

SER HUMANO DESALOJADO: PARA UMA COMPREENSÃO DA CRISE “ECOLÓGICA”

Nuno Pereira Castanheira

(Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

Prólogo

O propósito deste artigo é reconstituir – de modo necessariamente parcelar – as origens da crise “ecológica”, compreendendo-a como uma inabilidade do ser humano estar em casa no mundo. Para isso, terei como base o pensamento de Hannah Arendt.

A minha alusão às origens da crise “ecológica” não indica que eu pretenda aqui atender às matérias, dificuldades e causas da nossa relação conturbada com a natureza e com o ambiente. Falando em termos de origens, eu refiro-me a estas origens como elementos cuja cristalização resultou na nossa inabilidade presente de *estar em casa no mundo*¹.

Todavia, não pretendo aqui defender que a situação contemporânea é o desfecho inevitável da presença destes elementos. Isto seria falar acerca das causas da crise “ecológica”, e estas são assunto para cientistas, não para filósofos, cuja principal tarefa é compreender o que significa ser, não conhecer o que algo é, pelo menos não primordialmente.

Como declara Hannah Arendt com respeito ao totalitarismo e as suas origens, “uma vez que apenas a catástrofe cristalizadora final trouxe estas tendências subterrâneas para o aberto e à atenção pública, tem havido uma tendência para simplesmente equacionar o totalitarismo com os seus elementos e origens”². Uma vez mais nas palavras de Arendt, “o proble-

¹ Arendt, Hannah, “Understanding and Politics – The Difficulties of Understanding”, in *Essays in Understanding*, Edited and with an Introduction by Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 1994, p. 308 (referido daqui em diante como “Understanding and Politics”).

² Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New Edition with Added Prefaces, A Harvest Book, Harcourt Inc., 1973 (First Edition: 1958), p. xv (referido daqui em diante como *OT*).

ma é que o nosso período entreteceu tão estranhamente o bom com o mau”³.

Esta afirmação, adaptada ao nosso contexto, põe-nos de sobreaviso relativamente a uma identificação estrita da crise “ecológica” com as suas origens, uma vez que isso seria pôr de parte e esquecer arbitrariamente todo o bem que veio ao ser com estas origens, em ordem a justificar o mal que as acompanhou, assim resultando na sua conservação.

O nosso propósito, tal como o de Arendt, é bem o oposto, isto é, decompor este fenómeno cristalizado nos seus elementos constituintes, e tentar começar de novo.

Introdução

Nos últimos 30 a 40 anos, a erosão dos solos, a poluição atmosférica, as chuvas ácidas, o efeito de estufa, a destruição de florestas tropicais, a alteração climática, e perdas significativas de biodiversidade, bem como uma quantidade impressionante de descobertas científicas, despertaram consciências no que concerne a uma crise “ecológica” de proporções sem precedentes. A primeira década do presente milénio mostrou que todos os ecossistemas terrestres sofreram transformações, de um modo ou de outro, devido a intervenção humana, resultando numa série de distúrbios do seu equilíbrio natural – algumas delas irreversíveis. Vários estudos mostram que as actividades humanas estão a conduzir a um declínio na diversidade genética, a uma redução sem precedentes dos recursos naturais, e a ameaçar toda a vida na terra, a nossa incluída⁴.

A situação sociopolítica do mundo também atingiu aquilo que parece ser um beco sem saída. As discrepâncias entre as condições de vida dos pobres e dos ricos permanecem um abismo difícil de superar. Enquanto pequenos grupos de pessoas acumulam riqueza em proporções nunca antes conhecidas, cerca de 920 milhões de pessoas sobrevivem com um rendimento abaixo da linha de pobreza (1,25\$/dia). Os impactos da crise financeira e da dívida soberana estão a piorar a situação, contribuindo para o desemprego em massa, a deterioração dos direitos dos trabalhadores e a adição de 3,6% dos trabalhadores mundiais aos números daqueles em risco de cair na pobreza. Exactamente o mesmo mundo onde milhares de milhões de pessoas estão subnutridas e o conflito e a perseguição transformaram pelo menos 42 milhões de pessoas em refugiados⁵.

³ Arendt, Hannah, *OT*, p. viii.

