

CATHERINE LARRÈRE
RAPHAËL LARRÈRE

***Do Bom Uso
da Natureza***

*Para uma filosofia
do meio ambiente*



INSTITUTO

Habitar a natureza

Os detractores do ecologismo partilham com a maior parte dos ecologistas¹ a convicção de que o homem é exterior à natureza, que ele a artificializa: são os modernos. Para uns, a natureza não tem outro valor senão a utilidade dos recursos que dela tiramos para nosso bem. Para outros, a harmonia reside na natureza e os homens, quando a perturbam, criam um mal que terão de sofrer. Seguem-se dois processos recíprocos: o da técnica em nome da natureza, o das críticas da técnica em nome da humanidade, utilizando um e outro uma retórica da denúncia².

Se não esquecermos que a grande divisão já não é temporal, se examinarmos o que nos ensina o estado das ciências, não teremos necessidade de denunciar nem de dramatizar. Acabemos com a ênfase! Sabemos que não há mais harmonia na natureza do que nas sociedades humanas e que as perturbações antropogénicas não são necessariamente catastróficas. Sabemos também que o homem está na natureza (uma natureza de que ele depende, mas que já transformou e continuará a transformar). Sabemos finalmente que não dominamos a tecnonatureza que estamos sempre a produzir, que as «nossas obras nos fogem da mão» e que há razões para nos preocuparmos com todos aqueles elementos – objectos, produtos,

forças e fluidos – de que perdemos o controlo. Tiramos então a medida da imensidade do campo dos conhecimentos necessários para a compreensão desse meio ambiente indissociavelmente natural e artificial e de tudo o que ignoramos para avaliar o impacte das nossas iniciativas. Não há necessidade de dramatizar as relações do homem com a natureza. Não é necessária nenhuma grande narrativa prometeica para glorificar a indústria; é dispensável o mito do paraíso perdido. Se fazemos parte de uma natureza que é também tecnonatureza, basta que procuremos saber como nos comportarmos o menos estupidamente possível em relação a ela. «Os homens, pelas suas preocupações e boas leis, tornaram a terra mais própria para ser a sua morada³», escrevia Montesquieu. Habitar uma natureza de que fazemos parte e que compreende as nossas obras, fazer dela uma morada que seja viável e onde se possa viver⁴. Sabemos que isso não será fácil. Contudo, é possível conceber um bom uso, uma actividade industriosa que respeite a natureza na sua diversidade. Um bom uso, informado pela ecologia, e que sujeite a técnica a uma ética.

É hoje possível, fora de qualquer consideração religiosa, valorizar a natureza e reconhecer-lhe um valor intrínseco, usá-lo e respeitá-la. Quanto mais valorizarmos a natureza por si mesma, melhor (e não menos) a usaremos para nós mesmos.

Avancemos um exemplo para ilustrar esta opinião. Esse respeito no uso é aquilo que os mais prestigiados chefes franceses designam, nos nossos dias, por «ética do produto». O objectivo da cozinha do século XIX (que dominou as mesas e os gostos até finais dos anos 60) era dissimular, transformar, desnaturar o produto por meio de uma longa cozedura, sob camadas de salsa, de geleia, de decorações, de tal modo que ninguém era capaz de saber qual fora o aspecto dos géneros alimentícios de base. O projecto da «nova cozinha», no que ela tem de melhor, é exactamente o contrário: exaltar o produto de origem, revelar o seu valor intrínseco, a quinta-essência. Isso não implica uma subcozedura (de que foi criticada), mas

a cozedura que o produto merece e não mais. Isso equivale, como dizem os cozinheiros, a «respeitá-lo», a dar-lhe a possibilidade de existir, de manifestar as suas virtudes mesmo no prato. O que não implica, de modo algum, métodos mais frustes ou mais antigos de preparação, mas, bem pelo contrário, uma maior tecnicidade. Significa igualmente outras maneiras de comprar e, para os fornecedores, outras maneiras de produzir: não colher as batatas à tonelada, nem tratar as vacas como máquinas, mas cuidar delas, seleccionar as variedades pelas suas qualidades, não pelo seu rendimento, escolher a alimentação com vista a produzir boa carne, não para acelerar o crescimento. Dois cozinheiros, a quem pedimos que definissem o que entendiam por um produto de qualidade, responderam em substância (independentemente um do outro): é o produto de um homem de qualidade. Afirmção elitista, sem dúvida, mas que eles explicitaram dizendo que tal homem gosta do trabalho bem feito, cuidado, e respeita a natureza.

A nova cozinha francesa é o cúmulo da simplicidade aliado ao cúmulo da sofisticação⁵: um lavagante bretão – perfeitamente fervido no tempo certo – com batatas da mesma proveniência, cultivadas com cuidado – *charlottes*, por exemplo – um pouco de azeite de oliva (toscano ou provençal) e cerefólio selvagem... Talvez a nossa época, segundo a modernidade, necessite de algo deste género.

Foi este bom uso, esta procura de uma tecnicidade respeitadora da natureza, que encontramos, *mutatis mutandis*, na ética leopoldiana.

A land ethic de Aldo Leopold

Aldo Leopold era proprietário de uma quinta no Wisconsin, na qual se dedicava à exploração de madeira. Caçava e pescava nas redondezas. Este silvicultor tinha-se especializado na protecção da fauna selvagem e, tendo-a praticado desde 1909, ensinou-a a Madison. No *Almanaque de um Condado das*

*Areias*⁶, publicado pouco tempo depois da sua morte (em 1948), faz o balanço da sua experiência, desenvolve uma visão da natureza, informada pela ecologia, que o leva à formulação de uma *land ethic*⁷. Esta obra teve um êxito considerável. Ainda hoje inspira muitos ambientalistas americanos.

O caçador no campo

De manhã bem cedo, espingarda debaixo do braço, Aldo Leopold ia explorar o seu domínio acompanhado pelo cão. Muito longe de a considerar uma atitude hostil, ele põe a caça (e por vezes a pesca) no centro dos seus relatos sobre a natureza. Ser caçador é uma forma de estar, uma maneira de agir na natureza. O caçador é alguém que observa, mobiliza a sua vista, os seus ouvidos, o seu olfacto e o apoio do seu cão quando os sentidos falham. Um bom caçador não é necessariamente uma «boa espingarda». É um homem que conhece os gostos, os hábitos, os comportamentos da caça. Leopold conta como, ainda rapaz, lhe deram uma espingarda para atirar aos coelhos. Passando junto de um lago gelado, reparou num «buraco de ar». Havia ali uma entrada de água quente. «Se ainda existe algum pato na região, pensou ele, é ali que irá poisar.» Em vez de matar coelhos entorpecidos, instala-se ao lado do buraco. Longa espera: chega um pato. Leopold aponta, dispara e o pato cai: esta foi, comenta, «a minha primeira hipótese ornitológica»⁸.

Saber caçar, saber pescar, é saber pensar como um pato, uma perdiz ou uma truta, é pôr-se no seu lugar, é adoptar o seu ponto de vista. Leopold devia ser um excelente caçador-pescador. A maneira como descreve as suas capturas de trutas, sob um sol tímido, um dia sem grande vento, interrogando-se sobre o que faria, onde iria, se fosse truta, lembra-nos outras anedotas. Havia nas Landes um homem famoso por saber onde pôr as redes⁹ para caçar calhandras: sabia tudo, dizia-se, do que agrada aos bandos de calhandras. Um caçador furtivo

ardenês, entre os mais eficazes da região, explicou um dia a uma etnóloga que, se sabia onde pôr as suas armadilhas, era porque tinha «capturado» o olhar dos tordos.

Todas as manhãs, Leopold e o seu cão visitam os seus domínios. Descubrem as pisadas de outros utentes, caçadores ou caçadores furtivos dos arredores, animais noctívagos. Chegam então, manifestando outras presenças, cantos de pássaros, mamíferos em fuga. «Como todos os senhores, conclui Leopold, eu tenho os meus rendeiros, que se mostram tão negligentes no pagamento da renda como firmes no capítulo do usufruto da terra¹⁰.» Há pois, no seu domínio, uma pluralidade de pontos de vista, correspondendo a uma multiplicidade de usos. Se ele é o proprietário eminente do domínio, se tem um ponto de vista de caçador e de silvicultor, Leopold tem de respeitar os outros utentes do território. Mas a comunidade que deste modo se esboça não está completa: precisa de uma base objectiva para ultrapassar a simples coexistência de pontos de vista. Todos têm um interesse comum: que os recursos do domínio possam ser renovados.

«Pensar como uma montanha»

Esse nível, onde se pode apreender a solidariedade de todos os utentes de um território, é definido por Leopold num parágrafo tão conhecido como polémico¹¹. Nele reconhece o seu erro, enquanto caçador, por ter contribuído para a destruição dos lobos: eliminar os lobos era, a seu ver, favorecer os herbívoros, rebanhos e caça confundidos. Desaparecem os lobos, pululam os gamos e veados. A longo prazo, estes prejudicarão a regeneração das florestas. Como bom silvicultor, Leopold vê nisso uma catástrofe: se o futuro dos povoamentos está assim comprometido, se as pastagens são sujeitas a uma densidade demasiado forte de gado e de herbívoros, a erosão avançará¹².

O criador e o seu rebanho, o caçador e as suas presas, todos têm interesse – pelo menos é o que julgam – no desapareci-

mento do lobo. No entanto, do ponto de vista desse bem comum que é para eles a montanha, com os seus recursos – árvores e erva – estão enganados, têm uma visão demasiado curta. O lobo tem o seu lugar na comunidade biótica que vive da montanha. A longo prazo, a prosperidade dos rebanhos e da caça dependem dele. Leopold descobre assim o nível integrador dos pontos de vista onde cada um tem o seu lugar: é a montanha, a qual «sabe» que sem os lobos os veados proliferarão e prejudicarão as suas encostas, sem dúvida que a longo prazo, mas irremediavelmente.

«Pensar como uma montanha» é também compreender que o ponto de vista do caçador, que gostaria que os lobos desaparecessem para caçar mais veados, se deve ao facto de ele estar em competição com eles. O caçador é companheiro do lobo, lançado em actividades comparáveis: torna-se predador, mas um predador que, ao contrário do lobo, pode ter em consideração, na sua actividade, o ponto de vista da montanha.

Como pensar o que liga o caçador à sua caça, aos seus concorrentes, e todos (presas e predadores) à montanha? Como pensar o que liga o homem à natureza? Quando Aldo Leopold escreve o *Almanaque de um Condado das Areias*, a ecologia afasta-se da concepção organicista de Clements¹³. Se ele adopta o conceito de «comunidade biótica», toma em consideração, na sua apresentação da «Pirâmide da terra¹⁴», as cadeias tróficas e os fluxos energéticos de que elas são vectores¹⁵.

O homem faz parte de comunidades bióticas. Não só depende delas, ramificado como está em cadeias tróficas, como lhes imprime a sua marca, pois, se está inscrito na natureza, o homem é nela necessariamente activo. Daí esta definição do ecologista: «Li muitas definições do que é um ecologista e eu próprio escrevi algumas, mas suspeito que a melhor delas não se escreve com a caneta mas com o machado. A questão é: em que pensa um homem no momento em que corta uma árvore (...)? Um ecologista é alguém que tem consciência, humildemente, de que a cada golpe de machado ele inscreve a sua assinatura na face da terra¹⁶.»

Os homens e as comunidades bióticas têm assim uma história em comum. Evocando a Grande Pradaria, Leopold descreve a luta plurissecular entre a erva e a floresta. A Grande Pradaria manteve-se graças aos incêndios naturais que, regularmente, a regeneravam e destruíam as árvores, «poupando apenas na sua passagem os velhos carvalhos cuja casca era suficientemente espessa para resistir às chamas¹⁷». A partir desses carvalhos poupados, a floresta voltava sempre ao assalto. Os animais serviam alternadamente a causa dos carvalhos e a causa da ervagem. Até ao ano de 1840, os homens só intervinham neste conflito por meio da caça aos coelhos e aos herbívoros da Pradaria. Contudo, «um novo animal, o colono, passou a intervir na batalha da Pradaria. Não houve um objectivo deliberado da sua parte; mas, ao lavrar os campos, fez o suficiente para privar a Pradaria do seu aliado imemorial: o fogo¹⁸». Os carvalhos progrediram e, apesar dos coelhos – mas com o apoio dos caçadores –, transformaram a Pradaria numa região de exploração florestal.

