

Modernidade, racionalização e natureza

Chyara Sales Pereira
(Mestre em Sociologia pela FAFICH/UFMG)

Resumo

Max Weber discute em várias de suas obras que a modernidade se caracteriza por seis processos: o desencanto e a intelectualização do mundo; o surgimento de um *éthos* de realização secular impessoal; a crescente importância do conhecimento técnico especializado em economia, administração e educação; a objetificação e a despersonalização do direito, da economia e da organização política do Estado; o progressivo desenvolvimento dos meios tecnicamente racionais de controle sobre o homem e a natureza; e a tendência ao deslocamento da orientação da ação tradicional para a puramente instrumental. Apesar das diferentes raízes históricas, esses processos estão ligados pelo fato de todos favorecerem mais a racionalidade *formal* do que a *substantiva*. Dessa forma, pretendemos entender de que forma o processo de racionalização gerou um quadro de valor que estabeleceu novas bases para a relação homem *versus* natureza.

Abstract

Max Weber has outlined, in several works, that modernity is characterized by six processes: the disenchantment and intellectualization of the world; the emergence of an ethos of impersonal and secular realization; the growing importance of technical knowledge, specialized in economy, administration and education; the objectification and depersonalization of right, economy and the political organization of the State; the progressive development of technically rational means to control man and nature; and the tendency of dislocating the orientation from traditional to purely instrumental action. In spite of the different historical roots, these processes are connected by the fact that all of them favor the formal rather than the substantive rationality. In order to develop this study we have assumed the postulate which affirms that the comprehension of a phenomenon is found in the meaning that the individuals attribute to their actions. Besides, we intend to understand how this process of rationalization generated a framework of values which contributed to establish a new basis to the relation man versus nature.

Palavras-chave modernidade; natureza; racionalização

Key words *modernity; nature; rationalization*

chyarasp@gmail.com

Introdução

Indiscutivelmente, um dos temas que mais controvérsias geram quando resolvemos analisar a civilização ocidental é a modernidade, processo que se iniciou em uma Europa que enfrentava conturbadas transformações políticas, sociais e econômicas e que, por perdurar até os dias atuais, nos inviabiliza delinear com precisão todos os contornos que lhe conferem forma¹.

Além disso, os vários matizes da cor desse processo fazem com que sociólogos, cientistas políticos, filósofos, geógrafos, historiadores, psicólogos etc. o definam sob uma ótica diferente, privilegiando tonalidades diferentes. Sabemos que, se iluminarmos uma mesa cheia de objetos com luzes de diferentes cores, partindo de diversos focos, produziremos muitas e distintas imagens de cada um desses objetos. Nenhuma delas, entretanto, é desnecessária ou incorreta. Cada uma delas “põe a luz” em determinados aspectos ou os privilegia. Nesse sentido, pretendemos traçar um quadro analítico para a compreensão da modernidade, tomando como ponto de partida a interpretação de Weber desse processo. Dessa forma, a não contemplação de qualquer aspecto em nossas análises terá sido em decorrência, justamente, da forma como “pusemos a luz” no objeto em questão.

Para Weber (2001), o caráter distinto do modelo ocidental de racionalização encarna-se num sistema de cultura intelectual e material (uma economia, uma política, um “modo de viver”, uma ciência, uma arte) que funciona como base para o desabrochar de uma nova organização social – a modernidade. Para melhor entendimento dessa organização social que então se construía, Weber (2001) propõe um novo caminho de descoberta, denominado *sociologia compreensiva*. Por ser uma crítica aos procedimentos então adotados, sua proposta constitui-se em uma nova metodologia e pressupõe um esforço interpretativo a partir do qual “a sociologia assume a tarefa de contribuir para a inteligibilidade das relações entre os homens ou, noutros termos, da interação social num dado contexto histórico” (SCHNAPPER, 2000, p. 14). Vale dizer que “não se trata de compreender as condutas dos homens de maneira intuitiva e simpática, mas de torná-las inteligíveis no âmbito de um projecto de conhecimento intelectual e racional” (ISAMBERT², 1993 *apud* SCHNAPPER, 2000, p. 14).

Segundo Weber (2001), é essa atitude que nos permite inscrever a compreensão das condutas dos indivíduos numa análise mais ampla e mais histórica da sociedade. Com ela o cientista consegue atribuir aos fatos esparsos um sentido social e histórico, pois “os sociólogos pretendem-se científicos e não normativos. Não se perguntam como deverá funcionar a sociedade, mas querem compreender como é que ela funciona de facto” (SCHNAPPER, 2000, p. 22), ou seja, não se preocupam com as leis que mantêm a ordem social, mas com o porquê de a existência de determinadas leis, e não de outras, assegurar o convívio social. Weber (2002, p. 22) considera que isso seja possível e, para tanto, parte do pressuposto de que “a ação do indivíduo é dotada de significado e especificidade”, pois é ele quem confere sentido a sua ação social, ou seja, é ele quem estabelece a conexão entre o motivo da ação, a ação propriamente dita e os seus efeitos. Essa conexão faz-se necessária, de acordo com a convicção weberiana, porque a realidade é um fluxo interminável, inesgotável e infinito de eventos sem uma significação intrínseca e objetiva. Os homens, como seres dotados de vontade, buscam ordenar a realidade em que vivem, conferindo significado aos acontecimentos do mundo e à própria ação.

De acordo com Weber, é possível entender o significado da ação de um ator sem necessariamente ser esse ator – “Não é preciso ser César para entender César” (WEBER, 2002, p. 22), pois são as idéias de valor sob as quais os homens agem que conferem sentido ao mundo, e são elas que o cientista

¹ Vale dizer que há estudiosos que conseguem “desenhar” a modernidade com tal clareza, que se sentem seguros em afirmar que esse processo já está sendo superado por um outro, denominado pós-modernidade. O “pós” de pós-modernidade é ambíguo: pode significar o que vem depois, o movimento para um novo estado de coisas, por mais difícil que seja caracterizar esse estado tão cedo assim; ou pode ser mais parecido “com o *post* de *post-mortem*: exéquias realizadas sobre o corpo morto da modernidade; a pós-modernidade é esse estado de reflexão. Neste caso, não há uma percepção necessária de um novo começo, mas apenas um senso algo melancólico de fim” (KUMAR, 1997, p. 79). Mas essa perspectiva depende do tipo de variável que se leva em consideração na análise, como, por exemplo, estrutura produtiva, arte, relações econômicas etc.

