

DOI: <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v15n2.1219>

Culpa, responsabilidade e mudanças climáticas: o caso das enchentes no Rio Grande do Sul

Guilt, responsibility and climate change: the case of the floods in Rio Grande do Sul

Nuno Pereira Castanheira(1); Rafael Padilha(2)

1 Doutor em Filosofia Política pela Universidade de Lisboa (2015), revalidado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atualmente, é Professor Visitante no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: npcastanheira@gmail.com | ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3295-9454>

2 Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria, na linha Fenomenologia e Compreensão. Licenciatura Plena em Filosofia (2010) e Mestrado (2012) pela Universidade Federal de Santa Maria. Professor, carreira EBTT no Instituto Federal Sul-rio-grandense (Campus Charqueadas). E-mail: rafapadilha53@gmail.com | ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8765-8213>

Resumo

O propósito deste artigo é discutir a diferença entre culpa e responsabilidade, no contexto da crise ecológica, particularmente após as enchentes no Rio Grande do Sul (Brasil) e a comoção pública que se lhes seguiu. Para isso, começaremos por delinear um pano de fundo histórico e conceitual, o qual apresentará alguns momentos importantes para a progressiva ocupação, por parte das questões ecológicas, de um lugar central na sociedade e política contemporânea. Nesse momento da argumentação, apresentaremos as críticas de Vandana Shiva ao modelo de desenvolvimento Moderno, implementado em todo o mundo. Em seguida, daremos atenção à noção de ideologia discutida por Hannah Arendt, particularmente ao seu propósito de dominação total, legitimado por recurso a putativos processos sobre-humanos. Num terceiro momento, discutiremos aquilo que chamamos – provisoriamente – de “forma genérica da subjetividade política moderna”, procurando mostrar que esta última, bem como a comunidade que estabelece, depende da reprodução de crises existenciais para a sua preservação. Por último, discutiremos a distinção entre culpa e responsabilidade, com base nos escritos de Hannah Arendt, encerrando o artigo com breves observações a respeito de uma forma de subjetividade política alternativa, mais apta a lidar com a questão ecológica do nosso tempo.

Palavras-chave: Vandana Shiva; Hannah Arendt; Crise Ecológica; Ideologia; Mau Desenvolvimento.

Datas:

Recebido: 27/09/2024

Aprovado: 05/11/2024

Publicado: 03/12/2024

Abstract

The purpose of this paper is to discuss the difference between guilt and responsibility, in the context of the ecological crisis, particularly after the floodings in Rio Grande do Sul (Brazil) and the following public shock. We begin by presenting a short historical and conceptual background, which will present a few important moments in the progressive occupation, by the ecological issues, of a central place in contemporary politics and society. In this moment of the argument, we will present Vandana Shiva's criticism to the Modern development model, implemented throughout the world. We then turn our attention to the notion of ideology as discussed by Hannah Arendt, particularly regarding its purpose of total domination, legitimized by resorting to putative superhuman processes. In a third moment, we discuss what we called – tentatively – “generic form of the modern political subjectivity”, intending to show that it is dependent, along with the community it establishes, on the reproduction of existential crises for its preservation. Lastly, we discuss the distinction between guilt and responsibility, based on Hannah Arendt's writings, closing the paper with brief remarks regarding an alternative form of political subjectivity, more capable of dealing with the ecological issues of our time.

Keywords: Vandana Shiva; Hannah Arendt; Ecological Crisis; Ideology; Maldevelopment.

Introdução

Após sofrer com a maior estiagem da sua história em 2020 (SUL, 2024), entre meados de 2023 e meados de 2024, boa parte do estado do Rio Grande do Sul foi atingido por uma sequência de eventos extremos relacionados com as mudanças climáticas. Essa sequência começou com as enchentes no Vale do Rio Taquari, em setembro de 2023, e culminou com as enchentes do início de maio de 2024, as quais afetaram boa parte do estado, incluindo a sua capital, ceifando mais de 200 vidas, desalojando cerca de 600 mil pessoas, aniquilando comunidades inteiras e seus meios de subsistência, e deixando atrás de si uma destruição de fauna e flora inimaginável (PILLAR; OVERBECK, 2024).

A comoção pública que se seguiu as enchentes produziu toda sorte de reações e discussões. Houve solidariedade irrestrita de parte importante da população e oportunismo de alguns grupos políticos; o poder público, em especial aquele das esferas municipal e estadual, deu resposta vacilante, se mostrando incapaz de estar à altura da situação; os debates políticos, em especial aqueles referentes às responsabilidades e culpas a serem atribuídas, tomaram de assalto o espaço público, seja nas redes sociais, seja nos grandes meios de comunicação.

A nossa proposta, neste artigo, será refletirmos a respeito de algumas das questões sociais e políticas relacionadas com esse tipo de acontecimentos e com a crise ecológica em geral, buscando jogar luz, em particular, sobre o tema da apuração de culpas e de responsabilidades. Esse exercício de compreensão tomará como orientação os pensamentos da teórica política Hannah Arendt e da ecofeminista Vandana Shiva, assentando no pressuposto – que procuraremos demonstrar – da sua utilidade para pensar a questão mais premente do nosso tempo, a questão ecológica. A nossa estratégia será introduzir alguns aspectos desta questão, particularmente a partir da obra arendtiana, que poderão parecer apenas vagamente relacionados, mas que tentaremos articular ao longo do texto.

Horizonte de problematização

Em uma carta que escreveu ao filósofo Eric Voegelin, respondendo às críticas que este havia dirigido à metodologia usada na obra *As Origens do Totalitarismo* (ARENDT, 1973, 1998), Arendt afirma o seguinte:

Distanciei-me muito conscientemente da tradição de *sine ira et studio* [...], e, para mim, isto foi uma necessidade metodológica intimamente ligada ao meu assunto particular. (ARENDT, 1994, p. 403)

Um pouco mais adiante, prossegue dizendo:

A reação humana natural a tais condições [de pobreza extrema numa sociedade muito rica] é de raiva e indignação porque estas condições são contra a dignidade do homem. Se eu descrevo estas condições sem permitir que a minha indignação interfira, eu elevo este fenômeno particular para fora do seu contexto na sociedade humana e roubo-lhe, conseqüentemente, parte da sua natureza, privo-o de uma das suas mais importantes qualidades inerentes. Pois gerar indignação é uma das qualidades da pobreza excessiva, na medida em que a pobreza ocorre entre seres humanos. Assim, não posso concordar com o Professor Voegelin que “o moralmente aberrante e o emocionalmente existente ensombrarão o essencial” porque acredito que são parte integrante deste. Isto nada tem a ver com sentimentalidade ou moralização [...]. (ARENDT, 1994, p. 403, tradução nossa)

Seguindo a indicação metodológica de Arendt, nosso esforço de compreensão parte de um lugar de indignação e de raiva, não perante a própria tragédia, mas perante suas origens em decisões — que poderiam ser qualificadas como duvidosas e possivelmente negligentes — levadas a cabo por um conjunto de atores do poder público e suportadas por setores importantes da economia. Sabemos hoje que a catástrofe ocorrida no Rio Grande do Sul e, em particular, na sua capital, Porto Alegre, resultou de um conjunto de opções políticas que negligenciaram os efeitos das mudanças climáticas e da alteração drástica e massiva do uso do solo e dos cursos de água, da ocupação das zonas de alagamento, da destruição de ecossistemas e das suas funções naturais, e dos efeitos deletérios e inconseqüentes das alterações legislativas que as autorizaram. Essas opções manifestam não só uma profunda obstinação ideológica, – cujo sentido procuraremos aclarar mais adiante –, mas também a sua consequência potencialmente mais desastrosa: uma convicta e total alienação relativamente aos fatos e ao próprio mundo.