O homem na natureza

Ao ler as críticas que faz aos seus contemporâneos (fazendeiros que secam os pântanos, caçadores-carniceiros, produtores florestais unicamente preocupados com a cubagem explorada e protectores da natureza que dão um carácter de santuário às relíquias de natureza selvagem), ao ver essa concepção do caçador na natureza, predador entre os predadores, apetece tentar uma leitura rousseaunista do *Almanaque*. O caçador-predador não será «o homem selvagem» do *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*? «Pensar como uma montanha» não será pensar como um índio? À atitude conquistadora do pioneiro, que considera a montanha como uma jazida de recursos, Leopold parece opor a do indígena que, fazendo parte do mundo em que vive, tem de se preocupar com a renovação dos seus recursos.

Contudo, por mais sedutora que seja, esta interpretação não é pertinente. Aldo Leopold, com efeito, ao contrário de Rousseau, não vê nenhuma ruptura entre a natureza e as sociedades humanas, mas uma continuidade. «A natureza virgem é o material bruto no qual o homem talhou penosamente esse artifício a que chamamos civilização. Esse material nunca foi homogêneo. A natureza era extremamente diversa e os artifícios que dela resultaram são, também eles, muito diversos. Às diferenças no produto acabado chamamos culturas¹⁹.» Tal como o índio, o pioneiro e todos os fazendeiros e industriais que lhes sucederam no solo da América fazem parte da natureza.

Se Aldo Leopold encontra na «cadeia solo-carvalho-veado-índio» mais virtudes do que naquela que a substituiu (a «cadeia solo-milho-vaca-fazendeiro»), os exemplos que ele dá de um uso harmonioso dos recursos tanto são retirados das práticas autóctones dos índios do Gaviland, região de culturas em terraços, como das práticas dos primeiros pioneiros do Wisconsin quando utilizaram os pântanos como fornecedores de feno: «Esse tempo das pradarias de feno foi uma época de ouro para os habitantes dos pântanos. Homens e animais, plantas e solo, viviam numa tolerância mútua, para benefício de todos. O pântano poderia ter continuado a produzir feno, galinhas da pradaria, veados, ratos almiscarados, música de grou e arandos até ao fim dos tempos²⁰.» Esta situação chegou ao fim quando se instalaram quintas no próprio pântano e os fazendeiros foram instigados a drenar. A turfa secou e, ao primeiro fogo, os pântanos tornaram-se um imenso braseiro em detrimento da flora, da fauna e dos homens.

Leopold reconhece, além disso, que as sociedades da Europa Ocidental e do Japão, mesmo que tenham transformado profundamente a sua natureza e provocado violentas alterações na terra, souberam «preservar o seu carácter habitável para o homem e para a maioria das outras populações indígenas²¹».

Não existe uma cultura privilegiada (mesmo a indígena) que possa servir de modelo objectivo: todas as culturas são

uma maneira de se situar na natureza. Há diferentes maneiras de se comportar, mais ou menos boas, e que dependem das circunstâncias. Aldo Leopold tenta definir regras de comportamento – isto é, uma ética.

A land ethic

«Todas as éticas elaboradas até hoje assentam num único pressuposto: que o indivíduo é membro de uma comunidade de partes interdependentes. A *land ethic* alarga simplesmente as fronteiras da comunidade, de modo a incluir aí o solo, a água, as plantas e os animais.» Tal como as outras éticas, esta implica o «respeito pelos outros membros da comunidade e também o respeito pela comunidade como tal²²». Para conceber esta ética da comunidade biótica, Leopold toma por modelo a ética da caça.

Do «código de boa conduta²³», iniciado por pioneiros que poupavam nos cartuchos (há que «caçar certamente», «um-cartucho-um-veado»), às máximas de seu pai que, ao dar-lhe uma espingarda, lhe impôs a condição de só atirar às perdizes em pleno voo²⁴, Leopold não cessa de declinar as virtudes da autolimitação do desejo de captura, destas «formas de contenção ética designadas pelo termo de espírito desportivo²⁵». Trata-se, por respeito para com o animal que se persegue, de impor, em função das circunstâncias, freios à liberdade de acção do caçador. Da mesma maneira, «uma ética, ecologicamente falando, é um limite imposto à liberdade de agir na luta pela existência²⁶».

Assim, a *land ethic* não é uma ética do prescrito, mas uma ética do permitido, uma forma de orientar a sua conduta segundo normas relativas a um contexto. Trata-se unicamente de se moderar, do mesmo modo que o espírito desportivo canaliza as pulsões agressivas. Se o termo de civilidade não estivesse tão intimamente ligado ao de urbanidade, poder-se-ia dizer que Leopold mostra, nos seus textos sobre a natureza,

exemplos de uma nova civilidade para com todos os «companheiros» das comunidades bióticas.

A *land ethic* de Leopold é uma ética local, circunstancial, não universalizável. Toda a humanidade forma, no planeta, uma grande «comunidade» com todos os seres vivos. Esta comunidade não tem qualquer interesse para Leopold, a não ser ao nível mais abstracto da sua argumentação, quando ele convida a tirar da teoria darwiniana um «sentimento de fraternidade para com as outras criaturas». Quando pede a todos os homens que se considerem membros de uma comunidade biótica, ele fala dos seres vivos com os quais convive, com os quais vive nos mesmos meios. O indivíduo faz parte de uma comunidade biótica ou de uma outra, em função do lugar onde se encontre. Ora não há nenhuma razão para que as regras de comportamento sejam as mesmas em todas essas comunidades bióticas²⁷. Assim, o acto de arrotear uma parcela numa planície arborizada não tem o mesmo sentido, ecologicamente falando, do que nivelar um dos últimos bosques da região ou desflorestar uma encosta abrupta, com o risco de provocar o reinício da erosão. Não se trata pois de definir precisamente regras morais universais, mas de convidar a «comportar-se bem» em função das circunstâncias.

Mas vivemos numa época em que as pessoas circulam, viajam, visitam, se implantam, vão e vêm, são deslocizadas e realocizadas. Em tais condições, como ter a certeza de que se mantém um código de bom comportamento, assunto de costumes locais que implica um conhecimento do meio? Bastará tomar como regra de prudência: *do as natives do*²⁸? Quem pode garantir que os *natives* se comportam como convém nos seus meios? Assim, Aldo Leopold precisa de uma regra geral para distinguir o bem do mal: «Uma coisa é justa quando tende a preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica. É injusta quando tende para o inverso²⁹.»

Ética do local, bom uso ecocentrado, que não impõe nem a sujeição à natureza, nem a fusão nas comunidades bióticas, mas recomenda o seu respeito e que se actue com perspicácia,

a ética leopoldiana pretende que se julguem as actividades humanas do ponto de vista dessas entidades ecológicas que são a montanha, a floresta, o pântano. É ao nível da comunidade biótica que se pode avaliar a margem de liberdade de que se dispõe e distinguir as acções favoráveis ou permitidas das que são nocivas ou «injustas».

Que resta da land ethic?

Presas à ecologia do seu tempo, a ética de Leopold estará hoje ultrapassada? Se o equilíbrio já não é o princípio regulador dos sistemas ecológicos, se as comunidades bióticas têm fronteiras incertas, se a sua estruturação resulta das perturbações que sofreram, se a diversidade já não é uma garantia de estabilidade, ainda poderemos falar em «preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica»? Baird Callicott, um dos mais fiéis intérpretes de Leopold, lançou ombros à tarefa de reavaliar a *land ethic* à luz dos desenvolvimentos contemporâneos da ecologia³⁰.

A sua inquietação é num certo sentido excessiva e dirige-se muito mais a uma interpretação odumiana da ecologia leopoldiana³¹ do que a esta última. É manifesto que Aldo Leopold acompanhou os desenvolvimentos da ecologia do seu tempo. Procura-lhe uma coerência a partir de Darwin. É por isso que as suas entidades naturais são histórias em movimento. É por isso que, descrevendo a Grande Pradaria e o seu declínio, ele pode apreender o papel estruturante daquelas perturbações que foram os incêndios. É finalmente por isso que se interessa muito mais pelas paisagens (montanha, pântanos e terrados) do que pelos meios. Os desenvolvimentos que «desconstroem³²» nos nossos dias a ecologia odumiana não põem fundamentalmente em causa a ecologia tratada por esse observador atento e darwiniano que foi Aldo Leopold.

Em contrapartida, é certo que a fórmula pela qual ele resume a sua ética está obsoleta³³. Após um exame preciso, inscrevendo a ecologia das perturbações numa concepção da

hierarquia dos sistemas, Baird Callicott conclui que o trabalho de Leopold continua a ser válido, mas que convém reformular a distinção do que é justo e do que o não é: «Uma coisa é boa quando tende a perturbar a comunidade biótica numa escala de tempo e de espaço normal. É má quando as coisas se passam de outro modo³⁴.» Trata-se, incontestavelmente, de uma formulação ao mesmo tempo coerente com a ecologia actual e fiel ao espírito de Aldo Leopold. Não escrevia este último que «quanto menos violentas fossem as mudanças induzidas pelo homem, mais a pirâmide [da comunidade biótica] teria possibilidades de se adaptar com sucesso»?

Sem dúvida. Mas onde está a «normalidade»? Nos regimes de perturbações naturais, responde Callicott. Quer isso dizer que não há catástrofes na natureza, ou que só as perturbações de origem humana as podem produzir? A ser assim, não incorrerá Callicott numa concepção do homem-destruidor que lhe é estranha³⁵? Além disso, como distinguir as perturbações naturais das perturbações híbridas, ao mesmo tempo naturais e antropogénicas? No fim de contas, esta reavaliação da fórmula de Leopold levanta tantos problemas quantos os que não resolve.

Talvez seja possível uma outra via. Para Baird Callicott, o questionamento da equivalência entre diversidade e estabilidade é o desenvolvimento recente da ecologia mais difícil de conciliar com a *land ethic* leopoldiana. Nesta correspondência, indissociável da ecologia odumiana, sempre houve a tendência (como o faz Callicott) para considerar a estabilidade como um fim e a diversidade como um meio. E se invertessemos os valores? Se tomássemos a diversidade como um fim, podendo a estabilidade (ou não podendo, segundo as circunstâncias) ser o seu meio? Corresponderia isso a ser infiel a Leopold, que não deixa de descrever e amar a diversidade dos seres vivos que frequentam as suas paisagens? Não mostrará ele, repetidamente, que a estabilidade é apenas relativa? Por que não considerar que a tradução contemporânea da fórmula discriminante da *land ethic* poderia ser: «uma coisa é justa quando tende a preservar (ou aumentar) a diversidade

biológica. É injusta quando as coisas se passam de outro modo»? Em todo o caso, é para aí que tendem, pragmaticamente, os gestores de espaços protegidos³⁶.

Diversidade biológica

Poderá considerar-se a biodiversidade como norma positiva? Já examinámos os argumentos, tanto éticos como científicos, que militam a favor da protecção das espécies e, portanto, da diversidade específica dos meios naturais³⁷. A biodiversidade excede este ponto de vista, porquanto ela engloba, além disso, a diversidade genética das populações e a heterogeneidade das paisagens (ou dos complexos de ecossistemas). Não se aplica unicamente às floras e às faunas selvagens, mas também às variedades de plantas cultivadas e aos animais domésticos. Esta noção confirma a não existência de fronteira entre meios naturais e espaços de valorização. Ora, a acreditarmos em Michel Chauvet e Louis Olivier, a biodiversidade, assim concebida, tornou-se um «objectivo planetário³⁸».