² ISAMBERT, François-André. Weber désenchanté. *L'Année Sociologique*, [s.l.], n. 43, p. 357-397,

deve conhecer para descobrir o sentido subjetivo das ações. É justamente a partir do postulado de que a compreensão de um fenômeno se encontra no significado atribuído pelos indivíduos aos seus atos que pretendemos entender de que forma o processo de racionalização gerou um quadro de idéias de valor que estabeleceu novas bases para a relação homem/natureza.

A compreensão weberiana da modernidade: o entendimento da racionalização

Envolvido com a preocupação em desvendar e explicar, em perspectiva histórica mundial, o caráter distinto do modelo ocidental de racionalização, Weber debruça-se sobre o novo cenário – a modernidade – que se construía a sua frente. É no entendimento do processo de racionalização, que se reflete diretamente no quadro de significados a partir do qual os indivíduos atribuem sentidos aos seus atos, que reside o eixo condutor de seu raciocínio.

Racionalização é um conceito fartamente ambíguo, que engloba “todo um mundo de coisas diferentes” (WEBER, 1964, p. 55), o que nos impossibilita de precisá-lo em uma definição geral. De todo modo, podemos identificar dois grupos de significados: as concepções *especial* e *geral* de racionalização (OUTHWAITE; BOTTMORE, 1996).

A concepção especial de racionalização restringe-se ao domínio econômico e desenvolveu-se na Alemanha no final da década de 20 – momento de recuperação e reorganização econômicas –, constituindo-se como palavra de ordem. Era usada, principalmente, para caracterizar – e promover – o desenvolvimento de novas instâncias de coordenação, integração, padronização e planejamento interfirmas, por um lado, e a sistemática exploração institucionalizada de pesquisa, conhecimentos, técnicas, métodos e atitudes científicas na produção, administração, distribuição e finanças, por outro (OUTHWAITE; BOTTMORE, 1996).

A concepção geral de racionalização tem um quadro de referências mais amplo, cuja elaboração se deve quase toda aos estudos de Weber (2005), os quais demonstram como as forças de racionalização – ciência e tecnologia, mercados e burocracia, disciplina e autodisciplina – podem ser entendidas como algo que existe em todas as esferas da vida: na cultura, na sexualidade e na própria personalidade, tanto quanto na produção, na guerra, no direito e na administração.

No modelo desenvolvido por Weber (2005), podemos identificar seis processos sociais e culturais fundamentais e largamente ramificados, os quais, apesar das diferentes raízes históricas, estão ligados pelo fato de todos favorecerem mais a racionalidade *formal* do que a *substantiva*, quais sejam:

1. O desencanto e a intelectualização do mundo e a resultante tendência a vê-lo como um mecanismo causal sujeito, em princípio, ao controle racional;
2. O surgimento de um *éthos* de realização secular impessoal, historicamente alicerçado na ética puritana da vocação;
3. A crescente importância do conhecimento técnico especializado em economia, administração e educação;
4. A objetificação e a despersonalização do direito, da economia e da organização política do Estado e o conseqüente recrudescimento da regularidade e da calculabilidade da ação nesses domínios;
5. O progressivo desenvolvimento dos meios tecnicamente racionais de controle sobre o homem e a natureza;

6. A tendência ao deslocamento da orientação da ação tradicional assente em valores tradicionais para a ação puramente instrumental.

Ao longo do presente artigo, cada um desses processos será estudado, tomando-se como perspectiva seu papel na constituição do cenário total da modernidade.

O desencantamento e a intelectualização do mundo

Um dos aspectos que irão conferir o caráter distinto ao modelo ocidental de racionalização será justamente a conjugação que a modernidade irá fazer entre a ciência – baseada na superioridade da dedução matemática e da demonstração empírica – e a técnica como única forma legítima e verdadeira de conhecer o mundo. “Uma civilização que acredita na ciência em todas as coisas práticas” (SAFRANSKI, 2000, p. 97): esse novo modelo de conhecimento revolucionará as relações entre o homem e o mundo. Não há unanimidade entre os historiadores quanto ao período preciso em que essa nova forma de interpretar a realidade começou ou se consolidou, pois foi fruto de lentas mudanças, tendo seu auge ocorrido no século XVII.

É difícil saber, e talvez inútil especular, se, sem a tecnologia industrial, a “superioridade” do Ocidente sobre todos os demais países teria se tornado tão manifesta. [...] se os exércitos de Napoleão levaram as idéias da Revolução Francesa a toda a Europa, as marinhas de guerra britânica e francesa levaram a mensagem da Revolução Industrial a todo o mundo. A mensagem era simples: em nossos tempos, tempos modernos, só há uma maneira de sobreviver: industrializar-se. Para o mundo todo, tornava-se cada vez mais claro que ser uma sociedade moderna era ser uma sociedade industrial. Modernizar era industrializar – isto é, tornar-se igual ao Ocidente. (KUMAR, 1997, p. 94).

Se, no período medieval, o conhecer se fazia no ato de confirmar aquilo que os textos sagrados afirmavam, agora este deve ser resultado de um rigoroso exercício da razão humana. Esse cientificismo não tem um único autor, mas é fruto de uma consolidação de idéias de vários campos de conhecimento que passaram a contestar interpretações da realidade fundamentadas em princípios metafísicos, tornando dispensável qualquer tutela exterior ao homem, destinados a transmitir-lhe o conhecimento das coisas. O conhecimento agora é uma questão de consciência do homem acerca de seu lugar no mundo e de sua capacidade de transformá-lo através da ciência e da técnica. Nas palavras do iluminista popular da segunda metade do século XIX David Friedrich Strauss³ (1998 *apud* SAFRANSKI, 2000, p. 100), “não existe mais motivo para fugir da realidade para a metafísica e a religião. Se a Física aprende a voar, os voadores da metafísica devem cair e conformar-se com habitar decentemente a terra plana”.