O fato é que essa negligência foi e continua sendo acompanhada por uma recusa — seletiva, obstinada, suportada por uma ignorância arrogante e uma condescendência ultrajante — a escutar as vozes que procuram incansavelmente comunicar e tornar

acessível publicamente o melhor conhecimento disponível¹: universidades, organizações da sociedade civil e movimentos sociais, instituições internacionais como as Nações Unidas e suas organizações subsidiárias, o Painel Intergovernamental para as Mudanças Climáticas, e muitas outras, para não falar nos inúmeros indivíduos que dedicam boa parte da sua vida a tentar penetrar e fazer explodir a bolha de um paternalismo patológica e sistematicamente idiota².

Não se trata de atribuir essa renúncia a ouvir, ideologicamente motivada, a alguma espécie de malformação congênita do Brasil, dos brasileiros ou do seu putativo carácter, historicamente constituído ou qualquer outro. Esse tipo de avaliação ignora, dentre outras coisas, que o negacionismo que acompanha a crise ecológica tem carácter global e é um padrão econômico e político bem distribuído. Além disso, essas generalizações absurdas têm consequências significativas do ponto de vista ético e político, encurtando e eliminando a compreensão dos problemas por meio do recurso a clichês desculpabilizantes que podem mostrar-se muito convenientes para os verdadeiros culpados. Para Arendt, o uso desse tipo de clichês tem a função de nos proteger contra a realidade, sublinhando que, em casos extremos, pode mesmo comprometer a nossa capacidade de pensar e de distinguir fato de ficção, impedindo-nos de reconhecer as reivindicações provenientes da nossa condição existencial concreta (ARENDR, 1978). Ou seja, pode conduzir-nos a uma condição de alienação, compreendida como uma relação patológica com um Outro – natureza, outro ser humano, outro grupo etc. – que impede ou frustra os potenciais de vida e de desenvolvimento de ambos (LEOPOLD, 2022)³.

De outra perspectiva, é preciso reconhecer que há diversas formas de vida camponesas e indígenas, tradicionais e de matriz religiosa ou filosófica não-ocidental, dispersas pelo mundo, que estão historicamente vinculadas a outras tantas formas de preservação de espaços naturais de habitação, embora tenham sido e continuem, em certa medida, a ser negligenciadas como potenciais modelos de relação não-alienada com a natureza (ARMIERO; SEDREZ, 2014; ver CALLICOTT; FRODEMAN, 2009; SHIVA,

1 Documentação pública e publicada em apoio desta perspectiva não falta. Tratando-se de ótimas sínteses dos recursos documentais e da informação disponíveis, deixamos aqui apenas alguns exemplos recentes de tomadas de posição públicas por parte de especialistas que assinalam justamente essa negligência perante o fatos: (GONÇALO FERRAZ, 2024; MALABARBA *et al.*, 2024; PILLAR; OVERBECK, 2024)

2 Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt descreve uma vida idiota como uma vida fechada ao mundo comum, à comunidade, uma vida encerrada no horizonte estreito e alienante dos seus próprios interesses privados. Ao mesmo tempo, diz a autora, trata-se de uma vida que, atendendo exclusivamente aos seus interesses privados, se encontra ela mesma num estado de privação relativamente às mais elevadas capacidades humanas, capacidades que têm como fundamento o interesse comum e que são capacidades políticas por excelência (ver ARENDT, 1958, p. 38).

3 O tema da alienação é vasto e complexo. Embora ocorra em momentos anteriores, assumiu um lugar central no pensamento filosófico e político a partir de G. W. F. Hegel, sendo retomado por Ludwig Feuerbach, Karl Marx e, já no séc. XX, mobilizando as reflexões de marxistas como György Lukacs, por parte significativa de membros da Escola de Frankfurt e da Teoria Crítica, bem como de integrantes da fenomenologia e da filosofia da existência, incluindo Martin Heidegger e Hannah Arendt, entre outros.

1988; WEYLER, 2018). Reconhecida esta significativa omissão, o fato é que existem sociedades de defesa do ambiente desde o séc. XIX – por exemplo, o Sierra Club, fundado por John Muir em 1892, nos EUA (CALLICOTT; FRODEMAN, 2009). Já no séc. XX, não só essas sociedades e os seus esforços se multiplicaram, mas também posicionamentos ambientalistas consistentes e teoricamente articulados manifestando preocupação com os impactos da ação humana na natureza, particularmente através da transformação e aplicação de tecnologias e maquinário desenvolvidos durante a Segunda Guerra Mundial à atividade agrícola e ao agronegócio – vejam-se as reflexões de Aldo Leopold (1949), que deram origem à ética ambiental, à ética da terra e ao ecocentrismo, os ensaios de Martin Heidegger (2000, 2002) sobre a técnica e sobre a habitação, ou as análises de Hannah Arendt (1958, 2014), entre muitas outras.

Desde os anos 1960 que a questão ecológica está presente nas reivindicações de diversos movimentos sociais e políticos de matriz ambientalista e ecologista, vinculando a intervenção humana na natureza a problemas de saúde e a um modo de vida econômico, social e político dominador, destrutivo, alienante e alienado. Podemos encontrar essas reivindicações em obras como *Silent Spring*, de Rachel Carson (2002), em algumas intervenções de Herbert Marcuse (2005), na ecologia profunda (NAESS, 1973; SESSIONS; DEVALL, 1985), ou nas suas primeiras formulações ecofeministas, com Françoise d'Eaubonne (2020) e o seu livro *Le féminisme ou la mort*. É também nesse período que decorre a primeira conferência mundial sobre o ambiente, em Estocolmo, promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU) e cujo resultado foi um conjunto de resoluções que incluíram uma Declaração conjunta das partes, subscrevendo um conjunto de princípios – conhecida como *Declaração de Estocolmo* –, a criação do *Dia Mundial do Ambiente* (5 de junho), e um *Plano de Ação para o Ambiente Humano* (NATIONS, 1972).

Desde então, a centralidade da questão ecológica e ambiental na vida humana e nas agendas nacionais e internacionais só se intensificou, em particular após o Relatório Brundtland, também conhecido como *O Nosso Futuro Comum* (DEVELOPMENT, 1987) e após a *II Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento* (também conhecida como *Cúpula da Terra*). Nessa Conferência, foi reconhecida a interdependência e coevolução de fatores sociais, ambientais e econômicos, defendendo-se a necessidade de ação integrada e balanceada nesses setores, e foi produzido um plano de ação – a Agenda 21 – que funcionaria como guia de orientação para a implementação de princípios e políticas baseadas no desenvolvimento sustentável (NATIONS, 1993). Foi também nessa ocasião que se iniciaram os esforços de subscrição, por parte dos diferentes países da ONU, da Convenção sobre Diversidade Biológica (SECRETARIAT FOR THE CONVENTION ON BIOLOGICAL DIVERSITY, 2011) e da Convenção Quadro sobre Mudança do Clima (NATIONS, 1992). Essas propostas e trabalhos culminariam na Avaliação Ecológica do Milênio (ASSESSMENT, 2005) e abririam caminho para o estabelecimento dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio e seus diversos relatórios (UNITED NATIONS, 2015).