⁴ Cf. Millennium Ecosystem Assessment, *Ecosystems and Human Well-being: Biodiversity Synthesis*, World Resources Institute, Washington, DC, 2005.

⁵ Cf. United Nations, *Millennium Development Goals Report 2011*, United Nations, New York, 2011.

Se confiarmos nas palavras de Arendt,

“tem de ser possível fazer face e compreender [...] a irritante incompatibilidade entre o poder actual do homem moderno (maior do que alguma vez antes, maior ao ponto onde ele pode desafiar a existência mesma do seu próprio universo) e a impotência dos homens modernos para viver em, e compreender o sentido de um mundo que a sua própria força estabeleceu”⁶.

Não importa quais sejam as nossas perspectivas sobre estes assuntos, eles atravessam as nossas vidas públicas e privadas e manifestam a nossa aparente inabilidade de estar em casa no mundo.

Ouvimos falar de um nome para tudo isto: crise. Uma crise pode ser descrita como um momento em que os padrões e noções herdadas do passado para nos guiar através das dificuldades do presente não são mais fiáveis. Estes padrões e noções deixaram de nos auxiliar na tarefa de originar sentido⁷; eles são inúteis no que toca à compreensão das experiências fundamentais do nosso próprio tempo. Consequentemente, este parece ser um momento oportuno para parar e pensar acerca daquilo que estamos a fazer. E esta não tem de ser uma tarefa limitada aos filósofos profissionais. Como Arendt disse, compreender é *o modo especificamente humano de estar vivo*⁸, e a nossa inabilidade de fazer sentido daquilo que se está a passar à nossa volta põe em risco a nossa existência, individual e colectiva.

Mas, na perspectiva de Arendt, o que significa para um humano estar vivo?

Para Arendt, viver uma vida humana é compreender, “uma actividade infinda, em constante mudança e variação, através da qual chegamos a acordo e nos reconciliamos com a realidade, isto é, tentamos estar em casa no mundo”⁹.

Reconciliarmo-nos com a realidade não implica um puro abandono da nossa existência ao fluxo de uma lei inerente, qualquer que ela seja. Enquanto indivíduos, entramos no mundo nascendo e deixamo-lo morrendo, e o nosso esforço para compreender o espaço/tempo – esse hiato entre o nascimento e a morte – no qual nos descobrimos nunca porá definitivamente um fim à nossa condição de estranhos no mundo, isto é, à

⁶ Arendt, Hannah, *OT*, p. viii.

⁷ Cf. Arendt, Hannah, “Understanding and Politics”, p. 313.

⁸ Arendt, Hannah, “Understanding and Politics”, p. 308.

⁹ Arendt, Hannah, “Understanding and Politics”, pp. 307-308.

singularidade distintiva de cada pessoa¹⁰. Mas se não podemos explicar ou conhecer totalmente a nossa existência e a estranheza que a acompanha – nem estou certo de que devamos querê-lo –, cada um de nós pode empenhar-se na compreensão daquilo que para si significa ser.

Nas palavras de Arendt, “Eu quero compreender. E se outros compreendem no mesmo sentido que eu compreendi, isso dá-me um sentido de satisfação, como um sentir-me em casa”¹¹. Logo, o processo de compreensão é dual: por um lado, é um esforço para compreender o mundo no qual entramos por intermédio do nascimento e deixamos na morte; por outro lado, é também um processo de auto-compreensão ou compreensão de si. Este esforço de auto-compreensão e de compreensão do mundo encontra o seu cumprimento, embora não o seu término, numa fruição do ser no mundo e do ser próprio de cada um.

Neste ponto, são necessárias clarificações. Na perspectiva de Arendt, o conhecimento – isto é, conhecer o que uma coisa é – é sempre precedido por e seguido de compreensão, isto é, do que significa para essa coisa ser. A essa compreensão que precede o conhecimento, Arendt chama “compreensão preliminar”; à compreensão que se segue ao conhecimento, Arendt chama “compreensão verdadeira”. Citando Arendt, “a compreensão preliminar, que está na base de todo o conhecimento, e a compreensão verdadeira, que o transcende, têm isto em comum: tornam o conhecimento significativo”¹². Consequentemente, declara Arendt, “a compreensão verdadeira retorna sempre aos juízos e preconceitos que precederam e guiaram a inquirição estritamente científica”¹³.