Emblematicamente, foi a partir de Descartes que a ciência moderna começou a firmar sua autonomia, reivindicando a tarefa de definir o *cosmos* por meio de uma metodologia própria, inteiramente assentada na lógica racional, banindo para sempre as *trevas do misticismo religioso*. O racionalismo de Descartes (1999) estipula que a razão pura (a razão sem influência dos sentidos, das sensações, das paixões) é a maior fonte do conhecimento. Descartes resolveu romper com o ideal de conhecimento escolástico, que considerava as idéias como representações, como reflexos do mundo que eram levados até a mente unicamente através dos sentidos. O filósofo irá procurar justamente evitar a interferência de fatores subjetivos na análise da realidade, considerando primeiro as idéias de dentro do intelecto para, a partir delas e seguindo um método rigoroso, chegar à prova de que as coisas que

³ STRAUSS, David Friedrich. *The life of Jesus*. [S.l.]: Continuum, 1998.

percebemos existem realmente fora de nós. É o famoso dualismo cartesiano, ou seja, a separação entre o sujeito do conhecimento e o objeto a ser conhecido em duas dimensões diferentes, mas em interação.

Esta cisão essencial – desconhecida na noção grega de *aletheia* (verdade) – determinará a necessidade da pesquisa sobre o método que bem conduza a razão, procedimento que permita vencer a exterioridade entre sujeito e mundo, favorecendo o acesso do sujeito ao objeto. (MATOS, 1997, p. 73).

O método proposto por Descartes (1999) para a realização desse conhecimento é a dúvida metódica *Cogito, ergo sum* (“Penso, logo existo”). Ou seja, Descartes dá preferência à cogitação racional, em detrimento de qualquer dado dos sentidos. Vale dizer que não é uma mera dúvida cética, pois os céticos não acreditam que o homem possa chegar a qualquer verdade. É metódica e não tem caráter existencial, visto que se esperou o momento oportuno para tratar dela; é universal, pois, em princípio, tudo se pode colocar em dúvida; é radical, por nomear de falso tudo que é apenas duvidoso; é hiperbólica, por ser ilimitada; é provisória, pelo fato de o método ter a função de saná-la até onde o intelecto humano permitir. Mesmo para ter uma certeza absoluta é necessário haver uma dúvida prévia, não excluir nada da dúvida, a não ser que ela seja radicalmente impossível, e, por fim, tratar como provisoriamente falsas todas as coisas passíveis de dúvida (DESCARTES, 1999).

Tal proposição vai se constituir no modelo perfeito de antropocentrismo, pois estabelece que apenas o ser humano é dotado da capacidade de duvidar, logo de pensar, logo de existir. Essa lógica de raciocínio

[...] confere todos os direitos ao homem e nenhum à natureza, incluídos os animais. [...] A física cartesiana atrelou-se a esta tarefa: acabar com a idéia de que o universo seria “um grande vivente”, com esse animismo ou esse “hilozoísmo” que domina ainda o pensamento escolástico. É necessário extirpar até às suas raízes mais profundas os princípios da alquimia. Não só a natureza não é “animada”, mas não contém nenhuma força oculta, nenhuma realidade invisível que explique as metamorfoses do ouro em chumbo ou do homem ao lobisomem! O mundo material é desprovido de alma, sem vida e até mesmo sem força, inteiramente reduzido que está às únicas dimensões da “extensão” e do movimento. Nenhum mistério, portanto, que seja inacessível ao conhecimento humano nessa simples mecânica dos objetos que é o universo. E o animal, claro, não foge à regra. (FERRY, 1994, p. 53).

Há uma separação entre sujeito e objeto, ser humano e animal, sociedade e natureza, razão e emoção, tempo e espaço, tecnologia e natural. Com isso, cria-se um mundo dicotomizado e artificial, e o ser humano é visto como o único capaz de, através da razão, coordenar e ordenar esse mundo.

Bacon, anterior a Descartes, é mais incisivo, defendendo a total e completa dominação da natureza, que deve ser fragmentada e estudada nos milímetros, para que sejam revelados a todos os seus segredos (BACON, 1999). Newton, por sua vez, escreve no auge do pensamento cientificista. É considerado o verdadeiro idealizador do cientificismo pelos autores de sua época, mas ele próprio admite que sem os autores anteriores não haveria como escrever as teorias do movimento e da gravitação universal (DESCARTES, 1999).

Assim, considerando as análises de Descartes e dos filósofos que compartilharam da necessidade

de uma ruptura com os ensinamentos religiosos e mágicos para o entendimento dos fenômenos da realidade, podemos dizer que a forma de o homem se situar no mundo, atribuir sentido à realidade e explicar os fenômenos da natureza se alterou.

A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes ativo, já que visa conhecer a natureza para dominar e controlar. (SANTOS, 1987, p. 13).

Tal afirmação ilustra a idéia de mundo-máquina que, de tão poderosa, vai se transformar na grande hipótese universal da época moderna, o mecanicismo. Nesse sentido, podemos dizer que as leis da ciência moderna são um tipo de causa formal que privilegia o *modo como funcionam* as coisas, em detrimento de *qual é o seu agente* ou *do fim a que se destinam* as coisas. É a tendência a ver o mundo como um mecanismo causal sujeito, em princípio, ao controle racional.

A idéia de progresso impregna o senso comum, torna-se universalmente aceita em filosofia, incorpora-se à literatura, à arte e à ciência. O espírito do otimismo romântico é acompanhado pela crença na razão e no poder dos homens. A ciência e a tecnologia parecem sustentar a promessa de expansão e aperfeiçoamento ilimitados. (SZTOMPKA, 1998, p. 60-61).