Não obstante todos os tratados internacionais assinados desde então, acompanhados por outros tantos debates, pela promoção da educação ambiental e pela conscientização pública a respeito do ambiente, das mudanças climáticas e da crise ecológica, de cada

vez que é publicado um novo relatório das Nações Unidas e instituições associadas, de instituições acadêmicas ou de organizações ambientais, a notícia que nos chega é que a situação se agrava radicalmente, assumindo contornos de ameaça existencial, não só para os seres humanos, mas para a vida na Terra tal como a conhecemos⁴. Tudo isto parece apontar para o fato de a capacidade relativamente recém-descoberta pelo humano de “agir na natureza” (ARENDT, 1958, p. 231, 2014, p. 72), governada pela atitude tecnocientífica, se traduzir na: a) alteração irreversível dos processos naturais; b) imprevisibilidade das consequências da ação humana; c) criação de processos naturais sem precedentes.

Face a esta situação, emergem duas questões interconectadas:

1. Por que parecemos continuar a ignorar obstinadamente as evidências e sinais da crise ecológica, mesmo quando são identificados sinais de esta nos colocar existencialmente sob ameaça?
2. A crise ecológica e a intensificação de eventos extremos parecem produzir um discurso de desculpabilização e de desresponsabilização dos agentes políticos, sociais e econômicos, que termina por apaziguar a raiva e a indignação perante a negligência e a indiferença, enfatizando a impotência humana em face da putativa inevitabilidade, imprevisibilidade e natureza sobre-humana do desastre ecológico. Será essa pretensão justificada?

Tentaremos aqui apresentar alguns elementos que, de forma não exaustiva, nos permitirão argumentar que tal pretensão não se justifica, mobilizando um conjunto de recursos e experiências ideológicas cuja meta é preservar o estado de coisas e as relações alienantes, patológicas, sobre as quais ele se constrói e, portanto, não se justifica.

Ensaio de resposta à primeira questão

No prefácio à primeira edição de *As Origens do Totalitarismo*, Arendt, descreve uma condição paradoxal cujo significado permanece válido, nos seus traços gerais. Segundo Arendt:

Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível, nunca dependemos tanto de forças políticas que podem a qualquer instante fugir às regras do bom senso e do interesse próprio - forças que pareceriam insanas se fossem medidas pelos padrões dos séculos anteriores. É como se a humanidade se houvesse dividido entre os que acreditam na onipotência humana (e que julgam ser tudo possível a partir da adequada organização das massas num determinado sentido), e os que conhecem a falta de qualquer poder como a principal experiência da vida. (ARENDT, 1973, p. vii, 1998, p. 11)

Para compreendermos o significado do carácter paradoxal da condição acima descrita no horizonte da crise ecológica, precisamos, antes de mais, de uma definição

4 A título de exemplo, veja-se o que nos dizia o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (2023), no seu mais recente Relatório.

operativa de “crise ecológica”⁵. Entendemos a crise ecológica como a experiência multidimensional de um colapso iminente das estruturas relacionais e normativas que governam o mundo no nosso tempo, compreendendo as relações humano-natureza ou humano-Terra, bem como as relações entre humanos. Nesse sentido, a crise ecológica não é somente uma crise ambiental ou da natureza – seja ela o que for –, mas uma crise que atinge as fundações éticas, políticas, socioeconômicas, tecnológicas, epistemológicas, antropológicas e mesmo ontológicas da forma hegemônica de habitar o mundo e a Terra.

Além disso, a própria expressão “crise ecológica” constitui, na nossa opinião, o índice das crises multidimensionais que experienciamos atualmente, bem como da inospitalidade do mundo que o poder humano produziu e continua produzindo para a vida humana e para tudo aquilo que com esta partilha a Terra. As responsabilidades pela construção deste mundo não devem ser atribuídas à Humanidade em geral, a qual não passa de um universal vazio se não for considerada na sua pluralidade constituída e constituinte⁶. Como refere a ecofeminista Vandana Shiva⁷ (1988), na sua obra *Staying Alive – Women, Ecology and Development*, o modelo moderno de desenvolvimento – que vigora ainda hoje e se tornou hegemônico – tem uma matriz colonial de dominação e exploração da natureza, das mulheres, das classes mais pobres e das minorias que persiste em uma situação pós-colonial. Recorrendo a teses de Rosa Luxemburgo a respeito do capitalismo e da sua dependência de colônias para o seu crescimento e respectivo acúmulo de capital, Shiva (1988) afirma que o “desenvolvimento” pós-colonial assenta no pressuposto da possibilidade de progresso para todos por via da universalização de categorias econômicas e de modos de uso de recursos naturais cuja origem remonta ao contexto da industrialização ocidental e da sua aplicação a contextos do Sul Global.

O resultado dessa aplicação dos pressupostos coloniais a contextos de desenvolvimento pós-colonial é a continuação do processo de colonização, suportado pela degradação da natureza e pela exploração da força de trabalho humana, inseridas num processo orientado para a produção de commodities a serem colocadas no mercado, visando o lucro. As sociedades que não se encaixem nesta matriz normativa são consideradas improdutivas e subdesenvolvidas e, portanto, constituem campos abertos para a investida do assim-chamado “desenvolvimento” através da destruição da rede preexistente de relações estruturantes – com a natureza, culturais, políticas, éticas,

5 Em nosso entendimento, esta definição não é idêntica à definição de “questão ecológica”, uma diferença cuja elaboração escapa aos limites deste trabalho. Nesse contexto, este delineamento da “crise ecológica” não tem de ser e talvez não deva ser idêntico à busca de uma solução definitiva para a “questão ecológica”.

6 São justas as críticas dirigidas ao conceito de Antropoceno como designação para uma nova era geológica, caracterizada por propor a Humanidade sem mais como fator determinante para a mudança geológica (veja-se, por exemplo, MOORE, 2016). Apesar dos limites do conceito e não obstante a sua rejeição como nova época geológica, a verdade é que o Antropoceno continua sendo uma noção cujas implicações é útil explorar (GIBBARD *et al.*, 2022; KELLNER, 2024; ROLAND *et al.*, 2024; WITZE, 2024), permanecendo significativo quer no âmbito do debate ecopolítico, quer no âmbito do debate antropológico em sentido lato, por via de um questionamento do *anthropos* que lhe serve de referencial e sua eventual resignificação.

7 Acompanhada por muitos e muitas outras pensadoras ecofeministas e não só.

socioeconômicas – e da expropriação do seu território e da riqueza produzida pela sua “economia natural”. Tal como aconteceu no início da era moderna na Europa, a esta expropriação segue-se uma reestruturação realizada por processos de engenharia social cujo móbil é a criação de mais-valia e a acumulação de capital.

No final destes processos não se encontramos outro “desenvolvimento” senão o que reforça e justifica a reprodução e ampliação da racionalidade colonial, que assume agora a nova forma de um colonialismo das elites por meio da criação de colônias internas, recheadas de uma nova massa de miseráveis produzidas pela destruição das suas formas de vida. Para Shiva (1988), trata-se de um “mau desenvolvimento”, justificado pela intenção de combate à pobreza, mas que substitui uma pobreza culturalmente percebida e relativa – a pobreza das economias de subsistência, apostadas na satisfação de necessidades básicas – por uma pobreza material efetiva, causada pela expropriação e pela exploração.

Concomitantemente, o estabelecimento do capitalismo como modo de produção hegemônico, como atitude ético-política dominante nas relações entre humanos e entre humanos e a natureza, bem como a sua suposta promessa de desenvolvimento humano, está teórica e ideologicamente associada, desde a sua origem no mercantilismo do início da era moderna, à tecnociência surgida no mesmo período e que corresponde, em traços largos, à metodologia da prática científica contemporânea.

