

# EIBEA 2019

ENCONTRO IBEROAMERICANO DE ESTUDOS DO ANTROPOCENO

*Atas*

Editores

*João Ribeiro Mendes* ◀ *Bernhard Josef Sylla*



# EIBEA 2019

ENCONTRO IBEROAMERICANO DE ESTUDOS DO ANTROPOCENO

*Atas*

Editores

*João Ribeiro Mendes* ♦ *Bernhard Josef Sylla*

**Edição:**



**Apoio:**



## **FICHA TÉCNICA**

### **Título**

*EIBEA 2019. Encontro Iberoamericano de Estudos do Antropoceno. Atas*

### **Editores**

João Ribeiro Mendes & Bernhard Josef Sylla

### **Local**

Braga

### **Data**

2019

### **DOI**

10.21814/1822.62541

### **ISBN**

978-989-33-0396-2

## ÍNDICE

PREFÁCIO .....	i
INTRODUÇÃO .....	1
CONFERÊNCIAS PLENÁRIAS .....	3
SIGNIFICADOS DEL ANTROPOCENO. UNA EXPLORACIÓN CONCEPTUAL DE LA NUEVA ÉPOCA GEOLÓGICA – Manuel Arias-Maldonado .....	7
A PHYSICAL FRAMEWORK FOR THE EARTH SYSTEM IN THE ANTHROPOCENE: TOWARDS AN ACCOUNTANCY SYSTEM – Orfeu Bertolami & Frederico Francisco .....	41
CONFERÊNCIAS PARALELAS .....	53
ASPETOS FILOSÓFICOS DO ANTROPOCENO: O LUGAR DA TRANSMISSÃO CULTURAL EM NOSSAS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS – Cláudia Castro de Andrade .....	55
UN CONTRATO NATURAL PARA AFRONTAR EL ANTROPOCENO – Thomas Heyd .....	71
ANGOLA/LUANDA: A (IN)CONSCIÊNCIA DA ERA ANTROPOCÉNICA EM MAIS UM DIA DE VIDA DE RYSZARD KAPUSCINSKI, RAÚL DE LA FUENTE E DAMIAN NENOW – Isabel Ponce de Leão & Włodzimierz Szymaniak .....	83
O PÓS-ANTROPOCENO EM ORYX AND CRAKE DE MARGARET ATWOOD – Maria do Carmo Mendes .....	99
AS PESTES EM TEMPO DE PRIMADO DA CIÊNCIA – Rui Paes Mendes .....	111
ONTOLOGIA UBUNTU: NATUREZA SER-COM HOMEM – Marcelo José Derzi Moraes & Mariane Biteti .....	131
OBSERVATÓRIO DE POLÍTICAS PÚBLICAS PELA SUSTENTABILIDADE (OPPS): DIAGNÓSTICO PRELIMINAR DOS DESAFIOS E OPORTUNIDADES VIVENCIADOS PELOS MUNICÍPIOS DE MINAS GERAIS, SUDESTE DO BRASIL – Alexandre Túlio Amaral Nascimento et alii .....	147
A SAÍDA DO ANTROPOCENO E A PROPOSTA DE DESAUTOMATIZAÇÃO DE BERNARD STIEGLER – Maria Adelaide Pacheco .....	163
DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E DEMOCRATIZAÇÃO, NO ANTROPOCENO: O CASO DA GUINÉ-BISSAU – Cláudia Toriz Ramos ...	179
THE CONCEPT OF SUSTAINABLE RETREAT AS AN ANSWER TO ANTHROPOCENE CHALLENGES – Richard Stáhel .....	195
O ANTROPOCENO – UM NAUFRÁGIO COM ESPECTADOR? – Bernhard Sylla .....	217
EL SER HUMANO SAUDOSO: LA IMPORTANCIA DEL SENTIMIENTO EN LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA – Rocío Carolo Tosar .....	235

<b>LA FELICIDAD SOSTENIBLE: NUEVOS MODOS DE PENSAR LO HUMANO EN EL ANTROPOCENO – <a href="#">Marcelino Agís Villaverde</a></b> .....	253
<b>PROGRAMA DO EVENTO</b> .....	263
<b>CARTAZES DO EVENTO</b> .....	267
<b>FOTOS</b> .....	269



## PREFÁCIO

*Paulo Pereira*  
Presidente da Câmara Municipal de Baião

A nossa sociedade e o nosso planeta vivem tempos de encruzilhada. Esta encruzilhada está simbolicamente enunciada numa crise ambiental que afeta perigosamente o mundo em virtude das alterações climáticas que estaremos a experienciar e que fazem perigar a vida, modos de vida, a própria democracia e que se não coloca em causa a humanidade, pelo menos questiona-a. Surpreendente é, assim, que tantos neguem aquilo que é visível por todos e experienciado por um número crescente de seres humanos em todos os cantos do planeta.

Os sinais estão por todos os lados. Desde os mediatizados eventos extremos, como incêndios de proporções gigantescas, a ciclones e furacões de enorme potencial destrutivo, até aos menos apelativos do ponto de vista de agenda dos órgãos de comunicação, como sejam a fome provocada pela seca, ou as migrações causadas pela desertificação.

Apesar da polémica que o termo “Antropoceno” possa gerar, este é um conceito feliz e pertinente para sintetizar a ação transformadora do ser humano na nossa casa comum, que é o planeta Terra. O conceito traduz o impacto da sociedade industrial na acelerada acumulação de gases de efeito estufa sobre o clima e a biodiversidade.

Todos temos que fazer a nossa parte para inverter aquilo que os sinais enunciam. População em geral, académicos e decisores políticos. Apenas a uma voz, multiplicando pequenas ações que acrescentem valor, poderemos travar as transformações que colocam a nossa própria subsistência em risco. Ciente da importância do “pensar” e do “agir”, o Município de Baião tem vindo a encetar uma série de ações e a desenvolver parcerias com o mundo universitário no sentido de agirmos por antecipação aos desafios que nos são propostos pelo

“Antropoceno”, promovendo, incentivando e propiciando o contexto adequado para a transferência de conhecimento.

O Encontro Iberoamericano de Estudos do Antropoceno é uma oportunidade de juntar pensadores, técnicos e políticos numa reflexão o mais abrangente possível sobre o papel do Homem neste nosso tempo, neste nosso mundo. Por se debruçar sobre o ambiente, as alterações climáticas e a sustentabilidade, importa ao Município de Baião apoiar a transformação que se impõe.

Baião é um território catalogado como de Baixa Densidade, com uma orografia de fortes contrastes, passando em 25 km dos 60 m de altitude junto ao rio Douro para os 1416 m no ponto mais alto da Serra do Marão. Além daquela serra temos no território outros dois contrafortes, a Serra da Aboboreira (em fase final de classificação como Área Protegida Regional) e a Serra do Castelo, 32 km de rio Douro, 1334 hectares de baldios e 67% de área florestal. O envelhecimento da população e o forte pendor migratório que registámos nos anos da crise, coloca desafios acrescidos neste cenário ao nível da gestão territorial.

O turismo é um dos pilares do nosso desenvolvimento. Baião é bafejado por uma enorme variedade paisagística que vai dos rios às serras. Temos desenvolvido projetos estruturantes de valorização do nosso património, potenciando o turismo numa ótica sustentável em parceria com uma organização internacional de renome, uma certificação ambiental ao nível turístico de todo o concelho, totalmente alinhada com os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável definidos pela ONU.

Se é verdade que temos assumido o turismo como pilar estruturante do desenvolvimento de Baião, não é menos verdade que os recursos materiais e imateriais que são a riqueza do território, encontram-se ameaçados. Assim, é importante estruturarmos claramente uma ação que combine Ambiente e Território, Desenvolvimento e Pessoas.

É por isso que temos vindo a efectuar ao longo dos anos um trabalho de forte valorização do nosso património natural. Estamos cientes que esta é uma



das nossas maiores riquezas e um caminho inquestionável para o desenvolvimento comum.

Neste sentido, temos vindo a dar passos concretos para afrontarmos os desafios deste mundo em mudança estando a proceder a uma Auditoria para uma Certificação Ambiental do Destino Turístico que estamos a levar a cabo com uma Organização Não Governamental internacional, sediada na Austrália, e que está mandatada pela *Global Sustainable Tourism Council (GSTC)*.

O processo é moroso, complexo e exigente, colocando o município ao nível dos mais impactantes destinos turísticos mundiais e na linha da frente dos territórios ambientalmente responsáveis e com uma visão de desenvolvimento que dá primazia às pessoas e ao contexto imaterial, tanto ambiental como cultural.

Estamos cientes que foi um passo ousado, mas responsável. Pelo que podemos fazer pelo ambiente, pelas pessoas, pelo desenvolvimento económico e por Baião. O mesmo será dizer que pelo futuro de todos. O nosso; o dos nossos filhos. No cerne está o respeito pelo meio ambiente e a mitigação dos impactos humanos sobre a natureza, contribuindo, desta forma, para atenuar os impactos que as alterações climáticas têm efetuado.

Para lá dessa certificação, muitas outras ações temos encetado, destacando três que acreditamos poder contribuir para um melhor ordenamento do Município.

Percebendo da necessidade em ordenar e valorizar um território no qual a floresta ocupa dois terços, temos vindo a implementar uma política de aquisição de parcelas de terrenos a particulares nas cumeadas e encostas das três serras por forma a podermos intervir na limpeza e reflorestação (com espécies autóctones) daqueles terrenos.

Nesta linha temos vindo a implementar uma forte política de reflorestação de áreas incultas ou de coberto vegetal constituído por matos, com espécies autóctones (maioritariamente carvalho) por forma a termos uma floresta mais resiliente. Na última década, procedemos à plantação de 51.068 árvores. Esta é,

também, uma ação com uma forte componente pedagógica, por envolver os três agrupamentos de escolas existentes no município e alunos de todos os ciclos de ensino, alertando-os e envolvendo-os para a importância da preservação ambiental e da mitigação das alterações climáticas.

As duas medidas anteriores estão claramente assumidas (também) como um investimento a longo prazo tendo em vista a sustentabilidade do território e do adiado mercado de carbono que premeie quem contribui para a captação dos gases de efeito de estufa. Também aqui queremos estar na primeira linha dos territórios ambientalmente responsáveis e preparados para os desafios de um futuro ambientalmente sustentável.

Finalmente, culminando uma série de opções referentes à valorização ambiental do município que não têm espaço neste escrito, estamos a estudar o potencial da biomassa existente no concelho de Baião no sentido de percebermos os caminhos possíveis para a sua valorização, permitindo um incentivo extra aos proprietários de todo o território.

São desafios exigentes para um município, mas sabemos da importância que o “agir agora” terá para o futuro.

## INTRODUÇÃO

*João Ribeiro Mendes  
Bernhard Josef Sylla*

Nos últimos tempos parece não haver semana ou dia em que não tenhamos notícias sobre desastres ou catástrofes ambientais de algum modo ligados à ação humana, que, por seu turno, provocam, eles mesmos, crises ou tragédias humanitárias, como se tivéssemos entrado num ciclo infernal.

Nos últimos tempos parece não haver semana ou dia em que não se fale de aquecimento global, alterações climáticas ou crises ecológicas. Fala-se, sobretudo, de emissões de CO<sub>2</sub>, autêntica mercadoria-fetiche do nosso século. Ao contrário do que muitos pensam, não foi o CO<sub>2</sub> que embraiou o aquecimento global, mas precisamente o contrário, pelo menos no início do período interglacial em que estamos. E é este mesmo CO<sub>2</sub> que, mantido dentro de certos limites, pode ajudar a retardar a chegada de um novo período glacial, projetado para chegar dentro de cerca de 12.000 anos se a ação antropogénica for descontada. Porém, é indesmentível o seu aumento para níveis que vão fazendo subir a temperatura média do planeta, que acelera o derretimento das calotas polares, que libertam mais CO<sub>2</sub>... e nos aprisiona num outro ciclo infernal bem mais perigoso, caminho para a ultrapassagem do limiar dos 2°C de temperatura média do planeta antes do final deste século ou talvez 3º ou 4º ou...

Nos últimos tempos parece não haver semana ou dia em que não se apele a que se faça algo antes que seja tarde de mais. Mas tarde de mais para quê? Para que não ocorra o quase impensável: o colapso da Natureza, o ocaso da Civilização, a extinção da Humanidade. Na verdade, este espectro de um Apocalipse antropogénico soa a familiar; infelizmente! Lembra o “inverno nuclear” que, na década de 1980, se temia viesse a acontecer, provocado pelo jogo MAD (*mutual assured destruction*) entre as duas superpotências de então, EUA e URSS. No entanto, embora haja grande consenso sobre a necessidade de ação urgente, ninguém parece querer abdicar ou sequer mitigar modos e estilos de vida que

## 2 INTRODUÇÃO

têm contribuído decisivamente para o atual estado de coisas. Práticas de extrativismo e consumismo, assim como políticas de competição e crescimento reforçam-no, ao alimentarem-se de combustíveis fósseis, instaurando um outro ciclo infernal ainda, que vem sendo acelerado e agravado, de modo irônico, pelas chamadas “tecnologias verdes”, em boa medida, elas mesmas, dependentes, no plano da produção, desses combustíveis fósseis.

O que os últimos tempos revelam é que já não estamos perante um mero problema de aquecimento global artificialmente provocado, nem de alterações climáticas passageiras, nem de crise ambiental transitória, nem de catástrofes ecológicas reparáveis. Revelam que estamos no pós-Holoceno, no Antropoceno, como alvitram alguns, numa situação geocivilizacional em que mais do que sermos desafiados a atualizar a Tabela Cronostratigráfica Internacional, fomos convocados para uma reflexão radical urgente sobre a nossa condição humana presente e futura.

Eis, pois, a motivação para termos organizado o EIBEA-Encontro Iberoamericano de Estudos do Antropoceno nos dias 11, 12 e 13 de junho de 2019 na Universidade do Minho (Braga, Portugal). Pretendemos que ele constituísse uma ocasião para estudiosos provenientes das “quatro culturas”, das Ciências Naturais (em especial das Ciências da Terra), das Ciências Sociais, das Humanidades (em especial da Filosofia) e das Engenharias cruzarem as suas distintas abordagens e construírem um fecundo diálogo interdisciplinar sobre a problemática do Antropoceno. Nesse sentido, o EIBEA projeta vir a ser uma “zona de intercâmbio” – uma *trading zone*, no sentido proposto por Peter Galison – regular para os Estudos do Antropoceno.

O que aqui se apresenta são resultados desse evento científico: 15 das 27 comunicações apresentadas.

Um agradecimento especial é devido aos oradores convidados por terem partilhado o seu imenso saber connosco: ao Professor Manuel Arías-Maldonado pela conferência plenária da manhã do dia 11 de junho e aos Professores Orfeu Bertolami e Frederico Francisco pela conferência plenária da tarde do dia 12 de junho.

### 3 INTRODUÇÃO

Um outro agradecimento especial é devido à Câmara Municipal de Baião que propiciou a um grupo de participantes no EIBEA 2019, durante o dia 13 de junho, uma inesquecível visita à área protegida da Serra da Aboboreira, à zona ribeirinha do Douro e ao Mosteiro de Ancede.





# **CONFERÊNCIAS PLENÁRIAS**







# SIGNIFICADOS DEL ANTROPOCENO. UNA EXPLORACIÓN CONCEPTUAL DE LA NUEVA ÉPOCA GEOLÓGICA

*Manuel Arias-Maldonado*  
Universidad de Málaga  
marias@uma.es

## 1. Introducción.

¿Qué es el Antropoceno? ¿Y qué significa? No es fácil responder a estas preguntas. Podemos empezar por decir que el término “Antropoceno” denota tres significados diferentes. Por un lado, es un *período de tiempo*, un tracto histórico que para un número creciente de científicos debe ser reconocido como nueva época geológica en razón de las novedades planetarias que incorpora. Por otro, es un *momento* preciso en la historia natural, además de un *estado* particular de las relaciones socionaturales: la transición del Holoceno al Antropoceno. Finalmente, es una *herramienta epistémica*, esto es, un nuevo marco para la comprensión de los fenómenos naturales y sociales que exige dejar de estudiar separadamente los fenómenos naturales y sociales.

Para el sociólogo Bruno Latour (2017), se trata del concepto filosófico, religioso, antropológico y político más decisivo de nuestro tiempo. Peter Sloterdijk (2017) lo ve como una nueva *minima moralia* que nos obliga a pensar en la cohabitación de los ciudadanos de la tierra con las formas y los procesos no humanos. Clive Hamilton (2015) va más lejos y piensa en términos de *ruptura* histórica: el Antropoceno sería un umbral pasado el cual no podemos pensar ni vivir del mismo modo. Así que el Antropoceno es una hipótesis científica con una fuerte carga moral: el reconocimiento de que los seres humanos han transformado masivamente la naturaleza significa que ahora tienen – tenemos – una responsabilidad hacia el planeta: como hogar de la especie humana, como hábitat para otras especies, como entidad significativa en sí misma. El debate sobre el Antropoceno tiene por ello importantes consecuencias políticas, pues la



decisión acerca de cómo proceder es una decisión colectiva que ha de ser políticamente debatida, adoptada y aplicada.

En este texto se llevará a cabo una exploración de los significados del Antropoceno, distinguiendo cuidadosamente entre la hipótesis científica que a mi juicio debe estar en la base de nuestra discusión y el signo – relativamente – abierto a interpretación que el Antropoceno es. Naturalmente, esto es menos sencillo de lo que parece y requiere algunas explicaciones. Para ello me serviré de la hipótesis geológica del Antropoceno y el consiguiente debate acerca de la periodización de la época geológica. Después presentaré el debate o conflicto en torno al significado del Antropoceno que tiene lugar una vez que nos liberamos de la disciplina de las ciencias naturales, defendiendo la utilidad del concepto *a pesar* de las críticas que se dirigen contra él por razón de sus presuntas insuficiencias. Finalmente, presentaré mi propia caracterización del Antropoceno y de su utilidad no solo epistémica sino, también, política.

## **2. El Antropoceno como concepto denso.**

El Antropoceno es, conceptualmente, “denso”. Un concepto, o una afirmación, es densa cuando su significado no puede entenderse al margen de su contenido normativo o prescriptivo (O’Neill, 2007, p. 134). Si decimos que el cambio climático es *peligroso*, por ejemplo, estamos diciendo que aquél posee determinados efectos materiales y que esos efectos son malos. En el caso del Antropoceno, esto implica que, para las ciencias sociales y las humanidades, así como en especial para la teoría política medioambiental, la interpretación normativa y la descripción científica son inseparables.

Simultáneamente, el Antropoceno es un concepto que produce efectos sobre el campo semántico en el que se introduce; o que, potencialmente, puede producirlos. Conceptos como los de libertad, igualdad, futuro o democracia se ven alterados *bajo la luz* que proyecta el Antropoceno. Y éste, o sea lo que el Antropoceno nos dice sobre las relaciones socionaturales, nos empuja a



interpretar de manera distinta los textos canónicos del pasado: de Locke a Malthus o Marx.

Es necesario precisar qué es lo propio del punto de vista de la Teoría política medioambiental cuando se aproxima al Antropoceno. ¿Qué es lo que *teoriza* la teoría política medioambiental? No es el *medio ambiente*, sino más bien una *naturaleza* contemplada como entidad en la que el ser humano siempre ha tenido un papel constitutivo. De ahí que el objeto de la teoría política medioambiental sea una compleja red de relaciones: las relaciones sionaturales. ¿Y qué es aquí lo político? Aunque en permanente relación con el mundo natural, solo los seres humanos actúan políticamente. Y parte de su acción o desenvolvimiento político tiene que ver con el hecho de que las sociedades se ganan su sustento a través de innumerables interacciones con los entornos en los que emergen – entornos que transforman al tiempo que nos transforman. De ahí que en lugar de hablar de lenguaje y sociedad debamos un lenguaje de las relaciones sionaturales. La teoría política medioambiental se centra así en las relaciones sionaturales concebidas como objeto de la política de las sociedades.

En ese sentido, una preocupación recurrente de la teoría política medioambiental es el modo en que se organiza y despliega el poder político; una preocupación que adquiere fuerza normativa porque el poder político puede servir o frustrar valores medioambientales y porque la cuestión acerca de cómo se distribuye y ejerce ese poder es inescapablemente normativa. Es aquí, hablando del poder, como nos encontramos con una clara intersección entre la teoría política medioambiental y el Antropoceno. Ya que afirmar que las actividades humanas han alterado parámetros fundamentales del Sistema Terrestre equivale a afirmar que los seres humanos se han vuelto así de *poderosos*. Jeremy Davies ha subrayado que el poder – y su recorrido histórico – es una categoría indispensable en nuestra comprensión del Antropoceno (Davies, 2016, p. 56). Tal como veremos en seguida, uno de los debates centrales para la conceptualización del Antropoceno se ocupa de esclarecer *quién* ostenta ese poder: si es la humanidad como especie o grupos sociales dentro de ella. Sea como fuere, el impacto sobre el sistema terrestre proviene en último término



de procesos sociales modulados por instituciones políticas. Y corresponde a la teoría política medioambiental señalar que esas relaciones *sociales* son en la práctica relaciones *socionaturales* que vinculan a los seres humanos con sus entornos biofísicos.

Cabe así sostener que la teoría política medioambiental es una disciplina especialmente apropiada para el análisis del Antropoceno: sus practicantes siempre han considerado los efectos de la acción humana sobre los actores y procesos no humanos, así como los problemas medioambientales antropogénicos a escala global. No es difícil pasar de aquí a la idea de que el planeta está en transición – o la ha completado ya – hacia un nuevo estado, ya se defina en términos geológicos o en los de la ciencia del sistema terrestre. También la respuesta de la teoría política medioambiental a esta circunstancia es previsible: la teoría política medioambiental ofrece una reflexión normativa de inspiración interdisciplinar que trata de guiar los intentos por ejercer control social sobre ese fenomenal poder transformador – ya sea para redirigirlo o detenerlo por medio de una consciente reorganización de las relaciones socionaturales. Tal es la política *en* el Antropoceno y una política *para* el Antropoceno.

Por supuesto, la atención especial concedida al nexo relacional que vincula sociedad y naturaleza implica que la teoría política medioambiental reconoce la inseparabilidad de lo humano y lo no humano. Mira más allá de las sociedades humanas e incorpora en su análisis sus contextos físicos, trascendiendo con ello la orientación exclusivamente humana que caracteriza la mayor parte de la ciencia social. La historia no es un proceso intrahumano: el análisis social requiere información que vaya más allá que la relativa a las interacciones puramente humanas (Hamilton, 2017, p. ix). Para esto, claro, necesitamos a la ciencia. Y de la ciencia del Antropoceno y su relación con la teorización del concepto quisiera ocuparme a continuación.



### 3. La política del registro fósil.

Es evidente que la ciencia del Antropoceno tiene especial importancia para el proyecto normativo de la teoría política medioambiental. Ésta debe mantenerse en contacto con los hallazgos científicos acerca del funcionamiento de los sistemas físicos planetarios y el impacto humano sobre ellos - cambio climático, pérdida de biodiversidad, aparición de ecosistemas nuevos. Por supuesto, hablamos de una ciencia "post-normal" en la que la incertidumbre es alta y las asunciones o sesgos de los científicos deben ser reconocidos (véase Functowicz & Ravetz, 1993). Ahora bien: los resultados científicos *no pueden* ser tratados como una forma más de representar la realidad, tan válida como cualquier otra, pero no más válida que las demás. La teoría política medioambiental no puede permitirse ese relativismo trivializador: la investigación empírica desarrollada por una comunidad científica que respeta los estándares del método científico proporciona descripciones que científicos sociales y humanistas evaluaremos normativamente. ¿Tendría sentido acaso una teoría normativa del medio ambiente que *ignorase* a la ciencia natural?

Sin embargo, tampoco sería exacto considerar la teoría política medioambiental como un conducto que transmite los resultados científicos a una comunidad de legos. Y lo mismo vale para el resto de la ciencia social y para las humanidades medioambientales. La teoría política medioambiental se apoya en la ciencia, pero también la problematiza de dos modos. Primero, poniendo en cuestión las soluciones "cientifistas" al Antropoceno que a menudo provienen de los mismos científicos naturales. Tal es el riesgo del enfoque tecnocrático que defiende una gestión técnica de la crisis planetaria sin atender a las implicaciones políticas, sociales o culturales correspondientes (véanse Uhrqvist & Lövbrand, 2014, p. 342, Ellis & Haff, 2009). En una palabra: las conclusiones normativas no pueden obtener su validez de manera inmediata y unívoca de la autoridad científica. Las afirmaciones de la ciencia natural no conllevan de manera directa conclusiones normativas; esas conclusiones han de discutirse y debatirse *fuera* de la comunidad de los científicos naturales, si bien éstos pueden tomar parte legítimamente en la discusión.



En consecuencia, los científicos a menudo se sienten inclinados a formular postulados normativos acerca de cómo organizar las relaciones sionaturales para perseguir la sostenibilidad, entrando por el camino en el terreno político. En principio, ésta no es su *función* como científicos. Sin embargo, esta restricción es demasiado severa, a la vez que indeseable. Por una parte, los científicos naturales se sienten preocupados acerca de la supervivencia humana y la preservación del mundo no humano; quieren, pues, hablar al respecto. A menudo, también, son preguntados sobre lo que elegirían hacer si tomaran decisiones políticas o la viabilidad de las soluciones propuestas por unos y otros. No puede negárseles la oportunidad de hacer oír su voz: «Pedir a los científicos que mantengan su trabajo científico *completamente* separado de los juicios de valor acerca de cómo obrar a partir del conocimiento científico es demasiado restrictivo, porque las prácticas científicas están entrelazadas con los valores normativos» (Dryzek & Pickering, 2019, p. 122; mi énfasis).

Por otro lado, la idea de que los teóricos políticos disfrutan de un monopolio sobre los postulados normativos es cuestionable. Sería más exacto afirmar que participan en una conversación que trata de elucidar las prescripciones morales y políticas. En este contexto, los científicos pueden participar como “agentes formativos” que contribuyen a la creación de significado, ya sea individualmente o a través de comunidades epistémicas tales como el IPCC, jugando así un papel clave en la difusión de las implicaciones de sus hallazgos (Dryzek & Pickering, 2019, pp. 120-122). Otra posibilidad es verlos como “agentes honestos” que presentan las posibilidades para la política pública y sus distintas connotaciones (Piehlke, 2007). Son roles compatibles; las alternativas científicas no pueden presentarse sin darles sentido. Idealmente, la evaluación política de las mismas debe tomar en consideración las dinámicas psicológicas de ansiedad e importancia que a menudo provocan los problemas medioambientales, por ejemplo, a través de consultas con comunidades de afectados (Eckersley, 2004).

En segundo lugar, la teoría política medioambiental explora los *significados* que tiene para la vida social aquello que la ciencia nos hace saber, así como sus implicaciones normativas. Las descripciones científicas son un





punto de partida y, esto es decisivo, un terreno común para organizar los debates sobre las cuestiones normativas.

La ciencia, a fin de cuentas, es siempre provisional. Pensemos en el debate acerca de la fecha de comienzo del Antropoceno: decisiva para los geólogos que quieren ver reconocida la nueva época, relevante en términos simbólicos o publicitarios, secundario en cambio para un debate normativo al que le bastaría con atender a las descripciones provenientes de la Ciencia del Sistema Terrestre. Es un debate – el del comienzo del Antropoceno – que también muestra la *densidad conceptual* del Antropoceno. Las alternativas son conocidas:

- (i) La primera de ellas es hacer coincidir el comienzo del Antropoceno con la revolución neolítica. Es la tesis defendida por William Ruddiman (2003) y buena parte de los arqueólogos (Balter, 2013), con arreglo al siguiente razonamiento: dado que el impacto humano sobre el planeta es tan grande que justifica un cambio de época geológica, reconózcase que ese impacto empezó hace miles de años. Aquí, el cambio planetario sería menos importante que una influencia antropogénica que se remonta a la prehistoria, como demuestran las extinciones de grandes mamíferos causadas por el hombre. Se eligen las causas y no los efectos; unas causas simbolizadas por el inicio de la explotación agrícola sistemática hace 11500 años. Salta a la vista que esta elección, de hecho, provocaría el solapamiento de Holoceno y Antropoceno o la absorción sobrevenida del primero por el segundo. En la misma línea, se han planteado también acontecimientos como el hallazgo del fuego hace 1.8 millones de años, que permite cocinar e ingerir proteínas de manera eficiente, o la domesticación de animales y plantas en el neolítico. Hitos, pues, del dominio humano del medio.
- (ii) Una segunda opción es el llamado “intercambio colombino”, o primer contacto entre el viejo y el nuevo mundo a raíz del descubrimiento y colonización de las Américas (véase Davies, 2016, pp. 91 ss.). La reconexión entre las tierras de Afroeurasia y America, debida a la



acción humana, pone fin a una separación que dura millones de años. Se hace así posible la interacción de sus respectivas vidas naturales – o biotas – y se abre un periodo de rápida influencia antropogénica sobre el paisaje americano. Esto desencadena inesperados efectos socioecológicos globales: cultivos como el maíz o la patata acaban en China, provocando el aumento de una población que llega a doblarse durante la dinastía Ming. Podrían ser marcadores fósiles de este tiempo la primera presencia de polen del maíz en los sedimentos euroasiáticos o la generalización de especies nuevas, como el caballo. Argumento adicional en favor de esta opción es que posee verosimilitud histórica y política: si pensamos en términos del sistema-mundo teorizado por Immanuel Wallerstein, el intercambio colombino marca el inicio de la explotación colonial, la acumulación capitalista y los primeros trazos de un sistema global de comercio que, podría argüirse, son causa mayor del Antropoceno (Lewis & Maslin, 2015, p. 77).

- (iii) ¿Y qué hay de la Revolución Industrial? Inicialmente, Paul Crutzen sugirió como fecha de comienzo del Antropoceno el año 1784, aquel en que James Watt patentó la máquina de vapor: simbólico inicio de la Revolución Industrial y de la carbonificación de la atmósfera (Crutzen, 2002, p. 23). La elección es coherente con las cronologías que atribuyen a la industrialización un papel protagonista en el cambio planetario. Y si la Revolución Industrial se considera un evento económico mundial en lugar de uno puramente europeo, se disipa el riesgo de etnocentrismo: un marcador ligado a la manufactura y exportación sistemática de bienes en la era colonial, acaso iniciado ya el siglo XIX, no carecería de legitimidad simbólica ni sería estratigráficamente incoherente. Más difícil sería encontrar una huella fósil convincente, debido a la ausencia de momentos fundacionales bien definidos: la deforestación, el aumento de población o incluso la construcción del metro de Londres en 1863, signo del crecimiento moderno de las ciudades, podrían servir.