A diversidade começa por ser uma constatação: a da multiplicidade do real. Depois, toda a diversidade é o resultado de uma análise. A toda a equivalência definida num conjunto de objectos corresponde uma partição que é a imagem de uma diversidade. Assim, há tantas diversidades como relações de equivalência definidas (ou descobertas) no conjunto considerado³⁹. Portanto, há diversidade das diversidades: cada análise produz a sua. Como se passou dessas diversidades múltiplas para um conceito de biodiversidade?

Podemos ver nisso uma construção social. As preocupações, mais ou menos autónomas, dos cientistas (de disciplinas diferentes), das empresas (agro-indústria e farmácia), dos Estados e das Organizações não Governamentais, convergiram de tal modo que na conclusão de negociações complexas, implicando políticos, *lobbies* e peritos, cento e cinquenta e três países assinaram, em 1992, na Conferência do Rio, uma

convenção sobre a biodiversidade. Quaisquer que sejam os limites dos compromissos assumidos, esta convenção representa uma legitimação política – e internacional – do objectivo de preservar a diversidade biológica. Na esteira desta convenção, ergueu-se um vasto programa de investigação. Trata-se de mobilizar a «comunidade científica internacional», com vista a acelerar o inventário e proceder ao acompanhamento da biodiversidade. Trata-se, além disso, de apreender o seu papel no funcionamento dos sistemas ecológicos; de compreender a sua origem e flutuações, de explicar as causas da sua erosão.

Poder-se-ia ver, nesta legitimação consensual da noção de biodiversidade, uma estratégia muda das ciências biológicas, confrontadas com o prestígio e com os apetites orçamentais das ciências do universo. A biodiversidade permitiria unificar as ciências da vida, sob a bandeira da genética. O seu interesse pelo futuro do planeta justificaria o desenvolvimento de um programa internacional de investigação, ao lado daqueles que concernem as trocas globais. O interesse que as indústrias farmacêuticas têm pela diversidade específica, o interesse dos *trusts* da agro-indústria pelos recursos genéticos das culturas tradicionais, da reprodução de animais domésticos e das espécies aparentadas, teriam reforçado com todo o peso do seu poder económico o interesse dos biólogos por este conceito unificador.

Não há dúvida que a diversidade biológica é universalmente admitida, porque foi elaborada, por ajustamento de estratégias múltiplas, como objectivo planetário. Mas se os cientistas falam dela, é também porque consideram ter o direito de optar por uma das múltiplas diversidades reveladas pelas múltiplas análises dos sistemas vivos.

Diversidade biológica e adaptabilidade

A biodiversidade é, segundo Barbault, «uma propriedade fundamental do ser vivo⁴⁰». Pode ser definida a todos os seus

níveis de organização. Barbault distingue assim três categorias de diversidades biológicas:

- 1) A diversidade intra-específica, diversidade genética das populações;
- 2) A diversidade específica, no seio de cada «grupo funcional» (povoamentos, cenões, níveis tróficos)⁴¹;
- 3) A diversidade funcional, ou seja, o número de «grupos funcionais» em interacção à escala dos complexos de ecossistemas ou das redes tróficas.

Uma hipótese permite então alinhar estas diversidades sob a mesma rubrica: todas teriam a propriedade de conferir aos sistemas que caracterizam a faculdade de se adaptarem às modificações do seu contexto, às perturbações do seu meio ambiente. É assim que Barbault o enuncia: «a diversidade é a base da adaptabilidade dos seres vivos e talvez dos sistemas ecológicos e de toda a biosfera, face às alterações que podem afectar o seu meio ambiente⁴²». Insistamos nesta proposição. Em primeiro lugar, não se trata de voltar à correspondência entre diversidade e estabilidade: adaptar-se não é retomar um estado de equilíbrio, mas modificar o seu comportamento. De facto, estamos numa ecologia pós-odumiana, numa óptica darwiniana. Em segundo lugar, a relação entre diversidade e faculdade de adaptação é afirmada no que concerne a diversidade genética, depois é estendida, matizada por um «talvez», a todos os outros níveis de organização do ser vivo.

Com efeito, se consideramos que a estrutura hierárquica dos sistemas ecológicos não é simples artefacto, corte arbitrário que todo o investigador tem de fazer para isolar um objecto de pesquisa, mas que ela corresponde a níveis de integração do ser vivo, a entidades interdependentes mas autónomas, é porque os conjuntos definidos têm um comportamento diferente da combinação dos conjuntos dos seus elementos. Significa isso que propriedades comuns a todos os elementos de um sistema podem apagar-se ao nível de organização que ele constitui, quando emergem propriedades novas. Por isso, é

legítimo interrogar-se sobre a transposição de uma propriedade, geralmente admitida pela diversidade genética das populações, para a diversidade específica dos povoamentos, dos cenões ou dos níveis tróficos e, de seguida, para a diversidade funcional dos ecossistemas ou das redes tróficas.

Pôs-se deste modo em evidência a existência de redundâncias entre as diferentes espécies que compõem um povoamento (ou um nível trófico). De modo que o comportamento de um tal «grupo funcional» pode não ser alterado e as suas prestações podem não ser praticamente modificadas pela extinção de uma (ou de várias) espécie(s). A aptidão de um povoamento para se adaptar a perturbações ou a modificações do seu meio ambiente não está necessariamente ligada às variações da sua diversidade específica; isto até um certo patamar que depende do grau de especialização das espécies na exploração dos recursos do meio.

O elo entre diversidade e adaptabilidade seria, pelo contrário, melhor estabelecido ao nível dos complexos de ecossistemas. Pôs-se em evidência, como vimos, uma relação positiva entre a heterogeneidade das paisagens e a diversidade específica. Sabe-se também que quanto mais complexo é o mosaico das associações vegetais, mais moderado é o impacte das perturbações sofridas⁴³.

A prudência impõe-se, mas a questão continua em aberto: não é impossível, pode mesmo ser verosímil, que a biodiversidade seja, a todos os níveis de organização do ser vivo, favorável às suas capacidades de adaptação. Seja como for, a teoria darwiniana da evolução fornece um argumento suplementar a seu favor. Por uma sucessão de crises de extinção e de fases de formação de novas espécies, a evolução tende a aumentar a diversidade específica e a selecção natural supõe a diversidade genética das populações. Uma intuição, que não é fácil de revelar, sugere que seria imprudente ir a contracorrente dessa tendência. Com efeito, quanto maior é a diversidade dos patrimónios genéticos, maiores são as possibilidades de adaptação das espécies a novos condicionalismos ambientais.

«Uma certa «pletora» do ser vivo é a garantia da disponibilidade de formas adaptadas às mudanças eventuais, nas quais a natureza poderá encontrar as respostas evolutivas adaptadas⁴⁴.»

Porque nos é cara a diversidade?

De Aristóteles à «jangada dos cumes⁴⁵», passando pelos naturalistas viajantes da era clássica, a curiosidade, o interesse pela diversidade das formas da vida, justificaram todo o estudo da história natural. A *natura naturata* tranquiliza sem dúvida, mas incomoda porque é previsível. A *natura naturans* fascina: pela sua infinita variedade, pela sua criatividade, ela ultrapassa-nos e reserva-nos surpresas. Por mais hostil que seja à ideia de natureza, o próprio Dagonet descreve gulosamente as diferentes formas das folhas, as arquitecturas das árvores, tal como declina, deslumbrado, os múltiplos ardis que os organismos «inventaram» para se reproduzirem. «Dela, tudo é de esperar (...) Quem pode negar que a natureza soube multiplicar os processos generativos que a tornam inigualável⁴⁶?»

Existe neste gosto pelo diverso uma dimensão estética de que Montesquieu testemunha quando convida, por mais clássicos que tenham sido os seus gostos, a elevar as paisagens naturais acima dos mais belos jardins arquitectados⁴⁷.

Se amamos a diversidade na natureza, não a apreciamos menos na sociedade e nas obras dos homens. O produto padrão é tão pouco atractivo como o «francês médio». Temos boas razões para comprar objectos fabricados em massa, porque são menos caros e é suposto que correspondam a normas de qualidade precisas. Mas é tão grande o nosso desejo de adquirir obras originais que toda a arte do industrial está em diversificar as suas gamas ou dar aos seus produtos o cunho de um fabrico artesanal. Temos boas razões para exigir que o direito nos considere indivíduos iguais, indiferenciados, «homens sem qualidade». Mas queremos distinguir-nos dos outros, sair das

normas, devido a um aspecto ou outro do nosso comportamento. Finalmente, por mais que caiamos no etnocentrismo, apreciamos a diversidade das culturas. Viajaríamos tão facilmente se não nos movesse a curiosidade por outras maneiras de vestir, outras formas de construir, outros costumes, outras paisagens que têm as marcas de outras maneiras de ordenar a natureza?

Há neste gosto do diverso, do que individualiza e distingue, como que uma reminiscência. Será que a humanidade não deriva de uma fuga à norma, de uma diversificação no seio dos primatas? Claro que há também, como os sociólogos estabeleceram e não deixam de lembrar, a afirmação simbólica de um estatuto social que se impõe pela distinção. É finalmente possível apreender o seu significado na análise das paixões a que se entregou Charles Fourier.

Entre as múltiplas paixões que lhe agradava combinar até à vertigem, Fourier distinguiu quatro «cardeais» que, tal como os pontos do mesmo nome, permitem referenciar as outras no globo das nossas paixões. Há a «uniteísta»: aspiração à fusão no uno. A «cabalista» é o seu contrário: desejo de discórdia, paixão de se opor ao outro. As paixões «cabalista» e «uniteísta» estão situadas no mesmo eixo. É na impossibilidade de poder viver na união fusional que nascem os desacordos, os ódios e os conflitos. É a resolução dos conflitos que produz a unidade temporária do acordo ou da aliança. O eixo no qual se opõem «cabalista» e «uniteísta» é o da dialéctica. Mas as duas outras paixões cardeais estão aí, segundo Fourier, para dispersar essa oposição dialéctica no espaço e no tempo. A primeira é a «compósita», que convida a não se apropriar de um único objecto, a não se satisfazer com uma só aspiração ou um só gosto, mas a perseguir conjuntamente vários desejos, a combinar as usufruições. A segunda, a «borboleta», é a paixão da mudança, a que nos leva a trocar o objecto que nos é chegado por um outro. Segundo Fourier, estas quatro dimensões devem estar presentes em todas as paixões, em todas as motivações, em todos os actos.

Poder-se-ia então dizer que um efeito do marxismo e da divisão do mundo em blocos antagónicos foi de privilegiar, durante décadas, o eixo «uniteísta»/«cabalista» (tendo sido ajudado, não tenhamos dúvidas, pelo utilitarismo: se os indivíduos perseguem e calculam o seu interesse, é porque esse interesse é um..., mas então os seus interesses opõem-se). No confronto permanente entre o um e o dois, o consenso e o conflito, o interesse comum e a luta de classes, a ordem que se defende e a ordem que se ataca, a combinação das paixões, dos desejos, teria de ser fútil: um desperdício de energia, uma dispersão diletante. Quanto à inconstância das aspirações, seria facilmente qualificada de renúncia ou de traição.

O isolamento do marxismo, o desabamento do bloco de Leste, levaram menos à vitória do uniteísta sobre o cabalista (tudo faz pensar o contrário) do que à emergência do eixo que até aí fora ignorado, ocultado. Surgiram então, novidades maravilhosas, a diversidade das paixões e das acções e a sua variabilidade no tempo. Tais seriam, entre outras, as razões contemporâneas que temos para amar a diversidade e a variabilidade no mundo que nos rodeia, social e natural.

Diversidade biológica, diversidade cultural

Ora se há razões para pensar que a diversidade convém à natureza e se amamos a diversidade, é porque antropocentrismo e ecocentrismo podem convergir. Por isso a diversidade biológica pode ser apresentada como norma positiva. Pode servir de critério para avaliar o impacte das intervenções e das actividades humanas sobre os sistemas ecológicos. Critério objectivo, pois fornece indicações sobre o funcionamento do sistema considerado. Critério normativo, porquanto a biodiversidade, seja qual for o nível de organização apreendido, garantiria as capacidades de adaptação do sistema, e porque lhe atribuímos um valor intrínseco.