A compreensão preliminar pode pôr-nos em contacto com um sentido de estranheza, como se algo estivesse fora de ordem. Este é o momento em que falamos de uma crise tal como aquela que agora vivemos, isto é, um momento em que os padrões e noções que orientavam a nossa compreensão do mundo e das coisas deixaram de fazer sentido. Mas essa experiência de estranheza, de inaudito, pode ser posta de lado pelo conhecimento, o qual, embora se nutra no desconhecido, tende a dissolvê-lo, integrando-o no já conhecido. Assim, a principal diferença entre a compreensão preliminar e a compreensão verdadeira é que a última recusa abdicar de dar resposta e assim dar sentido à intuição original de inaudito, desvelada pela compreensão preliminar.

¹⁰ Cf. Arendt, Hannah, “Understanding and Politics”, p. 308.

¹¹ Arendt, Hannah, “‘What Remains? The Language Remains’: A Conversation With Günther Gaus”, in *Essays in Understanding*, Edited and with an Introduction by Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 1994, p. 3.

¹² Arendt, Hannah, “Understanding and Politics”, p. 311.

¹³ Arendt, Hannah, “Understanding and Politics”, p. 311.

No que concerne à crise ambiental e sociopolítica na qual nos encontramos e à experiência de estranheza que ela trouxe ao mundo, parecemos poder fazer-lhe face através de uma de três atitudes, as quais estão dependentes da nossa capacidade ou incapacidade de agarrarmos e retermos a intuição original desvelada pela compreensão preliminar: uma está comprometida com a fatalidade inevitável; outra está dedicada a um optimismo inabalável; e a terceira olha para todos estes desenvolvimentos como uma ameaça às nossas vidas e à nossa liberdade, uma ameaça que devemos empenhar-nos em combater. Para ser preciso, apenas a última desvela a possibilidade de e conduz à compreensão verdadeira, e revela verdadeiramente o risco em que se sustêm as nossas vidas, as vidas de estranhos. As outras duas, o fatalismo e o optimismo, são figuras de abandono aos processos escondidos da vida, seja na forma de uma aquiescência patológica relativamente à situação, ou na figura de um activismo irresponsável que desconsidera a significância das dificuldades presentes em favor de uma solução futura absoluta, a qual – paradoxalmente – sempre se descobre no seu processo de feitura e nunca acabada. O seu produto final, se é que têm um, é sempre o mesmo: não a compreensão, mas um definhamento do sentido em direcção à total absurdidade e, consequentemente, um definhamento da nossa própria vida humana, individual e colectiva.

Nessa medida, parece que a compreensão preliminar vincula a luta pelas nossas vidas à luta pela liberdade, se não quer ser presa da absurdidade. E liberdade significa, na perspectiva de Arendt, a possibilidade de começo de uma nova demanda pelo sentido, uma demanda que está empenhada em agarrar, reter e deter-se nesse inaudito original que constantemente nos ilude e escapa, assim ameaçando a nossa própria vida com a dissolução na ausência de sentido e no nada. Assim, compreender não significa deduzir o inaudito de precedentes, anulando a capacidade de surpreender e de estranhamento de um fenómeno por intermédio da sua recondução – e redução, ao já conhecido. Falar de “origens” e de originalidade não é fazer um levantamento de causas históricas e, a partir de um processo de dedução, mostrar a necessidade lógica e inabalável que rege os acontecimentos, uma vez postos em marcha. Ou seja, não é reconduzir os acontecimentos às já referidas figuras do abandono.

Para Arendt, “apenas quando aconteceu algo irrevogável é que podemos tentar traçar regressivamente a sua história”¹⁴. A crise em que nos descobrimos é o lugar mesmo dessa irrevogabilidade. E é a capacidade reveladora da crise experienciada na novidade que ilumina o passado e faz uma estória vir ao ser, permitindo distinguir os seus elementos concretos do número infinito de possibilidades abstractas e constituir uma

¹⁴ Arendt, Hannah, “Understanding and Politics”, p. 319.

ordem narrativa a partir do labirinto de ocorrências cujo encadeamento meramente cronológico seria, de outro modo, sem sentido.

