



# Crise Ecológica: a deserção do espaço comum

Nancy Mangabeira Unger

**RESUMO – Crise ecológica: a deserção do espaço comum.** O deserto da sociedade contemporânea é pensado como o resultado de uma dinâmica na qual o homem moderno entende sua identidade na razão direta de sua capacidade de dominar a natureza e os outros homens, e cujas raízes se encontram no modo como este homem se relaciona com o real e com sua própria humanidade. Neste contexto, o deserto se dá como deserção, abandono do espaço comum. Mas se a metáfora do deserto expressa a realidade de um tempo destituído, este também pode revelar virtualidades de criação e possibilidades de renovação.

Palavras-chave: **Deserto. Crise. Heidegger. Ecologia. Ethos.**

**ABSTRACT – The Ecological Crisis: the desertion of a common space.** The desert of contemporary society is analysed as the result of a dynamics in which modern man understands his own humanity in view of his capacity to dominate nature as well as other men, that is, to a situation whose roots are to be found in the way contemporary man relates to reality and to his own humanity. In this context, the desert appears as the desertion of a space common to all. Nonetheless, although this metaphor expresses the reality of a destitute time, the desert can also reveal potentials of creativity and possibilities of renewal.

Keywords: **Desert. Crisis. Heidegger. Ecology. Ethos.**

Esta reflexão tem como pressuposto a idéia de que, no esforço de refletirmos a respeito da questão ecológica, nos deparamos com algumas questões cujo sentido mudou ao longo das diferentes épocas do pensamento ocidental. Hoje, a palavra crise permeia nosso vocabulário cotidiano. Falamos em crise política, crise moral, crise ambiental. Mas o que está em crise não é o próprio modo como nos relacionamos com tudo que existe e com o próprio existir? O que está em questão não será, mais do que as teorias e os sistemas de pensamento, a própria dimensão na qual pensamos? A radicalidade da situação que, como civilização planetária atravessamos, nos põe diante de questões radicais. Em que consiste a humanidade do homem? O que queremos dizer quando dizemos: ser humano? Qual é o lugar deste ser na totalidade do real? O que é que nós entendemos por real e por realidade?

Talvez um dos traços mais marcantes de nosso percurso civilizacional seja o descaso radical por qualquer limite, a idéia de que a liberdade do homem se afirma como recusa de qualquer nível de dependência da terra, tendo o homem o direito de fazer tudo aquilo que seu poder alcançar. Os gregos, argutos observadores da natureza humana, percebiam que o homem tende a desmesura. Por isso designaram o desejo voraz e excessivo, a ruptura da medida justa, com uma palavra cuja força ecoa até nossos dias: *hybris*. A atenção em manter a *hybris* sob controle permeia a *paidéia* grega. Visitantes ao templo de Apolo, deus da sabedoria, encontravam nos portais as inscrições conheça-te a ti mesmo e nada em excesso. A doutrina da *sophrosyne*, a sabedoria da justa medida, a temperança, ensina a não esquecer os limites do poderio humano e da ambição humanas, e faz da busca da *metron* a mais alta sabedoria. Disso também sabiam as sociedades arcaicas, cujo sistema simbólico visa a afirmar o ser humano como parte integrante do Todo, e com isso conter a desmesura. Hoje, precisamos de uma experiência do pensar que nos restitua a possibilidade de estarmos abertos e receptivos à presença misteriosa de todos os seres, presença esta que não se exaure na positividade rasa e nem se diz de um único modo.<sup>1</sup>

A grande diferença civilizacional é que, enquanto outras sociedades buscaram modos de transformar esta tendência, a nossa fez da *hybris* sua virtude máxima. O projeto de dominação e de controle de tudo que existe, a ruptura da dimensão cosmopolita do homem, a busca de mais e mais poder sobre a natureza, sobre tudo e sobre todos, o antropocentrismo, formam o eixo em torno do qual gravitamos. O conhecimento é visto não como a sabedoria necessária para que o ser humano conviva com as leis do universo, mas como via de assenhoreamento e controle de tudo. Neste entendimento, que se torna uma força propulsora da sociedade moderna, o ser humano pensa sua liberdade na razão direta de sua capacidade de prescindir de qualquer lei que lhe seja externa, tão mais livre quanto mais ele domina o mundo. Autonomia e dependência são termos vistos excludentes, pois a liberdade do ser humano é pensada na razão direta de sua capacidade de independe de processos que lhe são externos. Ser real significa ser um objeto para um sujeito humano, visto doravante

como fundamento e referência de tudo que existe. A natureza passa a ser reduzida a uma reserva de matéria-prima, cujo único valor reside em atender os desejos humanos. O homem ocidental, sob o domínio desse entendimento, procura segurança não apenas pelo conhecimento da realidade, mas pela sua dominação. Mas o que acontece com uma civilização, que faz da expansão sempre maior do poderio humano sua fonte e seu princípio permanente?