Deste ponto de vista, a valorização contemporânea dos recursos do planeta seria preocupante. Desflorestação, produção agrícola e urbanização perturbam as paisagens, provocam a extinção de numerosas espécies. A extensão de uma agricultura intensiva em detrimento das agriculturas tradicionais conduz ao desaparecimento de espécies vegetais e animais selvagens e traduz-se por uma «erosão genética» das culturas. Globalmente, o progresso é devastador: homogeneiza, uniformiza, atenta contra a diversidade genética, contra a diversidade específica, contra a diversidade funcional, contra a heterogeneidade espacial, em suma, contra a biodiversidade. Ainda pior, se se der crédito ao cenário do efeito de estufa, a industrialização assente na utilização das energias fósseis teria desencadeado um reaquecimento do clima que, a ser demasiado rápido, impediria que numerosas espécies migrassem ou se adaptassem. Traduzir-se-ia pois por extinções maciças catastróficas e imprevisíveis. Em contrapartida, uma tal eventualidade justifica o cuidado de preservar a biodiversidade, na medida em que ela favoreceria a adaptação das floras e das faunas às modificações do clima.

Mas também sabemos que as actividades humanas não são necessariamente nocivas à biodiversidade. São provas disso mesmo as inúmeras variedades e raças criadas, seleccionadas, pelo empirismo atento das sociedades rurais ditas «tradicionais». Comprovam-no igualmente as tapadas, construções humanas por excelência, que associam diferentes agro-sistemas a uma rede de valados vivos: nos nossos climas temperados, estas tapadas são biologicamente mais ricas do que a maioria dos meios «naturais». A riqueza dos pequenos bosques residuais nas grandes planícies cerealíferas deve-se à diversidade dos modos de exploração da sua madeira⁴⁸. Mesmo que sejam obra de protectores da natureza ou de caçadores, as experiências de reabilitação de meios mostram que é possível enriquecer a fauna e a flora de uma região. Finalmente, já vimos que noutros climas a actividade das populações autóctones é favorável à diversidade específica das florestas selvagens⁴⁹.

A diversidade dos objectivos perseguidos na selecção das variedades vegetais e das raças de animais domésticos, a diversidade das práticas e dos usos, das estruturas paisagísticas resultantes de uma longa história de valorização camponesa, preocupada em reproduzir as suas próprias condições de produção, são solidárias para com a diversidade biológica. A biodiversidade não é ameaçada pela actividade industriosa das sociedades humanas como tal, mas pela padronização dos sistemas de produção, das técnicas, dos comportamentos, dos costumes e das culturas. Em suma, pela destruição das agriculturas alimentares⁵⁰, devido à mundialização das trocas mercantis, e pela difusão junto das elites sociais do *American way of life*. Deste modo, não é possível assumir o objectivo de proteger a biodiversidade sem cultivar a diversidade dos comportamentos individuais, das práticas sociais e das culturas locais.

Já não se trata de «congelar» uma natureza «selvagem», mantida no seu estado primitivo, defendida das intervenções humanas. Pelo contrário, há que preservar a «capacidade evolutiva» dos processos ecológicos. O que implica a manutenção de práticas. O que implica harmonizar a preservação de reservas naturais com as zonas valorizadas, numa gestão variada do território. O que supõe uma gestão complexa de espaços diversificados⁵¹. Numa tal concepção, o homem não é exterior à natureza, faz parte dela, é membro activo de uma natureza à qual pode fazer bem se se comportar com prudência, se dela fizer «bom uso». É essa a ideia do «desenvolvimento durável»: não se trata de estender a lógica da produção ao meio ambiente, mas, pelo contrário, de compreender que as nossas actividades económicas são incluídas, são inseridas (*embedded*), no nosso meio ambiente natural.

Uma universalização em rede

Se o efeito de estufa põe face a face cientistas e políticos (com o duplo risco de uma ditadura platónica e ou de um

sociocentrismo esquecedor dos perigos), a protecção da biodiversidade, mesmo alcançada ao posto de objectivo planetário, não impõe a globalização. Mas faz sair de uma dispersão de pontos de vista locais, porque os universaliza em rede. Uma rede complexa que liga os saberes indígenas às indústrias farmacêuticas (por intermédio de botânicos e etnofarmacólogos), as agriculturas «tradicionalis» às empresas agro-alimentares, as formas de valorização agrícola «modernas» que lhes estão associadas às reivindicações de habitantes e de utentes (caçadores, pescadores, agricultores, turistas e defensores da natureza). Uma rede que liga essas práticas e essas aspirações às estratégias dos cientistas: genetistas (que têm tudo a ganhar com a mobilização dos biólogos em torno da compreensão e da conservação da biodiversidade), ecólogos (que têm aí um campo imenso de pesquisas e de experiências), naturalistas (que nela vêem uma hipótese de sobrevivência). Uma rede que confronta os saberes e as práticas tradicionais, as técnicas da agricultura intensiva, as biotecnologias e a engenharia ecológica.

Assim, a protecção da biodiversidade relaciona uma multiplicidade de práticas (produtivas, científicas, lúdicas), de saberes e de habilidade, de técnicas e de actores que perseguem objectivos próprios, de conflitos de uso e de lutas sociais, de actividades locais mais ou menos judiciosas. Nesta diversidade de pontos de vista e de práticas está patente uma unidade: todos estão ligados por uma linguagem comum, a da ciência, e por um valor comum, o da diversidade. A rede que liga estes actores e estas práticas não é hierarquizada, mesmo que as estratégias económicas tenham nela um peso considerável: o objectivo de preservar a diversidade, o valor que lhe é atribuído, aconselham a procurar compromissos e a ter-se em conta as situações locais. Cada um pode avançar, em nome da diversidade, os seus próprios objectivos. Cada qual pode justificar, com a legitimidade do diverso, que se dê prioridade aos seus desejos, aos seus interesses próprios e às prerrogativas.

Assim, nos debates sobre a gestão florestal do maciço do Aigoual⁵², tal como nos do Conselho Nacional de Protecção da Natureza, pareceu-nos que a diversidade é menos utilizada como critério objectivo de avaliação do impacte das actividades humanas, que ela não designa um desejo mútuo de fazer coexistir, sob a mesma rubrica, objectivos diferentes. Para os utentes, práticos, cientistas e militantes em presença, a diversidade biológica é a metáfora da sua própria diversidade: uma referência, por vezes mais encantadora do que organizadora, que lhes permite, pelo valor que lhe atribuem, negociar entre si e legitimar a coexistência das suas preocupações⁵³. Teríamos regressado ao sociocentrismo? Não, porque a referência também é tomada a sério: não basta pretender trabalhar a favor da diversidade biológica, é igualmente preciso elaborar provas e sujeitá-las à crítica.

A biodiversidade seria de resto mais organizadora do que o é nos nossos dias, se dispuséssemos de indicadores fiáveis para a avaliar. O problema é esse. A diversidade genética das populações exige investigações longas e custosas. Pode-se tanto menos proceder ao inventário das espécies presentes num território e avaliar a diversidade específica quanto, a haver uma espécie em vias de extinção, essa espécie é a dos profissionais em sistemática. Praticamente deixou de se ensinar a sistemática, nenhuma instituição de pesquisa abre vagas para esta disciplina. Os inventários assentam cada vez mais no trabalho voluntário dos naturalistas amadores. De modo que as listas de espécies protegidas reflectem tanto o estado de mobilização e as aspirações das sociedades naturalistas e das associações de protecção da natureza como o das populações realmente ameaçadas. Daí a importância dada às «espécies notáveis», que não são necessariamente aquelas com que nos devíamos preocupar, do ponto de vista da diversidade biológica.

Por isso, seria bom que dispuséssemos de indicadores de diversidade específica, facilmente identificáveis. São procurados, em geral, entre os animais que se encontram no extremo da cadeia trófica: assim, cada espécie de morcegos que

explora meios específicos à procura das suas presas, a diversidade das populações de morcegos, seria um indício da diversidade dos insectos, que por sua vez pode considerar-se um indicador da diversidade da flora. Mas as espécies-chave, nas quais se pensa, podem também ser polinizadores necessários à reprodução dos vegetais que lhes estão associados ou das espécies que constituem um recurso insubstituível para muitas outras populações, num momento crítico do seu ciclo anual. É pois de esperar que as investigações em curso permitam reforçar progressivamente o carácter objectivo das referências à biodiversidade nas negociações que lhe dizem respeito. Trata-se, também aqui, de sair do sociocentrismo e de convidar os cientistas a exercerem o seu magistério, o da objectividade.

Uma tal universalização em rede inscreve-se em falso contra a concepção do universal que, passando por Kant, dominou a filosofia ocidental, de Santo Agostinho a Husserl. Na sua conferência «A crise da humanidade europeia e a filosofia», Husserl fala sobre o que significa, a seu ver, a vocação universal da Europa: a de uma comunidade moral entre sujeitos que não pertencem a nenhum lugar, mas são parte da mesma humanidade. O que o leva a prever para todos os povos do mundo, mesmo os que se preocupam em manter a sua identidade cultural, «um incentivo para que se europeízem cada vez mais, enquanto que nós, se tivermos uma boa compreensão de nós mesmos, nunca nos indianizaremos⁵⁴». A Europa, poderíamos retorquir, não habita o universal mais do que o fazem os Estados Unidos ou os índios da Amazónia. Os que abordaram as terras dos índios teriam feito melhor se se indianizassem um pouco, em vez de europeizarem os autóctones. A universalização em rede escapa a este etnocentrismo, mantém a autonomia de grupos humanos locais, diversos, inseridos no seu meio ambiente natural, em interacção com ele: cada qual pode apoderar-se à sua maneira das informações científicas e das técnicas que lhe são propostas, mas todos agindo localmente, com mais ou menos sucesso, para

o objectivo comum, sempre renegociável, de preservar a diversidade do mundo em que vivemos.

A universalização progressiva por extensão de experiências locais, reguladas por um objectivo comum negociado: tal é a lógica da preservação de uma biodiversidade intimamente associada à diversidade cultural. Tal é também a lógica que pragmaticamente se impôs a propósito dos riscos globais como o efeito de estufa. Embora ele seja (por princípio) levado a considerar a dimensão planetária, o desenvolvimento durável só pode realizar-se através de experiências locais, tirando partido dos recursos do território, das configurações sociais, das situações políticas e das possibilidades de aplicação, neste contexto, das tecnologias disponíveis.

«A história global entra na natureza; a natureza global entra na história⁵⁵», proclamava Michel Serres. Mas este encontro verificou-se num campo de estrangimentos – tanto científicos (impossibilidade de estabelecer com certeza uma simulação da mudança climática) como políticos (falta de instância supranacional que represente os interesses da humanidade e a integração de estratégias nacionais nas negociações internacionais) –, tal como a solução prática daí resultante consiste em apoiar-se em experiências locais que, estendendo-se pouco a pouco, poderiam iniciar uma viragem e evitar a saturação da tecnonatureza.

Sem que ninguém o tenha programado e sem que saibamos se será eficaz, o remédio que parece ter-se imposto é apoiar-se numa multiplicidade de lugares e de relações com os lugares. Regressemos a Lucrécio e a Serres, à ética local⁵⁶. Surgido na época helenística, a do desaparecimento da cidade clássica, o epicurismo dá uma importância secundária à comunidade política. Enquanto, para Aristóteles, viver segundo a natureza é viver na cidade, a ética epicurista põe em relação o homem com a natureza. Michel Serres, por seu lado, recorre a uma ética, mais do que a uma política, da natureza: não há dúvida que apela a um reordenamento, no interior da cidade, das relações entre os cientistas e os políticos, mas é para se

colocar finalmente a um outro nível, o da humanidade no seu conjunto. A personagem à qual confia a solução da crise, o terceiro instruído, mediador entre o homem e a natureza, que unifica a humanidade restaurando as suas relações com a natureza, é um educador e não um político.