- (iv) Finalmente, la candidatura que más consenso suscita entre los geólogos corresponde a la mitad del siglo XX, que tiene la virtud de señalar cuán reciente es el nuevo orden ecológico y qué formidable ha sido el crecimiento de la influencia humana desde la segunda posguerra mundial. Supone, pues, apostar por las consecuencias de siglos de influencia antropogénica; su resultado sería un cambio en el sistema planetario cuya manifestación más expresiva – pero en modo alguno única – sería el cambio climático. En cuanto a la huella fósil correspondiente, hay diversas candidaturas: las megaurbes, la red mundial de carreteras, las minas. Pero también, con mayor carga biológica, la devastación de los arrecifes de coral o la hibridación entre especies nativas y foráneas. Otra posibilidad es la representada por las explosiones nucleares: ya sean la primera detonación, que tuvo lugar en Nuevo México en julio de 1945 como prueba ligada al Proyecto Manhattan, o las pruebas de bombas de hidrógeno de 1952 en adelante, que dispersaron isótopos radioactivos de cesio, estroncio, americio, carbón y plutonio. Este último elemento químico posee una vida media de 24.110 años, lo que le presta un gran valor estratigráfico. Para Jeremy Davies (2016, p. 104), los isótopos radioactivos gozan en este terreno de una “lúcida sencillez” que juega en su favor.

Estas candidaturas deben primeramente juzgarse con arreglo a criterios científicos, pero la teoría política mediambiental puede iluminar las connotaciones *políticas* de cada una de ellas, mediante la exploración de cada conjunto de criterios. No se trata de *elegir* la fecha correcta, pues esto depende de los criterios fijados para identificarla (Lewin & Macklin, 2014). Se trata más bien de sugerir que la teoría política medioambiental puede ayudar a identificar y distinguir entre diferentes usos *normativamente saturados* de la palabra “Antropoceno”, de forma que podamos conocer las distintas interpretaciones que están en juego en cada caso.

Ahora bien, la crítica afecta también a la propia geología como disciplina científica y no solamente a la discusión acerca de cada una de las fechas



propuestas. Para Yusoff (2019), los “relatos geológicos originarios” operan como una política de la identidad que se organiza alrededor de una noción restringida de humanidad: una que está compuesta de gente blanca y poderosa. Desde este punto de vista, la geología sería un discurso experto al servicio de los grupos dominantes: «No están la geología por un lado y las historias sobre la geología en el otro; más bien hay un eje de poder y acción que topa con estos objetos geológicos y con los relatos que cuentan sobre la historia humana» (Yusoff, 2019, p. 24).

Se afirma así que las cuestiones relativas al tiempo profundo de la geología se entrelazan con los problemas políticos derivados de la descolonización y las posibilidades de futuro. Su conclusión es que “ninguna geología es neutral” (Yusoff, 2019, p. 108). Para Di Chiro (2016), el Antropoceno es un “meme” que no logra aprehender la pluralidad de agentes humanos y actantes no humanos que se esconden tras del universal “nosotros” del Antropoceno. De ahí que el historiador medioambiental Jason Moore (2015) proponga “socializar lo ecológico” y rechace el empleo de expresiones como “la empresa humana”, que con tanta frecuencia adornan el léxico de la literatura sobre el Sistema Terrestre.

Hasta cierto punto, son críticas previsibles. Pero es interesante constatar que el propio método estratigráfico ha sido puesto en cuestión y no necesariamente por *detractores* del Antropoceno. Así, Nichols & Gogineni (2018) han señalado que la idea de un científico que actúa como una máquina evaluadora de sus propios impactos sobre el mundo natural debería ser descartada. Pero también han argüido que la búsqueda de un *golden spike* o Global Boundary Stratotype Section (GSSP) que identifica un cambio sincrónico y global en el registro fósil habría de dar paso a la búsqueda de un Global Standard Stratigraphic Age (GSAA), o sea, una era numérica que se asigna cuando *no hay* evidencia estratigráfica suficiente. Así sucedió con el Holoceno: en 1885 se fijó un GSAA y solo en 1969 se llegó a un acuerdo sobre la evidencia estratigráfica. A partir de este precedente, muchos geólogos entienden que el GSAA tiene un carácter más político y sería preferible que el Antropoceno obtuviera un GSPP o nada en absoluto (Finney & Edwards, 2016).



Es aquí donde se plantea la posibilidad de abrir la geología a la influencia de otras disciplinas, en atención a las especiales características de la hipótesis del Antropoceno. Para Nichols & Gogineni (2018), los rígidos protocolos estratigráficos dejan fuera la abundante información que los geocientíficos obtienen de distintas disciplinas. En consecuencia:

Suplementar los registros estratigráficos con el conocimiento cultural/histórico es necesario por dos razones: porque la medición empírica de la escala temporal humana registrada en los depósitos geológicos no es ya suficiente ahora que sabemos que una miríada de actividades humanas aún no registradas en esos depósitos son claves, e incluso dominantes, en los procesos naturales; y porque las implicaciones de un Antropoceno oficialmente reconocido pueden ser formidables (Nichols & Gogigeni, 2018, p. 117).

Por su parte, Edgeworth et al. (2018) sostienen que los criterios estratigráficos que sirven para la fijación de los trectos temporales del tiempo profundo – medidos en millones de años – no pueden aplicarse a escalas temporales arqueológicas e históricas. La proximidad entre el observador cronoestratigráfico y la frontera estratigráfica es, en el caso del Antropoceno, excesiva. A consecuencia de ello, la aplicación del método estratigráfico *oculta* más que *revela* – sobre todo, oculta el papel del impacto humano en el cambio de los sistemas planetarios. Es una crítica planteada inicialmente por William Ruddiman (2016), que ellos mismos desarrollan. Su principal reproche se refiere a la insuficiente atención que por este medio se presta a las pruebas del impacto humano en los estratos más inmediatos: la evidencia material en rocas y suelos. La demanda de un marcador sincrónico deja fuera del análisis la principal evidencia de la acción humana sobre la superficie terrestre. O sea: el Antropoceno es *demasiado contemporáneo* para la cronoestratigrafía. Y es que a medida que nos alejamos en el tiempo del presente, la división entre lo diacrónico y lo sincrónico empezará a desvanecerse: desde la perspectiva que tendrá un observador dentro de un millón de años, la sincronía que buscan los estratígrafos del presente será más que evidente. Su propuesta es la necesidad de corregir el método estratigráfico introduciendo en él evidencias provenientes



de los estratos antropogénicos: huellas fósiles de artefactos, estructuras y nuevos materiales.

Obsérvese que esto es algo distinto a tener en cuenta la perspectiva de las ciencias sociales y las humanidades a la hora de fijar la fecha de comienzo del Antropoceno. Los miembros del Anthropocene Working Group han sostenido que la adición del Antropoceno a la Escala Temporal Geológica solo puede hacerse sobre la base de pruebas estratigráficas concluyentes: «Para progresar desde la perspectiva estratigráfica, es esencial separar las pruebas geológicas de otras ramificaciones, incluidas las sociales» (Zalasiewicz, 2017, p. 206). En otras palabras, el empleo del término en las ciencias sociales y las humanidades, así como en el discurso público y la ficción contemporánea, nada tiene que ver con su evaluación estratigráfica: hay registro fósil o no lo hay. Pero lo que Edgeworth y compañía plantean es una querrela *dentro* de la ciencia, una cuestión de metodología que nada tiene que ver con consideraciones normativas o semánticas. A fin de cuentas: «Sucede que el grueso de este cambio es de origen humano, pero si los mismos cambios se hubieran producido por otra causa distinta a la acción humana, por ejemplo, por efecto de otras especies, erupciones volcánicas o impacto de meteoritos, la justificación geológica sería la misma» (Zalasiewicz et al., 2017, p. 220).

Tiene sentido: se trata de buscar las señales estratigráficas de una alteración significativa del registro fósil, pero la identidad del actor que la produce tiene *desde el punto de vista geológico*, poca importancia. Aunque su identificación pueda llevarse a cabo mediante la aplicación de un método estratigráfico “corregido”, su empleo en las ciencias sociales y las humanidades se ha emancipado de las constricciones geológicas y puede justificarse a partir de las conclusiones de las ciencias del sistema terrestre: el impacto antropogénico es hondo, sea o no lo bastante hondo para que demos por terminado el Holoceno.

Desde luego, el establecimiento de una fecha de inicio para el Antropoceno tiene algo de artificioso, sobre todo si nos empeñamos en adjudicar una causa única – como la agricultura o la industrialización – a un fenómeno



multicausal. El comienzo de la nueva época habrá sido menos puntual que acumulativo, asincrónico y prolongado (Lewin & Macklin, 2014, pp. 133-137). Una división formal del Antropoceno a partir de una marca producida en 1950 (como los isótopos) requeriría que cualquier proceso o evento existente en 1949 se considerase parte del Holoceno. Por eso, algunos investigadores arguyen que sería mejor no buscar una respuesta formal a la pregunta por el comienzo del Antropoceno, empleando el término de manera informal con una *a* minúscula (véase Castree, 2019). Pero, de nuevo, eso no significa que el término carezca de sentido estratigráfico o que deba asimilarse a nociones más vagas como las de Renacimiento o Modernidad. Hablamos de influencia *humana* y es inevitable que el debate sobre el comienzo oficial del Antropoceno posea resonancias políticas y culturales que desbordan el marco de la geología.

Según recaiga la decisión sobre el comienzo de la agricultura intensiva, el intercambio colombino, la Revolución Industrial o las explosiones radioactivas de mitad del siglo, el mensaje resultante acerca del *significado* del Antropoceno es muy distinto. Y el hecho de que parezca haber tantas posibilidades sugiere, para Baskin (2015), que el tiempo geológico (científico) es menos relevante que el tiempo político, histórico o cultural. Es posible que así sea. Sin embargo, resulta esencial no confundir los desacuerdos *científicos* con decisiones *políticas*: un marcador geológico puede ser escogido a partir de criterios estratigráficos y no por razones políticas, pero tener implicaciones políticas que pueden discutirse como tales. Tampoco pueden los científicos naturales impedir que sus formulaciones sean objeto de reapropiación y discusión fuera de su ámbito de conocimiento.

En suma, la controversia entre las interpretaciones densas del Antropoceno muestran que adoptar una perspectiva política abre posibilidades conceptuales que la presentación estrictamente científica de los hechos no revela a primera vista. Desde la perspectiva de la teoría política medioambiental, se trata de indagar en estos *significados* y no en tomar los *hechos* brutos tal como vienen.





#### 4. Antropoceno, signo abierto.

Clive Hamilton nos proporciona un útil punto de partida: «Sean cuales sean las conclusiones que uno pueda extraer acerca de las causas y las soluciones para el Antropoceno, la comprensión de la ciencia básica debe venir primero» (Hamilton, 2017, p. 10). Una vez la ciencia ha proporcionado un conjunto de descripciones más o menos robustas, comienza en las ciencias sociales y las humanidades la conversación – o pugna – acerca de su *significado*. Este proceso adopta la forma de una problematización que va acompañada del correspondiente debate normativo: sobre lo que el estado material de las relaciones siconaturales nos dice sobre el carácter de éstas y acerca del modo en que debiéramos reorganizarlas.

A continuación, presentaré de manera sucinta los aspectos más destacados de la recepción que las ciencias sociales y las humanidades, con especial énfasis en la teoría política medioambiental, han hecho del Antropoceno “científico”. Después, para terminar, haré mi propia valoración de la utilidad del concepto, al que defenderé frente a sus alternativas. La nota dominante del Antropoceno es, como veremos, su *ambivalencia*; un fiel reflejo de la poliédrica complejidad del objeto que tenemos delante.

##### 4.1. *Anthropos*: el problema del nosotros.

¿Quién es el *anthropos* del Antropoceno? La pregunta, la crítica, nos son ya familiares. Si un norteamericano multiplica por 32 los recursos que consume un keniano, ¿podemos considerar a ambos por igual miembros del *anthropos* que produce el nuevo tiempo geológico? Para Andreas Malm y Alf Hornborg (2014), entre otros, atribuir la responsabilidad por la degradación medioambiental a la “humanidad” en nombre de una “naturaleza humana” universal supone pasar por alto las diferencias entre grupos sociales particulares. O sea, entre quienes han acumulado poder político y económico en los últimos dos siglos en el marco de un “capitalismo imperial” caracterizado por la desigualdad o la violencia y quienes han padecido sus efectos.



Por eso se ha sugerido que convendría más bien hablar de Capitaloceno (Moore, 2014) o de “Oligoantropoceno” (Bonneuil & Fressoz, 2013, p. 71), para reflejar adecuadamente el verdadero reparto de las responsabilidades intrahumanas. También Peter Sloterdijk propone una enmienda terminológica, remontándose al origen del industrialismo:

El colectivo al que se señala hoy con la expresión “humanidad” consiste principalmente de actores que, en el plazo de apenas un siglo, adoptaron las nuevas técnicas desarrolladas en Europa. (...) Habría que referirse más bien a un “Euroceno”, o a un “Tecnoceno” iniciado en Europa (Sloterdijk, 2017, p. 10).

En otras palabras: la “humanidad” en abstracto no puede sostener la carga causal de un fenómeno que los críticos entienden íntimamente vinculado con la consolidación del capitalismo global. En parte, esta conclusión sería una consecuencia del enfoque cientifista con que se aborda el estudio del Antropoceno: el empleo de una medida cuantitativa sitúa en el mismo plano la agencia de los distintos grupos sociales y, por tanto, sus responsabilidades (Luke, 2009). Las diferencias *entre* seres humanos se desdibujan *dentro* de la especie. Y una imputación que culpa a todos sin excepción se interpreta como una exculpación.

Tratándose de la deconstrucción del *anthropos*, la teoría feminista no podía quedar al margen. Nutriéndose de la larga tradición ecofeminista que objeta el tratamiento “masculino” del mundo no humano y la identificación de mujer y naturaleza, las pensadoras que se han ocupado del Antropoceno reformulan la clásica pregunta feminista por el *quién*:

¿Quién es este *anthropos* que se sitúa a sí mismo en la Revolución Industrial o en alguna otra marca fijada por él mismo? ¿Sabe este hombre del Antropoceno lo que está diciendo cuando habla en nombre del “nosotros” humano? ¿Sabe quién es cuando habla así? (Colebrook, 2017, p. 10).

Respuesta: es un *él*. El ideal universal del humanismo es objeto de crítica y rastreado hasta sus orígenes, donde nos encontramos – en palabras de Rosi



Braidotti – con un sujeto dominante «masculino, blanco, urbanizado, hablante de una lengua estándar, inscrito heterosexualmente en una unidad reproductiva, ciudadano pleno de una comunidad política reconocida» (Braidotti, 2017, p. 25). La operación de desmontaje del *anthropos* desemboca en el retrato – robot de un culpable unánime: el varón occidental capitalista.

Para los críticos, téngase en cuenta, la versión del Antropoceno que dan los científicos naturales estaría asociada a un sistema hegemónico – el liberal - que aspira a gestionar el planeta por medios tecnocráticos en vez de democráticos. Se trataría de un paradigma sociopolítico disfrazado de época geológica (Baskin, 2015). Contra él se rebelan, aduciendo que el Antropoceno no tiene por qué conducir automáticamente a una “narrativa hiperbólica de una humanidad totalizada” (Wakefield, 2014, p. 12). Si las abstracciones siempre simplifican la agencia, cuanto mayor sea la abstracción mayor será también la simplificación. No deberíamos hablar de la humanidad en abstracto, sino de diferentes sociedades, grupos e incluso individuos: cada uno con su propia historia causal. Contra la tentación que representan las narrativas universalistas, se demanda un análisis más detallado.

No está claro que la crítica sea pertinente. Su argumento principal es que la especie no puede ser unidad de imputación. Hablar de especie humana o de su particular modo de ser constituye una grosería epistemológica: es esencialista, ahistórico, despolitizador. Pero, si se piensa bien, tiene mucho sentido. La óptica de especie enfatiza el impulso *universal* hacia una adaptación agresiva que refleja la singularidad de la especie humana y su extraordinaria potencia transformadora; tiene tanta justificación, si no más, que el análisis pormenorizado de procesos sociohistóricos *locales* modelados por la cultura. Stacey Alaimo viene a reconocerlo sin querer: «Pensar en el ser humano como especie no excluye el análisis y la crítica de los sistemas económicos, la devastación medioambiental y la injusticia social» (Alaimo, 2017, p. 101). Y viceversa, hay que añadir: esa crítica no excluye la identificación de la especie como unidad causal. Acaso una excesiva fijación con los árboles de la modernidad capitalista nos impide, en fin, ver el bosque de la humanidad transhistórica.



Dicho de otra manera: ¿de verdad no hay un nosotros? Es conveniente recordar que la discutida etimología del Antropoceno no tiene su origen en una oscura maniobra hegemónica, sino en el comentario improvisado por un renombrado químico en el curso de una reunión científica. Pese a lo cual, su hallazgo conceptual es coherente con el fenómeno que describe: la transformación del sistema terrestre debida a la acción humana. Y no es competencia de los científicos naturales hacer un reparto de culpas ni atribuir responsabilidades *entre* los seres humanos, sino cuantificar los cambios planetarios producidos por la *especie* humana. ¡Para el planeta no hay diferencias! Desde este punto de vista, propio de los geólogos y de quienes estudian el sistema planetario, hablar de la humanidad tiene sentido; igual que corresponde a los científicos sociales problematizar *en un plano distinto* esa atribución. Podemos cuestionar quién es el *anthropos* del Antropoceno, pues, sin por ello deshacernos de una denominación que refleja de manera inmejorable el sentido de la nueva época.

Introducir aquí la perspectiva de especie es imprescindible, pues las acciones individuales no nos sirven para explicar la magnitud de la influencia humana: no hay Antropoceno sin agregación. Y por eso es razonable interpretar, como sugieren Dale Jamieson y Marcello di Paola (2016), que cada acción individual tiene dos vidas: una vida *episódica* de carácter privado y una vida *sistémica* que deriva de la acumulación de ellas. Conducir nuestro coche parece un acto banal, pero el tránsito diario de 1200 millones de vehículos ya es otra cosa. Virginie Maris resume bien el problema: «La idea de que los seres humanos puedan ser agentes geológicos se refiere a la humanidad como especie. El comportamiento de los individuos o de los grupos pequeños no tiene la capacidad de interferir con los grandes procesos geológicos» (Maris, 2015, p. 129).

Se derivan de aquí importantes consecuencias políticas, pues la tradicional separación liberal entre una esfera privada (de cuyas acciones no habría que responder) y otra pública (que en cambio exige las debidas justificaciones) se ve seriamente cuestionada si las acciones privadas producen efectos públicos de carácter sistémico. Sabemos que hay grupos sociales que



tienen mayor protagonismo que otros en la larga historia de las relaciones sionaturales, pero las novedades tecnológicas e institucionales se propagan entre las poblaciones: desde el punto de vista planetario, lo único que cuenta es el efecto agregado y no la atribución intrahumana de responsabilidades. Pero antes de tomar en consideración esas implicaciones políticas, tratemos de explicarnos la conducta de la especie *qua* especie. O lo que es igual, el fundamento antropológico de la nueva época.

#### **4.2. Antropoceno y capitalismo.**

Si el medioambientalismo tiene un enemigo contemporáneo, es el capitalismo. La lógica del argumento es clara: si la desestabilización del Holoceno empieza con la modernidad y la modernidad es capitalista, el Antropoceno es una consecuencia del capitalismo. De hecho, no faltan quienes ven en el Antropoceno una “gran narrativa” de rasgos típicamente ilustrados: un relato épico que sitúa en su centro al varón blanco occidental. O sea, al beneficiario de un sistema capitalista cuya existencia *depende* del reparto desigual del trabajo entre países ricos y pobres (Dibley, 2012).

Hay, sin embargo, otras formas de interpretar una relación más ambigua de lo que parece. Es indiscutible que el capitalismo ha jugado un papel decisivo en la transformación moderna de la naturaleza (véase Worster, 1990). Pero eso no explica por sí solo la transformación del sistema planetario, ni autoriza un juicio peyorativo sobre los rendimientos del capitalismo; un capitalismo que, por lo demás, rara vez se presenta de forma pura o unívoca: desde hace al menos un siglo y medio aparece ligado en Occidente al liberalismo democrático y el Estado bienestarista. Quien más ha contribuido a replantear los términos de este debate tal vez sea el ya citado Dipesh Chakrabarty (2009, 2015), historiador postcolonial de origen hindú que ha rehuido los lugares comunes del anticapitalismo en beneficio de una perspectiva más amplia.

Si todos los países fuesen ricos, sugiere Chakrabarty, el mundo sería más justo, pero el planeta no sería menos – sino más – antropocénico. En términos



puramente lógicos, pues, la crisis climática no es un resultado *inherente* a las desigualdades económicas, sino que depende de la cantidad que emitimos de CO<sub>2</sub>. Más aún, ni China ni la India eran sociedades capitalistas cuando su población explotó; y es cosa sabida que el tamaño de la población mundial está correlacionado con las emisiones globales. Es en las sociedades liberal-capitalistas, más bien, donde la conjunción de factores diversos ha venido provocando en las últimas décadas un descenso gradual de la tasa de natalidad que, según algunos cálculos, permite avizorar ya el *peak child* o momento histórico en que la población global empezará a decrecer. A ello hay que añadir otra ambigüedad: la emergencia del Antropoceno coincide con el mejoramiento material de los países en desarrollo, el descenso dramático de la pobreza y la reducción de la desigualdad entre las distintas regiones del mundo. Este incremento de la justicia humana tiene, desde luego, un coste planetario. Pero nadie está en disposición de asegurar que no merecía la pena pagarlo, ni puede demostrar que estábamos en condiciones de elegir un camino distinto. Sí que podemos estar seguros, en cambio, de que no será posible sostener la vida de la población mundial sin formas modernas de energía y comunicación.

Pero es que habría que preguntarse también – como hace Chakrabarty en el marco de un debate con Slavoj Žižek – si el capitalismo o la propia humanidad son suficientes para explicar procesos planetarios que se inscriben en el tiempo profundo. El ciclo lento del carbono dura entre 100 y 200 millones de años y terminará por limpiar el CO<sub>2</sub> sobrante algún día. Ni la humanidad, ni desde luego el capitalismo, pueden exhibir temporalidades parangonables. Por eso,

una reducción del problema del cambio climático al del capitalismo (envuelto a su vez en las historias de la expansión y los imperios europeos modernos) nos hace ciegos a la naturaleza de nuestro presente, un presente definido por la convergencia de los procesos relativamente cortos de la historia humana y los procesos mucho más largos que corresponden a la historia del sistema terrestre y la vida del planeta (Chakrabarty, 2015, pp. 49-50).

No se trataría por tanto de una cuestión *global*, sino *planetaria*: un calentamiento que ya ha tenido lugar en este y otros planetas, con la peculiaridad



de que en esta ocasión el cambio observado obedece en buena medida a la influencia antropogénica. Por eso, el Antropoceno provoca el colapso de la vieja distinción humanista entre la historia natural y la historia humana, obligándonos a entrecruzar la historia global del capital con la historia de la especie humana y aun la propia historia del planeta. Pensemos en la revolución neolítica que marca un punto de inflexión en la relación socionatural, incrementando considerablemente el impacto humano sobre el medio: en lugar de verla únicamente como una muestra de la inventiva humana, hay que prestar atención a las condiciones ambientales – típicas del Holoceno – que la hicieron posible. Entre ellas, cambios en la cantidad de dióxido de carbono en la atmósfera, estabilidad climática, el calentamiento moderado del planeta posterior al final de la Edad de Hielo; factores sobre los que la humanidad carecía de todo control y de los que tampoco tenía conciencia.

Si el Antropoceno designa solamente un intervalo geológico, en fin, la humanidad está lejos de ser su única causante. Habría que añadir erupciones volcánicas, desplazamientos del fondo marino, la evolución del escarabajo de la patata, la acción de los fluorocarbonos en la atmósfera. En ocasiones, los seres humanos han hecho posible esos procesos, pero no los han controlado ni desencadenado intencionalmente; otros, como los movimientos de las capas tectónicas o la fuerza de las emisiones solares, escapan por completo a su influencia. Desde un punto de vista estratigráfico, en definitiva, no podemos pensar en el Antropoceno como una época exclusivamente humana: somos sus principales inductores, pero no sus únicos actores (Zalasiewicz et al., 2014). Aunque concebido por seres humanos, el Antropoceno de los geólogos no es un concepto antropocéntrico. Es cuando introducimos el enfoque de la ciencia del sistema terrestre, más atento a las alteraciones ecológicas y biológicas, que la fuerza expansiva del capitalismo adquiere relevancia. La dificultad, para historiadores y científicos sociales, es combinar simultáneamente esas distintas escalas: historia humana, historia natural, historia planetaria.

### 4.3. Del tiempo social al tiempo profundo.

Si el Antropoceno designa la época geológica que resulta de la disrupción humana de los sistemas planetarios, asimismo representa la inesperada convergencia del tiempo social y el tiempo geológico. Se trata del alineamiento de dos trayectorias separadas que parecían responder a lógicas diferentes. Y no digamos si se habla del tiempo social de la modernidad, basado en el reloj mecánico y por tanto emancipado simbólicamente de los viejos artefactos encargados de medir el paso del tiempo con ayuda del mundo natural. La separación – temporal, ontológica, epistemológica, institucional – entre sociedad y naturaleza podía resumirse en la siguiente fórmula: vivíamos en el mundo y no en la tierra (Bonneuil & Fressoz, 2013, p. 33). Esa gran divisoria colapsa en el Antropoceno, que acaba con el espejismo del aislamiento humano y nos sitúa a los pies del abismo geológico.

El tiempo profundo es, irónicamente, muy joven. Hasta 1785 no fue presentado en sociedad: el geólogo escocés James Hutton hizo los honores ante la Royal Society de Edimburgo, donde expuso un hallazgo que su época se resistió a aceptar. Se calcula que la edad de la Tierra es de unos 4470 millones de años, mientras que la historia del Antropoceno comienza hace 541 millones de años con el eón Fanerozoico. ¡Miles de millones de años! No somos nadie: el planeta se hunde en las profundidades del tiempo y también lo hace su proceso climático; la humanidad apenas ocupa un instante de esa larga historia. El recuento de sus glaciaciones y extinciones, cuya escala nos resulta inconcebible, sirve para recordarnos el papel del azar en la historia evolutiva: cuando el 86% de las especies vivas desaparece o un asteroide colisiona con el planeta no hay capacidad adaptativa que valga. Desde este punto de vista, el Antropoceno nos obliga a pensar en otros términos, conectándonos con el resto de la geohistoria: los fenómenos que caracterizan a la nueva época suponen otra vuelta de tuerca de la insondable historia planetaria (Davies, 2016, p. 134). Su singularidad reside en el protagonismo del ser humano. Pero, ¿nos siguen sorprendiendo las alteraciones contemporáneas del planeta si las situamos en el marco de su larga y accidentada historia?





Más difícil resulta discernir las implicaciones morales y políticas de la perspectiva geológica. Hay que preguntarse en qué sentido es instructivo eso que Brett Milligan (2013) llama “vértigo espacio-temporal”, aquel que sentimos cuando nos asomamos a unas profundidades telúricas que son también extensiones de tiempo. Dipesh Chakrabarty (2015, p. 45), como vimos, habla de la dificultad de pensar simultáneamente en escalas temporales diferentes allí donde convergen las historias geológica, humana e industrial: aunque evaluamos el calentamiento antropogénico del clima en términos de décadas, el ciclo carbónico largo presenta una temporalidad incompatible con nuestras consideraciones políticas. Jeremy Davies (2016, p. 139), en cambio, identifica un nexo significativo entre ellos y propone una interpretación anti-excepcionalista del tiempo profundo: la emergencia del *anthropos* es un episodio menor en las turbulencias geohistóricas y no una alternativa a ellas; la especie humana, pues, también está inscrita en el tiempo del planeta. No hay, pues, una ruptura humana; sí una continuidad entre la materia inorgánica y la vida orgánica de la que formamos parte. O sea: observados desde fuera, somos una especie más. Se ha llegado a afirmar que el tiempo profundo es menos abstracto de lo que parece, por formar parte del mundo fenoménico de nuestra experiencia cotidiana: el desafío antropológico consiste en encontrar formas de explorar – para hacerlas visibles – los nodos que conectan las temporalidades humana y geológica.

Ambigüedad radical del Antropoceno: mientras su faceta ecológica sugiere la posibilidad de que el ser humano llegue a controlar las relaciones sionaturales, su dimensión geológica apunta en sentido contrario. ¿O acaso serviría de algo la manipulación genética durante una glaciación o como defensa ante la caída de un meteorito? En principio, no; pero la respuesta correcta es que no lo sabemos. Pues el Antropoceno es también el tránsito a una nueva época donde regirán condiciones aún desconocidas: un escenario donde la acción social adaptativa seguirá teniendo sentido. O donde, cuando menos, habremos de actuar *como si* tuviera sentido. De modo que el Antropoceno no solo introduce el punto de vista del futuro, sino también el del pasado: en medio, en el presente, estamos nosotros. Esta continuidad, que entronca con los estadios prehumanos del planeta, muestra que el Antropoceno es también una génesis: el momento en



que una novedad inaugural se hace presente. Y ahí es donde podemos encontrar su sentido político: la civilización humana es un milagroso acontecimiento en la historia planetaria que debemos esforzarnos por preservar en las mejores condiciones posibles y mientras nos sea posible.

#### **4.4. El Antropoceno como suceso colosal.**

Sucede que el tiempo profundo no es la única causa del descentramiento humano que constituye el inesperado reverso del Antropoceno. Hay otras magnitudes en juego; otras desproporciones. Para empezar, la disrupción antropogénica de los sistemas planetarios no tiene precedentes en el mundo animal: para bien y para mal. La humanidad se ha vuelto colosal, escribe Sverre Raffnsøe (2016): ha alcanzado tales proporciones que resulta casi imposible comprenderla y representarla. Hemos contribuido a alterar el clima del planeta, estamos provocando la primera gran extinción de especies debida a la acción de otra especie, nuestros detritos alcanzan profundidades abisales: el mundo entero es nuestro patio interior. Pero si esa acción transformadora confirma el protagonismo causal de la humanidad, también desencadena procesos y muestra realidades que hacen justo lo contrario: recordarnos nuestra insignificancia.

De especial utilidad en este punto es la categoría del “hiperobjeto”, desarrollada por el filósofo neomaterialista Timothy Morton. Su definición es sencilla: cosas que están distribuidas masivamente en el tiempo y el espacio en relación con los seres humanos. Por ejemplo: un agujero negro, los pantanos de Florida, la biosfera, el sistema solar, el plutonio, las bolsas de plástico, la Tierra misma. No tienen por qué ser naturales, pero desde luego no son meramente locales y poseen una temporalidad distinta a la humana. En los prolegómenos a su propuesta de un nuevo contrato social que incluya al mundo natural, Michel Serres (1995) ya había hablado años antes de los “objetos-mundo”, o artefactos que tienen al menos una dimensión global (ya sea temporal, espacial, energética, etc.). Según Morton, los hiperobjetos son responsables del fin del mundo en el sentido antes expuesto: representan la desaparición de un hogar estable y



acogedor. Naturalmente, esto no deja de ser una ilusión, porque la Tierra nunca ha sido demasiado estable ni del todo acogedora. Sin embargo, el Holoceno nos había acostumbrado a unas condiciones favorables que el Antropoceno no podrá mantener. Nos damos cuenta así de que existen entidades mucho más vastas y poderosas que nosotros, así como de nuestra propia debilidad: las representaciones de esas entidades no se corresponden del todo con sus realidades. ¿O acaso el clima terrestre cabe en un modelo informático?