É como se, finalmente, o homem pudesse declarar sua liberdade diante dos ditames das intempéries naturais e dos sortilégios do acaso. Pois agora, sustentado pela razão, salvaguardado pela ciência e pela tecnologia, nada mais o poderia deter. A crença na ciência e em suas respostas infalíveis e precisas é que confere ao homem essa liberdade de ação e dominação, principalmente diante do mundo natural. Escritores como Condorcet estavam possuídos da “extravagante expectativa de que as artes e as ciências iriam promover não somente o controle das forças naturais como também a compreensão do mundo e do eu, o progresso moral, a justiça das instituições e até a felicidade dos seres humanos” (HARVEY, 1993, p. 23). Assim, no século XIX e principalmente no século XX, a industrialização, a urbanização e a modernização passam a ser tratadas como sinônimos de progresso.

O surgimento de um *éthos* de realização secular impessoal

Essa crença no progresso vai refletir diretamente no papel da esfera religiosa, preterindo seu âmbito de atuação e isolando, na instância individual, as crenças derivadas da doutrina. O avanço da ciência expulsa os deuses e a magia do mundo, e, em função do avanço de um conhecimento baseado na experimentação e na demonstração empírica, cada vez mais a realidade vai perdendo a dependência da intervenção de forças sobrenaturais. Dessa forma, a explicação de uma doença, por exemplo, deixa de ser atribuída à intervenção de forças mágicas e passa a ser entendida apenas do ponto de vista de um distúrbio fisiológico. Ou seja, a explicação religiosa fica cada vez mais restrita àquelas instâncias da vida social não abrangidas pela explicação científica. Pode-se continuar a adorar os deuses, mas não se pode mais conjurá-los para provocar doenças ou curá-las.

Crer ou não crer passou a ser uma opção individualista reservada à esfera privada, que não se reflete necessariamente na esfera pública. Isso criou um dilema na necessária correspondência entre crenças e práticas que testemunham a fé das pessoas. No caso ocidental, uma ética fundada no amor ao próximo ou nos princípios da caridade cristã, por exemplo, passou a se chocar frontalmente

com uma sociedade que emergia orientada pela competição desenfreada dos indivíduos em busca do lucro.

Criou-se um paradoxo: o burguês que freqüentava as igrejas, rezava e dava esmolas para os pobres – à maneira dos grandes filantropos ingleses – era o mesmo que, no dia-a-dia, passara a explorar seus empregados na fábrica, a pagar-lhes baixos salários, a aumentar-lhes a pobreza. Mas, como cada uma delas se realizava em esferas isoladas – a primeira, na esfera religiosa; as últimas, na esfera econômica –, essas ações não implicavam grandes dilemas para a consciência burguesa orientada para a satisfação e, portanto, para a busca da felicidade através do lucro. “Em todo caso, a própria *caritas* transforma-se num ‘empreendimento’ racional, e sua importância religiosa acaba, com isso, ou eliminada ou diretamente convertida no contrário, como ocorre com a religiosidade ascético-racional conseqüente” (WEBER, 2000, p. 392).

Podemos, assim, perceber uma transformação na forma como o homem concebe a religião, tendo a imagem da divindade de se tornar cada vez mais abstrata e universal. Desenvolve-se a possibilidade de um culto duradouro através da sistematização de concepções religiosas ordenadas.

Há um deslocamento da responsabilidade para os próprios fiéis; abre-se, crescentemente, espaço para a determinação ético-religiosa do comportamento secular. As conseqüências desse desenvolvimento são decisivas na medida em que a ação religiosa ganha em especificidade e separa-se das finalidades econômicas às quais sempre esteve ligada, permitindo a criação de uma esfera religiosa em sentido estrito. Sua nova autonomia tem de ser preservada através da valorização das esferas mundanas comparativamente à religiosa. (SOUZA, 1997, p. 59).

São essas brechas que permitem a emergência do movimento teológico da Reforma religiosa, que, para Weber (2002), teve a conseqüência, não pretendida, de contribuir para o *éthos* mundano e materialista do capitalismo. O elo entre os dois é reconstruído por Weber através da doutrina calvinista da predestinação: se Deus determinou o padrão da Criação pela eternidade, então os salvos (os eleitos) e os condenados já estavam também predeterminados. Isso deve ter criado para os calvinistas uma solidão íntima sem precedentes, uma vez que a salvação não podia ser alcançada, por exemplo, através dos sacramentos ou das “boas obras”.

Sobretudo o trabalho,

[...] muito além do seu significado prático, [...] se torna ponto central a partir do qual se podem interpretar e avaliar cada vez mais aspectos da vida. O ser humano é aquilo que ele trabalha, a sociedade é uma sociedade de trabalho, e também a Natureza de certa forma evolui trabalhando. Trabalho torna-se o novo sagrado, uma espécie de mito que mantém a sociedade unida. A imagem da grande máquina social que transforma o indivíduo em rodinhas e parafusinhos ocupa as auto-interpretações das pessoas e estabelece o horizonte da sua orientação. (SAFRANSKI, 2000, p. 100).

É sob esse ponto de vista que os calvinistas passaram a buscar a prova da eleição no sucesso na atividade mundana, pois ser próspero na vida era ter sido escolhido como um dos “intendentes” de Deus. No entanto, os calvinistas condenavam o gozo relaxado da vida, e isso impedia que os lucros fossem gastos num consumo conspícuo. Assim, o comércio veio a ser regulado por disposições motivacionais que nunca antes existiram. Essa transposição de um “chamamento” do âmbito religioso para o secular não foi prevista pela teologia, mas contribuiu para a legitimação do valor

central do capitalismo “racional” como sistema de planejamento e de contabilidade – a acumulação como um fim em si mesma.

Em decorrência disso aprofunda-se o processo de burocratização da vida, que se assenta na busca de meios mais eficazes para a realização de fins a partir da lógica de custo/benefício (WEBER, 2000). Um processo de secularização que procurou desmistificar e dessacralizar o conhecimento e a organização social para, ao invés de libertar os seres humanos da tirania dos desejos sobre o espírito, insuflar neles certos impulsos e fantasias, dando a estes livre curso, especialmente no campo das aspirações de ganho monetário e consumo material, e transformar o mundo para garantir a sua máxima satisfação pessoal. A modernidade reflete uma barganha faustiana – vender a alma ao demônio em troca de poder sobre o mundo.