Na obra *Novum Organum* (1620), Francis Bacon (2014) propõe uma transformação da metodologia científica que coloca a experimentação no seu centro, focando-se no uso do conhecimento e conferindo aos seres humanos uma centralidade sem precedentes como agentes e intérpretes dos fenômenos naturais. Seguindo exemplo das “artes mecânicas”, Bacon advoga que a ciência deve ser capaz de produzir o novo a partir de hipóteses concebidas na mente do sujeito cognoscente e é esta dependência da sua capacidade de produção de verdade que nos permite falar da ciência moderna como “tecnociência”. Consequentemente, passamos a conhecer a natureza não a partir de si mesma, das suas condições ou finalidades próprias – das quais foi expropriada –, mas a partir da sua dominação sob condições experimentais e instrumentais, submetendo-a aos propósitos e condições da mente humana, a qual se torna também um instrumento de medição, cálculo, universalização e formalização da natureza por via da matematização (KOYRÉ, 1957). Para o físico Werner Heisenberg (1958), o homem moderno passa a confrontar-se apenas consigo mesmo, colocando não a natureza, mas a sua investigação da natureza como objeto de pesquisa. O ser humano torna-se, nesta perspectiva, um subiectum, naquilo que subjaz a tudo o resto devido à sua capacidade – tecnologicamente assistida – de aceder e de conhecer o universal, a verdade e o Ser. Em suma, torna-se o referencial de tudo o que existe, incluindo a natureza, sob a qual assume uma posição de domínio.

A crise ecológica é também o índice e a manifestação desta forma de relação com a natureza, a qual Shiva (1988) denuncia como uma fonte ideológica de legitimação e de justificação da exploração da natureza por parte do capitalismo, com o qual partilha elementos ontológicos e epistemológicos reducionistas: a homogeneidade, a separabilidade e a manipulabilidade, a abstração relativamente ao contexto e neutralidade que

sustentam a noção moderna de objetividade como não-participação⁸. Estes pressupostos reducionistas respondem às reivindicações de uma forma de organização econômica e política que aposta na uniformidade produtiva e no uso de recursos naturais que se foca em funções específicas, ignorando e destruindo todas as propriedades dos sistemas naturais que não são direcionáveis para a exploração comercial. De fato, para Shiva (1988), a biotecnologia, a revolução verde e a bio-revolução não são mais do que expressões contemporâneas deste núcleo ideológico bicéfalo da Modernidade, promovidas por corporações, seus laboratórios e programas universitários de pesquisa.

No entanto, embora estes fatores contribuam certamente para responder à primeira questão colocada, eles parecem não ser suficientes para compreendermos por que as evidências e sinais da crise ecológica continuam sendo genericamente ignorados, mesmo contra os interesses mais básicos das partes envolvidas. É neste ponto que se exige um exame mais detalhado dos processos ideológicos e que a concepção arendtiana de ideologia entra em jogo, mostra a sua utilidade como chave de leitura da nossa atual atitude perante a crise ecológica.

Interlúdio sobre ideologia

O último capítulo da obra de Hannah Arendt sobre o totalitarismo intitula-se “Ideologia e Terror” (ARENDR, 1973, 1998). Nesse texto, dedicado à exposição daquilo que seria a essência do governo totalitário, Arendt afirma que a ideologia é exatamente aquilo que a palavra indica, a lógica de uma ideia aplicada ao processo histórico, com o propósito de o explicar totalmente, de modo imanente e dedutivo, dispensando o recurso a fatores externos. Ou seja, a ideia, em sentido ideológico, não consiste num princípio regulador ou numa essência eterno, mas numa premissa transformada em princípio ou lei de movimento que pretende não tanto compreender o real, mas “produzi-lo”⁹ de acordo com a sua lógica interna. Tal lógica visa coagir a mente humana e submeter a livre capacidade de pensar à violência e dominação de um processo dedutivo alienado dos fatos.

Para Arendt (1973), o modo ideológico de pensar e conceber a realidade possui três características:

1. pretende ser a explicação total de todos os acontecimentos;
2. emancipa-se de toda a realidade percebida e investe numa realidade suposta que não aparece aos sentidos, conferindo à doutrinação ideológica uma função de constituição de um sexto sentido – conspiratório –, que considera mais apto a alcançar a realidade “mais verdadeira” que se esconde para lá das aparências;
3. organiza os fatos de acordo com uma coerência lógica inexistente na realidade, sob a forma de processos sobre-humanos, sejam naturais ou históricos.

8 A tese de que todos os sistemas são constituídos pelos mesmos elementos básicos, discretos, relacionados mecanicamente. Este pressuposto de homogeneidade e de uniformidade legitima a possibilidade de o conhecimento de uma parte de um sistema ser tomado como o conhecimento do todo, violando a sua integridade (ver SHIVA, 1988).

9 Ou seja, trazê-lo à existência.

Este tipo de posicionamento a respeito da realidade tem dois resultados complementares: por um lado, produz uma alienação quase total relativamente aos fatos que não são passíveis de subsunção à normatividade que organiza o processo ideológico na sua imanência; por outro lado, e porque a ideologia tem uma contraparte “produtora” de realidade, assume uma atitude de destruição – inevitavelmente física – de todas as condições ou limites factuais que resistem e não cedam à lógica coercitiva da sua explicação totalizante. Dito de outro modo, a ideologia pretende substituir o pensamento apostado a compreender os acontecimentos – na sua incerteza e imprevisibilidade – pela segurança da explicação total, mesmo que o preço a pagar seja a alienação relativamente aos próprios fatos.

Ao fazer da consistência lógica seu critério último de avaliação, o raciocínio ideológico acaba por se mostrar fechado sobre si mesmo. Nesse sentido, se caracteriza por uma espécie de insensibilidade relativamente a acontecimentos, fatos e argumentos. Essa insensibilidade é resultado — como indicamos acima — de um processo de ideologização, de uma normalização social de determinados comportamentos e atitudes, levada a cabo também por interesses políticos e econômicos¹⁰ e que acaba por gerar um embotamento da própria capacidade para se deixar afetar. Com isso, abre-se um espaço para que se possa visualizar possíveis conexões entre ideologias e as mais diversas formas de negacionismos.

Assim, se a crise ecológica é evidência e manifestação factual dos limites e das contradições da lógica do capital enquanto modo de produção e de conformação da realidade às finalidades do seu “desenvolvimento imanente”, então a resposta ideologicamente satisfatória não é atender a essas evidências factuais, questionando e mesmo abandonando essa lógica, abrindo o horizonte de um futuro, mesmo que incerto. Pelo contrário, a resposta ideologicamente satisfatória é destruir as evidências factuais, aprisionando-nos no paradoxal eterno presente da sua processualidade imanente, apostada na produção e reprodução de si mesma à custa da aniquilação do outro.

Embora as ideologias sejam, de um ponto de vista arendtiano, instrumentos cruciais de governação totalitária, a sua lógica está em plena operação no mundo pós-totalitário, o nosso mundo. Efetivamente, aquilo a que podemos chamar de “forma geral da subjetividade política moderna”, que descobre o seu modo próprio de produção, reprodução e sustentação no capitalismo, assumiu, no mundo contemporâneo e em face da crise ecológica, uma estrutura ideológica, no sentido exposto acima. Vejamos como seguidamente.

¹⁰ Ver (ORESQUES; CONWAY, 2011).

O ardil da “forma genérica da subjetividade política moderna”¹¹ e a crise ecológica

Thomas Hobbes é, para Arendt (1973, 1998), o pensador mais influente na constituição dessa “forma genérica da subjetividade política moderna”, o único a identificar interesse privado com interesse público. De acordo com a pensadora, a antropologia hobbesiana apresenta o ser humano como função da sociedade e do processo social, fazendo depender da lei da oferta e da procura a sua capacidade de aferir a sua estima ou valor próprio. Essa dependência determinaria, para a autora, a noção hobbesiana de poder como controle absoluto do indivíduo sobre o estabelecimento das condições de aferição de si numa comunidade compreendida à imagem do mercado.