Posto de outra forma: a capacidade iluminadora do inaudito descobre um começo passado, um começo que aparece a um olhar retrospectivo como o culminar de todas as ocorrências anteriores, ou seja, como um fim. Assim, um acontecimento marcado pela crise indica um fim, mas assinala também um começo, um momento de mudança cujas possibilidades transcendem a significância das suas origens, abrindo caminho à novidade. Enquanto narrativa de um começo entre outros, cada qual com o seu início e o seu fim, cada estória inscreve-se na história, que é, por seu lado, constituída de muitos começos, mas que não tem fim, uma vez que cada suposto fim assinala a irrupção da novidade que rompe com aquilo que de outro modo não seria mais do que a *monotonia morta da mesmidade, desdobrada no tempo*¹⁵.

Arendt afirma que Agostinho – lidando com dificuldades de certa forma semelhantes em significado às nossas – foi o único pensador a ter plena consciência da importância do começo para confrontar e lidar com o risco sempre presente do definhamento da existência humana. De facto, para Agostinho, não só os seres humanos têm a capacidade de começar algo, mas cada um deles é um começo, no sentido em que cada nascimento é uma afirmação renovada da existência humana. Esta afirmação de existência é a única garantia de uma história, compreendida como a continuidade recordada de seres cuja essência é começo ou, mais precisamente, liberdade. E, como Arendt declara, se “a essência de toda a acção, em particular da acção política, é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da acção”¹⁶, a saber, o modo pelo qual os seres humanos se reconciliam com aquilo que inevitavelmente é, preparando-se para entrar no mundo como uma liberdade no meio de outras liberdades.

Consequentemente, na perspectiva de Arendt, aqueles que olham para a luta pela nossa sobrevivência enquanto seres humanos como uma luta pela liberdade estão no caminho certo.

Propriedade privada e acumulação de riqueza: expropriação e o mundo moderno

Assim, em ordem a compreender a nossa situação actual e a nos prepararmos para viver enquanto seres livres entre outros seres livres, precisamos de reconstituir os nossos passos e compreender os acontecimentos

¹⁵ Arendt, Hannah, “Understanding and Politics”, p. 320.

¹⁶ Arendt, Hannah, “Understanding and Politics”, p. 321.

dos quais ela brotou. Um dos acontecimentos que teve uma influência definidora na nossa aparente inabilidade contemporânea em “estar em casa no mundo” é a experiência de expropriação. De acordo com a perspectiva arendtiana, a expropriação é uma experiência da era moderna que contribuiu decisivamente para o estabelecimento do mundo em que vivemos.

O significado da experiência de expropriação para as nossas vidas está ligado à forma como o modo próprio de ser humano, o modo como a liberdade ou começo que caracteriza uma vida humana e garante a história do género humano, foi concebido e compreendido pela era moderna e transportado para o nosso mundo. Consequentemente, não constitui surpresa que Arendt, em *A Condição Humana*¹⁷, aborde este assunto sob a figura de uma discussão acerca da propriedade privada, no sentido de uma consciência de estar privado de algo que é essencial e propriamente nosso, numa vida despendida exclusivamente na esfera restrita do domicílio¹⁸. No fundo, uma experiência meramente negativa da liberdade constitutiva do ser humano, liberdade de cuja existência potencial somos notificados, na esfera privada, justamente porque dela carecemos.

Na perspectiva de Arendt, a era moderna equacionou a propriedade com a riqueza, mas estas não são o mesmo. Arendt vai ainda mais longe, afirmando que, com a era moderna, começámos a testemunhar a emergência de sociedades potencial e efectivamente muito ricas que, de facto, são essencialmente desprovidas de propriedade¹⁹, isto é, onde esse “mais próprio” que distingue um ser humano está ausente.