Mas dever-se-á, como os epicuristas, ou como Michel Serres ou Aldo Leopold, encarar um esforço principalmente ético, no qual a política teria um papel meramente instrumental? Apoiar-se numa ética é, sem dúvida, evitar o sociocentrismo. Nem por isso o nível político deixa de representar a instância decisiva onde são abordadas as questões de meio ambiente. Assim, há que ver se é possível articular, sem que um desses dois termos desapareça, natureza e política.

A natureza em política

A dimensão política da crise ambiental manifestou-se, em França, com a emergência de dois partidos ecologistas concorrentes. Na charneira dos anos 80 e dos anos 90, a sua audiência respectiva cresceu de maneira espectacular. Depois, ao fio das campanhas, a sua influência eleitoral conjunta declinou. A preparação da cimeira do Rio avivou a polémica entre os dois partidos ecologistas; entre o ecologismo (todas as tendências incluídas) e os partidos que ele incomodava na competição pelo poder. É neste contexto de polémicas eleitorais que se deve voltar a situar a virulência das críticas de que o ambientalismo foi objecto por parte de filósofos e sociólogos. Não valia a pena, porque os partidos verdes nunca conseguiram elaborar uma visão política coerente do mundo. Atacá-los, era lutar contra moinhos de vento: a democracia está muito mais ameaçada, em França, pela influência ideológica e eleitoral de uma corrente autenticamente fascista do que pela emergência de uma agitada fantasia do «ecofascismo». O pretenso perigo «ecofascista» não se concretizou no resto do mundo, embora, onde se manifestaram formas de genocídio, elas não se

apoiassem em argumentos naturalistas: não foi em nome da «raça», mas da «etnia», que os Sérvios procederam a uma «purificação étnica», ou que Tutsis e Hutus se massacraram. Mas antes de explicar por que razão, em nossa opinião, a ecologia política não pode de modo algum fundar uma política, impõe-se que rapidamente evoquemos a história desta ilusão.

A impossível ecologia política

Era inevitável que as preocupações relativas ao meio ambiente aderissem a correntes de pensamento que contestam a ordem social e política dominante. A protecção da natureza e o ecologismo alimentaram-se da crítica do capitalismo e da crise do marxismo. Em contrapartida, todos quantos não se podiam contentar com o consenso industrial, comum ao liberalismo e ao comunismo, apoderaram-se de argumentos relativos às preocupações ambientais.

De um lado, o desejo de proteger a natureza, a crítica das formas industriais de produção, não podiam deixar de seduzir os adversários da modernidade. Reivindicação estética de uma proximidade com a natureza, rejeição da industrialização, recusa de uma ciência objectivante que conduz ao esquecimento do ser, todas estas concepções avivam «o eco dos pensamentos românticos⁵⁷». Este romantismo, nimbado de nostalgia, pode alimentar ideologias tradicionalistas, abrindo assim o caminho a uma interpretação – ou recuperação – de certa forma reaccionária das preocupações ambientais⁵⁸. O que não é razão, antes pelo contrário, para negar às mesmas qualquer objectividade e para as rejeitar todas, como projecções de nostalgias anti-modernas.

Por outro lado, cedo se propôs a ligação entre «exploração do homem pelo homem» e «exploração da natureza», se defendeu que a concorrência e a procura do lucro levavam a que se ignorasse o interesse geral e o destino das gerações futuras. Assistiu-se mesmo, no começo dos anos 70, ao

desenvolvimento de um discurso segundo o qual os países socialistas estavam em condições de proteger a natureza e de preservar o meio ambiente com muito mais eficácia do que os países capitalistas. Sabemos hoje como foi⁵⁹.

Mas se o marxismo tentou apropriar-se dos argumentos «ecológicos»⁶⁰ ou argumentar que a ecologia é na realidade um materialismo histórico⁶¹, foram as correntes saídas da sua crise que atravessaram as preocupações ambientais e lhes deram argumentos e forças militantes. Com o flagrante insucesso económico, político e ecológico dos países de Leste, não se deixou de pôr em causa, nas realizações e projectos do socialismo, tanto a ilusão de uma revolução social, como a convicção da incontestável positividade do desenvolvimento da indústria. Foi assim que surgiram projectos alternativos, insistindo mais no controlo das situações locais do que na ambição de uma transformação global e radical da sociedade, duvidando, na sua maioria, do desenvolvimento contínuo e ilimitado das «forças produtivas»⁶². Eles permitiam apreender o que unificava socialismo e capitalismo na mesma convicção do primado absoluto da técnica e na mesma negligência perante a natureza. Forneceram aos ecologistas os meios de sistematizarem as suas reivindicações e as suas aspirações. Em consequência, os argumentos dos ecologistas ilustravam as suas teses e davam-lhes uma mais ampla audiência.

Assim fecundado, julgou-se que o ecologismo poderia fundar uma política alternativa, reerguendo a bandeira das ambições de transformação social que o comunismo empunhara. A criação de partidos «verdes» baseou-se nesta crença e talvez tenha sido devido às suas esperanças que, num certo período, eles atraíram muitos votos. O que hoje permite cobri-los de fortes dúvidas é menos o fracasso dos partidos ecológicos, na sua tentativa de se imporem como força política estável, do que um exame desapassionado do que foi (e continua a ser) a sua ambição.

A autonomização da ciência relativamente à autoridade política tem por corolário a autonomização do próprio campo

político. A política tem uma racionalidade própria, que não é nem a da ecologia nem a da física nuclear. O homem político, pense-se o que se pensar perante a atitude da maioria dos que nos governam (ou nos governaram), não é nem um engenheiro que aplicasse um saber nem um pedagogo que fizesse compreender aos cidadãos onde estão os seus verdadeiros interesses. Claro que, numa democracia representativa, o governo faz uma política em nome da nação ou do povo: por isso, pode ter a impressão de que a sua tarefa é aplicar a única política admitida, do mesmo modo que se aplica um modelo científico ou como se ensina uma doutrina. Mas isso seria esquecer que uma democracia representativa se caracteriza por uma competição aberta pelo poder, que permite aos eleitores escolherem entre uma pluralidade de programas concorrentes, publicamente apresentados e argumentados. Uma outra característica das democracias representativas é a independência da opinião pública relativamente ao governo. O mesmo é dizer que as democracias representativas se edificam sobre a racionalidade política do debate, não sobre a autoridade do verdadeiro. A decisão política, tarefa do governo, tem igualmente a sua racionalidade própria. Há que ter em conta os condicionalismos da situação, ter em consideração a diversidade dos pontos de vista, distinguir o possível do desejável, procurar compromissos entre os sistemas de legitimação. Aplicando processos de decisão, tão informados quanto possível (daí a importância da peritagem), o governante não pode ignorar que será ele a ter de decidir e que terá a responsabilidade das decisões (ou da falta de decisões) tomadas.

Se os conhecimentos científicos podem esclarecer a decisão política ao revelarem tudo o que está em causa, não se deve induzir, com isso, que uma ciência pode determinar, em todas as circunstâncias, a boa escolha. Sabe-se o desastre que foi, nos países comunistas, a dependência da política em face de uma teoria pretensamente científica. Começam-se a descobrir os desastres da subordinação da política às teorias económicas

liberais. Quaisquer que sejam os méritos da ecologia, como disciplina científica, há todas as razões para temer que a sua ligação à política teria efeitos igualmente perniciosos, tanto para as sociedades como para o seu meio ambiente.

A pretensão de elaborar uma ecologia política é, ainda por cima, excessiva. A ecologia contemporânea está longe de dar uma visão de conjunto coerente das relações que as sociedades mantêm com a natureza. É certo que ela procura construí-la na desconstrução do paradigma odumiano. Mas está longe de chegar à elaboração de uma nova síntese. Como poderia ela pretender fornecer, ainda por cima, uma visão de conjunto de um mundo onde se interpenetram o natural e o social⁶³?

Que a natureza seja objecto de responsabilidade política não significa, de modo algum, a existência de uma política ecocentrada (tal como pode existir, vimo-lo com a *land ethic* de Aldo Leopold, uma ética ecocentrada). A política, assunto da cidade, é necessariamente sociocentrada, mesmo que se responsabilize pela protecção da natureza e pela prevenção dos riscos ecológicos. Foi o que, pragmaticamente, compreenderam os partidos ecologistas: a não ser que se limitem a ser grupos de pressão, devem tomar posição sobre os objectivos económicos e sociais que constituem a matéria corrente da política. Daí a inflação, nos seus programas, de medidas destinadas a tratar das solidariedades geridas pelas políticas sociais habituais (a exclusão, o desemprego). As novas solidariedades implicadas na tomada em consideração do facto de os homens dependerem do seu meio ambiente (solidariedade das populações e da natureza que lhes é próxima, solidariedade dos homens num mundo com recursos limitados, solidariedade das gerações em face das condições de existência eventualmente ameaçadas), passam para segundo plano. Com o tempo, os Verdes falaram cada vez mais do económico e do social, cada vez menos da natureza e do meio ambiente.

Assim, o que permite duvidar do futuro da ecologia política é menos o fracasso dos partidos, que dela se reclamam, na sua tentativa de se imporem duradoiramente na cena eleitoral, de

fazerem «outra política⁶⁴» – inventando novas formas de acção e de debate – do que a incapacidade de derivar da ciência que eles invocam uma política coerente e distinta das outras. A sua razão de ser e o seu sucesso residiram, parece-nos, na incrível cegueira dos partidos políticos tradicionais e dos sindicatos, ao longo dos anos 70 e dos anos 80, diante das questões relativas ao meio ambiente. É lógico que a sua especificidade⁶⁵ e a sua audiência se esfumam num contexto onde a crise ambiental se tornou objecto de um debate público, no qual intervêm e tomam posição, progressivamente, todas as organizações sindicais e políticas.

Na própria Alemanha, onde têm uma influência duradoira e uma implantação considerável, os partidos ecologistas não podem ditar uma política. É indubitável que participam na gestão de numerosas colectividades locais, mas a política do país está focalizada sobre os constrangimentos e sacrifícios sociais implicados pelo estabelecimento da moeda única europeia, não sobre a defesa do meio ambiente. Mesmo nos países onde são mais fortes, os ecologistas têm de se limitar – é essa a sua principal virtude – a inscrever no debate público as questões relativas ao meio ambiente, a obrigar os partidos concorrentes e os governos a tomá-los a sério e, assim, chamá-los às suas responsabilidades, isto é, ao exercício da sua função.

A primeira responsabilidade do Estado é garantir a segurança de todos os cidadãos sujeitos às suas leis. Esta concepção dos fundamentos do Estado moderno, porque é minimalista (não se trata de garantir, pelo Estado, o viver bem e melhor... mas simplesmente a vida), manteve-se independentemente das formas de governo. O Estado deve proteger os cidadãos, em especial contra os perigos que representam, para eles, os riscos naturais, as poluições, os riscos industriais⁶⁶. Mas trata-se também das condições de vida. Em Estados que, por razões de coesão social, entendem preocupar-se igualmente com o bem-estar, é legítimo assegurar um meio ambiente salubre, um quadro de vida e paisagens que respeitem as aspirações dos cidadãos ou correspondam às suas necessidades essenciais.

Em segundo lugar, deteriorar o meio ambiente (ou destruir elementos do património natural) é prejudicar um conjunto identificável de indivíduos que têm o direito de proteger os seus interesses ou de fazer valer o seu ponto de vista. Os conflitos que emergem a este propósito exigem uma arbitragem entre as partes interessadas. Alguns actores, cuja actividade é considerada responsável por um problema de meio ambiente, podem fazer valer a sua liberdade empresarial ou a sua «utilidade social» (mercadorias produzidas, empregos criados ou mantidos). Os que o sofrem podem legitimamente exigir que sejam preservados (ou indemnizados) dos prejuízos de que são vítimas ou dos riscos que correm. A partir do momento em que a acção exercida sobre a natureza é ao mesmo tempo uma acção exercida sobre outros (indivíduos, colectividades) que reclamam o respeito pelos seus direitos, há que recorrer a processos de regulação que dependem da esfera pública. Um dos méritos da reflexão política dos ecologistas foi o de mostrarem até que ponto os problemas de meio ambiente (e especialmente urbanos: amianto, resíduos industriais, etc.) fazem parte das condições de vida das populações e reforçam as desigualdades sociais.