Para Hobbes (1996), cada um é detentor, no estado de natureza, de poder suficiente para matar o outro, constituindo a sua igualdade como uma igual condição de insegurança perante a possibilidade permanente de morte violenta. Nesse contexto, a comunidade – o estado – justifica a sua constituição a partir da sua função de garantir a segurança dos indivíduos, cuja vida se encontraria sob condição de ameaça no estado de natureza. O Leviatã seria, então, a tradução política da sede de poder da forma da subjetividade burguesa em nome da segurança contra o risco de morte, com base na exigência de delegação do poder por parte dos indivíduos ao estado soberano, um sujeito gigantesco que concentraria todo o poder de matar. Citamos aqui Arendt diretamente, para que a dificuldade de fundo deste posicionamento fique mais clara. Diz Arendt:

[...] qualquer comunidade baseada unicamente no poder entra em decadência quando atinge a calma da ordem e da estabilidade; a sua completa segurança revela que ela é construída sobre areia. O poder só é capaz de garantir o *status quo* adquirindo mais poder; só pode permanecer está ampliando constantemente a sua autoridade através do processo de acúmulo de poder. (ARENDR, 1973, p. 142, 1998, p. 171)¹²

Dito de outro modo, se uma comunidade tem por fundamento o acúmulo de poder, ela necessita de preservar e eternizar o processo de acumulação. Como esse processo depende da ameaça de morte proveniente do estado de natureza, uma comunidade

11 A expressão assume apenas contornos indicativos e é provisória. Não pretendemos aqui afirmar que todas as expressões de subjetividade apresentadas durante o período moderno e até ao nosso tempo são idênticas ou meras derivações da proposta hobbesiana. O que pretendemos aqui dizer é que a proposta hobbesiana, embora sofrendo múltiplos aprofundamentos, mediações experienciais e transformações interpretativas, segue sendo aquela cujos elementos estruturantes se mostram mais relevantes para a compreensão da experiência contemporânea, podendo mesmo ser considerados como hegemônicos no que respeita às tendências de autocompreensão da maioria dos sujeitos políticos atuais.

12 Embora Arendt, no original em inglês, utilize a palavra “*power*” em todas as instâncias, a tradução para português traduz, de forma interpretativa, ora para “poder”, ora para “força”. Embora essa tradução seja válida, em face da conhecida ambiguidade do termo, optámos por preservar a tradução direta para “poder”, pois essa opção permite, em nossa opinião, compreender de forma mais direta o sentido das teses arendtianas a respeito de Hobbes e do caráter fundamental deste último para a subjetividade política capitalista.

assim fundada vê-se diante duas opções: ou está constantemente produzindo algum tipo de estado de natureza e concomitante ameaça existencial, assim se assegurando da sua permanência (“garantindo o *status quo*”); ou, se descobrir ou mesmo se impuser limites ao acúmulo de poder, desagrega-se enquanto comunidade, morrendo. Em suma, aquilo que garante a vida e o processo vital de uma comunidade fundada com base no acúmulo de poder, bem como das subjetividades políticas que a constituem e são por ela constituídas, é justamente a ameaça constante da possibilidade da morte por intermédio da limitação do processo de acumulação de poder. O acúmulo de poder, isto é, a produção, apropriação e acumulação de riqueza ou capital, só descobre sentido sob um fundo de produção de indigência, de ameaça de e efetiva expropriação e, porventura, morte.

Para a “forma genérica da subjetividade política moderna”, o estado burguês e a lógica capitalista que governa a sua existência, nada é mais seguro do que a insegurança. E isso pode explicar – pelo menos, parcialmente – a necessidade e a dependência dessa mesma lógica de constituição relativamente à produção de crises – de ameaças existenciais. Pode também mostrar por que motivo pende sobre ela uma constante ameaça de morte sempre que ao seu constante incremento de produtividade se opõe a exigência de alguma limitação, de alguma estabilização, pois isso colocaria em questão a sua capacidade de aferição de si através do acúmulo de poder/capital. Para que uma tal comunidade e os seus membros se sintam vivos, a morte tem de permanecer uma ameaça de fundo, o próprio fundamento de todo o seu poder e, portanto, a base de toda a comunidade. O efeito dessa dependência é a degradação dos sujeitos a funções de produção e reprodução da maquinaria social de acumulação de poder e de capital. Paradoxalmente, é na segurança da insegurança que tal comunidade e seus cidadãos descobrem a sua vitalidade.

Seguindo nesta linha, Giorgio Agamben (2012) dizia – referindo-se à crise financeira – que a palavra “crise” passou a ser utilizada como palavra de ordem para imposição de medidas que as pessoas não têm razões para aceitar sem questionar. Ou seja, a palavra “crise” adquiriu uma função de justificação e de legitimação da dominação política, social, econômica e, como não podia deixar de ser, também ecológica.

Longe de expressar uma experiência que abre para um esforço de compreensão, de transformação e de estabilização da condição com que estamos existencialmente comprometidos, a noção de “crise” assumiu contornos ideológicos – no sentido acima referido – de reforço e reafirmação dos processos normativos que estão na sua origem e cujos limites foram por ela expostos, tornando-se no eixo de um processo de dominação. Portanto, a sociedade capitalista não tem qualquer interesse na resolução de crises, particularmente da crise ecológica. E isto acontece não de forma contingente ou porque necessita de algum tipo de reforma “verde”, mas constitutivamente, pois as crises são ocasiões para a sua reafirmação e expansão por via do acúmulo de poder, instância da sua revitalização, bem como da forma de subjetividade política que está na sua base.

Estes elementos talvez sirvam de respostas – certamente parciais, mas quem sabe relevantes – à primeira questão que colocamos, a saber, porque continuamos a ignorar obstinadamente as evidências da crise ecológica. Mas trazem também um aspecto da questão que a complexifica: a crise ecológica não é tanto ignorada como transformada

em forma de legitimação para novas investidas e reafirmação da sociedade capitalista de produção e consumo. A ameaça que ela constitui e a linguagem que a expressa passa, há uns anos, por um processo de cooptação, tal como aconteceu, em certa medida, com o conceito de desenvolvimento sustentável¹³.

Antes de terminarmos esta seção, queremos apontar para um outro aspecto que deve ser considerado.

Todo esse processo mostra ser também uma forma de desculpabilização e de desresponsabilização, recorrendo ideologicamente a processos sobre-humanos – mudanças climáticas etc. – para esconder o papel da ação e das decisões humanas em todos estes acontecimentos. Não se trata aqui de dizer que a crise ecológica ou as mudanças climáticas não existem, trata-se de denunciar a sua apropriação ideológica e a função que esta tem assumido na reafirmação do sistema que está na sua origem, umas vezes negando-as, outras vezes valendo-se delas para se desresponsabilizar dos efeitos das suas ações e para abrir novos campos de criação de mais-valia.

Ensaio de resposta à segunda questão

As considerações anteriores conduzem-nos, então, à segunda questão colocada na abertura deste artigo. Sempre que se procuram culpados da crise ecológica, principalmente no que respeita a decisões políticas que resultaram em catástrofes, as respostas seguem duas vias complementares:

1. é injusto acusar A ou B, pois, no fundo, o ser humano em geral é culpado;
2. pensando bem, ninguém é culpado, pois somos impotentes contra as forças da natureza.

Será que a colonização e a dominação ideológica não fornecem a base, justamente, para essas desculpabilização e desresponsabilização, mostrando que somos impotentes perante essas forças sobre-humanas, que somos meras engrenagens de um movimento que nos transcende?