Para Arendt, propriedade significava, originalmente, ter um lugar numa parte particular do mundo. A condição para entrar no reino público – no mundo – era ser chefe de uma das famílias que, em conjunto, o constituem. Este lugar particular no mundo estava protegido pela lei, o *nomos* grego, uma fronteira indicativa de uma terra de ninguém entre a esfera privada e a esfera pública, protegendo e abrigando os reinos que separava²⁰. E isto era o mais próprio do ser humano, a sua liberdade enquanto capacidade de traçar uma distinção e de se erguer acima do reino privado, ao mesmo tempo conservando-o e tornando-se senhor das suas próprias necessidades. Por outras palavras, todas as necessidades privadas encontravam o seu sentido e propósito em conformidade com o cumprimento

¹⁷ Arendt, Hannah, *The Human Condition*, With an Introduction by Margaret Canovan, Second Edition, The University of Chicago Press, Chicago, 1998 (First Edition: 1958) (daqui em diante referido como *THC*).

¹⁸ Arendt, Hannah, *THC*, p. 60.

¹⁹ Arendt, Hannah, *THC*, p. 61.

²⁰ Arendt, Hannah, *THC*, p. 62.

da propriedade eleita por cada um, o seu ser mais próprio eleito para aparecer a outros no mundo. E esta propriedade permanecia privada enquanto a fonte vital escondida da distinção entre cada um e os seus iguais encontrados no reino público. Assim, a capacidade de se distinguir das suas necessidades, ordenando-as em conformidade com o seu próprio propósito eleito, estabelecendo uma familiaridade de origem e princípio entre elas e transformando-as de necessidades vitais nas suas próprias potencialidades de ser, era a condição necessária de admissão ao reino público. Este é o significado, na perspectiva de Arendt, da *isonomia*: não o ser igual sob a lei, mas o ter o mesmo direito à actividade política, compreendida como um igual direito de cada um de aparecer a outros no seu modo mais próprio.

No reino público, um indivíduo podia erguer-se acima de todas as suas necessidades e cumprir o seu ser mais próprio na presença dos seus iguais, aqueles que, como ele, não só eram capazes de se distinguir, mas efectivamente cumpriam o *nomos* do seu ser, aqueles ante os quais a presença mais própria de cada um era anunciada, manifesta e percebida. Esta é a razão pela qual mesmo os escravos tinham o seu lugar no mundo: entrar no reino público significava cumprir a mais elevada possibilidade da existência humana, e esta era a prerrogativa de uns poucos; mas ser-se despojado de um lugar privado no mundo, isto é, ser-se expropriado da potencialidade de ser mais própria significava não ser humano de todo. Por estas razões, a riqueza privada, isto é, a acumulação de uma multiplicidade de potencialidades de ser, não era, a princípio, uma condição de admissão à vida pública. Apenas se tornou numa dessas condições porque garantia ao seu detentor que não teria, ele mesmo, de se envolver no fornecimento de meios de uso e de consumo. Posto noutras palavras, cada um deveria ter à sua disposição suficientes potencialidades de ser que o impedissem de ser determinado e degradado a uma condição que não era da sua própria eleição, não deixando qualquer lugar para ser livre e assim transcender a sua vida privada e entrar no mundo em comum. De acordo com Arendt, isto mostra que a acumulação de riqueza nunca foi algo sagrada nos tempos antigos e que, como tal, nunca foi o ser mais próprio eleito pelo humano.

Tudo isto mudou com a era moderna, e esta mudança, que começou com a expropriação, está ainda em obra no nosso mundo. Os defensores modernos da propriedade privada compreendem-na exclusivamente como detenção privada de riqueza. Nas palavras de Arendt, eles

“têm pouca razão para apelar a uma tradição de acordo com a qual não poderia haver qualquer reino público livre sem um estabelecimento apropriado e protecção da privacidade. Pois a enorme acumulação de riqueza ainda em curso na sociedade moderna [...] nunca mostrou

muita consideração pela propriedade privada, antes a sacrificou quando quer que entrasse em conflito com a acumulação de riqueza”²¹.

Para Arendt, a principal característica da sociedade moderna é a sua transformação do cuidado pela propriedade privada numa preocupação pública. A consequência imediata desta reviravolta para a existência humana foi a transformação do principal traço do público – o igual direito à actividade política que era comum a todos – numa função do privado, assim transformando o privado na única preocupação comum que resta.