Para Morton, se deducen de aquí efectos epistemológicos y morales. Vale decir: consecuencias para el conocimiento y la conducta humanas. Los hiperobjetos nos recuerdan el lugar que ocupamos en el planeta y el cosmos, obligándonos a reevaluar cuestiones esenciales como el significado de la existencia o la naturaleza de la Tierra y su relación con la sociedad. Al menos, así debería ser:

Ya que lo que se pone delante de los seres humanos en este momento es precisamente el fin del mundo, provocado por la intrusión de los hiperobjetos, uno de los cuales es la Tierra misma, demandando sus ciclos geológicos una *geofilosofía* que no piense solo en términos de sucesos y significados humanos (Morton, 2013, p. 7).

Esta geofilosofía bien puede ser el nuevo materialismo que, en los últimos años, ha emprendido la tarea de repensar el mundo y el lugar del ser humano en él. A la luz de su influencia sobre los estudios medioambientales contemporáneos en las humanidades y las ciencias sociales – en especial cuando se trata de abordar la novedad conceptual del Antropoceno – es aconsejable ocuparse de ella por un momento. Se harán así visibles sus virtudes como enfoque teórico que permite describir la hibridación sicionatural bajo una nueva luz, pero también sus limitaciones normativas: no es fácil componer una guía de perplejos para la humanidad colosal.



## 5. Hacia una conclusión: el Antropoceno como apocalipsis didáctico.

Dibujado ya el campo semántico del concepto de Antropoceno, quisiera terminar esta charla defendiendo el Antropoceno frente a sus alternativas a partir de la esencial ambigüedad del mismo, que simultáneamente centra y descentra a la humanidad. Esto significa que le atribuye un protagonismo planetario que lleva asociada una demanda de responsabilidad. Pero también que muestra a esa misma humanidad que ella misma no es sino una criatura vulnerable en el marco de un entorno planetario cuya habitabilidad no está ni mucho menos asegurada. Potencialmente, esa vulnerabilidad percibida podría – debería – extenderse al resto de criaturas con las que compartimos el planeta, abriendo con ello posibilidades inéditas de cooperación y cuidado.

A mi juicio, no necesitamos sustituir el concepto de Antropoceno por ninguna de sus alternativas. Más al contrario, el concepto *contiene* las alternativas, opera como una norma a partir de la cual pueden formularse variaciones que enriquecen y matizan un concepto saludablemente genérico. Digamos que el Antropoceno es un marco epistémico y no un conjunto cerrado de conclusiones. De otra manera: la variación completa la norma, pero a su vez necesita de la norma. En palabras de Jeremy Davies: «El Antropoceno suministra un marco para que comprendamos la catástrofe ecológica moderna, no una prescripción para resolverla. Es un modo de ver, no un manifiesto» (Davies, 2016, p. 193).

En ese sentido, tiene razón Bruno Latour cuando afirma que nuestra tarea más urgente ahora mismo consiste en «ante todo, describir» (2019, p. 134). Es imprescindible «documentar es cuáles son las propiedades de un terrestre (...) es decir, qué lo posee y de qué depende, y cuya privación lo haría desaparecer» (Latour, 2019, p. 136). En ese sentido, es irrelevante que el Antropoceno adquiera o no reconocimiento geológico oficial – aunque pueda tener importancia simbólica, publicitaria.

Quisiera, finalmente, presentar la idea de que podemos concebir el Antropoceno como un “apocalipsis didáctico”. Hipótesis como la “*hothouse Earth*” ponen sobre la mesa de manera sonora la posibilidad de la extinción



humana, llamando la atención sobre una posible crisis de habitabilidad planetaria en el largo plazo si la inacción sigue siendo la nota dominante (Steffen et al., 2018). Ciertamente no hacía falta que se abriese esta posibilidad para que los pensadores ecologistas razonasen de este modo, pues llevan décadas haciéndolo. Sin embargo, la perturbación del sistema climático parece elevar la apuesta humana. De hecho, la traslación del cambio climático al tiempo experimentado cotidianamente por los ciudadanos hace que la extinción o cuando menos la posibilidad de la catástrofe «entre en el campo conceptual, visual y experiencial de la mayoría de los ciudadanos globales. La extinción se sitúa entonces como un hecho afectivo: algo que podemos sentir e imaginar *aquí y ahora*» (Zylinska, 2018, p. 51).

Pero, y aquí vemos la utilidad de la dimensión geológica del Antropoceno, los humanos siempre hemos vivido “después de la extinción”, esto es, tras las seis extinciones masivas que preceden nuestra aparición sobre el planeta. No es fácil: Blumenberg (2008) distinguía entre *Lebenszeit* y *Weltzeit*, par de conceptos que pueden complicarse si hablamos del tiempo planetario o geológico. El desafío antropológico es hacer que el tiempo profundo sea menos abstracto. Y el Antropoceno puede lograrlo.

Que se trata de una noticia ambivalente podemos comprobarlo en la tesis de Mark Sagoff (2018), quien ha mostrado su escepticismo acerca de la capacidad disruptiva del ser humano y sugerido que creer en ella nos sirve para reparar una autoestima dañada tras el baño de realidad del darwinismo. «El Antropoceno hace a la humanidad grande otra vez», señala Sagoff irónicamente. A su juicio, el Antropoceno es más bien el “Narcisoceno”, con la humanidad en el papel de Narciso. Lo cierto es que no somos capaces de comprender nuestra insignificancia, pues no sabemos aprehender ni interpretar el tiempo profundo: el Antropoceno durará apenas un instante en el tiempo geológico y sin embargo nos acompañará hasta la extinción de la especie. Mediante otra formulación, William Connolly ha dicho algo parecido al señalar que el Antropoceno constituye un desafío para el “sociocentrismo” en que incurrimos de manera espontánea, obligándonos a aceptar que existen «turbulentos procesos de auto-organización



planetaria que interactúan entre sí y con las culturas humanas» (Connolly, 2017, p. 33).

He aquí la otra cara del Antropoceno: una faceta geológica que disipa la ilusión de un control efectivo del destino humano. Es otra de las paradojas del Antropoceno: la poderosa agencia humana que ha transformado los sistemas planetarios parece mucho más débil bajo este otro contexto. Al ampliar el campo de nuestra visión, recuperamos parte del asombro con que los antiguos percibían la realidad; la diferencia es que sustituimos los mitos por los datos. Si, por una parte, el Antropoceno nos acredita como dominadores del planeta, por otra nos recuerda que ese dominio es ilusorio. No somos solo seres biológicos y carnales, sino criaturas terrenales que dependen de una plétora de fenómenos orgánicos e inorgánicos (Clark, 2010, Yusoff, 2013). Huracanes, terremotos, asteroides, virus: agentes potencialmente mortales de los que no siempre podemos defendernos. Y aunque es humanamente comprensible que mitologías y religiones nos hayan situado en el centro del planeta, difícilmente podemos seguir creyéndonos ese papel una vez hemos averiguado que las condiciones climáticas que hicieron posible la aparición de la vida humana constituyen un azaroso momento en la larga historia planetaria.

Así que el Antropoceno nos obliga a mirar la Tierra con otros ojos: no como una receptora pasiva de nuestra acción colonizadora, sino como un agente activo de fuerza potencialmente descomunal. Por eso se habla de una “Tierra desafiante” o de una “naturaleza inhumana”: para expresar la distancia que puede mediar entre nosotros y un planeta contra el que, traspasado cierto umbral, no podríamos defendernos. Por eso puede decirse que el Antropoceno es un brusco despertar a la *otredad* del planeta. Desde este punto de vista, lo que se abre entre el ser humano y la naturaleza es una brecha insalvable. Más aún: bajo la amenaza telúrica han de vivir también las demás especies, los ecosistemas, los paisajes: el *anthropos* y el *bios* quedan así hermanados ante la apisonadora geológica y la paciencia destructiva del tiempo profundo.

Pero cuando hablamos aquí de apocalipsis, no nos referimos tanto al fin del mundo como a la aplicación de un punto de vista que opera *como si*



estuviéramos ya en el fin del mundo. Dice Peter Sloterdijk: «Apocalíptico es el intento por evaluar el mundo contemplado desde su final» (Sloterdijk, 2017, p. 13). También: adopción del punto de vista de una humanidad en fuga (Manneman, 2014, p. 9). Ahí residiría la fuerza simbólica del Antropoceno, que termina con nuestra tradicional despreocupación acerca del ser-en-la-tierra. Dábamos por supuesto que el planeta era un hogar estable y ahora se convierte en una amenaza: en ese sentido podemos hablar sin duda del fin del mundo. Latour es algo tremendista: a su juicio solo podemos sentirnos preocupados por el planeta situándonos en esa posición artificial (2017, p. 213). Cabe dudarlo, a la vista del reiterado fracaso del discurso catastrofista del ecologismo clásico; pero es indudable que un planeta *visiblemente* perturbado nos situaría rápidamente en modo apocalíptico.

Este apocalipsis didáctico debe así servir para que los seres humanos vivos desarrollen una subjetividad planetaria basada en la conciencia de que somos criaturas terrenales que dependen – al igual que tantas otras criaturas – del planeta.

## Referencias

Alaimo, S. (2017). *Your Shell on Acid: Material Immersion, Anthropocene Dissolves*. In R. Grusin (ed.), *Anthropocene Feminism* (pp. 89-120.) Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Balter, M. (2013). *Archaeologists Say the Anthropocene Is Here – But It Began Long Ago*. *Science*, 340: 261-262.

Baskin, J. (2015). *Paradigm dressed as epoch: The Ideology of the Anthropocene*. *Environmental Values* 24, (1): 9-29.

Blumenberg, H. (2008). *Tiempo de vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-Textos.

Bonneuil, C. & Fressoz, J.-B. (2013). *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*. London: Verso.



Braidotti, R. (2017). Four Theses on Posthuman Feminism. In R. Grusin (ed.), *Anthropocene Feminism* (pp. 21-48). Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Castree, N. (2019). The “Anthropocene” in Global Change Science: Expertise, the Earth, and the future of Humanity. In F. Biermann and E. Lövbrand (eds.), *Anthropocene Encounters. New Directions in Green Political Thinking* (pp. 25-49). Cambridge: Cambridge University Press.

Chakrabarty, D. (2009). The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, 35: 197-222.

Chakrabarty, D. (2015). The Anthropocene and the convergence of histories. In C. Hamilton et al. (eds.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis* (pp. 44-56). Abingdon: Routledge.

Clark, N. (2010). Volatile worlds, vulnerable bodies: confronting abrupt climate change. *Theory, Culture & Society*, 27 (2–3): 31-53.

Colebrook, C. (2017). We have always been post-Anthropocene: The Anthropocene Counterfactual. In R. Grusin (ed.), *Anthropocene Feminism* (pp. 1-20). Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Connolly, W. (2017). *Facing the Planetary. Entangled Humanism and the Politics of Swarming*. Durham and London: Duke University Press.

Crutzen, P. (2002). Geology of Mankind. *Nature*, 415: 23.

Davies, J. (2016). *The Birth of the Anthropocene*. Oakland: University of California Press.

Di Chiro, G. (2016). Environmental Justice and the Anthropocene meme. In T. Gabrielson et al., *The Oxford Handbook of Environmental Political Theory* (pp. 362-381). Oxford: Oxford University Press.

Dibley, B. (2012). The shape of things to come: seven theses on the Anthropocene and attachment. *Australian Humanities Review*, 52: 139-153.





Dryzek, J. & Pickering, J. (2019). *The Politics of the Anthropocene*. Oxford: Oxford University Press.

Eckersley, R. (2000). Deliberative democracy, ecological representation and risk: towards a democracy of the affected. In M. Saward (ed.), *Democratic Innovation. Deliberation, representation y association* (pp. 117-132). London: Routledge.

Edgeworth, M., Ellis, E. C., Gibbard, P., Neal, C. & Ellis, M. (2019). The chronostratigraphic method is unsuitable for determining the start of the Anthropocene. *Progress in Physical Geography: Earth and Environment*, 43(3): 334–344.

Ellis, E. & Haff, P. K. (2009). Earth science in the Anthropocene: New epoch, new paradigm, new responsibilities. *Eos*, 90 (49): 473-474.

Finney, S. & Edwards, L. (2016). The 'Anthropocene' epoch: Scientific decision or political statement? *GSA Today*, 26(3): 4-10.

Funtowicz, S. & Ravetz, J. (1993). Science for the Post-Normal Age. *Futures*, September: 739-755.

Grusin, R. (ed.) (2017). *Anthropocene Feminism*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Hamilton, C., Bonneuil, C. & Gemenne, B. (2015). Thinking the Anthropocene. In C. Hamilton et al. (eds.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch* (pp. 1-114). Abingdon: Routledge.

Hamilton, C. (2017). *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*. Cambridge: Polity.

Irvine, R. (2014). Deep time: an anthropological problem. *Social Anthropology*, 22 (2): 1571-1572.

Jamieson, D. & Di Paola, M. (2016). Political Theory for the Anthropocene. In D. Held & P. Maffettone (eds.), *Global Political Theory* (pp. 254-280). Cambridge: Polity.



Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.

Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política* (traducción de Pablo Cuartas). Madrid: Taurus.

Lewin, J. & Macklin, M. (2014). Marking time in geomorphology: Should we try to formalise an Anthropocene definition? *Earth Surface Processes and Landforms*, 39: 133-137.

Lewis, S. & Maslin, M. (2018). *The Human Planet. How We Created the Anthropocene*. London: Penguin.

Luke, T. (2009). Developing planetary accountancy: fabricating nature as stock, service and system for green governmentality. *Current Perspectives in Social Theory*, 26: 129-159.

Malm, A. & Hornborg, A. (2014). The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative. *The Anthropocene Review*, 1: 62-69.

Manemann, J. (2014). *Kritik des Anthropozäns. Plädoyer für eine neue Humanökologie*. Bielefeld: Transcript.

Maris, V. (2015). Back to the Holocene. A conceptual, and possibly practical, return to a nature not intended for humans. In C. Hamilton et al. (eds.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis* (pp. 123-133). Abingdon: Routledge.

Milligan, B. (2013). Space-Time Vertigo. In E. Ellsworth & J. Kruse (eds.), *Making the Geologic Now: Responses to Material Conditions of Contemporary Life* (pp. 123-130). Brooklyn: Punctum Books.

Moore, J. (2014). The Capitalocene Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis. *Journal of Peasant Studies*, 44(3): 594-630.

Moore, J. (2015). *Capitalism in the Web of Life*. London: Verso.

Morton, T. (2013). *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.



- Nichols, K. & Gogineni, B. (2018). The Anthropocene`s dating problem: Insights from the geosciences and the humanities. *The Anthropocene Review*, 5(2): 107-119.
- O'Neill, J. (2007). *Markets, deliberation and environment*. New York: Routledge.
- Piehlke, R. (2007). *The Honest Broker. Making Sense of Science in Policy and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raffnsoe, S. (2016). *Philosophy of the Anthropocene: The Human Turn*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ruddiman, W. (2003). The Anthropogenic greenhouse era began thousands of years ago. *Climatic Change*, 61(3): 261-293.
- Ruddiman, W. F. et al. (2016). Late Holocene climate: Natural or anthropogenic? *Reviews of Geophysics*, 54(1): 93-118.
- Sagoff, M. (2018). Welcome to the Narcisscene. *The Breakthrough Journal*, 9. Disponible en: <https://thebreakthrough.org/index.php/journal/no.-9-summer-2018/welcome-to-the-narcisscene>
- Serres, M. (1995). *The Natural Contract*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Sloterdijk, P. (2017). *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Berlin: Suhrkamp.
- Steffen, W. et al. (2018). Trajectories in the Earth System in the Anthropocene. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 6 August.
- Uhrqvist, O. & Lövbrand, E. (2014). Rendering global change problematic: the constitutive effects of Earth System research in the IGBP and the IHDP. *Environmental Politics*, 23(2): 339-356.
- Wakefield, S. (2014). The crisis is the age. *Progress in Human Geography*, Special Forum on the Anthropocene, 12-14.
- Worster, D. (1990). Transformations of the Earth: Toward an Agroecological Perspective in History. *The Journal of American History*, 76(4): 1087-1106.



Yusoff, K. (2013). Geologic life: prehistory, climate, futures in the Anthropocene. *Society & Space*, 31(5): 779-795.

Yusoff, K. (2019). *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Zalasiewicz, J. et al. (2014). Response to Autin and Holbrook "Is the Anthropocene an issue of stratigraphy or pop culture?". *GSA Today*, 22: 21-22.

Zalasiewicz, J. et al. (2017). Making the case for a formal Anthropocene epoch: an analysis of ongoing critiques. *Newsletters on Stratigraphy*, 50(2): 205-226.

Zylinska, J. (2018). Photography after Extinction. In R. Grusin (ed.), *After Extinction* (pp. 51-70). Minneapolis & London: University of Minnesota Press.



## A PHYSICAL FRAMEWORK FOR THE EARTH SYSTEM IN THE ANTHROPOCENE: TOWARDS AN ACCOUNTANCY SYSTEM

*Orfeu Bertolami*

Universidade do Porto  
orfeu.bertolami@fc.up.pt

*Frederico Francisco*

Universidade do Porto  
frederico.francisco@fc.up.pt

### 1. Humanity in the Anthropocene [1,2,3]

The world we inhabit in the early 21st century is characterized by global influences and tendencies. Cultural, economic, financial, sociological and scientific developments quickly spread across the world as information and transactions flow at velocities close to their physical limit.

Decisions are constantly being made under the pressure for quick answers. The capability to respond swiftly is often the very measure of their quality. By contrast, in today's world, urgency is not proportional to the risk that humans and the environment are exposed to, but rather to the rate of profit that can be collected for a given financial effort. This prevailing priority shifts the rationality of the decisions to time scales that are not compatible with the long-term wellbeing of the majority and that might even threaten the very existence of human societies.

The examples are often disturbing and surprising. Important scientific discoveries, like nuclear energy for peaceful purposes or the widespread use of CFC compounds in the thermodynamic cycles of refrigerators and air conditioners were well meant on their roots. However, they both gave rise to unforeseeable environmental implications menacing humankind. Financial



practices with no correspondence on the exchange of goods and services in the economy have led to systemic crises, global recession, unemployment, political turmoil and widespread suffering.

At the risk of oversimplifying, and from a rather euro-centric perspective, we can glance through what took place during the last few centuries that most directly influenced our time.

The cultural background embodied by the city-states Athens, Jerusalem and Rome gave origin, from the 14th century until the early 17th century, to the Renaissance. The Renaissance, the European expansion and the Mercantilism gave rise in the 17th century to the Scientific Revolution in Europe. The Scientific Revolution, the French Revolution and the British Industrial Revolution engendered fundamental changes that lead to the contradictions of what some historians called the “long” 19th century, from 1789 to 1914. These contradictions, through massive industrialization that was made possible by the knowledge of classical physics and chemistry and the abundance of raw materials arriving from colonies outside Europe, together with the political tensions among the capitalist world, fascism and soviet socialism were unresolved and led to two deadly World Wars. Europe was devastated twice and sentenced to a steady decline in its influence from 1945 onwards. The emerging world powers formed blocks around different economic and ideological conceptions, multinational capitalism versus Soviet central-command economies, and a tense balance was maintained under the threat of a nuclear war. In the early 1990s, the collapse of the Soviet Union and the widespread use of quantum-physics-based technology and the Internet reshaped the world once again.

We live now in a world intertwined by transport and communication networks that support economic, cultural, and financial transactions that involve the entire planet. A fast-moving world where the European Union, a unique experiment in supra-national governance, has been faltering, and China has emerged as a major global player. The ensuing economic, social and political transformations will have implications in the life of billions of people.



The physical environment is sometimes seen simply as the setting where history takes place, but the world has now entered the Anthropocene. Even if the geological and stratigraphic debate is not yet fully settled, it is unquestionable that humans are the single strongest driving force of global environmental change. Especially, from 1950s onwards, there has been a great acceleration of the changes on the crust of Earth driven predominantly by the human intervention.

How can we balance these tendencies? How can we empower agents and institutions in the design and in the implementation of solutions?

In the next few decades, important decisions will have to be considered in order to halt the degradation of the environment and the steady destruction of ecosystems. It is foreseeable that without decisive measures to control the use of the natural resources, developments in quantum computing, artificial intelligence and genomic edition will boost a new robotic driven industry and economy, leading to major ecological disasters, massive unemployment and generalized poverty. The world population is expected to reach 9 thousand million people in 2050, more and more concentrated around China, India and Nigeria. Thus, in order to feed the world a considerable injection of resources will be required which will involve an increase in the area of cultivated land and of human labour while diminishing the ensued impact on the environment.

We suggest, likewise Friedrich Engels in his "Socialism: Utopian and Scientific" of 1880, that Utopia, as discussed by Thomas More in 1516 and many others after him, should be reconsidered in terms of the identifiable underlying economic mechanisms, and that the 21st century scientific knowledge allow for creating a sustainable and humane new world order, the "Scientific Utopia". In our view, this methodological change is only achievable if all components of the so-called Earth System are internalized into a global and all-encompassing economic cycle. This new economic chain should also include all disruptive production processes and technologies that jeopardize the social cohesion so that the damage they cause are paid back to society. Actually, it should be remembered that the issue of development and economic performance involves a set of conditions such as political freedom, social opportunities, transparency



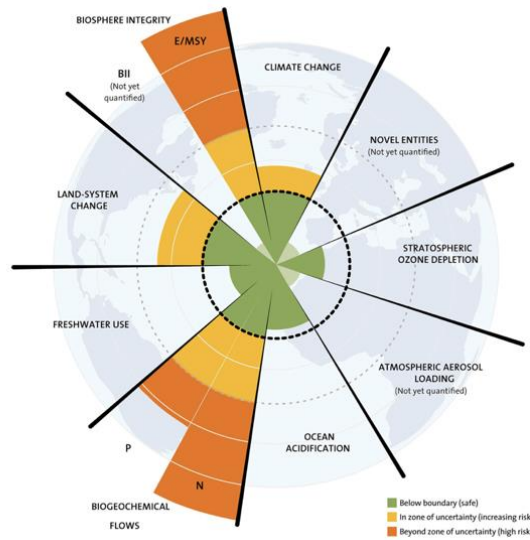
guarantees, and protective security that can only be ensured by a collective ethical choice based on a principle of maximization of the common interest as defended by economists such as Amartya Sen [4].

But how can we achieve the internalization of intangible goods and services provided by all the ecosystems?

Taxation and incorporation into the final price to consumers is an obvious solution for manufacturing and distribution of goods that harm the environment, cause unemployment and upset social harmony. But of course, these ideas can only work if set up on a global scale so that the “damage” cannot be exported. Clearly, these issues require not only profound political and social reorganization of the market economy, but also demand deep changes in the very principles of manufacturing and delivery of goods and an urgent implementation and intensification of the principles of a circular economy.

Another important component of the Scientific Utopia concerns the use of the scientific evidence for the understanding of the Earth System [5] and for establishing the extent of the changes and damage that the human action has already inflicted upon it. Indeed, there is an emerging consensus about the notion of the Earth System, the planetary system that comprises the biosphere, including all living biota, and their interactions and feedbacks with the geosphere, the atmosphere, the cryosphere, the hydrosphere and the upper lithosphere. The state of the Earth System is the result of the interaction of many factors: rate of biosphere loss, land system change, global fresh water use, biogeochemical flows (global Nitrogen and Phosphorus cycles), ocean acidification, atmospheric aerosol loading, stratospheric ozone depletion, climate change, chemical pollution, and some others. Determining the optimal operational range for each of these parameters has led to the so-called Planetary Boundaries [6] and to the alarming awareness that the climate changes are not the only evidence available about the destabilizing nature of the human activities. In fact, through the quantification of the above-mentioned parameters we are led to face the worrisome understanding that at least two of these parameters, the biosphere integrity and biogeochemical flows, have well overshoot the safety boundaries

as shown in Fig. 1. The land system use and the climate change parameters are also clearly under stress.



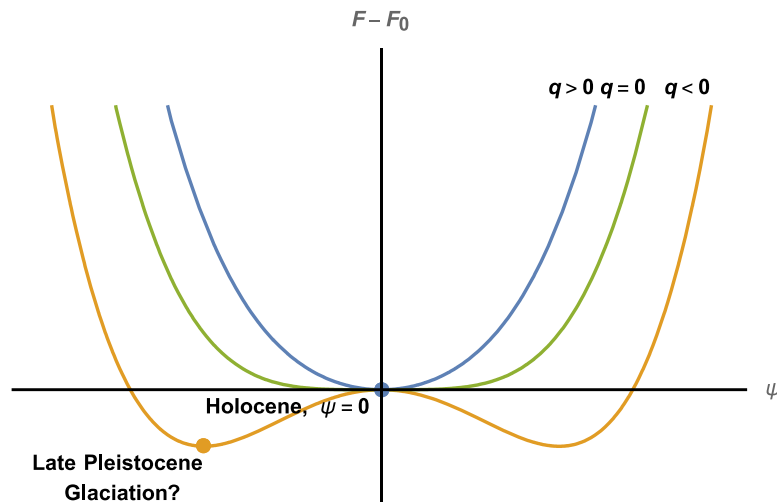
**Fig. 1.** Parameters that determine the state of the Earth System in the Planetary Boundaries framework. The safety zone is shown in green. The yellow colour indicates overshooting beyond the safety zone. Orange colour indicates an overshooting that can lead to irreversible disruption.

## 2. The Physical Model

The Anthropocene represents a functionally distinct period in the history of the Earth System (ES). The evolution of Earth is now determined mostly by the influence of human activities, rather than by the natural astronomical and geophysical forces that were dominant. There is also evidence of a great acceleration in the changes caused by humans. This is in stark contrast with a remarkable climatic stability of the 11700 years since the end of the last glaciation, the epoch called the Holocene. This implies that the Earth System was in an equilibrium state that has now been disturbed by the increasing human influence in the environment.

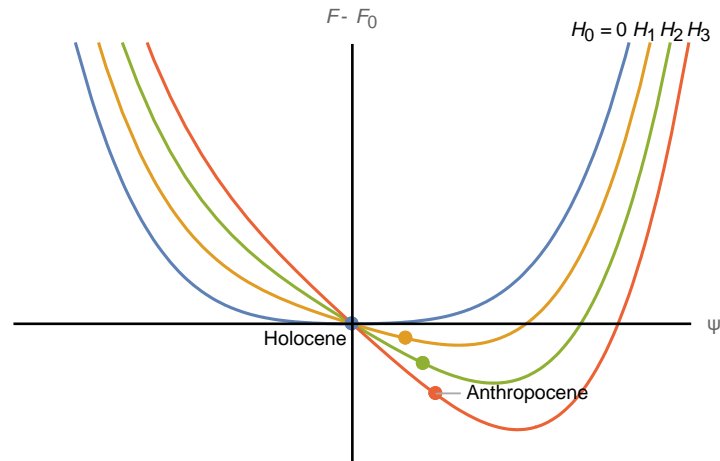
We propose that the transition from the Holocene to the Anthropocene is, in fact, a phase-transition, a qualitative change in the features of the equilibrium state of the Earth System. We have developed a physical model using the Landau-Ginsburg Theory (LGT), a general framework used in all kinds of phase transitions. This kind of description allows one to plot the free energy,  $F$ , of the system and

leads to the identification of the two different phases on each side of the transition and their different equilibrium points, as depicted in Fig. 2. The key quantity that needs to be defined is the order parameter,  $\psi$ , which we assume as to be the temperature departure from the Holocene average. Full details of the proposed model are available in Ref. [7].



**Fig. 2.** Earth System equilibrium when driven only by natural causes,  $q$ . All systems tend to minimize their free energy. We can conjecture that the ES has been oscillating between an “asymmetric” state ( $q < 0$ ) and a symmetric state ( $q > 0$ ). The Holocene corresponds to the latter.

The Landau-Ginzburg formulation then allows us to study the impact of an additional influence to the Earth system, in this case, the effects of human activities, modelled as an external field,  $H$ . The effect is immediately visible in the destabilization of the Holocene conditions, setting the Earth System on a path towards a new yet unknown equilibrium state, as shown in Fig. 3. We are also able to compute a susceptibility parameter that shows how the effects of the external field are much greater if the system is close to the phase transition. This is equivalent to saying that there is a tipping point at the phase transition.



**Fig. 3.** Earth System free energy with increasing values of human activity effects,  $H$ . The equilibrium point further departs from the Holocene stability towards higher temperatures. The Anthropocene is a non-equilibrium state where the ES is moving towards a new yet undetermined equilibrium.

The goal of setting up this theoretical framework is that it can be fed with the existing and future data on the conditions of the Earth system and its various subsystems and used as a multidimensional predictive model for the Anthropocene. We have already exemplified how this can be carried out for a single parameter, a measurement of biomass depletion, and how the model can be constrained from the data in order to provide numerical predictions.

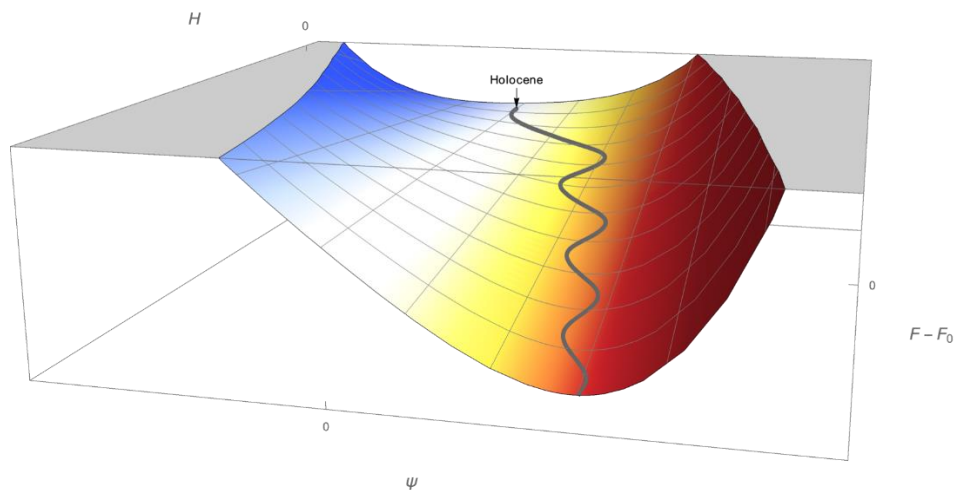
### 3. The Earth as a Dynamic System

Departing from the physical framework mentioned in the previous section, it is possible to build a fully-fledged dynamical systems description of the ES. This will allow for a phase space analysis of the temperature field, to study the set of possible evolution trajectories that the ES can take. This kind of description, even if with incomplete information on the starting conditions, allows for a description of some of the properties and inherently nonlinear behaviour of the ES, without the need to completely solve the underlying differential equations.

That way, we have a mathematical model well-grounded on physics that can capture the behaviour of the ES during this transition, including its non-linear and more complex properties. We thus use the Hamiltonian formulation, ubiquitous in most branches of physics, to obtain the evolution equations of the

ES and examine its orbits in the phase space, the space of all possible states of the system. It then becomes evident how the increase in human activities progressively deforms the phase space of the ES towards higher temperatures. With this kind of mathematical description of the ES we can start to look for some of its properties, namely the existence and stability of equilibrium points. Indeed, we show how a given evolution of the human influence will affect these points. Even assuming that their effects are bounded, the ES will unquestionably progress towards a new equilibrium away from the Holocene, supporting a Hothouse Earth scenario [8].