A gravidade da situação que hoje atravessamos, não se deve unicamente ao fato de que temos de lidar com a ameaça da destruição de nossos recursos mais vitais: da água, do ar, das espécies vegetais e animais. O momento é grave, de modo mais essencial, porque o homem esqueceu a riqueza do que pode significar ser um ser humano. A tentativa de afirmar um poderio sem limites sobre as coisas – o projeto de estabelecer-se como tirano da vida – redundando em seu isolamento, em rompimento do diálogo com a natureza, em perda da referência da terra como abrigo.

Em outro nível, este projeto está intimamente ligado aos ritmos da sociedade industrial. Cria-se a ilusão de que, embora existam desigualdades sociais evidentes demais para serem escamoteadas, todos os homens têm igual poderio sobre a natureza. Todos, até os mais subjugados, têm o poder de subjugar as forças da natureza. Assim, o desequilíbrio ecológico e a planetarização de uma sociedade que, se desenvolvendo sob a ideologia do individualismo e da pretensa igualdade de todos, caminha hoje para uma tecnocracia totalitária, são aspectos de um mesmo fenômeno.

A exclamação de Nietzsche (1993, p. 41) – “o deserto cresce” – expressa o sentimento de quem está diante de uma determinada dinâmica de civilização e presencia um momento importante deste processo de desertificação. O pensador não está se referindo especificamente à desertificação resultante da devastação da natureza; trata-se da percepção do impacto de uma época na qual o deserto que cresce se referencia, sobretudo a uma condição anímica do homem contemporâneo. O que Nietzsche vê é a crescente aridez de uma época na qual a vida está sendo negada, e que tem seu eixo na racionalização e controle de todas as coisas.

De um modo mais profundo, essa crescente aridez resulta de um desequilíbrio cujas raízes se situam no coração do ser humano. O que significam a devastação das florestas, a contaminação das águas e do ar, a extinção de milhares de espécies animais, a agressão que o homem comete a seus semelhantes através da espoliação, da opressão, do etnocídio, senão o espelho externo de uma condição interior do ser humano?

Hoje, vivemos em um mundo que é o fruto amargo desta dinâmica, cujo desdobramento se realiza em múltiplos níveis. Os vínculos sociais são rompidos em todas as classes sociais; as relações humanas se dissolvem na economia. Neste contexto, o processo de desertificação se dá como deserção, abandono do espaço comum. No deserto social, as formas de sociabilidade e convivência se reduzem à microunidades de defesa com identidades próprias, na

qual o elogio da diferença sucumbe, na maioria das vezes, a uma dinâmica que não entra em diálogo com outras falas. O que se deserta é um modo de ser que considera a tessitura social como um todo, o olhar que percorre o desenho formado pela trama de seus múltiplos fios - nem que seja para constatar seu esgarçamento - pois é este interesse pela comunidade que remete à política como grande arte.

A crise do socialismo, que marcou a segunda metade do século passado, deixou um vazio em termos de valores. Apesar de todas as suas incoerências e as suas contradições, o socialismo, enquanto ideal, representou as aspirações de muitas gerações, no mundo inteiro, por uma condição de justiça social e política para toda a humanidade. O fato de que, como realidade histórica, o chamado socialismo real reproduziu aspectos fundamentais do sistema que pretendia superar, provocou em muitos simpatizantes uma reação de desânimo, ceticismo e desinteresse por um horizonte social mais amplo. Nos dias atuais, a idéia de utopia é vista majoritariamente como algo historicamente datado, anacrônico. Junto com o socialismo, teria sido definitivamente enterrado todo ideal de uma mudança fundamental da sociedade.

Realismo é a palavra chave de um projeto que se quer pragmático e aberto, isento de pretensões totalitárias e de ingenuidades utópicas. O que está em questão nestas afirmações é a própria idéia de realidade, é o entendimento de realismo como aderência ao já dado, ou seja, ao campo do pragmático, do que é passível de instrumentalização, planejamento e cálculo; é também o campo do repetitivo. Nesse campo só não há lugar para a criação e a criatividade.

