. 12. ed. Porto: Afrontamento, 1987.

SCHMIDT, L.; GUERRA, J. Desenvolvimento sustentável: tempo e circunstância de uma narrativa para o futuro. In: MACHADO, F. L.; ALMEIDA, A. N.; COSTA, A. F. (orgs.). **Sociologia e Sociedade?** Estudos de Homenagem a João Ferreira de Almeida. Lisboa: Mundos Sociais, 2016. p. 421 - 446.

_____. Sustainability: dynamics, pitfalls and transitions. In: DELICADO, A.; DOMINGOS, N.; SOUSA, L. (orgs.). **Changing societies**: legacies and challenges. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018. p. 27 - 54.

SIBILIA, P. **O homem pós-orgânico**: corpo, subjetividade e tecnologias digitais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

VEIGA, J. E. da; ISSBERNER, L. R. Decrescer crescendo. In: LÉNA, P.; NASCIMENTO, E. P. do (orgs.). **Enfrentando os limites do crescimento**: sustentabilidade, decrescimento e prosperidade. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 107 - 134.

VIEIRA, P. F.; GASPARINI, M. Saúde ecossistêmica: do inconsciente ecológico a um novo projeto de civilização. **Sustentabilidade em Debate**, Brasília, v. 9, n. 1, p. 121 - 135, 2018.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2009.