Using this phase-space description of the ES, we have already shown how it can model the ES trajectories that can lead to a Hothouse Earth scenario, recently discussed in a qualitative fashion by Steffen et al. [9]. The plot in Fig. 4 shows how, for a finite amount of human driven change, the ES enters a new stable equilibrium, *i.e.* a minimum in the free energy function and, therefore, an attractor of the dynamical system trajectories.



**Fig. 4.** Stability landscape of the ES.  $H$  axis measures human activities in terms of the Holocene conditions, that grow with time,  $\psi$  axis measures temperature anomaly relative to the Holocene average.

We have also discussed how the human activities field,  $H$ , can be more accurately modelled, including interactions between its components. The aim is to find a way to quantify the Planetary Boundaries [4] and to check how we can maintain the ES within its Safe Operating Space.



Our formulation does not aim to supersede classical climate models, such as the Budyko-Sellers model or the more recent extensions that also include dynamical elements, but these can be incorporated into our model as one of the ES subsystems, albeit a crucially important one.

A key issue remains in how to correctly describe the human effects in their multiple components. We stress how these components are not independent and may have complex interactions. We show, at least theoretically, that interactions among these components, most particularly the one associated with the Technosphere, can allow for mitigating strategies in what concerns the inevitable evolution towards a Hothouse Earth, as well as the “engineering” of metastable states where the ES can remain temporarily in equilibrium in a cooler Stabilized Earth scenario.

With a fully dynamical description of the ES in the Anthropocene, the work can now evolve towards a more quantitative analysis along the lines of the Planetary Boundaries variables so that specific predictions can be made. Crucially, we have a way of modelling the different components of human intervention, as well as their interactions.

#### **4. Towards a Physically Motivated Earth Accounting System**

The physical description of the Earth System (ES) in terms of the theory of phase transitions discussed in the previous sections provides a natural accounting framework for measuring the impact of the human drivers once these are broken in terms of its fundamental components, for which the Planetary Boundaries framework provide a natural breakdown.

This suggests some accounting strategies, which can be gauged in terms of population, surface area, or economic output of a given territory. A quota system can then be derived from the planetary boundaries [10]. Our proposal closely resembles the quota system of Meyer and Newman [11], but includes interaction between different planetary boundaries. In fact, we have estimated

the interaction term between the CO<sub>2</sub> concentration in the atmosphere and ocean acidification Planetary Boundaries [9].

## 5. Utopias for the Near Future

Within a human lifetime, we have witnessed an extraordinary intensification of human activities, to the point that they have become ubiquitous. Human activities have affected the entire planet in a wide range of ways. However, transformation is a key feature of Earth and the struggle for survival and underlying element of all life in the planet.

With these premises, the only certainties are the scientific method, humanist values, and the urgency of the problems. Naturally, the consensus about the issues at hand requires a debate that collectively sets the objectives to attain.

The two examples that follow are among the objectives for humankind that in the next decade bear, in our view, the watermark of utopic goals:

Establishing a legal framework that internalizes the Earth System processes. This would set the ES to be managed and kept in a way akin to a condominium, the Common Home of Humanity [12];

The Great Green Wall in North Africa aiming to contain the advance of the Sahara Desert, protect the Sahel, mitigate climate change and improve living conditions for communities of the Sahelian-Saharan countries enrolled in this task (Algeria, Burkina Faso, Benin, Chad, Cape Verde, Djibouti, Egypt, Ethiopia, Gambia, Libya, Mali, Mauritania, Niger, Nigeria, Senegal, Somalia, Sudan, and Tunisia) [13].

## References

- [1] O. Bertolami, A tensão utópica (2015)  
([http://web.ist.utl.pt/orfeu.bertolami/Utopia\\_Bertolami.pdf](http://web.ist.utl.pt/orfeu.bertolami/Utopia_Bertolami.pdf)).
- [2] O. Bertolami, Utopia: Utopian and Scientific (2018)  
([http://web.ist.utl.pt/orfeu.bertolami/Bertolami\\_Utopia\\_2018.pdf](http://web.ist.utl.pt/orfeu.bertolami/Bertolami_Utopia_2018.pdf)).
- [3] O. Bertolami, A Humanidade no Antropoceno (2018)  
(<https://forumdemosnet.wordpress.com/2018/12/01/a-humanidade-no-antropoceno/>).
- [4] Amartya Sen, “Sobre Ética e Economia” (Edições Almedina, 2012).
- [5] W. Steffen, et al., Earth’s Future 4, 324 (2016).
- [6] W. Steffen, et al., Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet, *Science* 347(6223), 1259855 (2015). doi: 10.1126/science.1259855.
- [7] O. Bertolami and F. Francisco, A physical framework for the earth system, Anthropocene equation and the great acceleration, *Global Planet. Change* 169, 66–69 (2018). doi: 10.1016/j.gloplacha.2018.07.006
- [8] O. Bertolami and F. Francisco, A phase-space description of the Earth System in the Anthropocene (2019). To appear at EPL. arXiv:1811.05543 [physics.ao-ph]
- [9] W. Steffen, et al., Trajectories of the Earth System in the Anthropocene, *Proc. Natl. Acad. Sci. USA*, 115(33), 8252–8259 (2018). doi: 10.1073/pnas.1810141115
- [10] M. Barbosa, O. Bertolami and F. Francisco, Towards a Physically Motivated Planetary Accounting Framework (2019). Submitted to *The Anthropocene Review*. arXiv: 1907.10535 [physics.ao-ph]
- [11] K. Meyer and P. Newman, The planetary accounting framework: a novel, quota-based approach to understanding the impacts of any scale of human activity in the context of the planetary boundaries, *Sustainable Earth* 1, 4 (2018).



[12] Common Home of Humanity: <http://www.commonhomeofhumanity.org>

[13] “The Great Green Wall for the Sahara and the Sahel Initiative”

(2015): <https://www.unccd.int/content/great-green-wall-sahara-and-sahel-initiative>



# **CONFERÊNCIAS PARALELAS**







## ASPETOS FILOSÓFICOS DO ANTROPOCENO: O LUGAR DA TRANSMISSÃO CULTURAL EM NOSSAS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS

*Cláudia Castro de Andrade*

Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
claudiacastrodeandrade@gmail.com

**Resumo:** O objetivo desse trabalho é discutir a legitimação das atividades humanas e o papel das narrativas históricas e culturais. Ressalta-se, então, a cultura como adaptação biológica com destaque para o que Cavalli-Sforza chamou de correlação positiva entre “transmissão cultural vertical” e “transmissão cultural horizontal”. A compreensão desses conceitos é relacionar e entender a formação de nossas representações simbólicas e da seleção cultural do comportamento como elemento fundamental para nossa adaptação biológica. Questiona-se, assim, explicações orientadas por um reducionismo fisicalista e por aquilo que Stephen Jay Gould chamou de “fetiche da quantificação”, cujo pressuposto nos leva à falsa medida do homem, pois tem como fundamento a fé na medição e no localizacionismo das condições físicas do homem em detrimento de uma abordagem histórica que considere comportamentos adquiridos por aprendizagem através de gerações.

**Palavras-Chave:** Antropoceno; *Qualia*; Transmissão Cultural; Fisicalismo.

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es discutir la legitimación de las actividades humanas y el papel de las narraciones históricas y culturales. Se resalta, entonces, la cultura como adaptación biológica con destaque para lo que Cavalli-Sforza llamó de correlación positiva entre “transmisión cultural vertical” y “transmisión cultural horizontal”. La comprensión de estos conceptos es relacionar y entender la formación de nuestras representaciones simbólicas y de la selección cultural del comportamiento como elemento fundamental para nuestra adaptación biológica. Se cuestiona, así, explicaciones orientadas por un reduccionismo fisicalista y por lo que Stephen Jay Gould llamó “fetiche de la cuantificación”, cuyo presupuesto nos lleva a la falsa medida del hombre, pues tiene como fundamento la fe en la medición y el localizacionismo de las condiciones físicas del hombre en detrimento de un enfoque histórico que considere comportamientos adquiridos por el aprendizaje a través de generaciones.

**Palabras-Clave:** Antropoceno; *Qualia*; Transmisión Cultural; Fisticismo.

### Introdução:

Em sua obra, *Seta do Tempo, Ciclo do Tempo*, Stephen Jay Gould lembra que Mark Twain, curiosa e humoradamente, compara a Torre Eiffel com a idade do mundo e a participação do homem com a camada de tinta em seu topo,

aludindo ao fato de que nossa existência, no caso a tinta, seria mais importante do que a própria Torre, a qual fora até mesmo construída para a tinta. Controvérsias e ironias à parte, não podemos negar «a tremenda limitação temporal que a geologia impõe à importância do ser humano» (Gould, 1991, p. 13). Sem dúvida, poderíamos nos perguntar, o que seria a seara humana e suas narrativas históricas se geologicamente comparadas à idade da Terra. Nesse sentido, ainda seríamos protagonistas? Foi o mundo criado para o homem? Ou seríamos obrigados a, definitivamente, nos reconhecemos como hóspedes? Não meros hóspedes, obviamente, mas ainda hóspedes, pois definitivamente o mundo não foi criado para nós.

Analisando a história da evolução da vida na Terra, conclui-se que não podemos nortear nossos pressupostos acerca do tempo mais pelas Escrituras do que pela ciência, pautando-nos na ideia de primazia de uma criação humana que governa soberanamente um mundo feito para ela própria. Se a ciência em termos geológicos serve para reduzir uma pretensão teleologicamente humana, também demonstra, em contrapartida, a inegável legitimação histórica da atividade humana. Assim, «a ciência talvez difira das outras atividades intelectuais por concentrar-se na formação e operação dos objetos naturais» (Gould, 1991, p. 18), mas não se dá em detrimento de uma abordagem histórica e não difere, em juízo de valor, da explicação de outras atividades intelectuais.

## **1. O Antropoceno e a legitimação histórica da atividade humana**

É intuitivo supor que não seja responsável deixar de se compreender a construção e evolução do tempo histórico, mas percebemos essa necessidade quando entendemos que não é mais suficientemente válido somente o contato com a experiência, mas sim com uma experiência imediata. Ao falar dos acontecimentos do passado que observamos no presente, uma afirmação de Gould talvez sirva para nos mostrar a desvalorização do caráter material da investigação histórica em decorrência de metodologias mais objetivas. Segundo ele, de acordo com as concepções do senso comum, mudanças tão lentas não são verdadeiramente mudanças. Assim, a tradição empirista se modificou em



face, talvez, da descaracterização do processo histórico; da necessidade cada vez mais indispensável de explicações causais provenientes de experiências objetivas imediatas e de conclusões derivadas de processos estritamente localizados que nos levaram a compreender, por exemplo, as sensações como produtos orgânicos e decisões como resultado desses produtos.

Por meio de seus comentários sobre James Hutton, Gould nos oferece uma compreensão sobre isso. Segundo Gould, Hutton valorizou em seu tempo as pesquisas e descobertas de campo, mas adotou um modelo científico fundamentado em sistemas somente submetidos a experimentos e previsões, sem levar, entretanto, em conta a irreduzível singularidade das narrativas. Gould (1991) afirma:

(...) os cientistas não são máquinas robotizadas de indução, inferindo estruturas explicativas somente das regularidades observadas nos fenômenos naturais (...). Cientistas são seres humanos, imersos numa cultura, e debatem-se com todos os curiosos instrumentos de inferência que a mente permite – da metáfora e da analogia a todos os voos da imaginação fértil. (p. 18).

Ao se negar a tratar os fósseis como «evidência histórica de mudanças distintivas no tempo» (*Ibid.*, p. 93), James Hutton, nas palavras de Gould, confirma sua negação da história, promovendo uma verdadeira «rejeição explícita da questão e do aproveitamento dos dados históricos para estabelecer uma teoria geral que torna a história desinteressante» (*Ibid.*, p. 95). De novo em Gould (1991) lê-se

Agindo assim, ele seguiu uma tradição que ordena as ciências por categorias: das mais rigorosas e 'experimentais' (física e química) às mais maleáveis e "descritivas" (história natural e sistemática). A geologia situa-se no meio desse falso *continuum*, e muitas vezes buscou prestígio imitando os procedimentos de ciências de maior status e ignorando seus próprios dados históricos distintivos. (...) Hoje em dia, essa mesma deferência expressa-se talvez no fetiche pela quantificação, que leva os psicólogos a conceber a inteligência como algo único imensurável na mente, ou os biólogos a classificar os organismos por computador, sem discernir os diferentes valores históricos de suas características. (pp. 101s.).



O fetiche da quantificação se explica talvez pelo fato de que imprevisibilidade e instabilidade estão longe de ser elementos com os quais cientistas em sua tenaz busca por uma, na melhor das hipóteses, aproximação com a verdade, querem lidar. Como diz Gould, «a maioria das culturas sempre recuou diante do fato de a noção de história não incorporar nenhuma estabilidade permanente» (*Ibid.*, p. 24). A análise da atividade humana se orientou por fatores empírico-experimentais, em detrimento, portanto, de uma análise histórica.

Se podemos localizar materialmente uma causa primária e absoluta que explica e dirige rigorosamente o *ethos* humano, então teremos antes que assumir nossa expectativa por confortáveis e previsíveis argumentos, de modo a impossibilitar definitivamente qualquer confusão ou erro na definição de sistemas ainda que singulares, como se isso fosse possível. Exemplo disso é o que ilustra a afirmação de Alexander Luria sobre os achados das ciências neurológicas do século 20 que, segundo ele, causaram um entusiasmo nunca antes visto ao tratar o comportamento como algo que pudesse ser mecanicamente definido (Cf. Luria, 1992, p. 127) desconsiderando, assim, atributos qualitativos.

Tem-se, assim, como classificou Gould, uma «ciência como observação pura e lógica aplicada, divorciada das realidades da criatividade humana e do contexto social» (*Ibid.*, p. 19). Vale, no entanto, perguntar em que medida a negação da história para a explicação geológica já não estaria anunciando uma desvinculação entre a atividade humana, seu registro histórico e seu contexto social tratando-a meramente como ações emergenciais, úteis e imediatas sincronizadas apenas com o tempo presente desconsiderando-se, assim, a transmissão cultural, ao longo do tempo, de valores e comportamentos humanos.

Importa destacar que a crescente tendência pelo uso de explicações funcionais reflete valores humanos característicos do Antropoceno. Contudo, a compreensão pragmática dos fatos não exclui a necessidade de uma investigação diacrônica que considere as trajetórias históricas pelas quais





passaram os seres humanos nem da compreensão da cultura como artefato material capaz de modular o desenvolvimento humano.

Nossa experiência consciente ganhou terminologias fisiológicas que a define por neurotransmissores de impulsos nervosos. A ciência poderia então explicar materialmente e com base no chamado “localizacionismo” até mesmo nossos aspectos mentais. Cérebros e genes, dada sua localização e objetividade, tornaram-se a forma mais empiricamente aceita e confortável de explicar as ações e o desenvolvimento humano do que por inferência histórica. Segundo Gould, «a perfeição torna-se um argumento contra a história» (*Ibid.*, p. 90). Entretanto, achar que podemos definir o comportamento humano exclusivamente por meio de genes é reduzir indivíduos a aspectos da vida biológica, como corpos mais adaptados produzidos pela seleção natural, sem se considerar seus antecedentes históricos, portanto, imprevisíveis e instáveis, bem como crer mais na possibilidade e exatidão de seu mapeamento, bem como na convicção lógica de seu conteúdo sem qualquer esforço, ressalta-se, de negar sua perspectiva a-histórica.

## **2. A explicação da consciência sem reducionismo e sem hierarquia causal**

Segundo o filósofo Daniel Dennett, a concepção dualista que separa a mente e o cérebro decorre de uma confusão produzida por nossa experiência consciente. Essa confusão criaria, então, a ilusão da primeira pessoa, o “eu”, que, por conseguinte, nos leva ao que ele chama “teatro cartesiano” (Dennett, 1996). Como diz Dennett, «você está mais intimamente familiarizado com sua mente - tão intimamente que pode mesmo dizer que você é sua mente. (Isto é o que Descartes disse: ele disse que era uma mente, uma *res cogitans*, ou coisa pensante)» (Dennett, 1997, p. 10). Para ele, nossas qualidades introspectivas seriam, por extensão, aparências produzidas pelas experiências que temos, pois são essas falsas percepções que nos levam, de um lado, a acreditar na existência de «algum tipo de correlato neural – um *locus* da consciência que algum dia será descoberto pela neurociência» (Teixeira, 2008, p. 60), cuja preocupação é «achar onde, no corpo, se dá a passagem entre o físico e o mental,



isto é, de onde emerge a consciência» (*Ibid.*, p. 161). Segundo Dennett, o erro está em confundirmos aquilo que os filósofos já se esforçaram para distinguir, ou seja, a existência da coisa (ontologia) e nosso conhecimento sobre a existência dessa coisa (epistemologia).

O funcionalismo de Dennett pode ser explicado por sua perspectiva evolucionista que segue o mesmo repertório conceitual de Richard Dawkins, cuja prerrogativa é o pensamento unidirecional do selecionismo genético. Como diz Sober, «a ideia de que alguns traços evoluíram porque beneficiaram o grupo foi substituída por *selecionismo genético* – a ideia de que todos os traços evoluíram porque são bons para o gene» (Sober, 1996, p. 349). Nessa perspectiva, genes são o principal objeto da seleção. De outro lado, temos a tese de que «o importante em seleção é a produção abundante de novos fenótipos para permitir que a espécie acompanhe possíveis mudanças no ambiente» (Mayr, 2005, p. 170). Ao rejeitar o selecionismo genético e considerando o fenótipo muito mais que um veículo com mera função de mecanismo de transporte para genes, Mayr lembra que a

evolução não é uma mudança nas frequências de genes, como é costume se afirmar, mas uma mudança de fenótipos, em particular a manutenção (ou a melhoria) da adaptação e a origem da diversidade. Mudanças na frequência de genes são resultados de tal evolução não sua causa (Mayr, 2005, p. 170).

A negação dos *qualia* por Dennett, que reduz a consciência a condições puramente físicas, decorre, portanto, de sua visão genecentrista. Alguns filósofos da mente, como John Searle, defendem, por outro lado, um fisicalismo não reducionista, ou seja, não reduzem as qualidades introspectivas a condições neurofisiológicas. Searle chama atenção de que o movimento mais comum surge de um ímpeto e de uma tendência materialista de se reduzir a consciência a condições físicas. Segundo ele, as teorias reducionistas da consciência, «acabam negando o evidente fato de que todos nós temos estados internos, qualitativos e subjetivos tais como nossas dores e alegrias, memórias e

percepções, pensamentos e sentimentos, humores, remorsos e apetites» (Searle, 1998, p. 25).

Ao considerar as qualidades introspectivas, Searle escapa de uma abordagem dualista ao definir, hierarquicamente, elementos causais presentes em nossa experiência consciente, como se de um lado, como fonte primária, estivesse o cérebro e, do outro, como fonte secundária, a mente. Mesmo não sendo reducionista nem tão pouco eliminativista dos *qualia*, Searle adere a uma hierarquia causal, colocando a mente como característica secundária da mente (Searle, 1984, p. 28). Com isso ele não se torna um reducionista tal como Dennet, nem um dualista cartesiano e mantém assim seu fisicalismo. Entretanto, mesmo sem reduzir as propriedades dos aspectos mentais a aspectos fisiológicos, Searle, portanto, hierarquiza e subalterna. Para ele, a característica biológica e natural da consciência se explica pela forma como o cérebro a produz (*Idem*, p. 28). Contudo, podemos escapar do “teatro cartesiano” sem produzir uma hierarquia causal entre um antecedente ou elemento primário e um conseqüente ou elemento secundário.

A hierarquia entre condições neurofisiológicas e qualidades introspectivas é a mesma hierarquia presente na visão de Dawkins, partilhada com Dennett, entre o genético e o ambiental, e entre variações inatas (hereditárias) e adquiridas, mediante a qual o papel do desenvolvimento seria reduzido ao fato de expressar pré-disposições presentes na transcrição gênica. Diferentemente, sem uma separação hierárquica de papéis causais, o desenvolvimento deixa de ser um mero coadjuvante para ser parte complementar de um mesmo processo.

Considerando-se a cultura como o conjunto de costumes e tecnologia, como aquilo que aprendemos com os antepassados e como acúmulo de conhecimento ao longo de gerações (Cavalli-Sforza, 2003), as mudanças inerentes de aspectos evolutivos e as variações adaptativas herdáveis, não dependem de uma predeterminação da ontogenia nem de um privilégio causal dos genes. Ao contrário, caracterizam-se, isto sim, como um sistema dinâmico de interações e transmissão para além de um sistema unidirecional. Além disso,



a ideia de um privilégio causal dos genes favorece um pensamento preformacionista, pois sob esse aspecto, o conceito de gene se limita a um modelo preformado no genoma e previamente determinado por sua etapa inicial sendo, desse modo, dissociado ou subalternado em relação às interações reguladoras do ambiente e dos fatores que surgem ao longo do processo de desenvolvimento. Se pudermos desconstruir o selecionismo genético de Dawkins a partir de outros sistemas de herança que não dependam exclusivamente de células germinativas poderemos conceber a evolução de nossas representações simbólicas e qualidades introspectivas como argumento defensável contra o funcionalismo reducionista de Daniel Dennett.

Os fenómenos de aprendizagem comportamental, por exemplo, podem ser explicados através das modulações ambientais que são capazes de levar a mudanças adaptativas, as quais estimulam novas capacidades funcionais do organismo e que podem ser explicadas pela neuroplasticidade que o sistema nervoso possui em flexibilizar suas estruturas mentais, na medida em que «é “construído” durante o desenvolvimento embrionário e pós-natal obedecendo a regras básicas expressas pelo genoma de cada espécie, mas de modo extremamente suscetível a modulações por parte do ambiente» (Lent, 2008, p. 112).

### **3. A cultura como meio de adaptação biológica**

Sabemos que a cultura se estende a outras espécies, mas a abordagem aqui remete a uma antropologia filosófica, sendo, pois, entendida como costumes e tecnologias que têm um papel central na evolução do comportamento humano. Como explica o neurocientista italiano Cavalli-Sforza, «cultura é o conjunto de costumes e tecnologias que desempenharam e continuam a desempenhar papel essencial na evolução do nosso comportamento» e ainda «aquilo que aprendemos com os outros e, em especial, com os antepassados» (Cavalli-Sforza, 2003, p. 226).



Essa concepção constitui uma visão antropológica da evolução, segundo a qual o conhecimento acumulado é repassado em gerações e essas informações não se limitam, desse modo, a uma única existência, mas à correlação interativa de toda coletividade. Se considerarmos então, como diz Cavalli-Sforza, que os artefactos tecnológicos desenvolvidos por nossos ancestrais contribuíram na formação e construção de nossa cultura, podemos dizer que também colaborou e teve participação em nossa subjetividade na medida em que esses artefactos também moldaram nossas representações do mundo, nossos valores e, sem dúvida, o repasse de aprendizado de nossos antepassados foi fundamental na evolução de nosso comportamento. A cultura produz conhecimento acumulado e as transmissões culturais seriam, portanto, um argumento defensável para a evolução de nossas representações mentais, simbólicas e subjetivas de modo a dirigir nossos hábitos para melhores decisões, a fim de garantir recompensas e vantagens adaptativas.

Sendo capazes de admitir esta condição, então podemos assumir que nossas qualidades introspectivas (do lat. pl. *qualia*), adquiridas por meio do aprendizado e selecionadas de modo a garantir nossa sobrevivência, não podem ser reduzidas ou eliminadas. Não podem ser reduzidas como produto exclusivamente secundário da evolução anatômica do encéfalo ou de um selecionismo exclusivamente genético, tendo em vista que, nosso comportamento também se define *a posteriori* mediante as informações recebidas que ajudam e afetam a relação que o indivíduo estabelece com o mundo e suas situações de imprevisibilidade. A relação entre esse indivíduo e seu ambiente abrange modos de interações possíveis que venham garantir sua existência. As qualidades introspectivas nem tampouco podem ser eliminadas, afinal, dadas as contingências de seu entorno, tomadas de decisão que poderão ser replicadas, se trouxerem benefícios, também serão selecionadas. Os aspectos mentais subjetivos ou qualitativos são tão selecionáveis quanto as modificações genéticas, na medida em que se sabe que o aprendizado social foi central para nossas escolhas e decisões e para nossa sobrevivência. O modo lógico e racional com que nossos ancestrais solucionaram problemas não podem ser exclusivamente genéticos se considerarmos que tal orientação deriva



de construtos culturais que direcionaram nossos estados mentais ao longo do tempo. O gene não age sozinho. Não é contraintuitivo compreender que o gene depende das informações que o corpo, o veículo, o fenótipo lhe envia e recebe, numa circularidade e dependência de informações constantes entre um e outro. Em outras palavras, o indivíduo e suas escolhas e negociações, as quais se estabelecem com seu meio, não podem ser subsumidas ao gene.

A seleção natural atua sobre tais decisões se estas favorecerem nossa sobrevivência e reprodução, mas «a capacidade de modular a taxa de evolução faz da cultura um agente poderosíssimo de mudanças» (*Ibid.*, p. 234). Sobre isso Cavalli-Sforza chama de “correlação positiva” entre essas duas formas de seleção.

A cultura, portanto, é um meio de adaptação biológica. Como diz Cavalli-Sforza, «a cultura assemelha-se ao Genoma no sentido de que ambos acumulam informações úteis de geração em geração» (*Ibid.*, p. 229). Se assim for, podemos indagar por que ainda manter um discurso de negação a essa possibilidade e que dificuldade existe em aceitarmos a lógica é a possibilidade de nossa necessidade de comunicação ter produzido igualmente o desenvolvimento gradual e progressivo das condições anatômicas que favoreceram a linguagem. Por que não podemos pensar na cultura como meio de adaptação biológica, haja vista que não se nega que a experiência vivida favorece a adaptação e sobrevivência?

Assim como a hereditariedade genética, a transmissão de inovações sociais precisa de repasse fiel e sem impedimentos. Cavalli-Sforza chama a atenção, portanto, na comparação entre genoma e informações culturais. Diz ele:

O genoma aumenta a adaptabilidade ao mundo mediante uma escolha automática de tipos genéticos mais rápidos sob a seleção natural, ao passo que as informações culturais se acumulam nas células nervosas do indivíduo após recebidas de outra pessoa e seletivamente retidas (Cavalli-Sforza, 2003, p. 229).

A construção de nossas representações simbólicas foi decisiva para nosso comportamento. No Paleolítico, a população nômade de caçadores-



coletores, devido à escassez de alimentos, precisou conter o crescimento demográfico através do controle da reprodução; já na sociedade agrícola do Neolítico houve aumento populacional devido ao desenvolvimento da agricultura. Esses fatos comparativos revelam escolhas e decisões, e como diz Cavalli-Sforza, «costumes razoáveis de reprodução» (*Ibid.*, p. 232), que caracterizam a seleção cultural. A decisão, portanto, de determinados grupos possibilitou vantagens que contribuiriam para sua sobrevivência e reprodução e não pode, desse modo, ser resumida na determinação de um gene soberano que escolhe e atua sem levar em conta decisões que são contextual e imprevisivelmente fabricadas.

A importância da seleção e transmissão culturais nos faz compreender que tratar as qualidades introspectivas resumidamente como resultado de aspectos neurofisiológicos e neuroanatômicos significa não considerar o fato das sensações de prazer e dor serem subjetivas e relativas a cada pessoa. Ainda que o centro da dor possa ser materialmente localizado no encéfalo não podemos desconsiderar as representações simbólicas de cada sensação adquirida. Ainda que decorrente de aspectos físicos e funcionais as sensações ganham aspectos subjetivos na medida em que a força da cultura e a diferença singular alheia a cada pessoa demonstram a mudança de significado em diferentes contextos e assim cada cultura representa de modo particular a importância da seleção e transmissão culturais.

Um exemplo da força cultural é que podemos ter decisões e escolhas que mesmo colocando em risco nossa própria preservação seguem na contramão da conservação da vida demonstrando o poder e a força da cultura. Exemplo disso é um ritual de antropofagia de uma tribo da Nova Guiné, cujo hábito de comer seus mortos disseminou uma doença chamada Kuru. Mesmo com o canibalismo sendo via de se disseminar a doença seus praticantes entendiam que era um dever continuar com a prática ainda que esta colocar em risco suas próprias vidas (Jablonka, E. & Lamb, M., 2010, p. 153).

Como visto aqui a cultura pode ser transmitida de modos variados seja de pai para filho seja entre um grupo social. Segundo Cavalli-Sforza, chama-se



transmissão vertical quando é transmitida de pai para filho (biológico ou não) e horizontal, «entre dois indivíduos da mesma geração ou de gerações diferentes que não possuem relação biológica ou social clara identificável na transmissão vertical» (Cavalli-Sforza, 2003, p. 236). A transmissão horizontal se assemelha a memética. O mecanismo de transmissão cultural horizontal é como memes que podem provocar uma epidemia cultural por meio de seleção consciente e intencional. A transmissão cultural horizontal, portanto, como epidemia e mutação cultural vitoriosa, foi determinante para a complexidade de nossa estrutura social atual. Assim, as inovações e a velocidade com as quais se deram e alteraram a vida humana, bem como as estruturas sociais, tornaram-se as marcas históricas de um tempo cujo desenvolvimento das informações produziu impactos irreversíveis. Cavalli-Sforza também lembra a formalização do ensino, como transmissão múltipla de um indivíduo para outros, e da pressão social causada pela transmissão conjunta, com vários membros desempenhando o papel de emissor, o qual, como ele explica, é um modo de homogeneizar o grupo social e o mecanismo mais conservador de todos.

Os diferentes tipos de transmissão cultural revelam os diferentes modos de formação de nossas qualidades introspectivas e como tais modos são relevantes partes do domínio da vida. A transmissão cultural depende de comunicação e aceite e tais fatores dependem, vale lembrar, das representações que cada indivíduo tem do ambiente que o cerca, pois seus valores são decisivos inclusive, como vemos na prática antropofágica da Nova Guiné, para sua sobrevivência ou não. A força das transmissões culturais fica clara quando a entendemos como importante fator de desenvolvimento de nossas qualidades introspectivas, pois «a capacidade de modular a taxa de evolução faz da cultura um agente poderoso agente de mudança» (*Ibid.*, p. 234).

Susan Oyama questiona se a informação é adquirida pela espécie ou pela experiência individual e se considerarmos que a experiência individual se estabelece por meio de transmissão cultural vertical e horizontal entenderemos que não bastam habilidades funcionais e fisiológicas, mas que é preciso tomar em conta também o *feedback* e a relação que estabelecemos com o ambiente. Na perspectiva de uma “paridade causal” não se pretende reduzir aspectos





fisiológicos e fenomenológicos, mas sim considerar a importância dos aspectos orgânicos e culturais como isonomicamente partícipes da seleção natural sem reducionismo de aspectos mentais ao funcionamento especializado e localizado no encéfalo, mas também sem hierarquia como se a mente, embora não reduzida, fosse meramente um produto de áreas localizadas e especializadas do cérebro. Trata-se, portanto, de considerar tanto a construção cultural e subjetiva quanto a maturação do encéfalo como alvos potencialmente iguais para a seleção natural. Nesse sentido, tratar os *qualia* como resultado subjetivo importante para nossa representação de mundo nos desautoriza a desqualificá-los, reduzi-los ou eliminá-los.