E essa racionalização que foi se alastrando e tomando conta da alma do homem moderno é uma das razões à qual Weber atribui o desencantamento do mundo, na medida em que “os valores do mundo foram racionalizados e sublimados em termos de suas próprias leis” (WEBER, 1964, p. 274). A modernidade traz ainda em sua bagagem uma dimensão que pode parecer óbvia demais, mas cuja forma material, se desconsiderada, não conseguimos explicar: a Revolução Industrial e, com ela, o predomínio da técnica. Inegavelmente, o industrialismo associado ao capitalismo alterou a sociedade moderna e conferiu-lhe forma peculiar.

A revolução técnica e a industrialização

Com a emergência da sociedade industrial-capitalista, a antiga produção artesanal-familiar irá estruturar-se sobre novas bases: produção em série de mercadorias, propriedade privada dos meios de produção, trabalho assalariado e apropriação privada do produto final gerado pelo trabalho dos operários. Assim, conjugados, esses fatores articular-se-ão à ciência moderna e gerarão um novo tipo de sociabilidade.

Tendo em vista que o objetivo primordial do capitalismo é aumentar sempre seu lucro, o capitalista é compelido a ampliar seu mercado consumidor e produtivo. O recurso utilizado para isso será o aprimoramento tecnológico da produção, de forma que aumente a produtividade, bem como criar novos produtos capazes de ser percebidos como inovações, dinamizando assim o próprio consumo. Novos produtos no mercado criam novas necessidades e, conseqüentemente, ocorre a formação de novos hábitos de consumo. Tal particularidade evidenciar-se-á na sociedade, que passará a valorizar mais a mudança contínua do que a constância em termos de comportamento e de vivência. É o enterro da crença no caráter ilusório, na transitoriedade da vida humana, constituinte da concepção medieval de tempo. O verso “Tudo que muda perde seu valor”, de um poema do século VII (cf. KUMAR, 1997), deveria ser, portanto, rescrito na célebre frase “Tudo que é sólido desmancha no ar”, de Marx (1986, p. 32).

A mudança contínua é alcançada através de inovações tecnológicas associadas à produção em massa. O bem-estar do homem passa a ser algo continuamente buscado através de novos bens e serviços que melhorem suas condições sociais e de vida. A felicidade humana passa a ser sinônimo de progresso material associado a mecanismos de ordem científica, tecnológica e industrial.

A partir do momento em que a felicidade é obtida pela conjugação entre a produção científica, técnica e industrial e o consumo, as relações sociais passam a ser permeadas pelos bens e mercadorias. Há uma mercantilização da vida social. A interação entre as pessoas passa a ser mediada pelas neces-

sidades produtivas e de mercado, ao invés de se guiar por critérios intrínsecos às próprias pessoas.

O resultado é a emergência de um espaço social onde indivíduos atomizados competem, uns com os outros, pela posse de bens e de serviços na busca de ascensão social e realização pessoal. E o resultado disso tudo não poderia ser outro: “especialistas sem espírito, sensualistas sem coração” (WEBER, 2002, p. 36) – ou, como diria Nietzsche⁴ (2000 *apud* SAFRANSKI, 2000, p. 106), “cultivamos formação interna para bárbaros externos, só que essa formação não vai muito longe: falta-lhe densidade viva” –, e essa nulidade, ainda por cima, é considerada o supra-sumo da civilidade.

Assim, a consequência mais evidente e, também, mais trágica da modernidade é o triunfo do individualismo na mentalidade humana, triunfo esse que eleva a interatividade social, modo dado da interdependência social dos indivíduos a realizar-se no dinheiro, mas como conexão não dos indivíduos entre si e sim, das mercadorias produzidas e trocadas por esses indivíduos. Nessa forma de sociabilidade, os indivíduos têm, como determinação da sua forma de existir, uma equivalência pressuposta e contraída em suas múltiplas relações. Essa nova forma de sociabilidade é resultado da dissolução das antigas formas comunais que caracterizavam a vida e a produção sociais nos conjuntos societários vigentes anteriormente à moderna sociedade.

Da equação dos meios e dos fins

Na época pré-moderna, predominavam nas coletividades as relações comunitárias. Nesse sentido, as relações sociais, no referido contexto, eram caracterizadas como pessoais, afetivas, orientadas por normas tradicionais. Essas normas, muitas vezes, tinham um conteúdo dominador absoluto e os direitos eram frágeis, pois a vida das pessoas era dependente de forças divinas que não se controlavam ou de poderes seculares arbitrários. O principal é que nesse contexto

[...] foi possível regulamentar eticamente as relações pessoais entre senhor e escravo precisamente porque elas eram relações pessoais. Mas não é possível [na sociedade moderna] regulamentar – pelo menos, não no mesmo sentido, ou com o mesmo êxito – as relações entre os variáveis detentores de hipotecas e os variáveis devedores dos bancos que concedem tais hipotecas, pois neste caso não há relações pessoais de qualquer tipo. Se, não obstante, tentássemos isso, os resultados seriam os mesmos que conhecemos na China, ou seja, o sufocamento da racionalidade formal. Pois, na China, a racionalidade formal e a substantiva estavam em conflito. (WEBER, 1964, p. 247).

Na modernidade, a sociedade caracteriza-se pelo alto grau de individualismo, pela competitividade, pela indiferença ou impessoalidade existente entre seus membros. O agir em sociedade produz-se como contatos impessoais e específicos, a ética deixa de se pautar pela solidariedade dos valores comunitários e passa a ser mediada por uma calculabilidade de ação em termos de eficácia dos meios e de benefício pessoal. Ou seja, nesse segundo momento, os ganhos individuais são mais importantes que o fato de a ação ser socialmente desejável.

Tal característica, segundo Weber, decorre de a lógica que permeia a ação de mercado ser a mesma que típica a relação social da sociedade moderna. Esse tipo de ação representa justamente, segundo a tipologia estabelecida por Weber (2000, p. 15), o “modo racional referente a fins: por expectativa quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como ‘condições’ ou ‘meios’ para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, com sucesso”.

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *The birth of tragedy*. Oxford: [s.n.], 2000.