Para muitos de nós as certezas de antes se desfizeram em face da experiência de que os projetos de transformação social e política pelos quais lutamos repetiram ou recriaram novas formas de dominação e de opressão. Diante da perplexidade que a perda destas certezas ocasiona, corremos o risco de nos refugiar seja na negação *in totum* de nossas esperanças, sonhos e experiências anteriores, seja pelo reforço, cada vez mais dogmático, das velhas propostas. Em ambos os casos, há uma recusa a assumir o peso da história que vivemos, uma recusa a pensá-la em profundidade. Na verdade, o cinismo e a inércia, de um lado, e o dogmatismo, de outro, são formas de fugir à convivência com a perplexidade, ao desafio de novas indagações. Mas esta fuga abriga também a impossibilidade de abrir-se para o novo. Descrevendo o que chamara a “neurose política”, Arthur Koestler escrevia:

Um dos traços mais marcantes do comportamento neurótico é a impossibilidade em que se encontra o doente de extrair lições de suas experiências passadas. Como um ser enfeitiçado, ele se encontra sempre no mesmo gênero de impasse e repete sempre os mesmos erros [...] Atrás do truismo superficial de que ‘a história se repete’, escondem-se as forças inexploradas que condenam os homens a repetir seus erros mais trágicos (1955, p. 223).<sup>2</sup>

O início da possibilidade de romper com a repetição passa pela coragem de olhá-la cara a cara e pela paciência de pensá-la. Pensar não significa necessari-

amente formular novas respostas, mas talvez, sobretudo indagações que possam conduzir-nos a um aprofundamento sempre maior das molas da dominação e opressão, dentro e fora de nós mesmos. Sob o comando da vontade de poder, da recusa do sagrado, da necessidade de reduzir a natureza e os outros homens à condição de objetos de sua ganância, o homem contemporâneo perde simultaneamente a noção de seu lugar no universo e o contato com potencialidades constitutivas de sua humanidade.

No entanto, ao longo de todas as vicissitudes que marcaram o desenvolvimento de nosso percurso civilizacional, com suas características de reificação, instrumentalização e controle, sempre houve aqueles que mantiveram outra visão do mundo, aqueles que zelaram pelo cuidado com a vida e a reverência pelo sagrado, que mantiveram uma escuta poética da vida, aqueles dotados de sabedoria, independentemente de seu lugar social, e talvez, na maioria das vezes, à margem das instituições.

Neste tempo de crise e de transição, talvez mais importante do que respostas ou conclusões a que possamos chegar são as perguntas que fazemos. Perguntas cujo vigor não se realiza nesta ou naquela conclusão, perguntas que são como estrelas que norteiam o nômade no deserto ou o navegante no mar. Nossa palavra método vem do grego *odós*, caminho. Mais do que elaborar um método para chegar a um objetivo pré-traçado, é o próprio caminhar que nos cabe. Filhos da técnica e da funcionalidade, estamos habituados a medir o valor das coisas pela sua eficácia em produzir resultados palpáveis, rentáveis, e de preferência imediatos. Por isso, chegar é mais importante que caminhar. Sempre que possível desenvolvemos técnicas que nos permitem atravessar grandes distâncias em um tempo cada vez mais curto. Mas quando todos os caminhos conhecidos nos conduziram a situações sem saída, quando certezas tão cristalizadas se desfizeram, quando nossas convicções vacilam e objetivos que pareciam tão claros e evidentes se desfazem como miragens, quando, por toda parte, vemos ou o cinismo ou a inércia, neste momento a pressa em chegar e a euforia de conquistar mostram a sua impotência. É tempo de despojamento, tempo de depuração, tempo de travessia. Caminhar é preciso, navegar é preciso.

Diante dos fracassos de tantas tentativas de realização de um projeto novo, há uma tendência generalizada à atomização e ao isolamento social. Neste contexto, o processo de desertificação se dá como deserção, abandono do espaço comum. No deserto social, o que se deserta é um modo de ser que considera a tessitura social como um todo, o olhar que percorre o desenho maior formado pela trama de seus múltiplos fios - ainda que seja para constatar seu esgarçamento -, pois é este interesse pela comunidade como um todo que remete à política enquanto grande arte. É outra dimensão da experiência do deserto, pois um dos sentidos da palavra deserto é de um lugar desertado, abandonado. Este estado de isolamento, alheio aos destinos do outro, emerge tanto nas novas formas de produzir e viver da sociedade capitalista digital-informatizada, como pela exclusão social de todos aqueles que não conseguem uma adequação às novas necessidades do mercado.