Não seremos meros súditos impotentes de um monstruoso sujeito soberano burocrático, sem face, tal como Arendt o descreve em *A Condição Humana* (1958, 2014)¹⁴, um sujeito soberano cruel que domina não só a vida e os seus processos na sociedade moderna, mas também determina, regula, impõe e tudo subsume à sustentação dos seus processos económicos?

Não estaremos reduzidos a funções de produção, reprodução e consumo de uma espécie de forma geral da subjetividade, com origem na era moderna, que se posiciona como sujeito soberano de todos esses processos e da própria vida humana, despojando-a da sua liberdade como capacidade espontânea de ação?

No fundo, não seremos todos culpados?

¹³ Ver, por exemplo, (CASTANHEIRA, 2017; LEFF, 2021).

¹⁴ Ver especialmente capítulo II.

Hannah Arendt (2003) diria que não, com base na sua distinção entre culpa, responsabilidade pessoal e responsabilidade política ou coletiva¹⁵. São distinções que nos ajudam a superar alguns dos impasses descritos acima. Elas ganham parte do seu sentido no contexto da discussão sobre uma suposta culpa coletiva alemã pelo extermínio massificado do regime nazista, e ganha particular gravidade diante do julgamento de Adolf Eichmann, oficial nazista envolvido na Solução Final, um exemplar do sistema burocrático assassino totalitário e cuja defesa jurídica dependia de uma miríade de argumentos que diluíam sua participação ativa no genocídio do povo judeu.

No período do pós-guerra, havia, na Alemanha, uma tendência para suspender o juízo, cada um colocando-se a questão “Quem sou eu para julgar?”. No entanto, para Arendt, a culpa coletiva é uma falácia, uma forma de encobrimento dos fatos e dos que são efetivamente culpados. Segundo Arendt (2003, p. 147), “onde todos são culpados, ninguém é”¹⁶. Nessa atmosfera, atribuir culpas específicas produzia indignação, pois a culpa seria de eventos ou feitos vinculados a tendências ou movimentos históricos, que pareciam operar nas costas das pessoas sobrepujando sua autonomia. O que é curioso é que parecemos dispostos a sacrificar toda a humanidade, só para salvar de acusação aqueles que, em posição de poder, cometeram algum crime ou algum pecado grave de omissão.

Os acontecimentos no Rio Grande do Sul têm sido um ótimo exemplo desse tipo de raciocínio, que procurámos apresentar acima como ideológico: quando dizemos que a culpa é das mudanças climáticas, todo o mundo está confortável; quando começamos a apontar o dedo aos agentes concretos e às suas opções políticas e econômicas, surgem os problemas, as acusações de aproveitamento político da tragédia, de superficialidade na análise da situação ou, é claro, somos recebidos pela resposta condescendente e conveniente de que, no fundo, somos todos culpados, a culpa é da humanidade. Para Arendt, trata-se de uma recusa em julgar, de determinar o que cabe a cada um. Em outras palavras, de apontar culpados e responsáveis.

Com efeito, há um sentido autêntico para a responsabilidade política ou coletiva (2003). Ele se conecta com a constatação de que nascemos e herdamos os fardos e as benesses dos que vieram antes de nós mesmos, bem como com o fato de que legaremos esse mesmo mundo a outros e outras que nos sucederão. Assim, é tarefa de toda nova geração recepcionar o passado e seus fatos adequadamente, de os apresentar aos recém-chegados ao mundo e de dotar este último de durabilidade e consistência, de modo a que possa servir de abrigo para vidas efetivas e potenciais.

Esse é um dos sentidos coletivos de nosso pertencimento ao mundo. A responsabilidade política tem importância para Arendt, que reconhece no mundo — seja

15 Embora a diferença entre responsabilidade pessoal e responsabilidade coletiva seja relevante para o pensamento arendtiano (ARENDR, 2003), o presente artigo pretende focar-se na distinção entre culpa e responsabilidade. No entanto, perto do final faremos algumas breves observações a respeito do vínculo entre responsabilidade e identidade pessoal, observações que são indicativas da relação entre os três conceitos – culpa, responsabilidade pessoal e responsabilidade coletiva.

16 A tradução é nossa.

o mundo artificial fabricado por mãos humanas, seja a trama intersubjetiva produzida pela ação e pelo discurso — um aspecto fundamental de nossas existências.

Essa responsabilidade se conjuga na primeira pessoa do plural: é uma tarefa de uma comunidade política¹⁷. Hannah Arendt indica sua essência por meio de uma referência a Shakespeare. Em seu *Hamlet* (SHAKESPEARE, 1988, p. Act I, Scene 5), encontramos: “*The time is out of joint/o cursed spite that ever I was born to set it right*”. O fato — tão cristalino quanto podem ser fatos¹⁸ — é que não temos escolha quando se trata do mundo em que nascemos e dos problemas e virtudes que herdamos de e em nossa comunidade. Não se trata de uma bagagem de mão que podemos deixar de lado quando desejamos. Assim, o mundo desmorona em todo canto e cabe a nós mesmos nos responsabilizarmos por sua permanência, por sua durabilidade, por sua renovação e pela construção de um espaço capaz de possibilitar a ação e a dignidade humana.

Para Arendt (2003), com efeito, somos responsáveis por algo que não fizemos. Mas não somos, pessoalmente, culpados por aquilo que não foi feito por cada um de nós, que não foi resultado da nossa ação. Nesse sentido, nega a possibilidade de culpa por qualquer coisa de que não tenhamos participado ativamente. Mais do que isso, sentir culpa por algo que não fizemos manifesta uma espécie de má-fé, de má consciência que contribui para o encobrimento de fatos e verdadeiros culpados citado acima.

Todos somos politicamente responsáveis pela crise ecológica, todos temos de renovar e de transformar o mundo em que intervimos no processo de o habitar como agentes livres.

Mas não somos culpados pelo licenciamento para ocupação de áreas de alagamento; não somos culpados pela depredação da floresta autóctone que poderia prevenir os deslizamentos de terras na serra gaúcha; não somos culpados pelo aterramento das áreas de várzea cuja função ecossistêmica é justamente funcionarem como esponjas para retenção do excesso de água; não somos culpados pelo afrouxamento da legislação de proteção ambiental e pelo mau uso do solo; não somos culpados pela construção de barragens e pelo estreitamento dos cursos de água que provoca a aceleração da velocidade da água e o arrastamento de tudo no seu caminho; não somos culpados pela desinvestimento nas medidas de prevenção e de manutenção da infraestrutura; não somos culpados pelo desinvestimento conducente à privatização de serviços e organismos públicos fundamentais, que assim ficam sujeitos à lógica da criação de mais-valia; não somos culpados pela impermeabilização dos solos¹⁹.

Todas essas ações e todos esses processos têm culpados que podem ser determinados, singularizados e aos quais podem ser atribuídos graus, maiores ou menores, de participação. Por que, então, tantos correm para dizer que não faz sentido individualizar essas ações? Por que há tanto interesse em favor de uma discussão anódina sobre responsabilizações e culpas?

17 Ver relação entre identidade pessoal e responsabilidade apresentada na seção conclusiva deste artigo.

18 Para uma discussão acerca dos limites do factual, ver (ARENDR, 2006, p. 223–259).

19 Ver nota de rodapé 2.

Para além do modelo de desenvolvimento e da ideologia que o sustenta – já discutidos previamente –, Arendt acrescenta um outro elemento, a *teoria do dente na engrenagem* (ARENDR, 2003, 2006). Nos tribunais organizados no período posterior a 1945, diferentes criminosos de guerra apelaram para argumentos que guardavam similaridade entre si: eu era apenas um funcionário, cumpria ordens, devia obediência, não era possível ter feito nada diferente. Resumidamente, esse apelo consistia em afirmar que as pessoas que cometeram o crime, em verdade, estavam meramente ocupando uma função que poderia ter sido ocupada por qualquer outra pessoa.