Para Arendt, como vimos, o privado tem o sentido de uma consciência de estar despojado de algo essencial numa vida despendida exclusivamente no domicílio. Isto é o mesmo que dizer que aquilo que outrora foi o ser potencial mais próprio de cada um e o seu traço distintivo, singular – fazer a sua aparência e assim ocupar um lugar tangível e duradouro no mundo –, estava agora fundado exclusivamente num traço privativo, transformado numa carência de ser experienciada na intimidade da vida de cada um – uma miséria ontológica íntima detida por todos e, apenas por isso, comum a todos. Este ser destituído, expropriado, assume o seu lugar como o ser mais próprio de cada um, sendo o lugar próprio de cada um no mundo entregue ao processo escondido da vida indiferenciada e do seu labor. Isto significa que o ser mais próprio do humano está permanentemente *en oeuvre*, assegurando-se da sua capacidade de gerar vida por intermédio de infindas dores de parto, isto é, inexoravelmente negando os produtos por ele gerados em ordem a experienciar-se infinda e negativamente enquanto começo. Para este efeito, todas as coisas são compreendidas como produtos do labor vivo cujo propósito é satisfazer as necessidades sempre cambiantes do processo vital, assim contribuindo para a sua contínua vivificação. Previsivelmente, a liberdade perde toda a sua qualidade tangível e individualizada, e cessa de ter um lugar no mundo, tornando-se uma função do processo vital interior e das suas leis inexoráveis, disponível para ser continuamente sacrificada e consumida em ordem a preencher o vazio da indigência do processo vital.

Segundo Arendt, isto resultou na socialização do género humano ou, por outras palavras, numa noção de “propriedade” humana que apaga a diferença entre um indivíduo como um começo único, um ser livre concreto e espácio-temporalmente condicionado, e um ser social, colectivo e indeterminado cujas produções são inevitavelmente consumidas, revelando a vanidade essencial de todas as suas dores e dos seus produtos. A meu ver – e julgo não estar longe da intenção de Arendt –, este sentido de libertação que acompanha a aniquilação de todas as formas concretas, mais duradouras e determinadas de liberdade é de tal modo constitutivo

²¹ Arendt, Hannah, *THC*, p. 66.

da nossa forma de concebermos o mundo e a nós próprios – por “nossa” entenda-se contemporânea – que está na base da sociedade de consumo tal como a conhecemos, bem como da sua estrutura económico-política.

Em consequência, o único modo de alcançar um produto temporário mais ou menos tangível dos seus labores é por intermédio de um denominador comum simbólico: o dinheiro. A permutabilidade do dinheiro representa, até certo ponto, a própria permutabilidade dos indivíduos, homens e mulheres concretos, e das coisas – entendidas em sentido lato –, transformados em meros símbolos de um modo humano de ser que se alimenta das suas criações e as priva de qualquer significado mundano, público. Todo o indivíduo concreto é despojado do seu próprio valor e significado, e é-lhe atribuído um sentido em consonância com a função que ele realiza no processo laboral. Cada coisa mundana, ser humano incluído, é transformado numa mercadoria, desprovida de valor intrínseco e avaliada apenas de acordo com a sua capacidade de aumentar a produtividade. Todo o ser humano individual é alienado, isto é, torna-se um estranho para o seu ser mais próprio ou, melhor, o seu ser é transformado no estranhamento ele mesmo, tornando-o incapaz de descobrir uma casa no mundo.

Na perspectiva de Arendt, esta expropriação, isto é, a privação do indivíduo de um lugar duradouro no mundo, e a sua concomitante alienação, deram azo à acumulação de riqueza e à possibilidade de transformação dessa riqueza em capital. A transformação do ser mais próprio do humano numa carência de ser experienciada na intimidade resultou num amontoar indiferenciado de potencialidades de ser, incapazes de originar uma nova propriedade.

Contudo, este ser social do género humano, o sujeito colectivo indigente do processo vital, não permaneceu uma “mão invisível” evasiva, guiando competitivamente cada portador individual do género humano numa luta colectiva pelo cumprimento do seu ser em comum privado. Adquiriu uma qualidade tangível quando cada um dos seus membros estabeleceu, no processo de satisfação das necessidades do seu ser, um conjunto de representações simbólicas de si mesmo, assim fundando uma população homogénea, um território particular representando todo o género humano. Quando estas representações concorrentes de portadores de todo o género humano se encontraram, dificilmente se poderia prever outro resultado que não uma luta pela afirmação absoluta de uma delas e a decorrente aniquilação de todas as outras. E isto não é mais do que outro passo no processo de consumo, um processo que, deixado a si mesmo, consumirá todos os seus produtos e porá em risco toda a vida na terra, incluindo a humana.