Talvez o medo de reproduzir o argumento cartesiano nos faça esquecer a potencialidade da construção cultural atuante em nossas representações simbólicas. Por medo de sermos cartesianos tenhamos excluído a possibilidade de nossos estados mentais não se reduzirem a aparatos físicos como propriedades, única e incondicionalmente provenientes de estruturas e condições neurofisiológicas, isto é, tratando aspectos mentais como algo redutível a uma localização anatômica sem levar em conta que as narrativas históricas e culturais pelas quais passamos ao longo do tempo não deixam de existir só porque não podem ser materialmente localizadas como as áreas do encéfalo. Já tem algum tempo que aprendemos que a história cultural da humanidade também é material. Não se trata, então, de descrever qualidades introspectivas como se estivessem separados de nossa estrutura fisiológica nem como se fossem provenientes de propriedades independentes da matéria, mas simplesmente de não subalternar irresponsavelmente estados mentais às áreas funcionais de nossas estruturas físicas.

Tal materialidade se reflete hoje no Antropoceno, na medida em que este se constitui de ações práticas e valores que se tornaram fundamentais e esses valores, por sua vez, se constituem não somente por aquilo que empiricamente descobrimos, mas também por aquilo que semanticamente significamos imprimindo nossos desejos ao mundo e ameaçando aquilo que fora tão óbvio para James Hutton, ao pensar num mundo sem vestígio de início e sem perspectiva de fim.



## Conclusão.

*Genes, povos e línguas*, título do livro de Cavalli-Sforza, foram, pois, entendidos aqui como elementos intrínsecos e fundamentais para a constituição de nossos registros humanos. E, a compreensão desses registros reflete, por sua vez, a importância de se destacar o trânsito entre a genética, a história e a antropologia filosófica e cultural em um contexto de necessidades cada vez maiores por respostas oriundas de uma experiência imediata que alterou o sentido da própria empiria e, além disso, se construiu sob a negação das narrativas históricas devido a suas tão lentas mudanças.

A era materialmente localizacionista pautada sob o “fetiche da quantificação”, da medição, como critérios básicos da ciência, se deu em detrimento dos aspectos qualitativos causando, assim, a crescente tradução do homem por vias funcionalistas. Nesse sentido, os estudos de Cavalli-Sforza sobre a transmissão cultural e sua compreensão de cultura como adaptação biológica atrelados aos esforços emplacados por Gould contra o irresponsável divórcio do contexto social e histórico das atividades humanas sejam o anúncio da possibilidade de um novo entendimento do homem sobre ele mesmo e de sua participação no mundo.

## Referências

Cavalli-Sforza, L. (2003). *Genes, povos e línguas* (trad. Carlos Afonso Malferrari). São Paulo: Companhia das Letras.

Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown & Co.

Dennett, D. (1995). *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life*. New York: Simon and Schuster.



Dennett, D. (1996). *The myth of double transduction*. Disponível em: <https://dl.tufts.edu/pdfviewer/ht24ww75v/v118rs17v> [consultado em: 30/04/2019].

Dennett, D. (1997). *Tipos de mentes: rumo a uma compreensão da consciência*. Rio de Janeiro: Rocco.

Gould, S. (1991). *Seta do tempo, ciclo do tempo: mito e metáfora na descoberta do tempo geológico* (trad. Carlos Afonso Malferrari). São Paulo: Companhia das Letras.

Gould, S. (2014). *A falsa medida do homem* (trad. Valter Lellis Siqueira). São Paulo: WMF Martins Fontes.

Jablonka, E. & Lamb, M. (2010). *Evolução em quatro dimensões: DNA, comportamento e história da vida* (trad. Claudio Angelo). São Paulo: Companhia das Letras.

Lent, R. (2008). *Neurociência da mente e do comportamento*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.

Luria, A. (1992). *A construção da mente* (trad. Marcelo Brandão Cipolla). São Paulo: Ícone.

Mayr, E. (2005). *Biologia, ciência única: reflexões sobre a autonomia de uma disciplina científica* (trad. Marcelo Leite). São Paulo: Companhia das Letras.

Searle, J. (1986). *Minds, brains and science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Searle, J. (1998). *O mistério da consciência* (trad. André Yugi Pinheiro e Vladimir Safatle). Lisboa: Edições 70.

Sober, E. (1996). *Filosofía de la biología*. Madrid: Alianza.

Teixeira, J. (2008). *Mente, cérebro & cognição*. Petrópolis, RJ: Vozes.



## UN CONTRATO NATURAL PARA AFRONTAR EL ANTROPOCENO

*Thomas Heyd*  
University of Victoria  
heydt@uvic.ca

**Resumen:** Este ensayo presenta lo que significa vivir en la época geológica del Antropoceno, y sugiere que, a pesar de que estos tiempos en gran medida son determinados por las actividades humanas, es posible llegar a una nueva coexistencia sostenible con el medio ambiente natural. Empieza con un breve análisis de las opciones que tenemos en esta época, y propone que consideremos la idea del “contrato natural” del filósofo Michel Serres. Se señala que este contrato con la naturaleza está basado en una analogía con el contrato social, el cual fue propuesta por los pensadores de los siglos XVII y XVIII. También se señalan los derechos de la naturaleza que se derivan de esta analogía. Se concluye que la idea del contrato natural puede servirnos de inspiración y de guía para repensar nuestras distintas formas de vivir en estos tiempos de graves impactos medioambientales.

**Palabras clave:** Contrato natural, contrato social, derechos de la naturaleza, antropoceno

**Resumo:** Este ensaio apresenta o que significa viver na época geológica do Antropoceno, e sugere que, embora estes tempos sejam largamente determinados pelas atividades humanas, é possível alcançar uma nova convivência sustentável com o meio natural. Começa com uma breve análise das opções que temos nesta época e propõe que consideremos a ideia do “contrato natural” do filósofo Michel Serres. Note-se que este contrato com a natureza é baseado em uma analogia com o contrato social, que foi proposto pelos pensadores dos séculos XVII e XVIII. Os direitos da natureza decorrentes dessa analogia também são apontados. Conclui-se que a ideia do contrato natural pode servir de inspiração e guia para repensar nossas diferentes formas de viver nestes tempos de graves impactos ambientais.

**Palavras-chave:** Contrato natural, contrato social, direitos da natureza, antropoceno

### Introducción

Es evidente que nuestro planeta está experimentando cambios medioambientales tales que habrá consecuencias de largo alcance para las generaciones humanas futuras, así como para otras formas de vida. Dada la tendencia actual en las emisiones de gases de efecto invernadero, los climas del mundo no solo cambiarán de manera paulatina y previsible, sino que habrá



umbrales más allá de los cuales se desconocen las expectativas, por ser condiciones climáticas enteramente nuevas en la historia.

Desafortunadamente se pueden esperar impactos similares a gran escala con respecto a otros factores de la integridad ambiental, como la biodiversidad, los contaminantes en la tierra, el agua y el aire, etc. Este ensayo sostiene que, si bien la humanidad se ha beneficiado de muchas maneras de la adopción de un acuerdo de contrato social, la realidad del Antropoceno exige la adopción de un nuevo tipo de contrato entre los miembros de nuestras sociedades y el mundo natural.

El ensayo comienza con una breve discusión de la noción de Antropoceno y sus implicaciones para la acción humana, y se propone que un “contrato natural”, tal como ha sido presentado por el renombrado filósofo de la ciencia Michel Serres, puede ser una respuesta oportuna a los desafíos planteados (Serres, 1995). Continuamos con la exploración de la analogía entre este nuevo tipo de contrato y el contrato social, tal como lo había presentado el filósofo Thomas Hobbes en el siglo XVII (Hobbes, 1991/1660). Se consideran brevemente las potenciales críticas a la idea de un contrato natural, y el ensayo concluye afirmando que esta idea ofrece una nueva perspectiva sociopolítica que puede apoyar la tan necesaria transformación de nuestra forma de ver a los seres no humanos del mundo.

## 1. El Antropoceno

En el año 2000 Paul Crutzen y Eugene F. Stoermer intentaron resumir la situación actual acuñando el término “Antropoceno” para designar el período que comienza con el uso a gran escala del carbón en los procesos industriales (Crutzen & Stoermer, 2000; Crutzen, 2002). Evidentemente, como capa geológica, seguirá acumulando los efectos causados por los seres humanos en el planeta durante mucho tiempo en el futuro, al menos mientras perduren los efectos de los gases de efecto invernadero. Crutzen y Stoermer afirman que la humanidad se ha convertido en una fuerza geológica y que es buena política tenerlo en



cuenta mientras tengamos pensado continuar nuestra existencia como especie sobre el planeta.

Aunque el término “Antropoceno” ya es de uso común, la suposición de que esta época debe considerarse como una verdadera “época geológica” ha sido criticada por algunos debido a la escasez de efectos geológicos directos observados o esperados en los estratos (Visconti, 2014). Este es un tema complejo, demasiado amplio para ser discutido adecuadamente dentro de los límites de este ensayo (Hornborg, 2014). Baste con decir que se espera que la Unión Internacional de Ciencias Geológicas se pronuncie sobre la cuestión en breve. Independientemente de la decisión de los geólogos podemos considerar el término “Antropoceno” bastante apropiado para caracterizar nuestros tiempos, por razón de la evidente involucración humana a gran escala y sin precedentes en múltiples procesos de cambio ambiental global (Steffen et al., 2011).

Curiosamente algunos han argumentado que concebir nuestra época como el Antropoceno nos autoriza a realizar nuevas intervenciones a gran escala en el funcionamiento de nuestra ecosfera global (Crutzen, 2014). La suposición es que, dado el grado de influencia negativa en el medio ambiente que han tenido los seres humanos hasta ahora, una mayor intervención, incluso a escala planetaria, puede estar justificada, y posiblemente incluso ser requerida éticamente, para poner las cosas en orden nuevamente. (Sería una especie de “restauración global”.) Este tipo de razonamiento abre el camino, por ejemplo, a las justificaciones de proyectos de geoingeniería, incluso aquellos que pueden ser arriesgados, bajo el pretexto de que sería irresponsable de no hacer nada cuando la humanidad y otras formas de vida están expuestas a niveles crecientes de alteraciones ambientales graves.

Nos llevaría demasiado lejos de nuestro propósito en este ensayo desarrollar aquí argumentos contra tales proyectos intervencionistas. Hay razón, en cualquier caso, para suponer que realizar experimentos sin precedentes con nuestro planeta, que pueden conllevar resultados totalmente inciertos, son injustificables mientras haya otras alternativas a nuestra disposición. En



oposición a aquellos que prevén tales proyectos, se puede argumentar que el término “Antropoceno” debería entenderse como descriptivo de nuestra situación y más bien servirnos como base suficiente para *moderar* nuestras escalas de intervención mediante la adopción de un cambio de actitud hacia el mundo natural, con el consiguiente cambio en el compromiso sociopolítico. Como se analizará más adelante, es esto precisamente lo que exige la noción del contrato natural de Serres (Alberts, 2012).

## 2. Contrato natural

El ensayo “La ética de la tierra” de Aldo Leopold ya considera que la creciente separación de la gente del entorno natural es uno de los obstáculos importantes para el desarrollo de una atención adecuada hacia la tierra y sus formas de vida en las sociedades contemporáneas (Leopold, 1981/1949). Serres coincide con esta perspectiva, señalando que los ciudadanos de los tiempos modernos estamos alejados de los dos referentes del término francés “*temps*”: clima y tiempo (Serres, 1995, pp. 27s.). La adopción de un contrato natural representaría un reconocimiento de nuestra dependencia del buen funcionamiento del mundo natural, pues exige la creación de un nuevo equilibrio entre dos tipos de sistemas: los sistemas sociales, que buscan un equilibrio en la sociedad, y los sistemas naturales (Serres, 1995, pp. 37s.).

### 2.1. El contrato natural y social

Serres centra aún más el concepto de “contrato natural” al contrastarlo con la idea del “contrato social”, según el cual los seres humanos aceptan cooperar por el bien común mediante la adopción de un pacto virtual (Serres, 1995, pp. 13-20 y *passim*). En la era Moderna Temprana esta idea fue propuesta explícitamente por primera vez por Hobbes, quien supone que las personas ya están predispuestas a llegar a tal acuerdo simplemente como resultado de la aplicación de la razón a la condición miserable en que se encuentran si no hay tal acuerdo (Hobbes, 1991/1660). Más específicamente, su suposición era que,





cuando se ven enfrentadas a la escasez de recursos y a los males asociados a la competencia interhumana, las personas están dispuestas a renunciar voluntariamente a algunas de sus libertades si perciben que esto puede proporcionarles la suficiente paz para poder disfrutar de vidas confortables.

Aunque el consentimiento parece ser una condición *sine qua non* para que este tipo de acuerdo pueda realizarse, Hobbes asume que es suficiente que los individuos otorguen el consentimiento tácitamente por el hecho de participar en los beneficios que genera la sociedad. (Esto se puede entender por medio de la analogía de cómo funciona el acuerdo de pago en un restaurante: si alguien se sienta y pide comida tácitamente se supone que está otorgando al dueño del restaurante el derecho de cobrarle por la comida, aunque no lo ha hecho explícitamente.) Sin embargo, el mundo o entorno natural no juegan ningún papel en el contrato social: el mundo funciona meramente como un trasfondo silencioso con relación al primer plano en el cual se realiza la búsqueda del bienestar humano. Es decir, las cosas del mundo funcionan como un mero recurso, o lo que Martin Heidegger llama “reserva permanente” (*Bestand*) (Heidegger, 1977, p. 17 y *passim*). Esta concepción de la naturaleza como mero espectador pasivo ya no es sostenible, según el análisis de Serres.

Según la opinión de este último, las cosas del mundo más bien deben considerarse como *participantes activos* en la resolución del problema de coordinación al que se enfrentan los seres humanos en un mundo limitado porque, a pesar de enfrentarse a nosotros como “cosas”, éstas se comportan cada vez más como si fueran sujetos (Serres, 1995, pp. 10-13; Latour, 2005; pero véase Dumas, 1992, pp. 295-310).

La percepción de las cosas del mundo como activas surge debido a la nueva constelación de poderes generados por nuestras intervenciones globales y acumulativas en la atmósfera, la biosfera, etc., que provocan reacciones de retroalimentación del entorno natural distribuidas globalmente. Es decir, nuestra experiencia actual nos enseña que el mundo toma y da *según su propia lógica*, y no de acuerdo con el supuesto dominio que creíamos haber adquirido en base al incremento de conocimiento que hemos adquirido.



El caso más obvio de actuación del mundo en este sentido son los cambios en el clima global, como el aumento de tormentas de mayor intensidad y sequías más prolongadas. Como es sabido, estos efectos son resultantes del calentamiento global de la atmósfera y de los océanos, producido por la captura de radiación térmica. Esta captura incrementada de calor, por su parte, se debe al incremento en la atmósfera de gases de efecto invernadero, como el dióxido de carbono y el metano.

Un desarrollo global igualmente preocupante es la acidificación de los océanos, causada por la disolución del CO<sub>2</sub>. Esta acidificación afecta la fijación de carbonato de calcio (CaCO<sub>3</sub>) de los organismos calcáreos. Además de tener impactos negativos en los crustáceos y corales también debilita la estructura del plancton calcáreo, que es un eslabón importante en la cadena alimentaria de los océanos, por lo que finalmente la acidificación tiene repercusiones en la pesca (véase los reportajes del IPCC).

## **2.2. Derechos de la naturaleza y relaciones sociopolíticas**

La analogía entre el contrato natural y el contrato social implica que las cosas del mundo natural tienen ciertos derechos. Esto, según Serres, simplemente es parte del proceso de expansión de derechos del que hemos sido testigos repetidamente a lo largo de la historia humana. Por esto los que son diferentes de la mayoría, por ejemplo, en términos de género o etnia, también llegaron a ser titulares de derechos (Serres, 1995, pp. 35s.). Por lo que, visto de esta manera, el conocimiento que podemos adquirir de las cosas del mundo que constituyen nuestro medio ambiente ya no debe implicar un derecho de posesión, ni debe suponerse que cuando actuamos en relación con esas cosas tengamos un derecho de dominio (Serres, 1995, pp. 38 y ss.). Respecto a esta perspectiva, Leopold, quien declaró que los humanos ya no deberían verse como conquistadores sino como simples ciudadanos de la comunidad biótica (Leopold, 1986, p. 142), también se anticipó a Serres.



Lo que distingue a la propuesta de Serres en relación con los enfoques que enfatizan la ética ambiental como tal es que *no propone una nueva ética personal* sino, más bien, una nueva y radical concepción de relaciones sociopolíticas (pero véase Dumas, 1992, *passim*). Así como el contrato social apunta al bienestar de la comunidad de seres humanos que se obtiene a través de la coordinación social, el contrato natural apunta al bienestar de la comunidad conjunta de seres humanos y no humanos que se obtendrá a través de la coordinación con las cosas del mundo. En consecuencia, según este punto de vista, las cosas del mundo deben considerarse de forma igualitaria y como socias en un proyecto común con los seres humanos. De forma análoga al contrato social, el contrato natural exigiría limitaciones en nuestras libertades individuales para conseguir el bien común.

Una consecuencia de la adopción de políticas de acuerdo con el contrato natural sería, por ejemplo, restringir severamente o incluso prohibir el uso de pesticidas neonicotinoides por ser dañinos para las abejas, cuya existencia, a su vez, es de crucial importancia para la sostenibilidad de la agricultura y la diversidad de plantas silvestres que dependen de la polinización. El contrato natural requeriría que se instituyan medidas apropiadas para proteger a las poblaciones de abejas a nivel regional, nacional e internacional. También demandaría proveer compensaciones adecuadas a los agricultores con pocos medios, que inicialmente podrían tener dificultades para encontrar alternativas de control de poblaciones de insectos excesivamente grandes.

De manera similar, una postura motivada por el contrato natural exigiría a las naciones pesqueras del mundo que prohíban la pesca en alta mar en beneficio de la recuperación de las especies en peligro (Crow & Costello, 2014). Una vez más, en la medida en que el contrato natural representaría una posición consensuada que incluye los intereses de los humanos y la integridad de los sistemas naturales, los países que se vieran altamente desfavorecidos por tal prohibición, deberían poder obtener ajustes compensatorios (Sumaila et al., 2015).



## Conclusión

La idea del Antropoceno como época geológica pone en evidencia que este planeta está siendo afectado cada vez más por las actividades humanas, y que este proceso probablemente continuará mucho más tiempo. Aun así, la idea del contrato natural apunta al hecho de que, incluso con estas condiciones, los humanos seguimos teniendo opciones importantes con respecto a cómo nos relacionamos con las cosas del mundo que conforman nuestro entorno. La implementación de la idea del contrato natural requiere un amplio compromiso con la autocontención de nuestros deseos y una decidida coordinación de nuestras actividades para reducir drásticamente nuestro impacto e incluso llegar a una reversión. Dada nuestra condición mundial actual, con sus problemas globalizados, esto debería hacerse en múltiples escalas.

Siguiendo el modelo del contrato social, la realización del contrato natural, entre otras cosas, exigiría una concienciación de la sociedad sobre cómo el entorno natural puede participar como socio en toda toma de decisiones de gran alcance. También requeriría anclajes de rigurosos compromisos con una gobernanza ambiental sostenible en el derecho internacional, en las constituciones y leyes nacionales, y en las normativas a todos los niveles de las sociedades. Algunos países, entre los que figuran Ecuador y Bolivia, ya han incorporado compromisos de sus sociedades con la Tierra, del tipo que se puede esperar de un contrato natural (*Constitución de Ecuador, 2008; Constitución de Bolivia, 2009*; pero véase Whittemore, 2011). Además, en varias partes del mundo, ya hay casos legales que han creado precedentes en este sentido (véase Stone, 1992, *passim*).

En resumen, incluso si la realización de un contrato con la naturaleza plantea desafíos importantes (Dumas, 1992, *passim*), hay razones para suponer que dicho contrato tiene sentido y debe ser realizado, que existen formas de implementarlo y que constituye una importante alternativa a propuestas de intervención a gran escala, como la geoingeniería. La idea de un contrato natural es que el futuro aún es modificable de forma positiva, de manera que las cosas del mundo natural obtengan voz. En el proceso este contrato puede



proporcionarnos inspiración y orientación para el mantenimiento del planeta en condiciones mucho más habitables que si siguiéramos como hasta ahora (*business as usual*). Por lo tanto, el contrato natural nos provee de una perspectiva esperanzadora que convoca nuestra imaginación y voluntad, y que merece ser tomado en cuenta por los filósofos, por los que toman las decisiones en nuestras sociedades, y por la población en general.

## Referencias

Alberts, P. (2012). Responsibility Towards Life in the Early Anthropocene. *Journal of the Theoretical Humanities*, 16 (4): 5-17.

*Constitución de Bolivia* (2009). Disponible en:

<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>

*Constitución de Ecuador* (2008). Disponible en:

[http://www.asambleaconstituyente.gov.ec/documentos/constitucion\\_de\\_bolsillo.pdf](http://www.asambleaconstituyente.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf)

Crutzen, P. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415 (6867): 23.

Crutzen, P. & Stoermer, E. F. (2000). The Anthropocene. *IGPB [International Geosphere-Biosphere Programme] Newsletter*, 41.

Dumas, D. (1992). Peut-il y avoir un contrat naturel ? La raison moderne au tribunal de l'écologie. *Dialogue*, 31(2): 295-310.

Heidegger, M. (2011). The Question Concerning Technology. In D. Farrell Krell (Ed.), *Basic Writings*. London: Harper & Row.

Hobbes, T. (1991). *Leviathan*. New York: Cambridge University Press.

Hornborg, A. & Andreas, M. (2014). The Geology of mankind? A Critique of the Anthropocene narrative. *The Anthropocene Review*, 1(1): 62-69.



IPCC. Disponible en: <http://www.ipcc.ch/index.htm>, [consultada en: 15 mayo 2013].

Latour, B. (2015). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Leopold, A. (1981). *Sand County Almanac*. Oxford: Oxford University Press.

Serres, M. (1995). *The Natural Contract* (trans. E. MacArthur y W. Paulson). Ann Arbor: University of Michigan Press.

Steffen, W., Grinevald, J., Crutzen, P. & McNeill, J. (2011). The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society A369*: 842–867.

Stone, C. (1972). *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment*. New York: Oxford University Press.

Sumaila, U. R., Lam, V. W. Y., Miller, D. D., Teh, L., Watson, R. A., Zeller, D., Cheung, W. W. L., Côté, I. M., Rogers, A. D., Roberts, C., Sala, E. & Pauly, D. (2015). Winners and losers in a world where the high seas is closed to fishing. *Scientific Reports* 5: 8481. Disponible en: <http://www.nature.com/articles/srep08481>

Visconti, G. (2014). Anthropocene: another academic invention? *Rendiconti Lincei*, 25: 381–392.

White, C. & Costello, C. (2014). Close the High Seas to Fishing? *PLOS Biology*, 25. Disponible en:

<http://www.npr.org/sections/thesalt/2014/04/02/297840486/should-we-close-part-of-the-ocean-to-keep-fish-on-the-plate>

Whittemore, M. E. (2011). The Problem of Enforcing Nature's Rights under Ecuador's Constitution: Why the 2008 Environmental Amendments Have No Bite. *Pacific Rim Law & Policy Journal*. Disponible en: <https://digital.lib.washington.edu/dspace-law/handle/1773.1/1032>

\* Se agradece profundamente la ayuda de Carmen Rodríguez Cameselle en la revisión gramatical y ortográfica de este ensayo. También se aprecia el apoyo del Centre for Global Studies de la University of Victoria y del Centre de Recherche et d'Études Interdisciplinaires sur le Développement Durable (CREIDD) de la Université Technologique Troyes (Troyes, Francia), así como la colaboración de Bertrand Guillaume, con el cual se han desarrollado algunas partes de este ensayo.







## ANGOLA/LUANDA: A (IN)CONSCIÊNCIA DA ERA ANTROPOCÉNICA EM MAIS UM DIA DE VIDA DE RYSZARD KAPUSCINSKI, RAÚL DE LA FUENTE E DAMIAN NENOW

*Isabel Ponce de Leão*

Universidade Fernando Pessoa-Porto  
blepl13@gmail.com

*Włodzimierz Szymaniak*

Universidade Piaget-Cabo Verde  
wjs@unipiaget.cv

**Resumo:** A chamada de atenção de Paul Crutzen sobre o impacto humano no planeta foi posteriormente contraditada pelo *Manifesto Ecomodernista*, que recusou a visão do ser humano enquanto destruidor da natureza e defendeu que uma alteração à escala geológica poderia corrigir danos ambientais, através das novas tecnologias. Assim, o referido *Manifesto* postulou que a nova era do Antropoceno pode ser positiva, se o poder económico, social e tecnológico for usado para a melhoria da vida humana, da estabilização climatérica e da proteção da natureza. Este artigo não pretende discutir essas duas posições, mas mostrar as consequências sofridas em Angola/Luanda, transformada em cidade fantasma, tanto pelo processo de descolonização quanto pela sangrenta guerra civil que se seguiu, sendo as cidades o exemplo mais visível do impacto humano, na obra *Mais um Dia de Vida* de Ryszard Kapuscinski, notável repórter polaco que exerceu o jornalismo imersivo, e no filme homónimo de Raúl de la Fuente e Damian Nenow.

**Palavras-chave:** Kapuscinski; Antropoceno; cidade; guerra.

**Resumen:** Paul Crutzen señaló sobre el impacto humano en el planeta y fue luego refutado por el *Manifiesto Ecomodernista*, que rechazó la visión del ser humano como destructor de la naturaleza y argumentó que un cambio geológico podría corregir los deterioros ambientales a través de las nuevas tecnologías. Así, el *Manifiesto* reivindica que la nueva era del Antropoceno puede ser positiva, si se usa el poder económico, social y tecnológico para mejorar la vida humana. Este artículo no pretende discutir las dos posiciones, más bien mostrar las consecuencias sufridas por Angola/Luanda, transformada en ciudad-fantasma, tanto por el proceso de descolonización como por la sangrienta guerra civil que sobrevino, siendo las ciudades el ejemplo más visible del impacto humano, en la obra *Más Un Día de Vida* de Ryszard Kapuscinski (notable reportero polaco que practicó el periodismo directo) y en la película homónima de Raúl de la Fuente y Damian Nenow.

**Palavras-clave:** Kapuscinski; Antropoceno; ciudad; guerra.

1. Quando Paul Crutzen sobrelevou a evidência do impacto humano no ambiente, mostrando que a sua interferência no planeta colocava em risco a própria

sobrevivência da humanidade foi, posteriormente, contraditado pelo *Manifesto Eco-modernista*, que recusa a visão do ser humano enquanto destruidor da natureza, para defender que essa alteração da escala geológica do planeta poderia, através das novas tecnologias, corrigir danos ambientais. Assim, o referido *Manifesto* postula que a nova era do Antropoceno poderá ser positiva se o poder económico, social e tecnológico for usado em função da melhoria de vida humana, da estabilização climática e da proteção da natureza.

**1.1.** Naturalmente que a chamada de atenção do nobilizado Paul Crutzen (2000) é mais do que oportuna. O ser humano exerce uma alteração drástica sobre o planeta nele promovendo intensas mudanças que abrem para a nova era geológica denominada antropocénica, em parte provocada pela poluição dos rios, excesso de fertilizantes na agricultura alteradores dos níveis de nitrogénio, demasiadas substâncias radioativas que culmina em drásticas mudanças globais e climáticas.

O termo Antropoceno tem etimologia grega: *anthropos* – homem; *cenos* – novo, e é utilizado pelos geólogos para designar um período da era Quaternária em que vivemos.

A época em si não é nova se pensarmos na Revolução Industrial onde o aumento de emissões de dióxido de carbono gerou o aquecimento global e o efeito estufa que se arrasta no tempo. Estamos na primeira fase do Antropoceno (1880-1950) que corresponde à formação da era industrial atenuada, de certa forma, pelas melhorias que James Watt introduziu na máquina a vapor, facilitando a geração de energia. A isto se juntam os avanços da medicina que promovem a ampliação da longevidade do ser humano.

A segunda fase (1950-2015) – “A grande aceleração” – caracteriza-se por um aumento significativo da população e de número de veículos motorizados sustentados pelo livre acesso ao petróleo e pela ampla difusão das novas tecnologias gèneses do consumo de massa. As atividades humanas sobre a natureza destroem ecossistemas terrestres que atravessam uma fase agónica.

Vale, após a Segunda Guerra Mundial, a reunião em Bretton Woods, New Hampshire, USA (1944), onde representantes de vários países tentaram a reconstrução da economia global criando o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial, ainda que com um certo alheamento dos problemas ambientais. Contudo, o crescimento da população, o consumo energético e as alterações agrícolas aceleraram a emissão de gases, a poluição da costa e o aumento desmedido das atividades piscatórias.

A partir de 2000 – ou, segundo alguns, de 2015 – parece que o homem tem vindo a tomar consciência dos perigos que a sua intensa atividade produtiva gera no planeta com prejuízo da sua própria espécie. É justamente Paul Crutzen (2002) que apela à reconstrução do sistema climático e ao equilíbrio da biosfera pelo ser humano qual “força geofísica planetária”, que já começou a desencadear esforços no *Acordo de Paris* (2015). Propõem os cientistas do Antropoceno (AWG) que se passe rapidamente a uma nova época geológica que marque o início da época da humanidade.

Se o Holoceno (que teve o seu início há 11 000 anos) promoveu a estabilidade ambiental dando ao homem qualidade de vida, o Antropoceno compromete essa estabilidade pela mão desse mesmo homem. A verdade é que a transição entre estas duas épocas foi uma opção científica e política do ser humano que terá que a ponderar seriamente para que imagens<sup>1</sup> como as abaixo apresentadas deixem de ser recorrentes.



Fig. 1 – Superpovoação das cidades



Fig. 2 – Transporte de areias petrolíferas

---

1. Imagens retiradas do diaporama “O horror da loucura humana” - *Oiseau de Feu* – Léo. Disponíveis em <<https://www.imagileonation.com/bienvenue.ws>.>



Fig. 3 – Poluição de tráfego aéreo



Fig. 4 – Incineradora de detritos



Fig. 5 – Ave morta com plásticos



Fig. 6 – Surfista em onda de lixo



Fig. 7 – Incêndios florestais

**1.2.** Contudo, preferimos quedar-nos com uma visão um pouco menos pessimista e evocar o *Manifesto Eco-modernista* (Breakthrough Institute, Califórnia, 2015), que não rotula a humanidade de destruidora da natureza antes considera que há a possibilidade de a escala geológica do planeta ser positivamente alterada através da tecnologia. Há assim uma visão positiva do



Antropoceno «se os humanos usarem o crescente poder económico, social e tecnológico para melhorar a vida das pessoas, estabilizar o clima e proteger a natureza» (*ibid.*). Desenvolvimento e natureza não podem ser dissociados, há, pois, que repensar o ambientalismo e as suas metas, bem como equacionar formas de atuação. Há que visitar a questão ambiental e superar a sua crise. Tal será possível sem mitigar a atividade humana, antes processá-la de forma racional e cautelosa apoiada nas novas tecnologias. Esgotadas as teses derrotistas do pensamento ambientalista costumeiro, há que abrir novos rumos para que a humanidade, tomando conta do planeta, se consciencialize do seu poder imenso, intenso e alongado e entre numa nova época geológica a bem dos vindouros.