É uma época determinada pelo imperativo dos *meios*. Ou seja, a opção por uma ação x em detrimento de uma y é motivada pela melhor adequação entre custos e benefícios para consecução de um certo fim. Não importa, portanto, se de repente determinado conjunto de crenças é contrariado em função dos *meios* que o indivíduo escolheu; o que vale é a consecução do fim. Os possíveis ganhos ou prejuízos do *outro*, decorrentes da escolha dos meios a serem utilizados pelo indivíduo, não fazem parte do cálculo da ação.

Com a expulsão dos valores superiores da vida pública, as relações comunitárias fundadas em crenças vieram-se deslegitimizadas. O puritanismo havia dado um golpe na ética tradicional ao individualizar a relação com a transcendência; as suas ações, cuja sacralidade passou a fixar-se no mundo, negavam o antigo espírito comunitário e fraterno. (NOBRE, 2000, p. 106).

Nesse sentido, com a não-validade das relações fundadas em crenças, o que passa a exercer o papel regulador da ação serão as regras formais vigentes na sociedade na qual o indivíduo está inserido. Elas é que vão ordenar os jogos de interesse, conferindo às ações um caráter impessoal e instrumental. Sob esse raciocínio, a própria ação social e, conseqüentemente, a interação social tornam-se impessoais e instrumentais, no sentido de os *meios* serem passíveis de calculabilidade e de o *outro* não fazer parte dessa equação.

Em meio a tudo isso, a natureza também se torna um *meio* para consecução dos fins do espírito capitalista, pois “meio ambiente natural e visão de mundo estão estreitamente ligados, sendo esta última fundamental para explicar as atitudes que tomamos com relação aos elementos naturais” (TUAN⁵, 1980 *apud* WALDMA, 2003, p. 547). Isso significa que uma transformação no quadro simbólico de referência a partir do qual o indivíduo dota de sentido a realidade irá influenciar diretamente a própria relação homem/natureza. Assim, esse *status* conferido à natureza de mero instrumento de concretização do progresso é algo que diz respeito à concepção da realidade do homem moderno.

O primeiro contato do homem com a natureza não foi da consciência com os objetos, mas de um ser natural, desprovido de tudo e rico de necessidades, com um imenso ser vivo – a natureza. O homem primeiro se aporta na própria natureza para depois se colocar perante ela como “dono e senhor”. (LENOBLE, 1990, p. 195).

Essa transformação da postura do homem diante da natureza – inicialmente nela ancorado, depois dela “dono e senhor” – reflete o teor dos questionamentos trazidos pelas revoluções científicas, que compartilham de uma unidade no que diz respeito às tentativas de compreender os céus, a natureza e o homem. Essa trajetória teve como ponto de origem o distanciamento da metafísica, sobretudo daquela ancorada na Teologia, culminando com a instauração da modernidade e a posição do homem como ator central da história humana.

Do debate da idéia de natureza

A partir disso, podemos perceber que a história da idéia de natureza oscila entre dois pólos distintos: o biocentrismo – onde a natureza é o centro – e o antropocentrismo – onde o centro se desloca para o homem (THOMAS, 1989). Foi em meados do século XIX, quando Darwin formulou a teoria sobre a evolução das espécies, identificando o homem nas suas origens com os animais, que

⁵ TUAN, Yi Fu. *Topofilia*: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

se colocou novamente a idéia de uma concepção de homem como parte integrante da natureza⁶. Depois de 1859, a idéia da evolução não só se infiltrou no pensamento europeu como o dominou, abrindo novas frentes na “guerra” entre a ciência e a teologia. Tal “guerra” não deixou de fora sequer os valores morais humanos, que passaram a ser reconhecidos, por alguns evolucionistas, como sendo baseados na concepção de que o homem é parte do processo cósmico e evoluiu a partir da matéria. Segundo Baumer (1990), essa sempre foi a compreensão de naturalistas como Thomas Huxley e o próprio Charles Darwin.

As teses evolucionistas representaram uma revolução no pensamento, e delas se originam, em parte, as teorias monistas do século XIX, que advogam a idéia de que as coisas, mesmo apresentando uma aparente diversidade, derivam de um princípio único, sendo portanto, no fundo, idênticas (THONNARD, 1968, p. 12)⁷. Segundo a concepção monista elaborada por Haeckel (1947, 1982), a substância teria dois atributos fundamentais: como matéria, ocupa espaço; como energia ou espírito, é dotada de sensibilidade⁸. Da conjugação desses dois atributos provém o cosmo e o próprio homem, incluindo a própria moral.

É nesse sentido que, de uma forma geral, podemos dizer que a idéia de natureza se estrutura em um debate que pode ser dividido em três correntes bem distintas, “na verdade inteiramente opostas em seus princípios no tocante à questão condutora das relações entre o homem e a natureza” (FERRY, 1994, p. 22). Sob esse raciocínio, Ferry (1994) estabelece as seguintes características de cada uma dessas correntes.

Na primeira, a partir de uma posição “humanista” e até mesmo antropocêntrica, a natureza é levada, de modo unicamente indireto, em consideração. Essa concepção pode ser dividida em três fases distintas. A primeira compreende o momento de seu surgimento na interação da Revolução Científica com a Revolução Industrial, quando o ser humano é posto no centro e tido como fundamento de tudo, realizando-se como senhor da natureza. Em uma segunda fase, a natureza é percebida sob a perspectiva da necessidade e da finitude de seus recursos, motivando a criação de normas de proteção por questões econômicas. Duas teorias importantes – a de Lineu e a de Buffon –, surgidas nos séculos XVI e XVII, já defendem a necessidade de utilizar racionalmente a natureza e até de proporcionar sua reprodução, para que bens de consumo não escasseiem. A terceira fase pressupõe uma proteção não só por questões econômicas, mas em função da própria vida. Ela se inicia no final da década de 50 e efetiva-se na década de 70, quando problemas sérios – especialmente no que diz respeito à finitude da natureza e a sua não-recomposição, às modificações irreversíveis nela geradas e à situação crítica do planeta –, trazidos à discussão pelos primeiros movimentos ambientalistas, já não mais são equacionáveis apenas por esse humanismo. Começam então a acontecer conferências que visam a avaliar e a questionar as ações do homem em relação à finitude e à escassez dos recursos naturais. Nessas conferências adota-se a abordagem “dos ecossistemas globais, porque sugeria a sociedade global como unidade de análise e colocava o Terceiro Mundo no centro das atenções” (SACHS, 2000, p. 19, tradução nossa), na tentativa de expressar uma visão de mundo integradora, sistêmica, conjuntiva, holística, onde homem e natureza devem constituir um mesmo todo.