Teremos de ficar-nos pelo antropocentrismo?

· Que a ameaça do ecofascismo foi imaginária, indica-o a rápida desdramatização dos debates de que falámos no início deste livro. É hoje admitida a dimensão ética dos problemas ambientais. Reconhece-se a importância da publicidade do debate sobre estas questões, tenta-se informar as opiniões públicas (e não só tratar as suas reacções como «irracionais»). Diversifica-se a investigação científica, tornando-a mais sensível às suas insuficiências. O que a construção social do risco tem de bom é que, de uma crise para outra, existem analogias estruturais: é pois de esperar que algumas lições terão sido tiradas do caso do sangue contaminado, de modo a que os mesmos erros não se reproduzam a propósito dos príões.

Temos portanto algumas razões para pensar que se começa a descobrir que os ecologistas talvez não representem o verdadeiro perigo, ao mesmo tempo que as ameaças que eles denunciam são na maior parte das vezes reais. Comprova-o todo o esforço de elaboração de sistemas de normas, derivados da responsabilidade que temos de legar um domínio habitável às gerações futuras. Mas tais construções, recorrendo a considerações éticas destinadas a orientar a acção, agarram-se geralmente ao antropocentrismo (alargado, é certo, às gerações futuras), como se qualquer outra posição pusesse a humanidade em perigo. A denúncia da *deep ecology* ou do ecocentrismo continua a ser um ritual obrigatório que não nos parece justificado. Por isso, a desdramatização que tanto desejamos não é completa: ainda se agitam espantalhos. Gostaríamos, para concluir, de mostrar como uma posição ecocentrada permite que se tenha em conta uma dimensão política – a internacional que o antropocentrismo dominante tende a subestimar –, sem por isso constituir uma ameaça anti-humanista.

Admitir uma responsabilidade, e uma responsabilidade moral (e não só política), ir à procura de uma nova prudência: estas posições, que integram uma dimensão ética, são no entanto compatíveis com a tese do fim da natureza. Hans Jonas centra a sua reflexão no agir humano, interessa-se mais pelas bases da técnica do que pela própria natureza: pode compreender-se o seu apelo à responsabilidade como um apelo a que limitemos as nossas actividades, sem que seja necessário reexaminar a visão da natureza que elas implicam. A artificialização completa da natureza é impossível, há que pôr-lhe um termo: «Não é possível prosseguir sem fim um tal programa», escreve Dominique Bourg no final da sua reflexão sobre a humanidade técnica⁶⁷. O que não leva a procurar um outro programa, mas tão-só a completar a nossa acção técnica por meio de uma gestão responsável do que é obra nossa. A natureza é sempre pensada como *natura naturata*, o máximo que se reconhece é a necessidade de um pouco de *natura naturans* para manter a *natura naturata*. Essa *natura naturans*

que se divisa no extremo limite da nossa apropriação artificializante da natureza é, para uma tal abordagem, incompreensível. Estamos, assim, no campo do irracional.

O global e o internacional

Se considerarmos, como tentámos fazer, que a natureza, na continuidade dos seus processos, deve ser compreendida como *natura naturans*, incluindo os elementos da *natura naturata*, da tecnonatureza, nesse caso situamo-nos, desde logo, ao nível da Terra. Foi ela que a crise ambiental isolou e globalizou como «Natureza». Esta globalização da crise tornou ainda mais manifesta a dimensão internacional dos problemas ambientais, dimensão que lhe preexistia, mas que se podia apreender como a fuga longínqua a problemas que se tratavam essencialmente ao nível nacional. Isso deixou de ser possível.

Os fenómenos naturais ignoram as fronteiras, a nuvem de Chernobyl chegou mesmo a passar as da França, ao contrário do que afirmou a televisão, na tarde da explosão. As poluições transfronteiriças, os acidentes em cargueiros fora das águas territoriais, colocam já problemas que podem levar os Estados a exigir reparação e cuja solução supõe uma restrição das soberanias nacionais⁶⁸. As questões relativas à emissão de gás com efeito de estufa ou à erosão da biodiversidade, pela sua própria complexidade e pelo seu objecto, supõem processos de negociação internacional que possam impor medidas e tomar em consideração os interesses legítimos dos diferentes países. Nenhum Estado pode recusar-se eternamente a participar nessas negociações.

Tais negociações existem. O tratamento internacional da crise ambiental torna-se possível pela internacionalização crescente da vida política a que assistimos. Não só os organismos internacionais, que permitem que os Estados se relacionem uns com os outros segundo regras de direito, ganham cada vez mais importância, como essas mesmas organizações têm uma existência própria, relacionam-se entre si, não sendo

meros instrumentos dos Estados ou do Estado dominante⁶⁹. Paralelamente, a mundialização da economia reforça consideravelmente a realidade do internacional, como instância com existência própria.

Os problemas postos pela crise ambiental a nível internacional podem ser apreendidos como problemas de justiça. Em matéria de diversidade biológica, estamos numa situação clássica de «escassez relativa de recursos⁷⁰». Já não é um recurso ilimitado, sofre uma erosão incontestável, mas ainda é possível utilizá-la. Estamos portanto confrontados com questões de equidade. A Convenção sobre a diversidade biológica da cimeira do Rio defende que «as vantagens provenientes (...) da conservação e da utilização durável da diversidade biológica» sejam objecto de uma «partilha equitativa» entre as comunidades humanas.

O problema foi essencialmente encarado como o da remuneração da competência das populações locais que mantiverem uma diversidade biológica, de que nós – particularmente a indústria farmacêutica – temos grande necessidade. Em matéria de diversidade biológica, as nações são interdependentes: as populações humanas sempre procederam, voluntariamente ou não, a transferências de espécies que, aliás, se produzem espontaneamente. Esta interdependência reforça-se tanto mais quanto a uniformização genética a que a agricultura intensiva conduz torna necessária a «renovação» das cepas assim fragilizadas, com a ajuda das variedades selvagens ou mais rústicas. Com efeito, a diversidade biológica não é uma matéria-prima bruta. Assenta em grande parte nas práticas culturais e de cultivo das populações locais que preservaram a diversidade biológica local ou contribuíram para a desenvolver⁷¹.

Esta capacidade das populações locais para conservar, ou mesmo melhorar, a diversidade biológica é válida igualmente para os campesinatos europeus. Mas é verdade que a mecanização da agricultura, após a Segunda Guerra Mundial, fez desaparecer muitas práticas tradicionais. Por outro lado, é nos

países do Sul que se põe a questão da retribuição das competências botânicas e agronómicas das populações locais. Acabámos assim por focalizar a questão sobre a oposição Norte/Sul: «O mundo tropical em vias de desenvolvimento possui a parte de leão da diversidade biológica genética mundial, assim como todo um vasto conjunto de saberes indígenas sobre a fauna e a flora locais. Por seu lado, o mundo desenvolvido detém as capacidades tecnológicas – bioquímica, engenharia, biotecnologias – exigidas para transformar a diversidade biológica em produtos comerciais⁷².» Os países do Norte tendem assim a surgir como os consumidores industriais de uma diversidade biológica que vão procurar nos países do Sul, detentores de um recurso ameaçado pela sua pobreza⁷³. Acaba-se deste modo por esquecer que um espaço antropizado não é necessariamente nocivo à diversidade biológica. A polarização política da crise ambiental tem, a nível internacional, efeitos comparáveis aos do sociocentrismo no interior de uma comunidade política: a dimensão política faz desaparecer a dimensão ambiental. Remediar a crise parece, deste modo, um luxo de rico que o Norte quereria impor ao Sul, bloqueando um desenvolvimento de que o Sul precisa e que o Norte atingiu há muito tempo: a relação com a natureza desaparece na contradição entre países pobres e países ricos.

A noção de um desenvolvimento durável pode revelar-se uma tentativa de fugir a essa redução, tentando articular a natureza e a política. Trata-se, com efeito, de associar as populações locais à protecção da diversidade biológica. Diversidade biológica e diversidade cultural têm aspectos comuns. O que mostra igualmente que, ao contrário da ideia feita, são na verdade as populações do terceiro mundo que mais sofrem a crise ambiental: com as florestas tropicais desaparecem as populações locais. Um dos méritos da ideia do desenvolvimento durável, resultado da politização internacional das questões ambientais, foi o de chamar a atenção para o estatuto das minorias étnicas, geralmente ignoradas tanto pelo

capitalismo como pelo socialismo «real», de que elas representam sem dúvida um dos fracassos mais pungentes: o produtivismo comum a estas duas visões do mundo não lhes deixava outra saída senão a emigração urbana.

Assim, a noção de desenvolvimento durável pode servir de regra a um bom uso da diversidade biológica, conciliando o livre acesso à mesma e a manutenção *in loco* de populações cujas competências receberiam a sua remuneração, associando a justiça ao respeito pelo valor intrínseco de um elemento natural. O que não é coisa evidente. Na cimeira do Rio, foi feita a proposta⁷⁴ de considerar que os recursos genéticos e os saberes tradicionais respectivos fazem parte do «património comum da humanidade», a fim de os subtrair a uma utilização mercantil, mantendo-se ao mesmo tempo um livre acesso indispensável ao desenvolvimento da investigação científica. Uma outra solução ficou registada. Segundo a *Convenção sobre a diversidade biológica*, que entrou em vigor no final de 1993, os Estados signatários reconhecem doravante aos Estados o «direito soberano» de explorarem e ou controlarem a utilização dos seus recursos genéticos e dos seus saberes tradicionais. Afirmar um direito soberano sobre a herança nacional de um país significa afirmar o direito de um Estado. Em regimes corruptos – e muitos governos do Terceiro Mundo são corruptos notórios⁷⁵ –, os recursos financeiros transferidos do Norte para o Sul para remunerar as populações locais podem muito bem nunca chegar até elas, mas uma gestão dos recursos em «património comum» talvez permitisse contactos directos entre os organismos internacionais e as populações locais. Por outro lado, as populações locais, para realizarem um desenvolvimento durável, precisam da protecção de uma sólida estrutura política nacional contra um mercado internacional que ameaça de destruição as suas actividades que não são «competitivas». Como se viu⁷⁶, imaginar que populações locais directamente confrontadas com o mercado conservarão, por nobre consciência ecológica, as suas práticas tradicionais seria o mesmo que ressuscitar o mito do bom selvagem.

Estamos assim perante duas formas de realizar o internacional, de unificar a Terra. De um lado, aquela que a economia liberal entende impor a todos os países, a todos os grupos sociais, a todos os indivíduos: uma mundialização das trocas de mercadorias e de capitais (mas não – sabe-se lá porquê – da mão-de-obra). Ela justifica uma desregulamentação: nada deve entrar a livre concorrência e a marcha do lucro, quer se trate das normas sociais ou sanitárias ou das regulamentações destinadas a proteger a natureza e a preservar o meio ambiente. Este «pensamento único» já fez mais estragos do que aqueles que fantasiámos, no caso de um dia vir a ser vencido por uma impossível ecologia política. Desenvolvimento desigual, deslocalização e realocização das actividades industriais, destruição das agriculturas alimentares dos países pobres, sufoco consecutivo dos bairros de lata e outras favelas, exclusão social, insegurança, deslegitimação das políticas sociais..., sem falar dos atentados contra o meio ambiente e contra a saúde.

Do outro lado, a ideia ao mesmo tempo ténue e complexa, e cuja realização supõe que se ultrapassem contradições sociais e políticas, a de um desenvolvimento durável: a tentativa de se apoiar no local, de associar a diversidade do local no desenvolvimento em rede de uma racionalidade partilhada. À deslocalização da mundialização da economia opõem-se a realidade e a diversidade das experiências locais; a universalidade, que se difunde em rede, não é uma comunidade com a qual nos relacionemos negando a nossa pertença a um lugar; a sua única realidade é a da sua difusão, ela só existe pelos enraizamentos locais que a difundem. Longe de conduzir a uma desregulamentação que faça escapar o comércio internacional ao reino estatal da lei, proliferando o ilícito – e as práticas mafiosas –, este enraizamento no local pode ser a base de regulamentações que visem mais uma regulação do permitido do que uma multiplicação (geralmente inútil) dos interditos⁷⁷.