Há, de fato, um resquício de experiência concreta nessa descrição.

Como vimos quando discutimos acima o modo de funcionamento da ideologia e da sua pretensão de dominação total da liberdade humana, da perspectiva de um sistema, tudo pode ser visto em termos de uma função da sua sustentação. Nesse sentido, qualquer cargo não passaria de um papel a ser cumprido na produção e reprodução de um sistema totalizante e sobre-humano, um papel que poderia ser realizado por qualquer outro agente, sem qualquer motivação particular ou interesse especial. A falácia, segundo Arendt, estava em acreditar que isso isentaria qualquer pessoa da necessidade de tomar uma decisão livre, e, portanto, de culpa e responsabilidade. Por essa razão, o julgamento dos criminosos nazistas oferecia a possibilidade de dar face para pessoas que cometeram crimes monstruosos. Não se tratava de levar aos tribunais um sistema, o espírito do tempo, um ismo qualquer. Nas cortes de julgamento, os criminosos são individualizados e precisavam responder por suas próprias ações, com suas motivações e suas decisões, sem poder apelar para circunstâncias exculpatórias de caráter absoluto. Neles, torna-se impossível fingir que os agentes envolvidos são apenas engrenagens de um sistema burocrático de gabinetes, meros funcionários de uma força sobre-humana. Neles, podemos perguntar a esses agentes, que se caracterizam como meros funcionários: e por que se tornou uma mera engrenagem e continuou a sê-lo? (ARENDR, 2003).

Conclusão

Procurámos, com estas reflexões, considerar as reações a um acontecimento trágico – as enchentes no Rio Grande do Sul –, em particular no que diz respeito à tendência de desculpabilização dos atores sociais e políticos – e suas decisões de gestão da *res publica* – com recurso a razões supostamente sobre-humanas, como as mudanças climáticas e a crise ecológica. A teia argumentativa que construímos teve um objetivo simples: mostrar que há fatores ideológicos por detrás dos processos exculpatórios relacionados com a crise ecológica e que essa fuga ao juízo só serve para a eternizar, ao mesmo tempo que despoja os atores humanos do seu poder de intervenção no real e da sua liberdade, eclipsando quem são em nome de processos supra-humanos.

Não queremos com isto dizer que não existem circunstâncias mitigantes, pelo menos do ponto de vista jurídico. Mas o fato é que essas circunstâncias não são justificativas morais suficientes para exculpar alguém. No tribunal (seja efetivo, seja o da consciência, da razão, ou das capacidades humanas de pensar e julgar), as pessoas

não se dissolvem em sistemas ou tendências: a sua humanidade é restaurada. O desvio burocrático de responsabilidades não é suficiente, é preciso apurar culpas legais, apurar responsabilidades pessoais, para além da responsabilidade coletiva que é a nossa enquanto agentes livres e cidadãos do mundo.

Partindo do reconhecimento da existência de pessoas que se recusaram a cumprir determinados papéis, Hannah Arendt procura demonstrar que aqueles que haviam tomado parte na burocracia nazista deveriam ter baseado suas decisões em outras capacidades espirituais — pensamento, julgamento e vontade livre — que permaneceriam aptas ao funcionamento a despeito das dificuldades impostas pelo contexto social e político.

No início das suas observações sobre a distinção entre culpa e responsabilidade, Arendt denunciou a tendência de se colocar a questão “Quem sou eu para julgar?” como dispositivo de omissão de juízo, mesmo perante as maiores atrocidades. Refletindo sobre o conceito de responsabilidade e o seu significado, Manuel do Carmo Ferreira (1998) recorda-nos duas sentenças do Talmud da Babilônia que sintetizam, para o autor, o problema da responsabilidade e a sua vinculação fundamental à constituição da identidade pessoal: se não respondo por mim, quem responderá por mim? Mas se só respondo por mim, serei ainda eu?

Recorrendo à etimologia latina do termo *re-spondeo*, Carmo Ferreira (1998) assinala três elementos fundamentais: *responder por*, *responder a* e, finalmente, *garantir ou prometer*, no sentido de responder pela possibilidade de um futuro. Os três elementos estão diretamente vinculados à questão da identidade:

1. O primeiro – responder por – coloca-nos perante a possibilidade de assumirmos a responsabilidade e nos tornarmos presentes numa situação que reivindica a nossa presença, ou de nos eclipsarmos, enquanto pessoas, por via da remissão para instâncias sobre-humanas ou para outros daquilo que nos diz propriamente respeito;
2. O segundo – responder a – coloca-nos perante o esgotamento de si no enclausuramento da alienação ideológica do mundo ou, em alternativa, a referência ao outro e às condições e contexto do seu aparecimento sem os quais não há identidade possível e relativamente aos quais é preciso tomar posição;
3. O terceiro, o da promessa, cumpre-se na dilatação do presente e correspondente abertura ao futuro, garantindo que, nessa referência ao outro, respondo não só pelo que fiz e me é imputado – passado –, bem como pela posição que tomo aqui e agora, pela qual respondo não só pelo presente, mas também garanto que tudo farei para que haja um futuro, pelo qual eu e outros como eu possam ser responsáveis. Nessa referência e resposta a outrem e ao seu contexto de aparecimento, condensa-se toda a continuidade temporal da minha identidade pessoal.

Arendt (1958, 2014) segue uma via similar para a apresentação da sua própria noção de identidade pessoal. No lugar da intenção de fuga à responsabilidade, ensimesmada e exculpatória, que a autora considera estar implícita na pergunta “Quem sou eu para julgar?”, Arendt coloca a questão “Quem és tu?”, questão dirigida pelo mundo e pelos seus

habitantes a todos os atores, a todos os que agem. Para Arendt, a identidade de cada um constitui-se com outros e em referência a outros, no mundo compreendido como teia das relações humanas, através da ação e das condições que ela a si mesmo impõe e que dela emergem, a saber, o perdão e a promessa. No caso do perdão, a imputação que lhe corresponde rompe com qualquer tipo de pretensão determinista do passado e restaura a nossa integridade pessoal e a nossa liberdade; no que diz respeito à promessa, estamos perante a garantia de um futuro possível para as gerações futuras, vinculando a nossa pessoa a um futuro comum; perdão e promessa são mediados, através da ação, pela vinda à presença da pessoa do ator ou agente, cuja continuidade temporal e identidade depende da sua apresentação respondente aos outros e ao mundo no aqui e no agora²⁰.

A crise ecológica e os desafios que ela nos coloca não são compatíveis com atitudes ou processos exculpatórios, muito menos por parte de agentes que assumiram explicitamente a gestão da coisa pública. A demissão de responsabilidades e a omissão de culpas só pode resultar na continuação e agravamento de uma crise que assume já contornos de ameaça existencial. Talvez a proposta arendtiana de renovação da subjetividade política, com base na responsabilidade, esteja no centro da resposta à nossa condição de crise ecológica, mas esse é um aspecto que teremos de explorar futuramente. Para já, esperamos ter contribuído, com os argumentos acima expostos, para a sustentação e o esclarecimento da posição que recusa decididamente qualquer refúgio em atitudes e ideologias exculpatórias, bem como para a reflexão e o debate sobre estas questões.

Bibliografia

- AGAMBEN, G. Giorgio Agamben, entrevista a Peppe Savà: Amo Scicli e Guccione. Ragusa News, 2012.
- ARENDT, H. *A Condição Humana*. Tradução: Roberto Raposo; Adriano Correia. 12^aed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARENDT, H. A Reply to Eric Voegelin. In: KOHN, Jerome. (org.). *Essays in Understanding: 1930-1954 - Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1994. p. 401-408.
- ARENDT, H. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ARENDT, H. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books, 2006.