A segunda corrente dá um passo adiante no propósito de atribuir significação moral a certos seres não-humanos. Consiste em tomar a sério o princípio “utilitarista”, que busca não só assegurar o interesse próprio dos homens, reduzindo ao máximo a soma dos sofrimentos no mundo, mas também

⁶ “O fato é que há duas tradições de explanação sempre marchando lado a lado na escalada do homem. Uma interessa à análise da estrutura do mundo. A outra, ao estudo dos processos da vida: sua fragilidade, sua diversidade, a recorrência dos ciclos, desde o nascimento até a morte dos indivíduos e das espécies. Com a teoria da evolução essas duas tradições se encontram; até então a vida era paradoxo insolúvel!” (BRONOWSKI, 1992, p. 291).

⁷ Não estamos desconsiderando as origens das visões monistas formuladas pelos pré-socráticos, primeiros filósofos da natureza.

⁸ Para Haeckel (1947, p. 38-40), “o homem descende em linha direta de mamíferos pitecoides. A antropogenia desvenda a longa cadeia dos vertebrados ancestrais que precederam o desenvolvimento tardio deste rebentão, o mais elevadamente evolucionado. [...] Assim como a teoria natural da evolução, sobre a base monista, esclarecendo e iluminando todo o domínio dos fenômenos naturais físicos, ela faz o mesmo no campo da vida psíquica, tornando inseparáveis essas duas espécies de fenômenos. O nosso corpo humano formou-se lenta e gradualmente através de uma longa série de vertebrados ancestrais; e o mesmo aconteceu com a nossa alma que, sendo uma função do nosso cérebro, se desenvolveu gradativamente em correlação com este órgão. O que chamamos simplesmente de alma humana não é mais do que a soma das nossas sensações, das nossas vontades e dos nossos pensamentos, o conjunto das funções psicológicas, cujas células ganglionares microscópicas do nosso cérebro representam os órgãos elementares. [...] Qualquer naturalista que, como eu, tiver observado durante longos anos a atividade psíquica dos protistas unicelulares convencer-se-á seguramente de que eles também possuem alma. Esta alma celular é, também, constituída por uma soma de sensações, de ideias e de actos de vontade; as sensações, o pensamento e a vontade da nossa alma humana não são mais do que o desenvolvimento daquelas”

aumentar, tanto quanto possível, a quantidade de bem-estar. Essa perspectiva é muito presente no mundo anglo-saxão e serve de base para o intenso movimento denominado “libertação animal”⁹.

E, por fim, a terceira corrente é aquela que reivindica um direito das árvores, ou seja, da natureza como tal, incluindo suas formas vegetal e mineral. Essa corrente tende a se tornar a ideologia dominante dos movimentos “alternativos” na Alemanha e nos Estados Unidos. Estabelece que o antigo “contrato social” dos pensadores políticos dá lugar a um “contrato natural”, no seio do qual o universo inteiro se torna sujeito de direito. O ecossistema – a “biosfera” – é investido, portanto, de um valor intrínseco muito superior ao da espécie humana.

Essa corrente, por muitos denominada *deep ecology* (“ecologia profunda”), advoga a harmonia com a natureza; a valorização desta por seu valor intrínseco; a igualdade entre todos os seres e matérias que realizem objetivos maiores do ser; o respeito às tradições das minorias; e, por fim, a assunção de uma cosmologia que reconheça o planeta como limitado, no qual a ciência deve atuar criando tecnologia apropriada mas não dominante perante as outras coisas. Serres (1991), embora não pertença à *deep ecology*, também compartilha do princípio de necessidade do estabelecimento de um novo contrato, agora natural, em que ocorreria uma religação do ser humano à natureza, sendo necessária, para tanto, uma visão espiritual transcendente.

Atualmente, o que estamos percebendo é uma tensão entre a tentativa de equacionar a relação homem/natureza sob uma perspectiva biocêntrica, em decorrência das limitações do antropocentrismo em dar cabo a essa tarefa, e o próprio quadro de idéias e valores no qual o homem se referencia para atribuir sentido ao mundo.

Nesse sentido, a proposta de *desenvolvimento sustentável* aparece como um campo de reconhecimento da “crise ambiental” em escala planetária, que estabelece “uma conciliação e consenso entre a crítica ambiental e a sociedade industrial” (ZHOURI; LASCHEFSKI; PEREIRA, 2005, p. 9-10), mas que não neutraliza a ação de mercado como tipificadora da ação social da sociedade moderna e, conseqüentemente, da relação homem *versus* natureza. Dessa forma, não se invalida o “superposicionamento do ‘mercado global’ como regulador das políticas ambientais e sociais, sobretudo a partir da institucionalização do neoliberalismo ocorrida com a criação da Organização Mundial de Comércio (OMC) em 1995” (ZHOURI; LASCHEFSKI; PEREIRA, 2005, p. 14). Assim, o que temos é a “natureza – considerada como realidade externa à sociedade e às relações sociais – convertida em uma variável a ser ‘manejada’, administrada, gerida, de modo a não impedir o desenvolvimento” (ZHOURI; LASCHEFSKI; PEREIRA, 2005, p. 14).