Esta oposição entre uma mundialização globalizante destruidora das diferenças e uma universalização em rede a

partir de múltiplos pontos de enraizamento locais está na diferença entre as duas éticas do meio ambiente: a da responsabilidade para com as gerações futuras, ética antropocêntrica que assenta na concepção moderna da universalidade moral da humanidade, a de uma ética ecocentrada, que se apoia num novo naturalismo.

Um novo naturalismo

Para melhor defender posições tradicionais, evitando pensar, construiu-se um espantalho baptizado pelo nome de *deep ecology*, assimilado ao ecocentrismo, que foi denunciado como «ecofascismo». Começou por confundir-se a ética ambiental, principalmente americana⁷⁸, com a *deep ecology* de Arne Naess, preocupada com os modos de realização de si, que não afirma a necessidade de uma ética ambiental mas insiste na impossibilidade de separar sujeito e objecto, o si e o mundo de que ele faz parte, e liga o desenvolvimento de ambos numa mesma unidade. Confundiram-se sobretudo, sob o nome de ecocentrismo, duas correntes distintas das éticas ambientais americanas: as teorias biocêntricas do valor intrínseco (desenvolvidas por Paul Taylor ou Holmes Rolston) e a corrente, verdadeiramente ecocentrada, que se reclama de Aldo Leopold (de que Baird Callicott é o representante mais consequente). Reunindo o igualitarismo dos primeiros ao holismo do segundo, forjou-se um «ecocentrismo igualitário⁷⁹», anti-humanista: uma tal maneira de subordinar igualitariamente as partes ao todo, não permitindo que se dê à humanidade um estatuto privilegiado, levaria necessariamente ao seu sacrifício.

O biocentrismo consiste, como se viu, em reconhecer um valor intrínseco a cada entidade viva, a cada teleonomia em acção. Trata-se essencialmente, contra um utilitarismo dominante nos países de língua inglesa e cuja ideia de base é que todas as coisas são substituíveis (porquanto se pode, e para

que se possa, comparar a sua utilidade), de afirmar, trabalhando um esquema kantiano, que cada unidade viva é um fim em si, tem o seu valor próprio, que nenhuma outra pode substituir. Onde o antropocentrismo organiza uma representação da natureza instrumentalizada em torno do fim último que é a humanidade, o biocentrismo opera uma descentração eficaz: está-se diante de uma pluralidade, de uma infinita dispersão de centros de vida que valorizam o seu meio ambiente e se valorizam a si mesmos, todos por igual. Temos assim uma pluralidade de normas decomposta pela visão antropocentrista (tal como a economia a organiza), mas nem por isso temos o sistema que ordena essas normas, menos ainda uma ética. Holmes Rolston mostra claramente que atribuir um valor intrínseco às entidades vivas não significa, longe disso, que seja necessário considerá-las agentes morais: «*nature is not fair*», a luta pela vida ignora a justiça. Portanto, se os homens precisam de uma justiça, se são necessárias regras que os protejam contra a injustiça e a violência, porque se trata de sujeitos morais entre os quais há deveres recíprocos, o reconhecimento do valor intrínseco não implica de modo algum que se moralize a natureza. A natureza, para Rolston, que continua a ser um moderno, é neutra, temos somente o dever de a proteger. O que não implica que se protejam igualmente todos os indivíduos vivos. É ao nível dos ecossistemas que tal protecção pode ser assumida: por isso, pode ser oportuno, para a manutenção dos processos naturais em curso, deixar que se propaguem incêndios espontâneos em parques naturais ou deixar morrer um urso preso num rio gelado.

A ética ecocentrada, da qual Baird Callicott tentou fazer uma apresentação sistemática a partir de uma leitura de Leopold⁸⁰, é uma ética hierárquica e holista, de modo nenhum igualitária: esta defende a existência de um bem da comunidade como tal (a «montanha») e que os deveres de cada um dos seus membros são determinados pelo lugar que nela ocupam⁸¹. Quer isto dizer que é necessário sacrificar os direitos do homem (e

os dos animais, de acordo com as críticas feitas por Tom Regan à ética leopoldiana) a bem da comunidade biótica⁸²? A questão não tem sentido, segundo Baird Callicott. A origem dos deveres morais é a pertença a uma comunidade. Nós, seres humanos, dependemos de várias comunidades: diversas comunidades humanas (a família, as microsociedades de que fazemos parte, a nação, a humanidade) e de diversas comunidades bióticas (da montanha, que é já uma paisagem, à biosfera). Entre estes diferentes parentescos, existem relações hierárquicas que se regulam segundo a proximidade; temos deveres superiores para com os que nos são mais chegados: a nossa família ultrapassa os primos afastados dos antípodas, a humanidade ultrapassa um parentesco animal mais longínquo. Não há pois nenhuma razão para sacrificar a humanidade a necessidades ecológicas.

Fiel à de Leopold, a ética de Callicott é uma ética dos sentimentos morais (valorizamos o que amamos, a relação ética é uma relação de pertença que pode ser altruísta) que se reclama de Hume (teórico dos sentimentos morais e crítico dos «sistemas egoístas», como os de Hobbes) e que pode remontar aos estóicos: é uma ética do próximo, da familiaridade, da *oikeiosis*. Como toda a ética estóica, é uma ética do parentesco. As éticas modernas de filiação estóica, como a de Grócio, tinham centrado esse parentesco numa humanidade separada da natureza pela sua relação com Deus⁸³. Leopold e Callicott, apoiando-se em Darwin, alargam esse parentesco ao conjunto das espécies. Do antropocentrismo passa-se para o ecocentrismo. É incontestável que há nisso um novo naturalismo. Não que ele fundamente a moral na ciência (o que está primeiro é o sentimento moral, a relação de pertença que a razão esclarece mas não cria⁸⁴), mas porque realiza o que faz todo o naturalismo autêntico: este situa o homem na natureza. O que é importante, na teoria do valor intrínseco apresentada por Callicott, não é tanto o facto de ele dar de novo uma existência à dimensão subjectiva do valor (embora Rolston e Taylor procurem em vão encontrar uma objectividade do valor intrínseco). É sobretudo

o facto de ele mostrar que o avaliador está situado: é na medida em que fazemos parte da natureza que podemos atribuir-lhe um valor. A valorização consciente é a actualização de uma relação preexistente, a da nossa pertença a comunidades bióticas.

Assim, com o ecocentrismo de Leopold temos um novo naturalismo que não podemos acusar de anti-humanismo. Mas o que faz o seu mérito faz também o seu limite: esta ética da pertença é, fundamentalmente, uma ética do local. Claro que podemos situar-nos à escala da terra, defender que a comunidade biótica é a biosfera e que a humanidade é o seu membro, «companheiro de viagem» das outras espécies. Mas isso continua a ser abstracto: os diferentes deveres, o código de bom comportamento ecológico, devem ser especificados a níveis mais restritos, e diferenciados. Nas actuais condições dos conhecimentos ecológicos, não há homogeneidade entre a apreensão dos fenómenos locais (que se faz numa dinâmica de transformação, sem equilíbrio durável, uma biologia das relações de co-evolução entre espécies) e os fenómenos globais, que continuam a ser apreendidos como equilíbrios de fenómenos físico-químicos. A globalidade dos fenómenos não mantém, nos diferentes aspectos da crise, a mesma relação com o local. Para o efeito de estufa, pouco importa a origem dos gases. A erosão da biodiversidade é um fenómeno mundial, global, mas que tem em conta a diversidade das regiões onde ela se produz. No primeiro caso, os problemas de justiça postos pela contribuição dos diversos países para as acções preventivas – e para a solução financeira que elas implicam – são essencialmente problemas políticos, envolvendo as relações entre Estados, a sua riqueza, a sua antiguidade no desenvolvimento... No segundo caso, a preservação da biodiversidade passa por acções locais que ligam política e natureza.

Sem o enraizamento local das éticas ecocentradas não é possível resistir à uniformização económica. É na singularidade do bom uso que nos podemos opor à equivalência geral da

utilidade⁸⁵. No entanto, as dificuldades da articulação do local e do global exigem pontos de apoio políticos onde tratar a crise, onde articular o nosso respeito pela natureza e a nossa vida em comunidades políticas que têm problemas de justiça por resolver. Poder-se-ia assim concluir pela necessidade de uma tripla vigilância: local, na «montanha», nacional, na comunidade dos cidadãos, internacional, num exercício comum da razão.

Notas

- 1 Pelo menos os que se referem também ao ecossistemismo odumiano..., mas eles são, de longe, os mais numerosos.
- 2 Como em qualquer acusação, a ênfase é um artifício que permite reduzir mais facilmente o adversário ao silêncio que uma argumentação rigorosa e serena.
- 3 Montesquieu, *Do Espírito das Leis*, livro XVIII, cap. VII. – Ver o capítulo II desta livro.
- 4 A esta capacidade dos homens para fazerem da natureza «a sua morada», pode chamar-se (utilizando o termo de Otfried Höffe – conferência dada no CREA a 3 de Junho de 1994, sobre «o exemplo da ecologia»), *oikopoïesis*, para a opor a *autopoïesis*, característica do paradigma industrial e da concepção moderna da natureza, que significa a aptidão do homem para construir o seu próprio mundo.
- 5 Incluindo técnica, a cozinha de um chefe está cheia de aparelhos aperfeiçoados e parece-se muito mais com um laboratório do que com uma cozinha familiar.
- 6 Aldo Leopold, *Almanaque de um Condado de Areias (Sand county Almanach)*, *op. cit.*
- 7 Não utilizaremos a expressão «ética da terra». Aqui e agora, «ética da terra» pode evocar o velho ditado camponês segundo o qual se deve devolver à terra o que a terra nos deu. Uma tal aceção significaria que se trata, de facto, de uma ética da propriedade: a que compromete o proprietário a usar a sua propriedade «como bom chefe de família». O que se afasta muito da ética da comunidade biótica visada por Leopold. Mais, «ética da terra» pode ter conotações sem a mínima relação com a

concepção leopoldiana. A terra evoca também a «terra dos avós», de modo que uma «ética da terra» poderia ter uma relação com o patriotismo. Uma simples maiúscula, afinal – «ética da Terra» – e eis a ética pluralista e circunstancial de Leopold transformada em norma universal. A expressão «ética das comunidades bióticas, no que elas têm de territorializado», seria sem dúvida fiel à concepção do autor, mas algo pesada para ser empregue. Manteremos por isso *land ethic*.

- 8 Aldo Leopold, «Patas vermelhas», *Almanaque de um Condado de Areias*, *op. cit.*, p. 158.
- 9 Dispositivo composto por duas redes e um jogo de molas instalado num rectângulo de terra arável, para onde se atraem as calhandras, imitando o seu canto e usando engodos.
- 10 Aldo Leopold, *Almanaque...*, *op. cit.*, p. 64.
- 11 Fez-se da fórmula «pensar como uma montanha» o símbolo de tudo o que pode haver de ridículo, de irracional e de inquietante no ecologismo radical; como é possível pensar como uma montanha?
- 12 Cf., mais adiante, o capítulo V.
- 13 À qual, todavia, ele se refere, em particular quando opõe a concepção da *terra-escrava* à da *terra-organismo colectivo*. É ela que também lhe sugere a metáfora da saúde para designar a capacidade das comunidades bióticas para se renovarem e se adaptarem às modificações e às perturbações do seu meio ambiente.
- 14 Aldo Leopold, *Almanaque...*, *op. cit.*, pp. 271-278.
- 15 Esta maneira de apreender a «terra como circuito energético» (*ibid.*, p. 275) situa bem Aldo Leopold no domínio de influência dos desenvolvimentos mais recentes, na época em que ele escreve a sua obra, da ecologia. Com efeito, foi em 1942 que Lindeman inaugurou a concepção trófica dos ecossistemas.
- 16 *Ibid.*, p. 96.
- 17 Trata-se do carvalho de grande bolota e casca de cortiça (*ibid.*, p. 48).
- 18 *Ibid.*, p. 49.
- 19 *Ibid.*, p. 238.
- 20 *Ibid.*, p. 132.
- 21 *Ibid.*, p. 276.
- 22 *Ibid.*, p. 256.
- 23 *Ibid.*, p. 228.
- 24 Foi esse, explica ele, o seu «primeiro exercício em matéria de ética» (*ibid.*, p. 228).
- 25 *Ibid.*, p. 227.
- 26 *Ibid.*, p. 256.
- 27 Tal como as regras de civilidade não são idênticas em todas as comunidades humanas.