²⁰ Embora atravessasse toda o livro *A Condição Humana*, Arendt (1958) trata especificamente do tema da constituição da identidade pessoal no capítulo que dedica à Ação. Infelizmente, não nos é possível aprofundar esta questão, por questões de espaço e sem uma deriva considerável em termos teóricos que escapa ao escopo deste artigo. Assim, deixamos estes parágrafos conclusivos como linhas de fundo da reflexão arendtiana a esse respeito, tendo que voltar ao tema em oportunidades futuras. Estas reflexões abrem também caminho para a discussão de uma noção de responsabilidade pessoal conectada com o cultivo adequado de determinadas faculdades do espírito.

- ARENDDT, H. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin Books, 2006.
- ARENDDT, H. *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, 2003.
- ARENDDT, H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- ARENDDT, H. *The Life of the Mind*. One Volume Edition. New York: Harcourt, Inc., 1978.
- ARENDDT, H. *The Origins of Totalitarianism*. New Edition. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- ARMIERO, M.; SEDREZ, L. (org.). *A History of Environmentalism - Local Struggles, Global Histories*. London; New Delhi; Sidney; New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- ASSESSMENT, M. E. *Millennium Ecosystem Assessment, 2005. Ecosystems and Human Well-Being: Synthesis*. Washington, D.C.: Island Press, 2005.v. 5.
- BACON, F. *Novo Organon*. São Paulo: Edipro, 2014. 2014.
- CALLICOTT, J. B.; FRODEMAN, R. (org.). *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*. New York; London: Macmillan Reference USA, 2009.
- CARSON, R. *Silent Spring*. New York: Mariner Books Classics; Harper Collins, 2002.
- CASTANHEIRA, N. P. Reflexões sobre Política e Ambiente com Arendt e Marx – – Desenvolvimento: O Ponto Cego da Sustentabilidade. In: AFONSO, Filipa; PÉREZ, José Luís; PEREIRA, Lavínia; VARANDAS, Maria José; FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro; ESCOBAR, Sandra; MARQUES, Viriato Soromenho (org.). *Pensar para o Outro. Desafios Éticos Contemporâneos. Homenagem a Cristina Beckert*. 1. ed. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017. p. 269–280.
- D'EAUBONNE, F. *Le féminisme ou la mort*. Paris: Le Passager Clandestin, 2020.
- DEVELOPMENT, W. C. O. E. and. *Our Common Future*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1987.
- FERREIRA, M. J. do C. Da responsabilidade à compaixão. *Cadernos do ISTA*, v. 5, p. 67–78, 1998. Disponível em: http://www.ista.pt/1/upload/ista_5_1998.pdf.
- GIBBARD, P.; WALKER, M.; BAUER, A.; EDGEWORTH, M.; EDWARDS, L.; ELLIS, E.; FINNEY, S.; GILL, J. L.; MASLIN, M.; MERRITTS, D.; RUDDIMAN, W. The Anthropocene as an Event, not an Epoch. *Journal of Quaternary Science*, v. 37, n. 3, p. 395–399, 2022. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/jqs.3416>.
- GONÇALO FERAZ. O que Eduardo Leite não disse sobre o código ambiental. piauí, São Paulo 2024. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/artigo-codigo-ambiental-eduardo-leite-roda-viva/>.
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*. Tradução: Helena Cortes; Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

- HEIDEGGER, M. *Ensaios e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.
- HEISENBERG, W. *The Physicist's Conception of Nature*. London: Hutchinson & Co., 1958.
- HOBBS, T. *Leviathan*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC). *Synthesis Report of the IPCC 6th Assessment Report (AR6): Summary for Policymakers*. Geneva. 2023. Disponível em: https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/report/IPCC_AR6_SYR_SPM.pdf
- KELLNER, A. W. A. Anthropocene epoch proposal rejected - does it really matter?. *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, v. 96, n. 2, 2024. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0001-37652024000200101&tlng=en.
- KOYRÉ, A. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957.
- LEFF, E. *Ecologia Política - Da desconstrução do capital à territorialização da vida*. Tradução: Jorge Calvimontes. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2021.
- LEOPOLD, A. *A Sand County Almanac*. London; Oxford; New York: Oxford University Press, 1949.
- LEOPOLD, D. Alienation. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/alienation/>.
- MALABARBA, L. R.; BECKER, F. G.; RAMOS PEREIRA, M. J.; BORGES-MARTINS, M. Mega engineering projects won't stop a repeat of the devastating southern Brazil floods. *Nature*, v. 630, n. 8015, p. 35–35, 2024. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/d41586-024-01665-6>.
- MARCUSE, H. *Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume Three - The New Left and the 1960's*. Collecteded. London and New York: Routledge, 2005.
- MOORE, J. W. (org.). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 2016.
- NAESS, A. The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary. *Inquiry*, v. 16, n. 1–4, p. 95–100, 1973. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00201747308601682>.
- NATIONS, T. U. *Report of the United Nations Conference on Environment and Development - Volume I*. New York: United Nations, 1993. Disponível em: <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n92/836/55/pdf/n9283655.pdf> .
- NATIONS, T. U. *Report of the United Nations Conference on the Human Environment*. Stockholm. 1972. Disponível em: <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/nl7/300/05/pdf/nl730005.pdf> .
-

NATIONS, U. *United Nations Framework Convention on Climate Change*. New York: 1992. Disponível em: https://unfccc.int/files/essential_background/background_publications_htmlpdf/application/pdf/conveng.pdf. .

ORESQUES, N.; CONWAY, E. M. *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Climate Change*. London: Bloomsbury Publishing, 2011.

PILLAR, V. D.; OVERBECK, G. E. Learning from a climate disaster: The catastrophic floods in southern Brazil. *Science*, v. 385, n. 6713, 2024. Disponível em: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.adr8356>.

ROLAND, T. P.; SWINDLES, G. T.; RUFFELL, A. The ‘Anthropocene’ is here to stay — and it’s better not as a geological epoch. *Nature*, v. 627, n. 8005, p. 735–735, 2024. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/d41586-024-00914-y>.

SECRETARIAT FOR THE CONVENTION ON BIOLOGICAL DIVERSITY. *Convention on Biological Diversity - Text and Annexes*. New York: 2011. Disponível em: <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-en.pdf>. .

SESSIONS, G.; DEWALL, B. *Deep Ecology - Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs M Smith, Inc. / Peregrine Smith Books, 1985.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. New York: Bantam Books, 1988.

SHIVA, V. *Staying Alive - Women, Ecology and Survival in India*. New Delhi; London: KALI FOR WOMEN / Zed Books Ltd., 1988.

SUL, G. do E. do R. G. do. *Atlas Socioeconômico do Rio Grande do Sul*. 2024. Disponível em: <https://atlassocioeconomico.rs.gov.br/estiagens-e-secas>. Acesso em: 24 set. 2024.

UNITED NATIONS. *The Millennium Development Goals Report*. United Nations, Stanford, p. 72, 2015. Disponível em: https://visit.un.org/millenniumgoals/2008highlevel/pdf/MDG_Report_2008_Addendum.pdf.

WEYLER, R. *A Brief History of Environmentalism*. 2018. Disponível em: <https://www.greenpeace.org/international/story/11658/a-brief-history-of-environmentalism/>. .

WITZE, A. It’s final: the Anthropocene is not an epoch, despite protest over vote. *Nature*, 2024. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/d41586-024-00868-1>.