Percebemos o triunfo da lógica racional referente a fins – a lógica de mercado –, prevista por Weber (2005) ao diagnosticar a sociedade moderna como uma fábrica de solitários, na qual o espírito competitivo e a busca do lucro lançam os indivíduos uns contra os outros e tornam cada vez mais difícil a prática espontânea do altruísmo. O grande problema é que o capitalismo gerou não apenas um novo modo de produção mas também um novo quadro de referência simbólico, a partir do qual os indivíduos passaram a se orientar para guiar suas ações. Nas palavras de Franz Kafka em uma observação a Janouch, quando este lhe mostrou um desenho de Georg Grosz no qual se representava um homem gordo e rico oprimindo um homem pobre,

[...] o homem gordo domina o homem pobre dentro de um determinado sistema, mas é preciso distinguir entre o homem gordo e o sistema. O gordo não é um dominador, de fato. Pelo contrário: ele também se

⁹ Esse movimento baseia-se no princípio de que todos os seres suscetíveis de prazer e dor devem ser considerados sujeitos de direitos e tratados como tal (FERRY, 1994, p. 23).

acha manietado. O capitalismo é um sistema de dependências que se estabelecem de dentro para fora, de fora para dentro, de cima para baixo, de baixo para cima. Tudo está relacionado com tudo e tudo fica preso a tudo. O capitalismo é um estado do mundo e da alma. (cf. KONDER, 1967, p. 39).

Nesse sentido, atualmente podem ser identificados inúmeros regimes internacionais que visam a causas distintas. Contudo, acreditamos que aqueles que buscam o estabelecimento de regras mercadológicas são disseminados, reconhecidos e institucionalizados com maior rapidez no sistema internacional e, conseqüentemente, nos cenários domésticos. É o mercado, como esfera de significado, que vai guiar o ator, mesmo em uma situação de cooperação visando à solução da “crise ambiental”.

Sob esse raciocínio, podemos avaliar de que forma ações que pretendem a viabilização da proposta de *desenvolvimento sustentável* esbarram na inversão de prioridades que o mercado estabelece, por ser este, ainda, o único espaço interativo no qual os atores conseguem construir estruturas de entendimento por meio de significados partilhados entre eles, em virtude do quadro de idéias de valor que o processo de racionalização gerou.

Diante disso, verificamos o seguinte impasse: o fato de o desenvolvimento sustentável ser um consenso no campo ambiental abre brechas para que o mercado se legitime como único ou predominante espaço interativo no qual os atores conseguem partilhar significados entre eles. Dois caminhos podem ser vislumbrados na solução desse impasse. Um primeiro seria que a introdução da idéia de ética no conceito de desenvolvimento sustentável pode levar a um modelo mais próximo da ação orientada por valores do que por fins racionais. A noção de “responsabilidade de todos” engendra acomodação individual, pois “todos dependem de todos”, produzindo a idéia de que nada pode ser feito e que a melhor solução é a mais rápida. Desse modo, ao invés de surgir uma “responsabilidade efetiva” por parte dos atores envolvidos, surgem soluções paliativas, como assim se constitui o apelo ao consumo de produtos “ecologicamente corretos”. Geram-se benefícios econômicos a alguns grupos e não há um compromisso de mudanças estruturais na sociedade, favorecendo-se as soluções de mercado, de mais curto prazo.

Um segundo caminho seria a elaboração de um modelo de análise que, de fato, seja eficiente na avaliação da sustentabilidade das ações que visam ao desenvolvimento sustentável. Mas isso só se faz possível se se abandonar a velha forma de perceber a realidade em termos de causas e conseqüências, fruto do quadro de referência simbólico moderno, ou seja, se os meios utilizados tiverem o papel de aliar os aspectos ambientais, econômicos e sociais de uma forma que possibilite avanços e não retrocessos em matéria de sustentabilidade, focando a dimensão da mudança ao longo do tempo e a identificação de tendências e orientações e não de medidas absolutas.

Diante disso, a argumentação que levantamos é que o contexto de negociações das questões ambientais é marcado por paradoxos decorrentes do conflito entre duas racionalidades: uma, orientada por valores – preservação de recursos naturais para as gerações futuras, como a atmosfera –, e outra, orientada pela instrumentalidade – uso dos recursos naturais como matéria-prima para a manutenção do modo de produção capitalista.

Referências

- BACON, Francis. *Novo organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. São Paulo: Nova Cultura, 1999. (Coleção Os Pensadores).
- BAUMER, Franklin L. *O pensamento europeu moderno: séculos XIX e XX*. Lisboa: Edições 70, 1990. v. 2.
- BRONOWSKI, J. *A escalada do homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultura, 1999. (Coleção Os Pensadores).
- FERRY, Luc. *A nova ordem ecológica*. São Paulo: Ensaio, 1994.
- HAECKEL, Ernst Heinrich Philipp August. *A origem do homem*. São Paulo: Global, 1982.
- HAECKEL, Ernst Heinrich Philipp August. *O monismo: laço entre a religião e a ciência*. Porto: Livraria Lello & Irmão, 1947.
- HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.
- KONDER, Leandro. *Kafka*. Rio de Janeiro: José Alvaro Editor, 1967.
- KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LENOBLE, Robert. *História da idéia de natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- MARX, Karl. *O capital*. Rio de Janeiro: Ed. Abril, 1986. v. 1.
- MATOS, Olgária. *Filosofia, a polifonia da razão*. São Paulo: Scipione, 1997.
- NOBRE, Renarde Freire. Racionalidade e tragédia cultural no pensamento de Max Weber. *Tempo Social*, São Paulo, v. 12, p. 85-108, nov. 2000.
- OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- SACHS, Wolfgang. Development: the rise and decline of an ideal. *Wuppertal Papers*, London, n. 108, p. 4-29, Aug. 2000.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento, 1987.
- SCHNAPPER, Dominique. *A compreensão sociológica*. Lisboa: Gradiva, 2000.
- SERRES, Michael. *Contrato natural*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- SOUZA, Jessé. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume, 1997.
- SZTOMPKA, Piotr. *A sociologia da mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- THONNARD, François Joseph. *Compêndio de história da filosofia*. São Paulo: Herder, 1968.
- WALDMA, Maurício. Natureza e sociedade como espaço de cidadania. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003. p. 545-557.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- WEBER, Max. *Conceitos sociológicos fundamentais*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. UNB, 2000. v. 1.
- WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2001.
- ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens; PEREIRA, Doralice Barros. Desenvolvimento, sustentabilidade e conflitos socioambientais. In: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens; PEREIRA, Doralice Barros (Org.). *A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. São Paulo: Autêntica, 2005. p. 5-18.