Mais otimista, o *Manifesto Eco-modernista*, perspetiva já certas iniciativas como o aproveitamento de garrafas de plástico na construção de barcos e habitações ou o recente aparecimento do *La Manta*, o barco que despolui oceanos.

Estas ideias, que brevemente abordámos, instituem-se também pela preocupação das artes e das letras manifestada em conferências, colóquios e afins. Neles se reflete sobre civilizações, memórias e arquivos e se questiona os métodos de investigação humanística, bem como certas respostas de índole emocional sobre a destruição do planeta.

Sendo as cidades que dão mais visibilidade ao impacto humano que, pelo asfalto, a iluminação, os arranha-céus, a destruição pelas guerras, contrastam com as áreas naturais, evidenciam o dramatismo das drásticas alterações sofridas, que apontam para o risco de desaparecimento.

2. É nesta perspetiva que nos propomos olhar a cidade de Luanda, a que uma guerra civil alterou a fisionomia, através do texto literário *Um dia mais de vida* de Ryszard Kapuscinski e do filme homónimo de Raúl de la Fuente e Damian Nenow, estreantes na realização cinematográfica.



**2.1.** A vida e a obra de Ryszard Kapuscinski podem servir como exemplo da vocação jornalística que ultrapassa as fronteiras e os limites da profissão. Não pretendemos fazer uma hagiografia, mas sublinhar alguns aspetos da originalidade da obra do autor. Uma originalidade que pode ser vista também nas categorias do Antropoceno. Da mesma maneira, o filme de Raul de la Fuente e Damian Nenow optou pela originalidade formal e temática, convidando o espetador para uma espécie de diálogo, acompanhado por uma reflexão axiológica no mundo minado pelas incertezas.

Olhando a obra de Ryszard Kapuscinski não devemos esquecer que o autor trabalhou como correspondente da agência noticiosa PAP. O repórter ao serviço de uma agência noticiosa está sempre pressionado pela produção das notícias breves, sem grande carga analítica. As preocupações estéticas ou filosóficas – estão claramente em segundo plano. Contudo, e apesar dos constrangimentos e limites, a escrita de qualidade tende naturalmente a adquirir um valor simbólico acrescentado que permite uma leitura mais abstrata e mais aberta de que a simples documentação factual da realidade. Por outro lado, na história do jornalismo, frequentes eram os correspondentes que se destacaram no domínio da literatura testemunhal (*non fiction writing*). A característica principal da literatura testemunhal é a possibilidade de uma leitura plural, ou seja, a mesma mensagem além da *estória* apresentada contém também uma dúvida, uma reflexão crítica ou um olhar irónico. Ao mesmo tempo o leitor menos sensível, ou menos preparado não está eliminado do prazer da leitura, embora não consiga desfrutar de toda a riqueza do texto. O próprio Ryszard Kapuscinski classificava o seu trabalho como “tradução de culturas” indo, de certa maneira, ainda mais longe. Sem fugir da eventual subjetividade do olhar, vai-se, concomitantemente, distanciando das fontes, procurando encontrar algum denominador comum para fenómenos por vezes muito remotos. Uma das principais preocupações deste autor era mostrar aos europeus que a sua mentalidade era e é completamente etnocêntrica – pensando a Europa como única no mundo, numa atitude autista face ao número indefinido de culturas, em permanente evolução, que a rodeiam. A África que Kapuscinski retrata é um continente cheio de contradições, crenças estranhas, ambientes, cheiros e cores.



O repórter polaco descreve não só factos, mas também ambientes e protagonistas. Recorrentemente, a guerra é observada do ponto de vista de alguém muito simples. Kapuscinski refere ainda que a volta à normalidade em África é relativamente fácil, devido ao carácter precário das instalações e infraestruturas. Também as pessoas têm uma capacidade surpreendente para encarar guerras, brutalidades ou arrogâncias do poder com o mesmo estoicismo com que aturam os cataclismos naturais ou, pura e simplesmente, as duras condições de vida.

A obra mais conhecida do período africano de Kapuscinski é *O Imperador* (1978). O livro narra o fim e a decadência do reino de Haile Selassié, chamado Rei dos Reis. Ficou famoso principalmente por causa da redefinição da fonte jornalística concebida de três maneiras diferentes: 1º tipo – pessoas implicadas de alguma forma nos eventos apresentados; fonte principal e insubstituível; 2º tipo – fontes escritas de diversa índole, incluindo mapas, enciclopédias, etc.; 3º tipo – ambientes, cores, cheiros e toda a panóplia relacionada com a vivência de uma determinada realidade e da cultura circundante; podemos incluir também fatores ideológicos ou religiosos que motivam atos e atitudes (cf. Kapuscinski, 2003).

Tendo por base este tipo de fontes, este historiador de formação descreve e escreve a história, só que não se trata de uma história escrita *a posteriori*, mas no próprio momento, simultânea aos acontecimentos, mesmo no momento em que “cai a poeira”.

A explicação das mentalidades, de alguma maneira, ajuda também a compreender a realidade económica. Muito elucidativo neste aspeto é o episódio sobre o vendedor de laranjas no *Hebano* (Kapuscinski, 2001). É uma evidência que só o investimento pode gerar receitas, e é aí que, na opinião de Kapuscinski, reside o ponto fraco. A sociedade africana está constituída por grupos, tribais ou familiares. A solidariedade e ajuda mútua condicionam a sobrevivência nas condições difíceis como, por exemplo, no deserto. Não obstante, os mesmos padrões, transpostos para a realidade urbana das grandes metrópoles africanas, tornam-se num obstáculo para a progressão económica individual. Na prática,



isso significa que um africano nunca pode investir porque tem sempre de partilhar tudo, por pouco que seja, com outros membros do clã ou da família. A situação é completamente diferente no caso do negociante europeu que não sofre tantas pressões da família, podendo, quase sempre, investir um pequeno lucro no desenvolvimento do negócio.

**2.2.** *Mais um dia de vida Angola 1975* é um livro muito ancorado no contexto histórico. Ao contrário de *O Imperador* que reflete mais sobre questões universais do poder desde os tempos bíblicos, o livro angolano assemelha-se mais ao diário de repórter que não esconde a sua subjetividade. Em termos da ferramenta jornalística o trabalho mantém uma certa distância dos padrões da informação glacial. Kapuscinski, praticamente, não sai das zonas controladas pela MPLA. Como aponta Artur Domsowski (2010), não apresenta razões ideológicas da FNLA ou da UNITA e nem para tal se esforça. Contudo, não se identifica com a ideologia do MPLA que levaram à humilhação de milhares de portugueses que durante toda a vida consideraram Angola como a sua terra e, de repente, ficaram desprovidos não só de bens materiais, mas também do direito de com ela se identificarem, apesar de terem passado a maioria da vida neste país africano. O episódio metafórico das caixas de madeira sublinha a condição amarga do migrante forçado, que não se coadunava com o triunfalismo popular do pós-25 de Abril, manifestado pela esquerda europeia e portuguesa. Reparemos que os *retornados* são vistos por Kapuscinski como alguém que tinha construído a vida em África, independentemente da cor da pele e dos complexos inculcados *a posteriori* pelos militantes africanos, autoproclamados como santos, e assim vistos pelos aliados marxistas. A leitura do livro mostra a insuficiência da análise marxista e dos rótulos ideológicos colocados na história de vida das pessoas. Por outro lado, o Kapuscinski repórter não é completamente inocente e, por exemplo, não menciona a presença de tropas cubanas. Hoje sabemos que, na altura, era um facto muito incómodo (cf. Domsowski, 2010, p. 305) para a política do Moscovo, e para o movimento dos “não-alinhados”. Como refere Artur Domsowski, Kapuscinski era uma das poucas pessoas que dominava as três línguas: o português, o espanhol e o russo.



Conseguiu obter uma certa confiança dos militares e servia de intérprete nas reuniões entre angolanos, cubanos e assessores soviéticos. Trata-se de uma situação inusitada no trabalho de repórter, omitida no livro e no filme.

O autor refugia-se, muito habilmente, nas questões filosóficas, humanitárias, etnográficas, mas consegue criar um elenco narrativo contundente e que não envelhece com o tempo. Agora, já não temos interesse em o acusar pela falta de objetividade ou pela verdade incompleta. Preferimos afirmar que as grandes obras não nascem sem pecado apelando a Alexandre Dumas: “Il est permis de violer l'histoire, à condition de lui faire un beau enfant.”

**2.3.** O filme de animação *Um dia mais de vida* de Raúl de la Fuente e Damian Nenow é um notável documentário, baseado quase fielmente no livro homónimo, evocador, através da imagem, de uma sangrenta guerra civil de onde emerge um novo país.

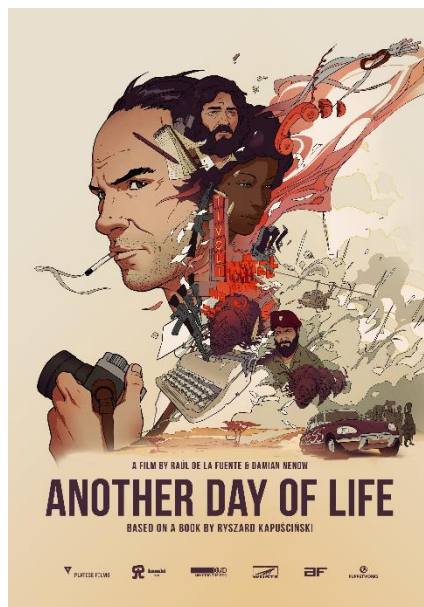


Fig. 8 – Cartaz do filme<sup>2</sup>

2 Disponível

em

<



O cinema de animação é aqui servido por uma consistente, ainda que tendenciosa, investigação documental sobre a saída dos portugueses do território angolano e sobre os movimentos de libertação – FNLA, UNITA e MPLA – que se gladiaram pelo poder. Trata-se de uma longa-metragem de cariz realista baseado em vivências pessoais dadas no texto literário pelo próprio Ryszard Kapuscinski. Há nele também elementos biográficos, imagens de arquivo e entrevistas. Contudo, mais do que um país dividido por 3 movimentos separatistas, aqui se presentifica a Guerra Fria entre Russos e Americanos com Cuba e a África do Sul a apaniguar.

O guião segue o livro homónimo de Kapuscinski e interage com depoimentos de intervenientes dos quais se destaca Farrusco, comandante do MPLA, herói de guerra, um soldado sem medo que é dado através de uma imagem romântica. O filme oferece 60m de animação e 20m de imagem real numa perseguição da verosimilhança. Há, portanto, ideias estéticas próprias da imagem real mescladas com as da animação que, conjugando-se, sugerem o movimento orgânico e humano da guerra.

Não iremos aqui cair na tentação de comparar diferentes linguagens outrossim garantir a qualidade da animação e precaver o espetador mais incauto para o facto de o filme ser ainda mais tendencioso que a obra literária em termos políticos: clara e nada dissimuladamente pró-MPLA. Naturalmente que o ponto de vista dos realizadores deve ser respeitado; apenas aqui contestamos o epíteto de documentário a uma obra que entra, claramente, no âmbito ficcional e que, intencionalmente, homenageia o grande repórter de guerra, único internacional que ousou sair de Luanda e andar pelo mato. Preferimos, neste caso, a denominação de docudrama. O próprio Raúl de la Fuente, em entrevista à Revista *Sábado* de 08.11.2018 mostra dificuldade em classificar o filme, afirmando: «É um híbrido... Kapuscinski dizia que o sentido da vida é cruzar fronteiras, não só físicas, mas também criativas. Adoptámos a sua máxima e quisemos criar uma linguagem cinematográfica inspirada no seu espírito



literário». Trata-se, afinal, de uma novela gráfica que ganhou vida própria pois, acrescenta, «Quisemos fazer um filme de animação que não se parecesse com um filme de animação. Todas as cenas foram filmadas com actores, os seus movimentos captados através de coletes com sensores e depois animados pelo corealizador Damian Nenow».

*Mais um dia de vida* era um dos livros electivos de Kapuscinski. Publica-o em 1976 e em 2002 acrescentou-lhe um epílogo, uma espécie de revisitação / homenagem a pessoas que tinha conhecido em Angola cujo paradeiro desconhecia. Ora é esse epílogo que o realizador retoma, afirmando: «Vou contar a tua história tal como a puseste no livro e também vou contar a dos teus amigos.», «Entre todos, vamos fazer este filme. Não terá só a tua voz, mas também a voz deles. Pareceu-me que valia a pena lutar por este formato.» (2018).

Valeu, sim, valeu a este cineasta navarro o Premio del Público Ciudad de Donostia em Zinemaldia a que se somaram os conseguidos no Festival de Cine de El Gouna de Egipto (Premio del Público) e o reconhecimento como o Mejor Guión Vasco, entregue pela Asociación de Guionistas de Eskal Herria. E valeu ao público desde que bana a sua faceta acrítica e se consciencialize de que assiste a um docudrama.

**3.** Tomamos duas fotografias da Baía de Luanda – espaço do livro e do filme *Mais um dia de vida* – que se presentifica nas diferentes linguagens e refletimos na ação do homem também ao longo desta guerra.

Fig. 9 – Luanda – meio do Século XX<sup>3</sup>Fig. 10 – Luanda – fim do Século XX<sup>4</sup>

Na figura 9, que antecede a guerra civil, é já evidente essa ação. A paisagem, despida das casas típicas dos séculos ancestrais e da exuberante natureza circundante, marca da região, mostra, mesmo assim, um progresso comedido, apesar de construções disfóricas que anunciam a destruição. Já aqui o homem começara a negligenciar as características naturais da região e se

---

3 Disponível em <[https://www.google.com/search?rlz=1C1AOHY\\_pt-PTPT708PT708&q=Fotos+da+Ba%C3%ADa+de+Luanda+no+in%C3%A9cio+do+S%C3%A9culo+XX&tbm=isch&source=univ&sa=X&ved=2ahUKEwjBsc\\_EkMjhAhVkBGBHWulDfwQsAR6BAgJEA&biw=1570&bih=884#imgrc=TfY\\_pstV9IFOVm](https://www.google.com/search?rlz=1C1AOHY_pt-PTPT708PT708&q=Fotos+da+Ba%C3%ADa+de+Luanda+no+in%C3%A9cio+do+S%C3%A9culo+XX&tbm=isch&source=univ&sa=X&ved=2ahUKEwjBsc_EkMjhAhVkBGBHWulDfwQsAR6BAgJEA&biw=1570&bih=884#imgrc=TfY_pstV9IFOVm)>

4 Disponível em <[https://www.google.com/search?rlz=1C1AOHY\\_pt-PTPT708PT708&biw=1570&bih=884&tbm=isch&sa=1&ei=2Z6vXNiELbKOlwSm3pT4AQ&q=Fotos+da+Ba%C3%ADa+de+Luanda+no+fim+do+S%C3%A9culo+XX&oq=Fotos+da+Ba%C3%ADa+de+Luanda+no+fim+do+S%C3%A9culo+XX&gs\\_l=img.3...159430.162041..165542...0.0..0.78.641.9.....1....1..gws-wiz-img.jgzx-RQI\\_3Y#imgrc=TqI93QAAPrYMwM:>](https://www.google.com/search?rlz=1C1AOHY_pt-PTPT708PT708&biw=1570&bih=884&tbm=isch&sa=1&ei=2Z6vXNiELbKOlwSm3pT4AQ&q=Fotos+da+Ba%C3%ADa+de+Luanda+no+fim+do+S%C3%A9culo+XX&oq=Fotos+da+Ba%C3%ADa+de+Luanda+no+fim+do+S%C3%A9culo+XX&gs_l=img.3...159430.162041..165542...0.0..0.78.641.9.....1....1..gws-wiz-img.jgzx-RQI_3Y#imgrc=TqI93QAAPrYMwM:>)>



sobrepusera à natureza. Contudo é visível o cuidado com as palmeiras e com a orla marítima preservada de trânsito caótico. Há serenidade e compostura numa paisagem que, ainda que intrusiva, parece respeitar uma ordenação territorial e estar isenta de agressiva poluição. A mão do homem entrou aqui cautamente e, mesmo que a natureza não tenha sido completamente preservada, há uma certa preocupação pelas idiossincrasias locais. Destacamos, portanto, a ausência de poluição e o ordenamento sem que deixemos de lamentar desflorestação.

Já a figura 10 retrata uma Luanda fantasma, vítima da guerra civil, cenário do nascimento conturbado de um novo país. Pouca arborização, e a que existe agoniza, destruição das áreas de lazer, abundância e desorganização do tráfico e construção desenfreada, sem qualquer critério, erigida porque aproveitou o desnorte provocado pela guerra. A imagem desoladora dá a ideia de uma cidade bombardeada, poluída, desrespeitadora da organização territorial. A natureza, desprezada e secundarizada, apresenta águas poluídas e ausência de preservação do ambiente.

Se, no primeiro caso, algo se podia fazer, agora há um começar do nada antes que o homem seja engolido por si próprio. É sobre este momento que nos detemos e sobre a forma como a ação humana alterou o funcionamento e os fluxos paisagísticos. A poluição das águas, o uso de substâncias químicas, a alteração dos fluxos de nitrogénio, o desperdício dos recursos naturais e as mudanças climáticas são também fruto de uma guerra civil que marcou a paisagem e a sociedade angolanas.

Numa terra acabada de sair de uma Guerra Colonial subversiva, que impunha, a todos os atores, uma forma de combate em todas as frentes para além da coação psicológica, começa, de imediato, o flagelo da Guerra Civil com perigosas intervenções de tropas estrangeiras.

Quando em 1975 os 3 movimentos independentistas de Angola – MPLA, UNITA e FNLA – tomaram conta do país, previa-se o respeito pelos *Acordos do Alvor* formando os referidos movimentos uma frente única e participativa na governação. Porque a liberdade também carece de aprendizagem, rapidamente se observaram rivalidades políticas, acontecendo os primeiros e violentos



confrontos entre o MPLA e a FNLA. Corria o mês de março de 1976 que marcou o início de um flagelo longo e sangrento. Estes movimentos não agiram por si só. O MPLA tinha na retaguarda a União Soviética e Cuba; a FNLA, para além de alguns países do mundo ocidental era apoiada pela China e pelo Zaire; a UNITA tinha a seu favor os Estados Unidos e a África do Sul.

Mais que uma guerra civil que se prolongou até 2002 (se é que já terminou!) foi uma luta ideológica em que saiu vencido, porque em grande parte morto e estropiado, o povo angolano que viu o seu país destruído tentando agora, acriteriosamente, reconstruí-lo ignorando questões ecológicas e ambientais.

A crise humanitária foi e continua a ser um flagelo. Deram-se forçados deslocamentos internos; grande número de angolanos não tem acesso a cuidados médicos básicos nem a água potável, sendo a mortalidade infantil elevada; a esperança do nível médio de vida não ultrapassa os 45 anos. Também a proliferação de minas terrestres – cujos trabalhos de desativação apenas acabaram no segundo decénio do século XXI – esteve na génese não só do aumento de percentagem de número de mortos como também de estropiados.

Com estas condições de vida, face a cidades bombardeadas e despovoadas, eram inexistentes as preocupações pelo meio ambiente já que não havia vivência, mas sobrevivência.

Demorará algumas gerações para que ocorra a consciencialização de que sem planeta não há homem e sem homem não há planeta.

Em Luanda, produto também de uma guerra civil, as alterações climáticas, devido à concentração de gases – cf. também o desastre natural acabado de decorrer em Moçambique –, provocaram a quase extinção de certas espécies animais e vegetais e o aumento de pobreza devido à escassez de alimentos e à água não potável, génese da disseminação de doenças; a referida escassez é gerada pela perda de áreas agricultáveis e acarreta enormes prejuízos na infraestruturas económica e social. Por outro lado, a natalidade descontrolada, e a concentração do ser humano na cidade, aumenta a produção de nitrogénio e CO<sub>2</sub> que a vegetação e o mar vão absorvendo; o aumento de

acidez das águas prejudica enormemente a vida marinha. A construção desenfreada e o abate de árvores comprometem a absorção do carbono. A biodiversidade entrou em perda e é visível a destruição de recursos naturais com graves ameaças para a sobrevivência dos angolanos. É justamente John McNeill (2001) que alerta para o perigo da humanidade se aproximar dos limites físicos e fazer colapsar o planeta.

Em Luanda não parece haver uma visão de futuro, ignorando-se, teimosamente, a palavra sustentabilidade. Tudo isto se passa num país rico que ainda não percebeu o impacto ambiental no crescimento económico.

4. Ao evocarmos Angola, corre-nos o docudrama *Chuva é cantoria na aldeia dos mortos* de Renée Nacier e João Salaviza que reflete as influências do Antropoceno na cultura indígena krahó, tal como ocorreu em muitas outras tribos africanas. Mesmo assim, e por agora, há uma convivência pautada pelo respeito. Há que refletir sobre isso porque, e apesar de tudo, o ser humano continuará a ser a mais importante força geológica. Compete-lhe desenvolver uma estratégia mundial preservadora dos ecossistemas vítimas da sua própria ação. Compete-lhe ainda a necessária racionalidade para colmatar problemas pessoais. Para isso, terá que construir uma sociedade do conhecimento que faça a gestão global e sustentável do ambiente, tal como o prevê o *Manifesto Eco-Modernista*. Para isso, em Luanda, há que contrariar todos acontecimentos, em parte consequência da guerra civil, relatados em *Um dia mais de vida*.

## Referências

Artaxo, P. (2014). Uma nova era geológica em nosso planeta: o antropoceno. *Revista USP*, n.º 103: 13-24.

Breakthrough Institute (2015). *Manifesto Eco-modernista* (trad. M. Wladman e T. Alcides Marques). Disponível em



<<https://pt.scribd.com/document/274890051/Manifesto-Eco-Modernista>>.

[Consultado em 9 de Março de 2019].

Crutzen, P. (2002). Geology of Mankind. *Nature*, n.º 415: 23.

Domoslawski, A. (2010). *Kapuscinski, non-fiction*. Varsóvia: Swiat Ksiazki.

Fuente, R. (Realizador) & Nenow, D. (Co-Realizador) (2018). *Mais um dia de vida* [Filme]. Polónia, Espanha, Alemanha, Bélgica, Hungria: Midas Filmes.

Kapuscinski, R. (1997). *Mais um dia de vida - Angola 1975* (trad. A. Saldanha). Porto: Campo das Letras.

Kapuscinski, R. (2001). *Ébano, febre africana* (trad. M. J. Guimarães). Porto: Campo das Letras.

Kapuscinski, R. (2003). *Zawód Reporter*. Cracóvia: Wydawnictwo Znak.

Kapuscinski R. (2007). *Andanças com Heródoto* (trad. W. J. Szymaniak e I. Ponce de Leão). Porto: Campo das Letras.

Kapuscinski, R. (2019). *O Imperador* (trad. W. J. Szymaniak e I. Ponce de Leão). Porto: Porto Editora.

McNeill, J. (2001). *Something New Under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World*. New York: W. W. Norton.





## O PÓS-ANTROPOCENO EM *ORYX AND CRAKE* DE MARGARET ATWOOD

*Maria do Carmo Mendes*  
Universidade do Minho  
mcpinheiro@ilch.uminho.pt

**Resumo:** Na trilogia *MaddAddam* (constituída pelos romances *Oryx and Crake* – 2003 –, *The Year of the Flood* – 2009 – e *MaddAddam* – 2013), a escritora canadiana Margaret Atwood retrata um universo pós-apocalíptico despoletado pela interferência do humano nos principais ecossistemas terrestres. A minha reflexão sobre o primeiro romance tem assim como principais propósitos: 1) Mostrar as perturbações quase irreversíveis provocadas por um grupo de cientistas nos ecossistemas; 2) Reconstruir os mecanismos apresentados pela narradora para identificar um poder científico e tecnológico sem precedentes para extinguir a biosfera; 3) Comentar a posição otimista dos três romances e que vai além do sentido de catástrofe no Antropoceno.

**Palavras-chave:** Atwood (Margaret); Pós-antropoceno; *Oryx and Crake*; Distopia

**Resumen:** En la trilogía *MaddAddam* (formada por las novelas *Oryx and Crake* – 2003 –, *The Year of the Flood* – 2009 – y *MaddAddam* – 2013), la escritora canadiense Margaret Atwood presenta un universo pos-apocalíptico creado por la interferencia del humano en los principales ecossistemas terrestres. Mi reflexión sobre la primera novela tiene como principales objetivos: 1) Presentar los disturbios casi irreversibles provocados por un grupo de especialistas en los ecossistemas; 2) Analizar los mecanismos utilizados por la novelista para identificar un poder científico y tecnológico sin antecedentes para extinguir la biosfera; 3) Comentar el punto de vista optimista de las tres novelas y la superación del sentido de catástrofe del Antropoceno.

**Palabras-clave:** Atwood (Margaret); Pos-antropoceno; *Oryx and Crake*; Distopía

1. *Oryx and Crake* (2003) da escritora canadiana Margaret Atwood constitui o primeiro romance de uma trilogia da qual fazem parte ainda *The Year of the Flood* (2009) e *MaddAddam* (2013). As três obras retratam um universo pós-apocalíptico no qual a quase completa extinção da espécie humana resulta da disseminação de um vírus sintético. Consideradas ficções especulativas distópicas, as três narrativas permitem ainda debater questões sobre o Antropoceno e o Pós-Antropoceno.



Este ensaio, centrado no primeiro romance da trilogia, tem assim como principais propósitos: 1) Mostrar as perturbações quase irreversíveis provocadas por um grupo de cientistas nos ecossistemas; 2) Reconstruir os mecanismos apresentados pela narradora para identificar um poder científico e tecnológico sem precedentes para extinguir a biosfera; 3) Comentar a posição otimista que marca cada a obra e que vai além do sentido de catástrofe contido no Antropoceno.

2. Como sublinha Amanda Pavani (2017, p. 39), o conceito de Antropoceno, que define como «the era of human alterations on the planet's environment», permeia a narrativa de *Oryx and Crake*. Esta definição é pobre por dois motivos, pelo menos: (a) o que caracteriza o Antropoceno não é a capacidade de a espécie humana produzir alterações no ambiente do planeta; fá-lo desde há 5000 anos ou até mais; o que há de novo é fazê-lo num plano global, na escala do planeta inteiro ou, mais tecnicamente, afetando o Sistema Terrestre no seu conjunto (e não ao nível de subsistemas como a biosfera); a expressão “meio-ambiente do planeta” é ambígua, pois não diferencia se se refere ao todo ou a partes; (b) o Antropoceno não é uma mera “crise ambiental”; as crises são ultrapassadas e regressa-se a uma “nova” normalidade; o problema é que o Antropoceno introduz-nos numa trajetória para a qual pode não haver retorno; é um daqueles momentos históricos singulares.

Os sobreviventes de uma catástrofe global descrita no romance vivem num futuro e num local indefinidos, embora com elementos identificáveis. Sob este ponto de vista, concretizam o sentido de ficção especulativa distópica, pois neste tipo de narrativa:

The future as imagined in dystopian speculative fiction must be simultaneously recognizable and unrecognizable, both like and not-like the present. (...) we must see the imagined future in our actual present and also recognize the difference between now and the future as imagined (Snyder, 2011, p. 470).



Nos três romances que compõem a trilogia *MaddAddam*, Atwood representa um futuro próximo num espaço praticamente devastado e inabitável, como consequência da desertificação dos solos, do exaurimento de recursos naturais, da subida da temperatura e do nível das águas; um futuro no qual a população é organizada em dois grupos com estatutos e formas de vida totalmente opostos: uma parte menor vive em Complexos onde se luta impiedosamente contra todos os tipos de doenças e se combate o envelhecimento, onde a segurança é fortemente assegurada e onde o progresso biotecnológico é pensado para construir a felicidade e uma vida eterna e sempre jovem; a outra parte, muito mais numerosa, vive atabalhoadamente em espaços dominados por doenças, lutas pela sobrevivência, crimes, catástrofes naturais e ausência de conhecimentos tecnológicos.

Filho de dois cientistas, Glenn tornar-se-á o inventor de um meio de criação de uma nova espécie, na qual humano e não humano convivem.

Os conhecimentos de bioengenharia são postos por esse jovem cientista ao serviço da criação de uma espécie pós-humana, os Crakers ou Filhos de Crake: um pequeno grupo de humanoides fabricado por Glenn (que adota o nome Crake, designação latina do codornizão de pescoço vermelho, outra ave australiana quase extinta – cf. Atwood, 2010, p. 91) num projeto de luta contra a extinção da humanidade (cf. Marques, 2017, p. 179).

Venerado pelos Crakers, Glenn rejeita, todavia, a adulação que lhe votam, como se de um Deus se tratasse:

O Crex que eles elogiam é criação sua, uma criação por sinal algo rancorosa: Crex era contra a existência de Deus ou deuses de qualquer espécie e ficaria certamente repugnado com o espectáculo da sua gradual deificação (Atwood, 2010, p. 114).

Apesar da rejeição de existência de uma entidade sobrenatural que criou o mundo e as suas criaturas, a verdade é que Crake pode ser considerado um Frankenstein pós-moderno, defensor de que, enquanto seres humanos, «nós somos robôs hormonais, só que defeituosos» (*idem*, p. 179), que planeou a



destruição da civilização e da humanidade (Mohr, 2015, p. 291) e transformou o mundo numa vasta experiência:

Literally re-writing the human genetic code, he designed the Crakers as the perfect post-humans to end the human historic cycle of destruction. For Crake, it is human nature, not only culture that creates these problems (*ibidem*).

Os Crakers são descritos como pós-humanos perfeitos: herbívoros, inofensivos, incapazes de sentirem apelos naturais (como o sexual), perfeitamente adaptáveis ao meio ambiente, com um sistema imunitário indestrutível, e de uma extraordinária beleza, particularmente a das mulheres:

São de todas as cores conhecidas, do negro mais profundo ao branco mais alvo, e de todas as alturas, mas todas elas admiravelmente proporcionadas. Todas têm dentes saudáveis e pele macia. Nada de refegos de gordura à volta da cintura, não ficam inchadas, não têm celulite nas coxas a formar covinhas como pele de laranja. Não têm pêlos no corpo – dispersos ou concentrados. Parecem modelos fotográficos retocados ou anúncios de um dispendioso programa de ginástica (Atwood, 2010, pp. 109-110).

Este aparente universo de criaturas perfeitas é, todavia, desconstruído no final do romance: os Crakes não só decidem criar uma forma de religião – acabando por divinizar Jimmy/o Homem das Neves na construção da sua efígie –, como desenvolvem formas artísticas. Pode refletir-se filosoficamente a partir daqui: então haverá um elemento de continuidade entre humano e pós-humano: a projeção inventiva de entidades transcendentais? Será a religião, no final de contas, um elemento ineliminável no humano, algo que faz parte da sua natureza? Que função poderá cumprir esse horizonte de transcendência num mundo pós-apocalíptico pós-antropocénico? (pergunta que fica implícita já antes: pós-apocalíptico e pós-antropocénico são sinónimos? Em que sentido ou medida?) Há esperança num mundo pós-apocalíptico pós-antropocénico?