- 28 «Fazei como os autóctones.»
- 29 A. Leopold, *Almanaque...*, *op. cit.*, p. 283.
- 30 J. Baird Callicott, «Do deconstructive ecology and sociobiology undermine the Leopold land ethic?» – in *Environmental Ethics*, vol. 18, 4, 1996. – Ver, sobre os desenvolvimentos da ecologia, o capítulo III.
- 31 Ou mesmo à interpretação «hiper-holista» que Baird Callicott fez antes deste artigo, onde se despede de uma concepção organicista da ecologia leopoldiana.
- 32 Para recuperar a expressão de J. Baird Callicott («Do deconstructive ecology...»), *op. cit.*.
- 33 Sobretudo se retivermos o termo integridade. Alguns ecólogos inferem assim que toda a importação de uma espécie nova, ou de uma variedade estranha a um meio, atinge a integridade da comunidade biótica, mesmo que essa espécie ou essa variedade encontre o seu nicho ecológico. É esquecer que os insectos, as aves, são muitas vezes os vectores de tais migrações. Ou então é condenar somente as migrações de que o homem é responsável. Este integrismo é de facto mais coerente com o ponto de vista dos religiosos defensores da *wilderness* do que com o de Leopold.
- 34 J. Baird Callicott, «Do deconstructive ecology...», *op. cit.*
- 35 Ver no capítulo IV o debate sobre a *wilderness*.
- 36 Cf. M. Sabatier, «Biodiversidade e espaços protegidos», in *Parcs Nationaux de France*, Julho de 1996.
- 37 Ver o capítulo IV. – Ver também o livro de Bryan G. Norton, *Why preserve natural variety?*, Princeton University Press (1987).
- 38 M. Chauvet, L. Olivier, *La Biodiversité – Enjeu planétaire*, Ed. Sang de la Terre (1993), 413 páginas.
- 39 Cf. Jean-Marie Legaty, «Métodos e modelos no estudo dos sistemas complexos», in *Pour une agriculture diversifiée*, L'Harmattan, 1988, pp. 14-24.
- 40 R. Barbault, *Para um programa nacional: dinâmica da biodiversidade e meio ambiente*, documento do Programa Meio Ambiente do CNRS (1992). Trata-se de um texto programático. – N.B. Estas considerações encontram-se também em R. Barbault, *Écologie des peuplements. Structure, dynamique et évolution*, Masson, 1993, 273 páginas.
- 41 Ver capítulo III.
- 42 R. Barbault, *Para um Programa Nacional...*, *op. cit.*
- 43 Ver capítulo III.
- 44 M. Sabatier, «Biodiversidade e espaços protegidos...», *op. cit.*
- 45 Dispositivo destinado a estudar a canopeia das florestas ombrófilas tropicais.
- 46 F. Dagognet, *Natureza*, *op. cit.*, pp. 78-79.
- 47 Ver o que sobre isto se diz no capítulo I.
- 48 Cf. Blandin e Bergandi (*op. cit.*, cf. nota 289).
- 49 Ver o capítulo IV.
- 50 Revela-se então a pertinência da intuição de Michel Serres: «o maior acontecimento do século XX continua a ser o desaparecimento da agricultura como actividade piloto da vida humana em geral e das culturas singulares» (Serres, *O Contrato Natural*, p. 53).
- 51 «Para um certo número de espaços protegidos, imaginou-se durante algum tempo, a exemplo dos Parques Nacionais do Novo Mundo, que bastava deixar que a evolução natural cumprisse o seu papel para melhorar o potencial de biodiversidade existente. Não havia a noção de que os ecossistemas secundários, que são os nossos, podiam evoluir também para estádios de bloqueio e que bastava limitar-se a opor, de forma artificial, uma evolução natural à acção diversificante que o homem exerceu durante milénios. Hoje compreendeu-se melhor que o objectivo da protecção organizada desses espaços é, por um lado, conservar um património não renovável (geologia, arqueologia, arquitectura...) mas igualmente preservar uma capacidade evolutiva» («Biodiversidade e espaços protegidos», in *Parcs Nationaux de France*, 1993).
- 52 Que evocámos anteriormente no capítulo IV.
- 53 Cf. R. Larrère, «Biodiversidades», do qual recuperámos aqui o argumento e alguns extractos, in *A Crise Ambiental*, *op. cit.*
- 54 Edmund Husserl, «A crise da humanidade europeia e a filosofia», in *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Gallimard, 1976, p. 354. Cf. Jocelyn Benoist, «As máscaras do universal, do cosmopolitismo ao Império», *Autour de Husserl*, Vrin, 1994, pp. 242-267.
- 55 M. Serres, *O Contrato Natural*, *op. cit.*, p. 18.
- 56 Uma ética que se pode inspirar na de Leopold.
- 57 F. Tinland, «A natureza como objectivo de poder e objecto de responsabilidade política», in *Philosophie politique*, n.º 6, *La Nature*, 1994.
- 58 Esta interpretação existe e constitui um componente dos discursos da protecção da natureza e do ambientalismo. M. Zimmerman analisou com grande lucidez as relações da *deep ecology* com o pensamento heideggeriano e de certas correntes (como *Earth First!*) com teses etnocentristas e autoritárias abertamente reaccionárias. Ver «A ecologia profunda (*deep ecology*) e o ecofascismo», in *A Crise Ambiental*, *op. cit.*
- 59 Notemos que esta convicção, expressa ao longo de todo o livro de Claude-Marie Vadrot, *Declaração dos Direitos da Natureza*, foi partilhada por numerosos militantes do ecologismo e que não é estranha a Hans Jonas (cf. capítulo VI).
- 60 É assim que o Partido Comunista Francês está na origem do MLE (Movimento de Luta pelo Meio Ambiente), que se preocupa principalmente com os problemas de poluição e de riscos, mas não perde a oportunidade de falar de protecção da natureza.

- 61 Ver o número especial de *Actuel*, «Marx: A ecologia, esse materialismo histórico» (n.º 12, 1992).
- 62 Foi assim, por exemplo, que as considerações de Ivan Illich sobre a contra-produtividade das sociedades industriais o levaram a reconsiderar as relações do homem com a natureza.
- 63 A menos que não se saia do paradigma odumiano, isto é, de um estado ultrapassado do saber e, mais ainda, de uma ecologia que sente as piores dificuldades para apreender a inserção do homem na natureza.
- 64 No seu livro *L'Écologie: la politique autrement?* (L'Harmattan, 1993), Brendan Prendiville mostra até que ponto faliu a ilusão de impor uma outra maneira de conceber a acção política, sobre a qual se estruturaram os ecologistas.
- 65 É significativo, a este propósito, que depois de ter avançado a palavra de ordem «nem direita nem esquerda» os dois partidos se tenham praticamente ligado a um campo. O verdes negociando a sua aproximação aos partidos de esquerda, quando *Génération écologie*, antes associada à estratégia eleitoral do partido socialista, se uniu à maioria de direita, desempenhando sempre o mesmo papel de moeda de troca eleitoral.
- 66 Ver o que a este propósito dissemos no capítulo v.
- 67 D. Bourg, *O Homem Artificio*, *op. cit.*, p. 348.
- 68 Mas pode-se considerar que uma poluição transfronteiriça representa também uma invasão da soberania do país poluído no seu território pelo país poluidor.
- 69 Não podemos reduzir a ONU, a UNESCO, ou o Banco Mundial, a meros instrumentos sem vontade própria, a brinquedos na mão do imperialismo americano. Foi sem dúvida por isso que os Estados Unidos decidiram deixar de financiar a UNESCO e não pagam as suas dívidas à ONU.
- 70 «Os recursos naturais e outros não são abundantes, a ponto de tornar os sistemas de cooperação supérfluos, tal como as condições não são suficientemente difíceis para condenarem ao fracasso as tentativas positivas», diz J. Rawls (*Théorie de la justice*, Le Seuil, 1987, § 22), como se viu no capítulo II.
- 71 Cf. capítulo IV e, mais abaixo, «Biodiversidades».
- 72 Jeffrey A. McNeely and William S. Keeton, «The interaction between biological and cultural diversity», in *Cultural landscapes of universal value: components of a global strategy*, ed. by Bernd von Droste, Harald Plachter, Mechtild Rössler, with the contribution of UNESCO, Jena, Stuttgart, New York, G. Fischer, 1995, p. 36.
- 73 «A pobreza é, em toda a parte, o primeiro inimigo da biodiversidade», escreve Daniel Chevallier (*Relatório sobre a biodiversidade e a preservação do património genético*, Comissão parlamentar de avaliação das opções científicas e técnicas, Assembleia Nacional francesa, 1992).

- 74 Em particular pela França: cf. Daniel Chevallier, *ibid.*
- 75 E notoriamente apoiados, no entanto, pelos países industrializados.
- 76 No capítulo IV.
- 77 Cf. Philippe Kahn e Catherine Kessedjian (ed.), *L'Illicite dans le commerce international*, Universidade da Borgonha, CNRS. Trabalhos do centro de investigação sobre o direito dos mercados e dos investimentos internacionais, vol. 16, Litec, 1996.
- 78 Cujo órgão principal é a revista *Environmental Ethics. A publication of the Center for environmental philosophy and the University of North Texas*.
- 79 Cf., por exemplo, a apresentação de F. Ost, em *A Natureza Fora da Lei* (*op. cit.*), pp. 147-194, «À sombra de Pã, a *deep ecology*».
- 80 J. Baird Callicott, *In Defense of the Land ethic... op. cit.*
- 81 Cf. C. Larrère, *As Filosofias do Meio Ambiente* (*op. cit.*), onde a distinção entre biocentrismo e ecocentrismo é apresentada como uma oposição entre *Moralität* (procura de um princípio abstracto e individualista da moral) e *Sittlichkeit* (uma ética da comunidade, a realidade dos costumes).
- 82 Cf. C. Larrère, *ibid.*, cap. II.
- 83 «Deus, escreve Grócio no *Meletius*, quis que nenhuma coisa fosse mais recomendável para o homem do que um outro homem enquanto imagem de Deus e pai do homem», Meletius, § 35, trad. fr. J. Lagrée, in J. Lagrée, *La Raison ardente*, Vrin, 1991, p. 306.
- 84 A ética leopoldiana inscreve-se na linha «naturalista» das éticas de origem humiana, que descrevem juízos morais e se interrogam sobre a sua pertinência. Não se trata pois de deduzir prescrições morais de um *corpus* doutrinal, mas de inventariar a dimensão afectiva e normativa da nossa relação com a natureza. Neste estudo, os conhecimentos científicos clarificam os nossos julgamentos. É neste sentido que a ética de Leopold é uma ética profissional para os ecologistas, como se viu na definição que ele dá de um ecologista.
- 85 Numa passagem do seu *Almanaque* (*op. cit.*), Leopold conta como certos fazendeiros da sua vizinhança, uma manhã, se levantaram muito cedo e partiram no seu camião para as regiões arenosas (*sand county*) do centro do Wisconsin. De lá trouxeram *tamaracks*, que plantaram à noite, à luz da lanterna, nas suas terras de onde essas árvores, que outrora lá existiam, tinham desaparecido. Nesta forma de tornar selvagem uma pequena parcela da sua terra, sem preocupações de produtividade, e de nela reinstalar plantas indígenas, Leopold vê uma maneira de resistir à racionalidade económica, a que torna todas as coisas comensuráveis, privando-as de qualidade; preservar o selvagem é desejar uma vida mais rica, mais diversificada.