Se a metáfora do deserto expressa a realidade de um tempo destituído, podemos nela também descobrir outro sentido, que é a do deserto como lugar que contém em si múltiplas possibilidades de renovação e virtualidades de criação. Pensar a gravidade do tempo em que vivemos, é pensar também as possibilidades de sua superação. As forças de renovação e regeneração do tecido social se expressam de múltiplas maneiras e em níveis diversos. Apesar do incomensurável sofrimento, apesar da desagregação ética e social, ainda há lugares no Brasil nos quais o povo consegue preservar uma tessitura de símbolos, mitos e rituais, ainda que fragilizada e fragmentária, expressa uma relação com a vida que se dá para além dos marcos da racionalidade instrumental e da dicotomia sujeito-objeto que marcam o modo de pensar predominante hoje, como observamos nos povos ribeirinhos que vivem à margem do São Francisco.<sup>3</sup> Fazer uma leitura desta cultura como primitiva é incorrer em um reducionismo que não alcança o caráter originário desta percepção da vida. Tal caráter não se reduz a uma teoria determinada, nem depende do saber acadêmico. Antes, diz respeito a uma atitude do pensar. A sensibilidade poética, o sentimento do sagrado, a capacidade de colocar-se à escuta da natureza, correspondem a dimensões do ser humano que não dependem do saber acadêmico e não se expressam de um modo único, podendo eclodir tanto na palavra erudita quanto na linguagem do povo simples.

O filósofo Martin Heidegger (1990, p. 118) nos mostra que nossa palavra ética provém do grego *ethos*, cujo sentido originário é: morada, não no sentido de tal ou qual construção material, mas no sentido existencial e ontológico da ambiência que é própria ao ser humano, o modo de ser, de habitar, mediante o qual ele realiza sua humanidade. O sentido da ética como um conjunto de princípios que devem orientar sua vida já é um sentido derivado desta experiência originária, e a convenção já é a petrificação desta experiência viva. Sendo, portanto o sentido primeiro da ética um morar, habitar, todo morar autêntico, toda ética essencial, está ligado a um preservar. Segundo este pensador, preservar não é apenas não causar danos a alguma coisa. O preservar genuíno tem uma dimensão positiva, ativa, e acontece quando deixamos algo na paz de sua própria natureza, de sua força originária. Assim também, salvar não tem unicamente o sentido de resgatar uma coisa do perigo: salvar é restituir, ou dar condições para que ela se revele naquilo que lhe é mais próprio. Salvar realmente significa deixar-ser.

Em um de seus escritos, Heidegger (1971, p. 150) diz que:

Os mortais moram quando recebem o céu como céu, deixam à lua e ao sol a jornada que lhes é própria, deixam às estrelas seu percurso e as estações a sua benção e sua inclemência; não transformam a noite em dia e nem o dia numa frenética agitação.<sup>4</sup>

Se o morar genuíno deixa que cada ser desabroche naquilo que lhe é próprio, na plenitude de sua essência, a dominação está ligada a todo fazer, a todo

pensar, nos quais o homem projeta sobre as coisas a sombra de sua própria vontade e as transforma em objetos de sua propriedade. Os “mortais”, que Heidegger contrapõe ao homem planetário, são aqueles que sabem habitar, morar, no sentido pleno da palavra, isto é, que sabem respeitar a Terra e seus seres, acolher e preservar, deixar o próximo ser próximo e o distante ser distante, reconhecer o sagrado, assumir a morte. São os seres que são capazes de acolher a morte enquanto morte, isto é, de percorrer todas as transformações e metamorfoses da vida.

Se pensarmos o verbo ‘habitar’ com amplitude e sentido suficientes, ele nos aponta a forma como os homens realizam, sobre a terra e sob o céu, sua migração do nascimento para a morte. Esta migração é multiforme e rica em transformações. Ela permanece sempre fundamental para aquele cuja morada se dá entre céu e terra, nascimento e morte, alegria e tristeza, obra e palavra (Heidegger, 1990, p. 51).<sup>5</sup>