Num capítulo sugestivamente intitulado “Ídolo”, violam todas as recomendações de Crake contra a “contaminação religiosa” e qualquer forma de arte:



Cuidado com a arte, costumava dizer Crex. Assim que começarem a fazer arte, estamos metidos em sarilhos. O pensamento simbólico de qualquer tipo prenunciaria a queda. A seguir, iam inventar ídolos, rituais e objectos funerários, a vida para além da morte, o pecado, manuscritos com versos silábicos, reis e, depois, a escravatura e a guerra (*idem*, p. 379).

3. As fronteiras entre o humano e o pós-humano mostram-se diluídas no romance e o seu protagonista, Jimmy, demonstra esta desagregação no seu próprio percurso, de jovem das elites para um solitário Robinson Crusoe, vivendo de memórias e de luta diária pela sobrevivência.

O quase completo isolamento de Jimmy (Snowman) conduz a personagem a uma perda da sua própria humanidade, pois «Às vezes ri como uma hiena ou ri como um leão (...), grunhe e guincha como um bacorão ou uiva como um lobicão» (Atwood, 2010, p. 18); habita uma floresta aparentemente despovoada e vive dominado por recordações da sua vida num universo pré-apocalítico e altamente tecnológico, onde a população tinha sido separada em dois grandes grupos de habitantes, como já referido.

A elite, formada por cientistas jovens e executivos de classe média, vive em Complexos (destacando-se o que recebe o nome de “QuintadÓrgãos”, na qual se fazem clonagens e experiências de criação de bioformas: os bacorões – porcos transgénicos –, os lobicões – cruzamentos de lobos com cães –, os cobratos – mistura de cobras com ratos – ou as guaninhas – cruzamento do guaxinim com a doninha).

Não obstante sucessivos fracassos, parece evidente que apenas a mãe de Jimmy, uma microbióloga, tem consciência de que as experiências levadas a cabo pelo marido e todos os restantes cientistas são um erro que conduzirá a “um atoleiro moral”; «essa coisa do cérebro de porco... isso é interferir com os blocos construtivos da vida. É imoral. É... um sacrilégio» (*idem*, p. 65). Já o pai defende: «São só proteínas. Não há nada de sagrado em células e tecidos...» (*ibidem*).



A restante população, isenta de um apertado controlo de segurança e, portanto, desfrutando de liberdade irrestrita, mas também dos problemas que ela traz aos relacionamentos sociais, vive em Plebelândias. Os dois universos desconhecem-se e organizam grupos muito distintos, social e economicamente:

As pessoas dos Complexos não iam à cidade a menos que fosse absolutamente necessário e, caso fossem, nunca iam sozinhas. As cidades eram conhecidas como *plebelândias*. (...) a segurança pública nas plebelândias era débil: andava por lá gente capaz de falsificar qualquer coisa e que podia ser quem quisesse, já para não falar da ralé: os drogados, os ladrões, os pobres, os tarados. Portanto, era melhor para todos os que trabalhavam na QuintadÓrgãos viverem e trabalharem no mesmo local rodeados de medidas de segurança máxima (*idem*, pp. 35-36).

O projeto de bioengenharia levado a cabo nos Complexos por Glenn, tem um propósito pós-humano, na medida em que ambiciona eliminar o ser humano e substituí-lo por criaturas pacíficas, totalmente anti-tecnológicas e inteiramente vegetarianas.

Outros projetos da QuintadÓrgãos apontam para um motivo recorrente na ficção de Margaret Atwood: o esbatimento de fronteiras entre o humano e o não humano.

O projeto “bacorão” é, a este respeito, o mais rutural, já que inclui ADN humano:

O objectivo do projeto bacorão era desenvolver uma série de órgãos perfeitos, de tecido humano, num corpo transgénico que servia de hospedeiro. Esses órgãos seriam facilmente transplantados e evitariam rejeições, mas também seriam capazes de se defender de ataques e vírus e micróbios oportunistas, dos quais todos os anos surgiam novas estirpes. Incluíam um gene de maturação rápida para que os rins, fígados e corações dos bacorões pudessem ficar prontos o mais cedo possível e estavam agora a aperfeiçoar um bacorão que pudesse desenvolver cinco ou seis rins ao mesmo tempo. Os rins adicionais seriam retirados do hospedeiro que, depois, em vez de ser destruído, poderia manter-se vivo e desenvolver mais órgãos (*idem*, p. 30).



Este é um empreendimento transgressor, que elimina fronteiras entre natural/artificial, humano/animal (vive-se num mundo de híbridos, ciborgues). Em última instância, e tal como sublinha Marques (2017, p. 180), tanto humanos como animais são reduzidos a “*controllable commodities*”.

Nesse projeto evidenciam-se também questões ambientais (que a escritora retoma em *The Year of the Flood*): a maior ambição de Crake é, como observa Marques (2017, p. 185), lutar contra o capitalismo tecnológico e as desigualdades por ele geradas.

E é aqui que *Oryx and Crake* permite uma abordagem no domínio do Antropoceno: «The apocalyptic/genetic transition between worlds directly addresses the anxieties of the Anthropocene» (*ibidem*). Quais são essas ansiedades?

Citando Tobias Menely e Margaret Ronda, Eduardo Marques (*idem*, p. 186) chama a atenção para a definição que propõem do termo Antropoceno: o problema com esta definição é que torna o capitalismo no agente causador do Antropoceno, mas não explica como é que os países comunistas e socialistas também têm economias assentes na exploração da natureza e dos seus recursos; também há poluição, e até mais, nesses países

The moment at which expanding global capitalism, with its increasingly destructive side effects on pollution, deforestation, and immiseration, reaches a threshold of self-destruction, but also of self-deception, as the accelerating conversion of all natural entities into forms of human capital becomes more and more patently in denial of ecological realities and limits (*idem*, pp. 185-186).

**4.** A reflexão de Margaret Atwood sobre o seu romance *Oryx and Crake* identifica-o como ficção especulativa:

[Speculative fiction] contains no intergalactic space travel, no teleportation, no Martians. (...). It invents nothing we haven't already invented or started to invent. (...) Every novel begins with a what if and then sets forth its axioms. The what if of *Oryx and Crake* is simply, What if we continue on the road we're already on? How slippery is the slope? (Atwood, 2005, pp. 285-286).



A questão é interessante: tendo nós conhecimento e consciência do que estamos a fazer, o que é que vamos fazer daqui em diante? Há uma dimensão moral, um horizonte moral que a ficção revela? Que nos propomos fazer se o cenário que a autora descreve puder plausivelmente acontecer?

A catástrofe ambiental descrita no romance é apenas um dos múltiplos problemas aqui apresentados: outros são a poluição, o capitalismo desenfreado, a exaustão de recursos naturais, a hipótese de criação de um universo, porventura utópico, no qual o homem não é o centro do mundo, mas apenas uma das suas espécies, convivendo com seres animais e plantas geneticamente transformados.

Especulativa e também utópica, a narrativa apresenta, em sintonia com o conceito de utopia, a noção de que «technology promises the ultimate perfection of the human, integrating technology as part of the self, while de dystopian perspective critically investigates this very approach, expressing a culture fear of such a technology» (Mohr, 2015, p. 285). Todavia, esta ideia do “*techno-fix*” (a tecnologia resolve os problemas que cria) é muito controversa.

O percurso de Sharon, a mãe de Jimmy (que pode ler-se como uma representação das inquietações da própria narradora) revela a incapacidade – humana – de pôr de lado preocupações sobre a dimensão ética das experiências que são feitas nos complexos. Sharon acaba por aderir a um movimento eco-terrorista de uma plebelândia; representa a consciência ética que, nas narrativas de Atwood, é geralmente desempenhada por personagens femininas, como pode comprovar-se com o célebre romance *The Handmaid’s Tale* ou com o segundo da trilogia *MaddAddam: The Year of the Flood*.

Numa leitura distópica do romance, esta personagem problematiza, por consequência, hipóteses de um futuro no qual é cruzada uma linha. Que linha é essa, pergunta Valeria Mosca (2013, pp. 41-42):

Are they religious dogmas on the sacred nature of life? Moral paradigms? Humanitarian concerns about the exploitation of other species? Or are





they aesthetic objections to bioengineering projects that some may well perceive as disgusting?

O comprimido 7º Céu (*BlyssPlus* no original) criado laboratorialmente por Glenn coloca, seguramente, questões de natureza ética sobre interferências do humano em processos naturais. Nas palavras do seu criador, esse comprimido seria

(...) de natureza profiláctica e o princípio de funcionamento era simples: eliminar as causas externas da morte. (...) As doenças contagiosas, especialmente as sexualmente transmissíveis. O excesso de população, que leva, como vimos no caso dos negros, à degradação ambiental e à subnutrição (Atwood, 2010, p. 312).

A pandemia mortal, que leva à quase completa extinção da humanidade, revela a verdadeira (oculta) motivação de Glenn: a substituição da espécie humana por uma espécie trans-humana. O que haverá de humano ainda no trans-humano?

Isso significa que *Oryx and Crake* se localiza num universo pós-apocalítico e pós-antropocénico onde o ser humano não é a espécie dominante mas tem de lidar com as consequências do seu domínio sobre a Terra no Antropoceno.

Os Crakers ou Filhos de Crake são melhoramentos da espécie humana, qualificados pelo seu criador como “o futuro da raça humana” e “a arte do possível”. Constituem, segundo Gerry Canavan (2012, p. 152), «uma visão hiperbólica da fantasia de voltar atrás no tempo e reconstruir a história, desta vez evitando o erro da chamada “civilização”».

O mundo ficcionalizado por Margaret Atwood na trilogia *MaddAddam* é o lugar do Pós-Antropoceno, que se debate com uma questão central: num futuro não muito distante, experiências genéticas e de bioengenharia levam a que a espécie humana, tal como a conhecemos, não seja a dominante no planeta.

Como será comprovado pelos dois romances seguintes, o desafio que a escritora canadiana lança ao leitor é este: o futuro de sobreviventes de



catástrofes de dimensões planetárias, isto é, o futuro da humanidade não depende totalmente dos seres humanos, mas das suas interações com muitas outras espécies que emergem no Pós-Antropoceno (Ferwerda, 2016, p. 75).

Trata-se de uma visão otimista, que se anuncia desde o final do primeiro romance da trilogia. A mensagem positiva sobrevive ao projeto apocalítico de Crake (e ao próprio Crake). Se comunidades humanas e não-humanas são capazes de conviver, então o Pós-Antropoceno é uma janela de oportunidades para o ser humano.

Importa ainda sublinhar que a escrita do romance *Oryx and Crake* foi interrompida por Margaret Atwood pouco depois dos atentados de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos. No dia dos ataques, esperava um voo de Toronto para Nova Iorque e confessaria:

I stopped writing for a number of weeks. It's deeply unsettling when you're writing about a fictional catastrophe and then a real one happens. I thought maybe I should turn to gardening books, something more cheerful. But then I started writing again, because what use would gardening books be in a world without gardens, without books?" (Atwood, 2005, p. 285).

As obras de Margaret Atwood revelam preocupações que não podemos localizar liminarmente num futuro improvável; muitas dessas inquietações são as que, desde sempre, mobilizaram pensadores, escritores, médicos, engenheiros: a essência da humanidade.

## Referências

Atwood, M. (2005). Writing *Oryx and Crake*. In: M. Atwood, *Writing with Intent: Essays, Reviews, Personal Prose: 1983 – 2005* (pp. 284-286). New York: Carrol and Graf.

Atwood, M. (2010). *Órix e Crax. O último homem* (trad. Ana Maria Chaves e Ana Mafalda Costa). Lisboa: Bertrand Editora.



Canavan, G. (2012). Hope, but not for us: ecological science fiction and the end of the world in Margaret Atwood's *Oryx and Crake* and *The year of the flood*. *Literature Interpretation Theory*, 23,2: 138-159.

Ferwerda, S. (2016). *Narrating the Anthropocene. Threading Contemporary Feminist Theory and Fiction in a Human-Dominated World*. Utrecht University: M.A. Thesis.

Marques, E. M. de (2017). Human after all? Neo transhumanism and the post-anthropocene debate in Margaret Atwood's MaddAddam trilogy. *Revell*, Vol. 3, N. 17: 178-190.

Mohr, D. (2015). Eco-Dystopia and Biotechnology: Margaret Atwood, *Oryx and Crake* (2003), *The Year of the Flood* (2009) and *MaddAddam* (2013). In E. Voigts & A. Boller (eds.), *Dystopia, Science Fiction, Post-Apocalypse: Classic, New Tendencies and Model Interpretation* (pp. 283-301). Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier.

Mosca, V. (2013). Crossing Human Boundaries: Apocalypse and Posthumanism in Margaret Atwood's *Oryx and Crake* and *The Year of the Flood*. *Saggi*, 9(5): 38-52.

Pavani, A. (2017). Margaret Atwood's Crakers as an answer to the matter of the Anthropocene. In M. Vieira e J. Bruhn (org.), *Intermedial Mediations of the Anthropocene* (pp. 39-46). Belo Horizonte: FALE/UFMG.

Snyder, K. (2011). "Time to go" The Post-apocalyptic and the Post-traumatic in Margaret Atwood's *Oryx and Crake*. *Studies in the Novel*, 43/4: 470-489.





## AS PESTES EM TEMPO DE PRIMADO DA CIÊNCIA

*Rui Paes Mendes*

CEGOT/UP

ruipaesmendes@gmail.com

**Resumo:** Nas últimas décadas a humanidade tem assistido à eclosão de diversas ameaças de doenças declaradas pandémicas. Os vírus da Gripe A, do Ébola ou o Zika, entre outros, representaram preocupações que ocuparam (e ocupam) os órgãos de comunicação social, a opinião pública e os decisores políticos, conjugando esforços para a contenção desses e de outros vírus com grande poder letal. Esta conjuntura pandémica que a nossa civilização e o nosso tempo têm vivido, mais não é do que uma das faces de um problema complexo que assenta raízes fundas no desenvolvimento tecnológico e social. Nos últimos duzentos anos, desde o dealbar da Revolução Industrial, o Homem tem quebrado as barreiras do espaço e do tempo. Continentes que outrora eram terra ignota, estão hoje profusamente mapeados; povos que estavam literalmente a anos de distância, encontram-se hoje tão próximos quanto o tempo que um voo intercontinental demore. A vertigem do desenvolvimento tecnológico a que assistimos teve (tem) consequências. Essa tecnologia, obra do engenho humano que permitiu a qualidade de vida de metade da população mundial e se tornou símbolo do progresso e das conquistas tecnológicas da humanidade é a mesma que mostra que esse mesmo engenho, esse mesmo progresso, é a maior ameaça à sobrevivência da humanidade e que um dos seus grandes inimigos tem uma dimensão microscópica.

**Palavras-chave:** pestes; pandemias; tecnociência; ambivalência tecnocientífica.

**Resumen:** En las últimas décadas, la humanidad ha sido testigo del brote de varias amenazas de enfermedades pandémicas declaradas. Los virus de la gripe A, el Ébola o el Zika, entre otros, han representado preocupaciones que han ocupado (y ocupan) a los medios de comunicación, la opinión pública y los responsables políticos, uniendo esfuerzos para contener estos de otros virus con gran poder letal. Esta coyuntura pandémica que han experimentado nuestra civilización y nuestro tiempo no es más que una de las caras de un problema complejo que tiene profundas raíces en el desarrollo tecnológico y social. En los últimos doscientos años, desde los albores de la Revolución Industrial, el hombre ha roto las barreras del espacio y del tiempo. Los continentes que alguna vez fueron tierra ignorante hoy están profusamente mapeados; Las personas que estaban literalmente a años de distancia ahora están tan cerca como un vuelo intercontinental. El vértigo del desarrollo tecnológico que estamos presenciando tiene (tiene) consecuencias. Esta tecnología, el trabajo del ingenio humano que ha permitido la calidad de vida de la mitad de la población mundial y se ha convertido en un símbolo del progreso de la humanidad y de los logros tecnológicos, es la misma que demuestra que este mismo ingenio, este mismo progreso, es la mayor amenaza para la supervivencia de la humanidad y que uno de sus grandes enemigos tiene una dimensión microscópica.

**Palabras clave:** plagas; pandemias; tecnociencia; ambivalencia tecnocientífica.



When we think of the major threats to our national security, the first to come to mind are nuclear proliferation, rogue states and global terrorism. But another kind of threat lurks beyond our shores, one from nature, not humans – an avian flu pandemic.

Barack Obama

## Introdução

Nunca como na última década a humanidade terá sofrido uma tão acentuada e diversificada ameaça de doenças declaradas pandémicas. Os vírus da Gripe, do HIV, do Ébola e do Zika, representam preocupações que ocupam um espaço crescente nos órgãos de comunicação social, na opinião pública e nos decisores políticos, conjugando esforços para o combate desses e de outros vírus com grande poder letal.

Esta conjuntura pandémica que a nossa civilização e o nosso tempo têm vivido mais não é do que uma das faces de um problema complexo que assenta raízes fundas no desenvolvimento tecnológico e social. Nos últimos duzentos anos, desde o dealbar da Revolução Industrial, o Homem tem quebrado as barreiras do espaço e do tempo. Continentes que outrora eram terra ignota, estão hoje profusamente mapeados; povos que estavam literalmente a anos de distância, encontram-se hoje tão próximos quanto o tempo que um voo intercontinental demore.

Por um lado, a pressão económica ao nível da exploração de minerais, madeiras nobres ou dos grandes conglomerados agroindustriais tem provocado o abate de vastas áreas de floresta virgem (quase) intocável durante séculos. Por outro lado, o êxodo rural e o crescimento demográfico e urbano imparável que se regista lança novos desafios e perigos até há pouco desconhecidos ou não valorizados. Pelo meio, o desenvolvimento de vias de comunicação que rasgam os continentes a eito, ligando as sete partidas do mundo por meio de transporte diverso, aproximam lugares, pessoas e bens. Mas não só.

A combinação destes elementos tem feito surgir uma nova forma de ameaça invisível e silenciosa na sua fase inicial, mas com um potencial extraordinariamente poderoso e socialmente desestruturante nos seus efeitos



reais (a doença) e conexos (o pânico), que tem multiplicado os focos de atenção das áreas de segurança dos diversos países do mundo.

Uma epidemia e/ou uma pandemia colocará à prova o sistema de segurança e defesa nacional, constituindo no limite e nos cenários mais pessimistas, uma ameaça real letal que conduzirá inevitavelmente à incorporação de eventuais surtos epidemiológicos no campo das ameaças difusas a um estado. As pandemias são uma ameaça invisível, que não conhece fronteiras e obriga a uma reconceptualização dos clássicos conceitos de ameaça ao Estado, em especial num contexto de globalização e fortes surtos migratórios que têm como pano de fundo a escalada de ações terroristas que têm os Estados tradicionais como alvo.

### **As Pandemias: uma ameaça à segurança dos Estados**

É na arena da percepção das populações que se joga muito do que está em causa nesta questão, particularmente nos países desenvolvidos, independentemente de uma escala local, nacional ou internacional de análise. De facto, é nas questões de percepção de segurança na saúde que se pode alterar o equilíbrio entre a legitimidade política e a coesão nacional. As políticas de segurança interna tradicionalmente implementadas pelos Estados dão prioridade ao encerramento de fronteiras e ao confinamento de eventuais casos de portadores de uma sintomatologia suspeita à quarentena, relegando para um plano secundário o factor humano e a necessidade de intervenção nas causas potenciadoras das pandemias, nomeadamente o desajustamento entre sistemas de saúde, que afeta com particular impacto os países menos desenvolvidos.

Neste sentido, temos vindo a assistir por parte dos países desenvolvidos a uma alteração no que se refere a ajudas ao desenvolvimento concedidas aos países das zonas tropicais e subtropicais. Hoje não são apenas eventuais aliados em políticas comerciais, mas reservatórios potenciais de ameaças à



segurança dos mais desenvolvidos, seja por via do fluxo de migrantes, do terrorismo ou como “correio” de epidemias.

Uma das características diretas e inerentes a uma pandemia é a de que os vírus não conhecem fronteiras ou obstáculos políticos. Disseminam-se enquanto existir a capacidade de infectar sucessivos hospedeiros, multiplicando a sua possibilidade de sobrevivência, por vezes de forma benigna, outras de forma maligna.

A alteração dos conceitos de distância e de tempo que a evolução dos transportes nos proporcionou teve o condão de aproximar povos e culturas, mas aproximou igualmente doenças, num processo que remonta à própria origem dos seres humanos, e que ganha nestes tempos especial acuidade. Aquilo que há décadas ou séculos era uma doença ou surto localizado, com consequências circunscritas consoante a distância e os obstáculos orográficos e naturais pode, atualmente, assumir uma dimensão desproporcionada face ao local de eclosão, e numa questão de dias, evoluir para uma escala global, transformando-se numa pandemia. Somos hoje uma sociedade em movimento que não conhece barreiras, distâncias ou tempo. Os factos são esmagadores: contabilizando apenas o turismo, nos últimos sessenta anos passámos de 25 para 900 milhões de turistas anuais que geram anualmente dois mil milhões de passageiros que recorrem a companhias aéreas (Carvão, 2009, p. 19), e que partem em busca do exótico, do paradisíaco, daquilo que difere do seu espaço de origem. Muitos destes turistas – ou homens de negócios, numa sociedade em que o negócio é cada vez mais uma rede global de interesses integrada – partem em viagens intercontinentais, incorporando-se sazonalmente em ecossistemas aos quais não estão integrados, adequados ou imunizados, partilham os espaços dos aviões, dos hotéis e dos aeroportos, multiplicando de forma quase infinita as probabilidades de contágio e disseminação de eventuais vírus que tenham sido contraídos. De origem local, facilmente nos tornamos hospedeiros de um agente infeccioso que irradie para diferentes destinos.

Estes soldados, invisíveis e implacáveis, escondem-se nos sítios mais improváveis constituindo uma ameaça imprevisível que altera os conceitos





tradicionais de fronteira e de segurança fronteiriça. A Organização Mundial de Saúde (OMS) estima que desde a década de 1970 se identificaram novas doenças a uma assustadora taxa de uma nova doença por ano, existindo atualmente cerca de quarenta novas doenças e, apenas desde 2001, mais de 1100 casos epidêmicos (Oppong, 2010b). De entre as novas doenças detetadas encontram-se alguns dos mais letais vírus ou pela sua resiliência ou pela sua rapidez de atuação: os vírus de Marburgo, Ébola, SARS, HIV.

Muitos dos vírus responsáveis por doenças (ou patógenos) que hoje encontramos eram já comuns no homem pré-histórico, em especial desde a sedentarização com o domínio da agricultura e da pecuária e vivência em comunidade, pois

when people learned to cultivate grains and domesticate animals some 10,000 years ago, the total number of humans soared; however, the health of the average individual seems to have declined. Their skeletons are shorter and they show more evidence of malnutrition and chronic disease than the “cavemen” who came before” (Youngerman, 2008, p. 13),

sendo de apontar como fator causador desta diferenciação as doenças epidêmicas que terão sido potenciadas pelas condições propiciadas pelo sedentarismo

agriculture required permanent settlements. These settlements eventually grew into crowded villages and towns, where everyone lived close to human waste and garbage. The hunter bands of the past had developed immunity to the pathogens endemic to their communities. In the new towns people encountered unrelated individuals, each one carrying his or her own collection of microbes. Manageable infections turned into ‘crowd diseases’ or epidemics; with so many more hosts, some microbes were able to mutate into deadlier forms. Domesticated animals, living in close quarters with their human masters, were another source of microbes (...) (Youngerman, 2008, p. 13).

Terá sido esta convivência entre seres humanos e animais, nem sempre nas melhores condições de salubridade, que tornaram a nossa espécie mais propensa a hospedar vírus e bactérias que, por oposição, o movimento constante



do ser humano e a redução do contacto animal a umas poucas espécies características dos modos de vida dos caçadores recoletores impedia, e potenciou a multiplicação das doenças (Oppong, 2010a). Esta é uma ironia dos tempos modernos, pois os movimentos migratórios que outrora reduziam as doenças a um mínimo, atualmente potenciam a propagação e disseminação de vírus e bactérias nas metrópoles pejudicadas de seres humanos.

Novas doenças têm surgido de forma assustadora, disseminando-se rápida, silenciosa, implacavelmente. Doenças outrora declaradas como erradicadas ou controladas, como a cólera, ressurgem, mais resistentes, mais ativas, mais mortíferas. E outras doenças medicamente controláveis, alteram os seus mecanismos de defesa, estando mais resistentes e perigosas, como o sejam a malária e a tuberculose, multiplicando-se os estudos às resistências, entretanto detetadas noutras doenças<sup>5</sup>.

Entre 1981 e 1983, o paradigma epidemiológico é alterado com a descoberta do HIV/SIDA<sup>6</sup>. De focos que surgiam inesperadamente provocando elevado número de mortos num curto período de tempo – quase como se fosse uma explosão – o paradigma passa por enfrentar uma ameaça que se instala e ataca o sistema imunitário de forma lenta e se dissemina pela transmissão sanguínea e sexual. Foi uma machadada na segurança psicológica de toda uma sociedade por minar um dos elementos mais valorizados na cultura ocidental: a afetividade, sendo, igualmente «the first plague in the history of mankind whose regulation is entirely dependent upon our knowing behavior» (Davis, 1987).

---

<sup>5</sup> São crescentes os relatos na imprensa referindo casos de resistência a tratamentos, nomeadamente aos antibióticos. Revistas da especialidade dão conta de que as conquistas ganhas às doenças infectocontagiosas têm conhecido retrocesso preocupante, sendo crescentemente resistentes tais doenças aos tratamentos, como seja, a tuberculose, malária, meningite e em doenças sexualmente transmissíveis.

<sup>6</sup> Estudos indicam que o HIV terá surgido pela primeira vez na década de 1930, através de uma mutação do vírus de imunodeficiência símia que possibilitou o desenvolvimento de informação genética que permitiu a sua adaptação aos organismos humanos. Discute-se a forma como se terá transmitido aos humanos, sendo as hipóteses mais prováveis por via alimentar (através de caçadores de macacos que deles se alimentavam) ou por contaminação via sangue de um macaco através de uma ferida de um humano. Actualmente, já se identificaram dezenas de óbitos que ocorreram entre as décadas de 1950 e 1970 e que terão sido provocadas pelo HIV e não pelas doenças à altura diagnosticadas (Engel, 2009).



O escrutínio a que, em muitos países, se colocou na vida privada das pessoas – muitas vezes próximo de uma deriva securitária – sob a desculpa de aumentar a segurança de Estado, comunidade ou meramente para reduzir o risco nos negócios<sup>7</sup>, apenas foi controlado com a adoção de legislação que garantia o direito à confidencialidade e não discriminação dos portadores. Esta questão poderá levar à problematização da avaliação de risco *versus* responsabilidade face ao indivíduo e ao coletivo face ao potencial que a doença tem de progressão e que, nos últimos anos, tem vindo a ser atenuado em virtude dos avanços científicos na área.

A percepção da opinião pública, mais informada, cuidadosa e menos focada no potencial do vírus constituiu a grande vitória na sua contenção nos países mais desenvolvidos. Por outro lado, nos países menos desenvolvidos, a vertente económica é igualmente um fator não despreciando no combate ao vírus, em especial à sua progressão, quando em muitos dos países onde existem focos ativos os governos procuram esconder – ou pelo menos não valorizar – a real incidência do vírus, em virtude do fator económico: uma vez mais, muitos dos países que apresentam níveis elevados de exposição e/ou incidência dependem em grande parte da indústria do turismo para o seu PIB<sup>8</sup>.

Os custos associados à investigação científica são elevados, constituindo este um dos problemas no combate às doenças. À medida que esta se dissemina, aumenta o número de doentes que necessita de medicamentos associados ao combate à doença, elevando os custos dos diversos sistemas

---

<sup>7</sup> Um pouco por todo o lado sucederam-se as manifestações contra portadores do vírus, fosse em bairros, quando um vizinho era identificado como portador (ou como integrando um grupo de risco, nomeadamente homossexual), nas escolas com associações de encarregados de educação a manifestarem-se contra a frequência de alunos portadores, em hospitais com a desconfiança de médicos e enfermeiros ou mesmo nas companhias de seguro que levaram a cabo detalhadas investigações a segurados com protocolos específicos para despistarem aqueles que estivessem infectados ou integrassem os ditos grupos de risco, por vezes baseando-se em sinais exteriores.

<sup>8</sup> A epidemia de SARS que teve o seu foco na Ásia, resultou em perdas totais de 60 mil milhões de dólares naqueles países (Oppong, 2010b, p. 15). A título de exemplo atente-se que naquele período, as reservas de estadias para Hong-Kong caíram 80 a 90% dos números habituais, com prejuízos incomensuráveis para a actividade económica do território. Duas semanas após a declaração do estado de pandemia da doença e com dezassete mortos e 456 pacientes em confinamento, a *Morgan Stanley* previa que se a doença não fosse controlada no prazo de duas semanas, não só naquele território, mas também Taiwan e Singapura entrariam em recessão.



nacionais de saúde. Como os países mais afetados são os mais pobres e frágeis do ponto de vista dos recursos financeiros, assistimos a um paradoxo de difícil solução. Alguns países têm vindo a optar por afrontar diretamente os grandes laboratórios que efetuam as pesquisas ao considerarem que, sendo o combate a esta doença uma questão nacional e humanitária, a questão das patentes não se coloca, produzindo medicamentos genéricos, ao arrepio das convenções internacionais. Depois existe o outro lado do espelho: as multinacionais farmacêuticas necessitam de largas somas de financiamento para a investigação, não tendo receitas que considerem atrativas, desinvestem nos recursos alocados à pesquisa específica, levando obrigatoriamente os governos a aparecerem como financiadores. No entanto, os países que possuem recursos para tal, aparentam ter a situação de progressão da pandemia controlada, destinando financiamento para outras áreas que consideram mais prementes para a sua segurança, levando um ativista norte-americano a sintetizar que «if there were a way to strafe or bomb AIDS, we'd be there. But we don't do plagues» (Robert Borosage *apud* Engel, 2009, p. 312).

A África Subsaariana regista um crescente interesse económico com crescente abertura e inserção no mercado global e interesse de diversas multinacionais que ali estabelecem bases de operações, em especial focando-se nos minérios, agricultura e madeira, ou seja, desbravando o interior, desmatando as densas florestas ainda mal conhecidas, onde se albergam vírus e bactérias que raramente ou nunca contactaram os humanos e expondo, desta forma, a humanidade a potenciais ameaças microscópicas. Foi assim com o HIV, como o foi igualmente com o Ébola para o qual o mundo despertou em 2014-2015.

A progressão do vírus por uma área cada vez maior, atingindo grande parte da África Subsaariana, pode-se considerar como um modelo de disseminação característico de um continente em mutação como é o africano parecendo indiciar a correspondência cronológica dos focos: por um lado a crescente pacificação do continente e o desenvolvimento económico tem vindo a permitir o estabelecimento de redes de comunicação e comércio por todo o espaço, permitindo a circulação de pessoas, bens e... vírus; por outro lado, a



insuficiente estruturação médico-sanitária dos seus espaços urbanos potencia a expansão destes micro-organismos.