Conclusão

Começámos com uma crise e terminamos numa crise. Como Arendt diz, a compreensão retorna sempre ao lugar onde começou²². Não obstante, este retorno a casa não torna a nossa demanda sem sentido; como vimos, o caso é o oposto. Ele deixa-nos exactamente onde desejávamos estar, num lugar onde somos capazes de estar em casa, de nos demorarmos e reconciliarmos com aquilo que fizemos, assim podendo começar de novo, isto é, abrindo uma vez mais lugar à liberdade. Pouco ou nada podemos fazer para alterar o que foi feito, e pouco ou nada podemos fazer a respeito dos modos como concebemos quer o mundo, quer a nós mesmos. Talvez nem mesmo o desejássemos. Ainda assim, a depredação dos recursos naturais, a pobreza generalizada, e as repetidas crises financeiras desvelaram, por assim dizer, a nossa inabilidade para estarmos em casa no mundo, uma crise “ecológica” originada por uma estranheza que parece constituir o nosso ser e da qual a compreensão moderna deixou de conseguir dar conta. Contudo, não estamos destinados, enquanto começos individuais, ou seja, enquanto seres livres, a um abandono incondicional ao ciclo absurdo de estranhamento, de destruição permanente e de expropriação das nossas próprias produções. A questão não é dizer de um modo definitivo o que é ser um começo ou a liberdade – somos incapazes disso, como mostrou a era moderna e a sua demanda pela absoluta realização do género humano –, mas o que fazer com isso e o que isso significa para nós, neste tempo e neste espaço, em suma, nestas condições.

Para concluir, ao invés de procurarmos produzir um ser que se realize no fim da história, livre de todos os constrangimentos e determinações particulares que serviram de meios para a sua realização, um ser para lá do tempo e do espaço, podemos assumir responsabilidade por aquilo que não fizemos – o facto mesmo de sermos um começo. Uma coisa é certa: o abandono aos processos escondidos de estranhamento não nos tornará capazes de descobrir uma saída das nossas dificuldades. Isto será apenas alcançado através de uma compreensão verdadeira do que significa ser um começo, assim interrompendo a mecânica de padrões e noções absurdas que actualmente regem o nosso mundo e abrindo espaço para a criação de uma nova cadeia de acontecimentos.

²² Arendt, Hannah, “Understanding and Politics”, p. 311.

RESUMO

De acordo com as Nações Unidas, a intervenção humana na natureza pôs em marcha uma série de transformações nos ecossistemas da Terra, resultando numa séria perturbação dos seus equilíbrios naturais. Algumas destas mudanças são irreversíveis e ameaçam toda a vida na Terra, inclusivamente vida humana. Por outro lado, a situação sociopolítica do mundo também parece ter atingido um beco sem saída, com milhões de pessoas a viver na pobreza, desempregadas, subnutridas e em fuga de conflitos. O propósito deste artigo é mostrar como o pensamento de Hannah Arendt acerca do começo, da crise, da compreensão, do sentido e da existência humana pode iluminar e inspirar uma tentativa de reconstituir os caminhos para as origens desta crise “ecológica”, compreendida como a incapacidade do ser humano de estar em casa no mundo.

ABSTRACT

According to the United Nations, human intervention in nature set loose a series of transformations on the Earth's ecosystems, resulting in a serious disruption of their natural balance. Some of these changes are irreversible and threaten all life on Earth, human life included. On the other hand, the world's sociopolitical situation also seems to have reached a dead end, with millions of people living in poverty, unemployed, undernourished, and on flight from conflict. The purpose of this paper is to show how Hannah Arendt's thought on beginnings, crisis, understanding, meaning and human existence can illuminate and inspire an attempt to retrace the origins of this “ecological” crisis, understood as the human being's inability to be at home in the world.

Palavras-chave: crise “ecológica”; ser humano; compreensão; liberdade; propriedade privada.

Keywords: “ecological” crisis; human being; understanding; freedom; private property.