Em tempos de desalento e de descrença, temos que buscar alento e fé. Qual a importância de ter um ideal maior para pensar a vida em comum dos seres humanos e de sua relação com tudo que lhe vem ao encontro? Em sua obra *A República*, Platão (1993) vai dizer que a justiça só existirá na cidade ideal, quando ela existir na alma de cada um. É preciso construir esta cidade dentro de si, tornando a alma ordenada e plena de calma divina, e um dos caminhos para esta transformação é a contemplação das coisas belas e boas. Em meio a uma Atenas já corrompida, voltada para a conquista do poder a qualquer custo, enfraquecida por dissensões internas e por políticos demagógicos, Platão afirma que o filósofo deve voltar seu olhar não para aquela sociedade em vias de decomposição, mas para um modelo, um ideal de cidade, e que este ideal sirva como referência e parâmetro para que, inspirado e orientado por este modelo, agir com justiça, em qualquer que seja a situação da cidade na qual se vive. Se tal cidade já existiu algum dia, se existe agora em algum país distante, ou se ainda existirá, não importa, diz Platão; o valor da cidade ideal é paradigmático, serve como modelo, nos mostra o que é a justiça. Assim, a existência de um ideal nos permite, mesmo nas condições mais difíceis, preservar uma hierarquia de valores e princípios, resgatando-os do discurso demagógico e do relativismo descrente que ambos igualam a tudo e a todos. Quanto maior a desorganização moral de uma sociedade, mais cresce a importância de se ter uma visão mais ampla das verdadeiras potencialidades do ser humano e, portanto, do mundo que ele pode construir.

*Recebido em julho de 2009 e aprovado em agosto de 2009.*

## Notas

Este texto é um registro da Conferência de abertura realizada pela autora no I Encontro Nordeste de Educação Ambiental – I ENEA - A Formação do Sujeito Ecológico Como Desafio da Década da Educação para o Desenvolvimento Sustentável. Natal, RN, 8 a 12 de Agosto de 2005. O texto teve revisão técnica de Isabel Carvalho.

- 1 O mito é uma destas experiências de pensamento. Apreensão direta do mundo, no limite do dizível, e por isso mesmo uma fala mais imagética que discursiva, o mito é mergulho na nascente, narração do mistério, fala do sagrado. Em outro registro, a vocação originária da filosofia é traduzir esta apreensão em conceitos, trabalhá-la, para dar o fundamento, o chão sobre o qual o pensar/agir humano possa pisar. Quando Platão diz que thaumas: o espanto, a admiração, é arché, princípio originário e permanente de todo filosofar, ele ainda situa a filosofia como recuo diante do que é, interrogação, reconhecimento da presença do extra-ordinário no ordinário.
- 2 Tradução da autora.
- 3 Aqui a autora se refere a sua convivência junto aos ribeirinhos do São Francisco. Esta experiência fundamentou sua tese de doutorado e está publicada em: Unger, N. Da foz à nascente; o recado do rio. São Paulo, Editora Cortez, 2001.
- 4 Tradução da autora
- 5 Tradução da autora

## Referências

- AXELOS, Kostas. **Introdução ao pensamento futuro**. Trad. por Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- EHRENFELD, David. **The arrogance of humanism**. New York: Oxford University Press, 1981.
- HEIDEGGER, Martin. **The question of being**. New York: College and University Press, 1958.
- HEIDEGGER, Martin. **Discourse on thinking (Gelassenheit)**. New York: Harper & Row, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Trad. por Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. **Que é metafísica?** Trad. por Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- HEIDEGGER, Martin. **Poetry, Language, Thought**. New York : Harper & Row, 1971.
- HEIDEGGER, Martin. **Questions III et IV**. Trad. por André Préau. Paris: Gallimard, 1990.
- KOESTLER, Arthur. **The Trail Of The Dinossaur and other essays**. New York: The Macmillan Company, 1955.



KURZ, Robert. **A síndrome do obscurantismo**. Folha de S. Paulo, 5 nov. 1995, Caderno Mais!, p. 5.

KURZ, Robert. **O colapso da modernização; da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial**. Trad. por Karen Elsabe Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes, 1977, v. 1.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes, 1992, v. 2.

LEISS, William. **The domination of nature**. Boston: Beacon Press, 1974.

NIETZSCHE, Frederico. **Ditirambos de Díónisos / Dionysos Dithyramben**. Versão: Manuela Sousa Marques. Lisboa: Guimarães Editores, 1993 (Edição bilingüe).

PLATÃO. **A República**. Trad. por Ma Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

ROSZAK, Theodore. **Where the wasteland ends: politics and transcendence in postindustrial society**. New York: Doubleday, 1972.

UNGER, Nancy Mangabeira. **O encantamento do humano; ecologia e espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 1991.

UNGER, Nancy Mangabeira. **Da foz à nascente : o recado do rio**. São Paulo: Cortez/Unicamp, 2001.

Nancy Mangabeira Unger é professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. É formada em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Mestre em Etnologia e Ciências da Religião pela Universidade Paris VII e Doutora em Filosofia da Educação pela Unicamp.  
E-mail: nmunger@ufba.br