Dois elementos-chave estão associados, nomeadamente quando está subentendida a falta de recursos médicos em áreas do globo afetadas por conflitos, no qual se procura minorar o sofrimento com os poucos recursos que existem, assim como pelo substrato cultural: quanto mais desfavorecido for o meio, menores são as condições de auxílio e maiores as probabilidades de propagação de doenças. Esse facto é verdadeiro para qualquer zona do globo onde existam focos de pobreza, e o contexto africano – independentemente das condições naturais propiciadas pelo clima e pelas florestas densas e de ecossistemas desconhecidos – torna-o propenso para tal.

Ainda a pandemia do Ébola não estava erradicada e já uma nova ameaça entrava nos radares das organizações de saúde e da opinião pública mundial. O ano de 2016 foi marcado pelo vírus Zika que tem uma forma de atuação distinta dos anteriores. Este não é um novo vírus sendo conhecido desde 1947, quando foi identificado no Uganda, em macacos, sendo cinco anos depois detetado em seres humanos. Sabe-se que o seu meio de propagação inicial é o mosquito<sup>9</sup>, embora se desconheça qual o seu reservatório natural.

A primeira notícia de um surto do vírus fora do continente africano, decorreu em 2007, na Polinésia Francesa, ao qual se seguiu um segundo em 2013 (OMS, 2016). Em 2016, registaram-se somente no Brasil, mais de quatro mil casos de microcefalia e/ou defeitos genéticos assim como se registaram diversos pacientes com a síndrome de Guillian-Barré que se caracteriza por provocar a paralisia gradual se não for detetado e tratado a tempo.

Tal como o Ébola, o Zika poderá ser um sinal na mudança dos padrões de comportamento, no que à mobilidade respeita, por parte dos humanos. As investigações que se empreenderam sobre o comportamento do vírus, nomeadamente sobre a(s) sua(s) forma(s) de disseminação, levaram à

---

<sup>9</sup> O transmissor identificado é o mosquito *Aedes*, endémico das regiões tropicais e subtropicais africanas, que terá migrado para a América do Sul, Ásia e ilhas do Oceano Pacífico. Este mosquito é igualmente responsável pela transmissão de outros vírus como o do Dengue e o da Febre Amarela.



constatação da coincidência temporal entre a ocorrência do vírus e do aumento superior a 50% dos voos e trocas comerciais entre o Brasil e os países nos quais o vírus estava ativo em África e na Ásia.

Somente a partir da década de 1990 é que o sistema internacional de regulação dos Estados no combate a epidemias se começa a aperfeiçoar com a sucessiva eclosão de focos epidémicos um pouco por todo o mundo com consequências ao nível da segurança das pessoas e dos Estados, mas também pelo impacto que as epidemias tinham sobre o sistema económico, como referimos atrás aquando da breve análise dos impactos da SARS. Desta forma, o sistema afinou mecanismos de acompanhamento e protocolos de reporte<sup>10</sup>, assim como alargou o número de doenças de comunicação obrigatórias (World Health Organization, 1995). Igualmente afinou estratégias de articulação com outras instituições, delineando protocolos comuns para colaboração e consulta recíproca com a Organização para a Alimentação e Agricultura (OUNAA/FAO), a Organização Mundial de Saúde Animal (OIE), a Associação Internacional de Transporte Aéreo (AITA), a Organização da Aviação Civil Internacional (OACI) e a Organização Marítima Internacional (OMI)<sup>11</sup>.

De facto, em 1995, a preocupação que grassava em determinados setores da comunidade científica e política no que respeitava a uma potencial pandemia, num contexto em que o HIV e o Ébola faziam aparições, levam a OMS a ajustar o Regulamento Sanitário Internacional<sup>12</sup> como forma de assumir uma «effective account of the threat posed by the international spread of new and re-emerging diseases» (World Health Organization, 1995) para, uma década depois, serem aperfeiçoados e aprofundados os conceitos de resposta a providenciar pelos

---

<sup>10</sup> Esta missão faz-se de acordo com três eixos: protocolos específicos para prevenção e controlo de potenciais ameaças epidémicas conhecidas; identificação e resposta de emergências sanitárias resultantes e circunstâncias excecionais e origens desconhecidas; estruturação de níveis de atuação nacionais através da estruturação de infraestruturas nacionais de resposta a doenças.

<sup>11</sup> A OMS na sua abordagem considera ainda como documentos estruturantes na sua missão instrumentos internacionais legais como a Carta dos Direitos Humanos, o Direito internacional Humanitário, o Direito do Mar e o Direito Marítimo, o Direito de Propriedade Intelectual e legislação relativa à Bioética.

<sup>12</sup> Este Regulamento é um instrumento internacional com força legal que vigora, desde 2007, em 196 países e visa definir e implementar mecanismos de prevenção e resposta a ameaças à saúde com potencial para se disseminar pelo globo, constituindo uma ameaça global às pessoas.



Estados às ameaças no sentido de «to prevent, protect against, control and provide a public health response to the international spread of disease in ways that are commensurate with and restricted to public health risks» (World Health Organization, 2005) tendo permitido, na generalidade da sua vigência, uma resposta eficaz às ameaças pandémicas detetadas. Essa resposta assenta em linhas de ação a serem desenvolvidas pelos países membros de acordo com as suas possibilidades: legislação, políticas e financiamento; coordenação e pontos focais nacionais; comunicação; comunicação de risco; vigilância e resposta; recursos humanos e laboratórios.

A estratégia postulada no documento assenta no pressuposto de que a segurança em caso de saúde pública da sociedade internacional, num contexto de globalização e interconecção em rede, depende de cada um dos Estados, e que uma falha no sistema poderá colocar outro Estado em risco<sup>13</sup> pelo que as definições comuns dos protocolos acima referenciados são essenciais para uma resposta global a uma crise de saúde pública. Esta assunção foi postulada em 2013, pela Diretora-Geral da OMS, quando refere que a base do Regulamento Sanitário Internacional «is not only to achieve the widest possible population coverage. It is also to ensure that there are no significant gaps at the national level, as these have the potential to threaten the health security of all countries in the world» (Davies, 2013), o que demonstra uma alteração na forma como os decisores políticos encaram a segurança das pessoas em caso de saúde pública, não apenas como uma responsabilidade do Estado sobre os seus cidadãos mas antes dos Estados como um todo e de forma recíproca.

A realidade dos números parece validar essa tese. A OMS estima que após a II Guerra Mundial e até ao início do milénio, os óbitos provocados por

---

<sup>13</sup> Numa avaliação conduzida pela OMS relativamente à capacidade de resposta dos Estados que integram o Regulamento, verificou-se que a grande maioria dos Estados pediu uma prorrogação do prazo para implementar a estrutura preconizada pela instituição, o que poderá ser entendido como a perceção por parte dos Estados de que as pandemias se tornam uma ameaça iminente. De facto, da análise efetuada aos sistemas implementados pelos Estados signatários aos seus desempenhos, verificou-se que os melhores desempenhos se verificavam ao nível da monitorização (81%), atuação em caso de contaminação animal-humanos – zoonose – (80%) e nas respostas às situações detetadas (78%). Em contrapartida os desempenhos mais fracos registaram-se ao nível dos recursos humanos (53%), atuação em contaminação radiológica (53%) e atuação em contaminação química (51%) (Davies, 2013).



apenas três doenças, nomeadamente a SIDA, a Tuberculose e a Malária, terão sido responsáveis por cerca de 150 milhões de mortes, enquanto que para o mesmo período, o somatório de baixas provocado pela totalidade dos conflitos terá sido de 23 milhões (Peterson, 2002, p. 47), demonstrando ser este um combate que, muitas vezes eclipsado por outros mais mediáticos, merece uma estratégia internacional concertada, sintetizado por McInnes (2008) quando refere que «in sum, the lives and livelihood of the overwhelming majority of people on this planet are at a greater risk from disease than from war, terrorism or other forms of violent conflict».

Muitas vezes percecionado pela opinião pública e pelos poderes estatais como fenómenos distantes e com epicentro geográfico nos países em desenvolvimento, as epidemias inserem-se num conjunto de situações nas quais a corrente mais clássica que se debruça e define os conceitos de segurança e defesa tem tendência a secundarizar aquelas situações ou a considerar não enquadrável nos pressupostos basilares da sua conceção.

No entanto, a preocupante redução do intervalo de eclosão de epidemias e o progressivo avanço dos vírus para zonas de clima temperado, demonstrou-nos uma realidade diferente que, lentamente tem vindo a fazer evoluir a reconcetualização do conceito do padrão de “ameaça física” para “ameaças difusas”. Em 2000, a administração norte-americana reconhece os perigos que esta questão representa para a sua segurança nacional, afirmando que «these diseases will endanger U.S. citizenry at home and abroad, threaten U.S. armed forces deployed overseas, and exacerbate social and political instability in key countries and regions in which the United States has significant interests» (*apud* Peterson, 2002, pp. 43-44).

Uma epidemia/pandemia pode ter efeitos ao nível da segurança e coesão interna do Estado, com impactos diretos ao nível do tecido económico, nos serviços sociais e na capacidade de resposta das suas estruturas de defesa e de segurança<sup>14</sup>. A descrição e análise das pandemias que constam dos capítulos

---

<sup>14</sup> Situação paradigmática e nos antípodas da que defendemos aqui, e que terá ocorrido em alguns países do continente africano: as forças armadas do Malawi e do Zimbabwe, em 2002,





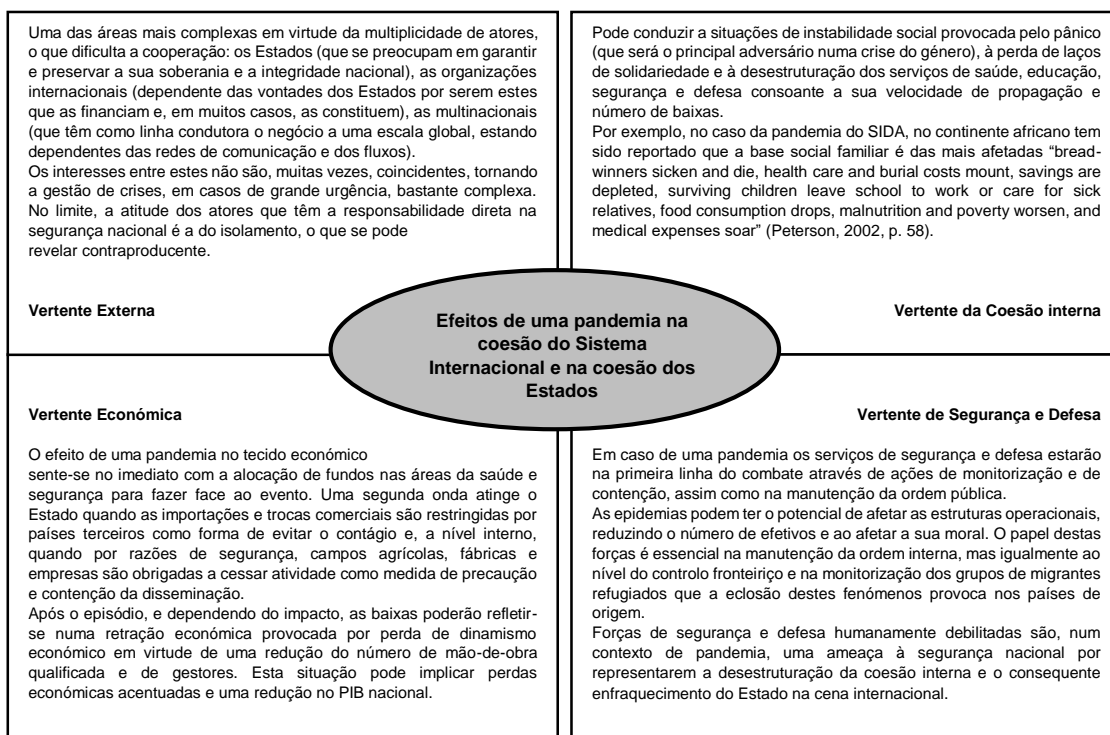
precedentes dão-nos essas lições. A recente atividade vírica do Ébola atingiu técnicos associados aos sistemas de saúde que, em países onde existe uma taxa de cobertura precária agudizará a situação ao nível desses cuidados, atingindo igualmente professores e comprometendo, assim, os avanços registados a esse nível. Por outro lado, a Gripe Espanhola ensinou-nos que os serviços de segurança e de defesa não estão imunes a estas ameaças, existindo registo de relatos de aquartelamentos que encerraram face ao número de efetivos contaminados. Simultaneamente, sucedem-se os escritos e estudos que nos dão conta dos órfãos de pais levados pela pandemia do HIV/SIDA e que representam um crescente número no continente africano, com consequências ao nível da coesão identitária, do acréscimo de pobreza e desaceleração dos índices de desenvolvimento. Nesse sentido as epidemias poderão abalar as estruturas da segurança nacional dos Estados ao atuarem, no limite, «in either or both of two ways: by contributing to the outbreak of violent conflict or by deliberately or inadvertently influencing the outcome of conflict» (Peterson, 2002, p. 54), tornando-se, num cenário de eclosão epidemiológica, um ator essencial na coesão do Estado.

Desta forma, consideramos que as pandemias poderão afetar de forma significativa os Estados criando tensões em quatro vertentes que, em cenário de crise e pós-crise, se interrelacionam: a vertente externa, a vertente da coesão interna, a vertente económica e a vertente de segurança e defesa.

---

apresentavam taxas de militares infetados com HIV na casa dos 75 a 80% (McInnes, 2008, p. 279).

**Figura 1 - Efeitos de uma pandemia na coesão do Sistema Internacional e na coesão dos Estados**



Elaborada pelo autor

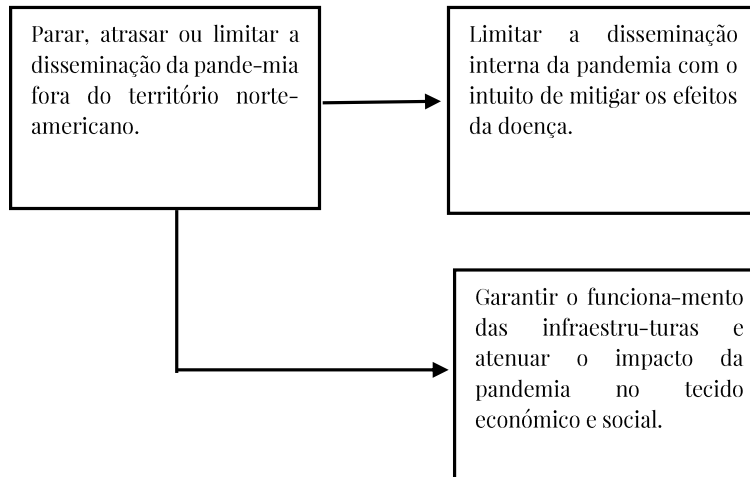
O potencial em termos de risco e elemento causador de baixas é acentuado pela dificuldade em se implementarem mecanismos que permitam uma triagem global da população em movimento, em especial devido aos períodos de incubação de cada vírus/doença o que torna quase impossível a sua deteção. O potencial de dispersão que os vírus apresentam num mundo em rede e multimodal, no qual cada indivíduo poderá contaminar tantos indivíduos quantos aqueles que contactar, é enorme<sup>15</sup>.

Nos EUA, como principais elementos estruturadores da resposta estão sinalizados serviços específicos do Departamento de Estado, da Segurança Interna, do Departamento de Defesa e do Departamento da Saúde, o Center for Disease Control and Prevention e instituições internacionais como a OMS, a FAO

<sup>15</sup> Este potencial latente tem sido utilizado por determinados grupos para ligar a atual catástrofe humanitária a que a Europa assiste com o fluxo de refugiados proveniente de África, do Médio Oriente e da Ásia Central a uma ameaça ao nível do bioterrorismo.

e a Organização Mundial de Saúde, atuando sobre três objetivos claros para fazer face a uma situação de pandemia:

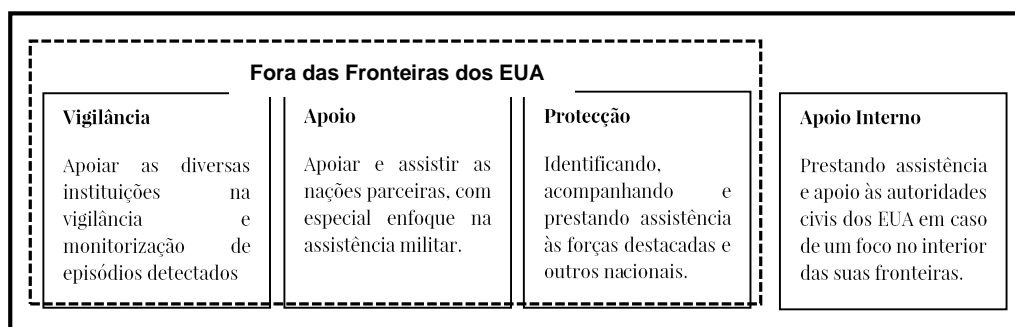
**Figura 2 - Ação imediata sobre um foco epidemiológico (EUA)**



Elaborada pelo autor a partir de Evans (2010) e Paterson (2002)

A componente de contenção de uma ameaça epidemiológica a nível global, preferencialmente afastado da fronteira dos EUA, tem o Departamento de Defesa (*Department of Defense*) como principal ator das ações a encetar. Estas estruturam-se em quatro linhas de resposta: vigilância, apoio a nações parceiras, proteção das forças destacadas e outras nacionais e, a nível interno, apoiando as autoridades civis da União (Homeland Security, 2012), numa linha de ação que se pode estruturar conforme esquema seguinte.

**Figura 3 - Linhas de Resposta a um Foco Epidemiológico (EUA)**



Elaborada pelo autor



Fica claro que a ameaça é encarada de forma global, assumindo que o seu combate começa na fronteira externa, onde quer que ocorra a ameaça, se necessário for alocando ajuda para o combate em parceria com outros Estados e instituições, e ativando mecanismos que mitiguem os efeitos de uma contaminação em solo americano<sup>16</sup>. Desta forma, e utilizando os conhecimentos adquiridos com diversas epidemias, os EUA criaram o *National Biosurveillance Integration Center Strategic Plan*, na alçada do Departamento de Segurança Interna (Homeland Security, 2012).

O principal enfoque está no seu papel de monitorizar e definir procedimentos institucionais para eventuais eventos epidemiológicos, fazendo a articulação entre os diversos organismos, e assente em dois eixos: por um lado o aperfeiçoamento da capacidade de deteção e resposta a uma epidemia e, por outro, a redução da capacidade de transmissão da doença, sendo aqui que se concentram os esforços para primeiro embate contra esta ameaça potencial. Um sistema que aposte na vigilância/monitorização e defina protocolos institucionais de cooperação e atuação, estará mais preparado para obter sucesso com um eventual foco epidemiológico, impedindo que alastre geograficamente e mine os pilares do Estado e da coesão nacional.

## Conclusões

As epidemias são uma das maiores ameaças à segurança nacional dos Estados tendo o potencial de afetar a atuação das nações e instituições tanto no exterior das fronteiras nacionais, quanto em solo nacional. A diluição do espaço-tempo como grande contributo dos avanços tecnológicos, facilitaram o transporte de pessoas e as trocas comerciais quase deixando de existir regiões recônditas. Hoje, tudo está ligado, todos estamos em rede, tudo está próximo. A

---

<sup>16</sup> Neste contexto mesmo empresas privadas consideradas estratégicas para a resposta devem ser incluídas, em especial as companhias farmacêuticas com capacidade para a produção de antídotos/vacinas em larga escala. Assim, estão identificadas quatro companhias com a capacidade requerida, e dessas apenas uma se localiza em solo norte-americano (Homeland Security, 2012).



distância, os oceanos, as montanhas, desertos ou florestas deixaram de constituir obstáculo a vírus e bactérias característicos e atuantes em zonas específicas de ecossistemas muitas vezes imunizados à sua ação, para se lhes alterar o comportamento pela oportunidade que múltiplos hospedeiros lhes proporcionavam.

A ação do ser humano sobre o ambiente é outra variável a levar em linha de conta. As alterações climáticas a que atualmente assistimos procedem à desertificação, eliminando áreas de floresta densa e, desta forma, libertando vírus endêmicos de um determinado ecossistema para áreas mais vastas. Da mesma forma, o aumento de temperaturas contribui para alargar as Zonas Subtropicais permitindo a circulação de hospedeiros de vírus endêmicos daquelas regiões.

Este aspeto deverá ser levado em linha de conta em termos de uma política estruturada e cooperativa de biovigilância que os Estados deverão afinar. Não se trata apenas de mosquitos, como os da espécie que transportam o vírus do Dengue, Malária ou Zika, mas também de toda a fauna e flora que contribui para o desequilíbrio de ecossistemas característicos introduzindo novos agentes ambientais.

Um vírus altera-se, muta-se, muitas vezes como resposta ao ambiente que o rodeia, podendo passar de uma espécie para outra no qual não afetava, alterar o seu processo de transmissão, alterando o seu nível de agressividade, tornando-se letal, ou aumentando a sua capacidade de resistência a tratamentos convencionais. Tem uma capacidade adaptativa que lhe permite sobreviver mesmo sob as condições mais adversas e um comportamento inesperado.

Assim, a primeira linha de defesa consiste na biovigilância atenta das regiões nas quais as maiores ameaças estão identificadas, mas não descurando outras áreas geográficas nas quais não se vislumbram eventuais ameaças, acautelando qualquer tipo de discriminação por origem.

Nesse contexto, a focalização das políticas de ajuda ao desenvolvimento na estruturação dos países em desenvolvimento ao nível da sua cobertura



médico-sanitária, garantirá, a longo prazo, um benefício a nível global para o concerto de povos e nações na redução de ameaças epidemiológicas.

A seguir à biovigilância, a estratégia mais adequada parece assentar na investigação. Esta é necessária para combater as ameaças, atuando na máxima do “conhece o teu inimigo” – neste caso múltiplos, inesperados e imprevistos – apostando igualmente numa política de desenvolvimento em laboratório de vacinas que permitam criar anticorpos aos vírus aos quais poderemos ficar expostos.

Um dos riscos que os decisores correm, é quando se aposta maioritariamente na prevenção, tendo como atores as forças de segurança afetas aos serviços fronteiriços. Na prática significa um equilíbrio entre o primado da segurança do Estado sobre a segurança da integridade humana, evitando um enfoque excessivo em impactos para a saúde que colocam em risco o Estado, e não nos impactos que colocam em risco a vida humana através de um foco nos recursos alocados à segurança e defesa ao invés de uma abordagem holística que integre a prontidão na segurança e defesa com a resposta médico-sanitária.

O combate deverá ser efetuado a partir de um cenário operacional no qual técnicos de saúde, de segurança e defesa, atuem numa estratégia concertada com papéis bem claros e protocolos definidos para as diferentes fases da progressão dos vírus/doenças.

É importante o grau de preparação de pessoal médico e de condições técnicas nos hospitais, com equipas em diferentes níveis e/ou fases de atuação, consoante a progressão do vírus provoque baixas nos técnicos de saúde que estiverem na primeira vaga, garantindo a sua substituição.

As pandemias são um cenário real e efetivo para o qual é necessário convocar a atenção de todos os decisores; estruturar as linhas de segurança, defesa e saúde; alertar e educar a opinião pública. A cooperação entre nações é primordial para uma resposta pronta e eficaz que garanta não só a sobrevivência



de pessoas, mas também as conquistas civilizacionais conseguidas. O contrário poderá ter consequências catastróficas.

## Referências

Carvão, S. (2009). Tendências do turismo internacional. *Exedra*, pp.17–32. disponível em: <http://www.exedrajournal.com/docs/S-tur/02-Sandra-Carvao-32.pdf> [Consultado a 20 de Março de 2016].

Centers for Disease Control and Prevention (2014). Estimating the Future Number of Cases in the Ebola Epidemic—Liberia and Sierra Leone, 2014–2015. *Morbidity and Mortality Weekly Report, Supplement 63(03)*: 1-14

Davies, S. (2013). National Security and Pandemics. *UN Chronicle*, vol. L, nº 2. disponível em: <http://unchronicle.un.org/article/national-security-and-pandemics> [Consultado a 31 de Março de 2016].

Davis, P. (1987, maio 31). Exploring the Kingdom of AIDS. *New York Times*.

Engel, J. (2009). *The Epidemic: A History of Aids*. Nova Iorque: HarperCollins.

Evans, J. (2010). Pandemics and National Security. *Global Security Studies*, 1: 100-109.

Homeland Security (2012, novembro). *National Biosurveillance Integration Center Strategic Plan*. disponível em: <https://www.hsdl.org/?view&did=767935>

McInnes, C., 2008. Health. In P. Williams (ed.) *Security Studies: An Introduction* (pp. 274-287). London: Routledge.

OMS (2016). Doença do vírus Zika. OMS. disponível em: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/zika/pt/> [Consultado a 29 de Março de 2016].

Oppong, J. (2010a). Medical geography of Sub-Saharan Africa. In S.A. Attoh (Ed.), *Geography of Sub-Saharan Africa* (pp. 333-365). New York: Prentice Hall



Oppong, J. (2010b). *Pandemics and Global Health*. Nova Iorque: Infobase Publishing.

Peterson, S. (2002). Epidemic disease and national security. *Security Studies*, 12(2): pp.43–81.

World Health Organization (1995, maio 12). Revision and Updating of the International Health Regulations, WHA48.7. In *Forty-eighth World Health Assembly*. disponível em:

[https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/178403/WHA48\\_R7\\_eng.pdf;jsessionid=4D0196499AF9E26E1450782A4D2724F7?sequence=1](https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/178403/WHA48_R7_eng.pdf;jsessionid=4D0196499AF9E26E1450782A4D2724F7?sequence=1)

World Health Organization (2005). Revision of the International Health Regulations, WHA58.3. In *Fifty-eighth World Health Assembly*. disponível em: [https://www.who.int/ipcs/publications/wha/ihr\\_resolution.pdf](https://www.who.int/ipcs/publications/wha/ihr_resolution.pdf)

Youngerman, B. (2008). *Pandemics and Global Health*. Nova Iorque: Infobase Publishing.





## ONTOLOGIA UBUNTU: NATUREZA *SER-COM* HOMEM

*Marcelo José Derzi Moraes*

Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
marcelojdmoraes@gmail.com

*Mariane Biteti*

Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
bitetimariane@gmail.com

**Resumo:** Há inúmeras concepções sobre homem, natureza e suas relações na história da filosofia e da ciência. Quando buscamos compreender tais perspectivas, o fazemos muito mais como uma reflexão sobre o pensamento de uma época. A perspectiva do Antropoceno quer se revelar mais um estado do real, algo dado como concretude, que revela o resultado de um conjunto de relações predatórias do homem, ser genérico, diante de uma natureza cada vez mais mercantilizada, tratada como recurso ou matéria-prima e base para a acumulação do capital. Se o atual modo de ser e existir produziu uma dada realidade socioambiental, precisamos entender o sentido cosmológico do Antropoceno e buscar em outras narrativas, outros modos de ser. Assim, compreendemos na filosofia ubuntu, do povo Bantu da África, outro modo de *ser-existir-com*, na qual a natureza é sempre o outro que me complementa, eu só sou, se ela é, rompendo com a lógica ocidental de que preciso dominar e controlar o outro.

**Palavras-chave:** Ontologia; Ubuntu; Natureza; Antropoceno.

**Resumen:** Existen innumerables concepciones del hombre, la naturaleza y sus relaciones en la historia de la filosofía y la ciencia. Cuando buscamos comprender tales perspectivas, hacemos mucho más como una reflexión sobre el pensamiento de una época. La perspectiva del Antropoceno quiere revelarse como un estado de realidad, algo dado como concreción, que revela el resultado de un conjunto de relaciones depredadoras del hombre, que es genérico, frente a una naturaleza cada vez más mercantilizada, tratada como un recurso o materia prima. y base para la acumulación de capital. Si la forma actual de ser y la existencia produjeron una realidad socioambiental dada, necesitamos comprender el sentido cosmológico del Antropoceno y buscar en otras narrativas otras formas de ser. Así entendemos en la filosofía ubuntu del pueblo bantú de África otra forma de *ser-con-en* la cual la naturaleza es siempre la otra que me complementa, solo estoy rompiendo con la lógica occidental que necesito. dominarse y controlarse mutuamente.

**Palabras clave:** Ontología; Ubuntu; Naturaleza; Antropoceno

### **Implicações ao conceito de Antropoceno.**

O Antropoceno é definido como a atual era geológica que substitui o Holoceno. Pensado pelos cientistas Crutzen e Stoermer, ganha visibilidade, sobretudo, após uma publicação da Revista *Nature* no ano de 2002. O



pressuposto para o surgimento de uma nova era geológica seria, pela primeira vez, a influência da humanidade como vetor de mudanças no planeta como um todo. Os impactos causados com o desenvolvimento e expansão de uma economia urbana-industrial intensificados após a Revolução Industrial, bem como o aumento do consumo de recursos naturais, uso dos combustíveis fósseis e dos fertilizantes, além da emissão cada vez maior de gases de efeito estufa, tudo isso teria dado à humanidade um papel protagonista nesse processo, tal como atestam Rockstrom et al.:

Although Earth has undergone many periods of significant environmental change, the planet's environment has been unusually stable for the past 10,000 years. This period of stability – known to geologists as the Holocene – has seen human civilizations arise, develop and thrive. Such stability may now be under threat. Since the Industrial Revolution, a new era has arisen, the Anthropocene, in which human actions have become the main driver of global environmental change (...) (2009, p. 472).<sup>17</sup>

Diante disso, esse texto traz como um desafio fundamental lançar um olhar para o tema do Antropoceno, que não se abstém de considerá-lo como um acontecimento científico, mas que visa problematizar o sentido da concepção científica moderna. Também nos motiva tentar compreender a abordagem do Antropoceno como uma narrativa política, sendo que a nossa intenção primordial é apontar para a dimensão ética e ontológica que envolve a relação entre os distintos modos de ser homem com a natureza, fato que eleva o conceito do Antropoceno ao nível da crítica mais fundamental nesse trabalho.

Em relação ao paradigma da ciência moderna, supomos que ele aborda a relação homem-natureza forjando um sentido único e pretensamente universal de natureza e de homem, que alimenta a produção conceitual da ciência como um sistema de representação excludente de formas outras de ser e conhecer.

---

<sup>17</sup> «Embora a Terra tenha sofrido muitos períodos de mudanças ambientais significativas, o ambiente do planeta tem sido extraordinariamente estável nos últimos 10.000 anos. Esse período de estabilidade – conhecido pelos geólogos como o Holoceno – viu civilizações humanas surgirem, se desenvolverem e prosperarem. Tal estabilidade pode agora estar sob ameaça. Desde a Revolução Industrial, uma nova era surgiu, o Antropoceno, no qual as ações humanas se tornaram o principal impulsionador das mudanças ambientais globais (...)» (Rockstrom et al., 2009, p. 472).



Em relação à narrativa política, trata-se de um discurso recorrente que convoca os países a assumirem uma governança global como horizonte das relações entre eles diante dos novos tempos e desafios ambientais, tal como nos diz Ferrão: «a escala, complexidade e imprevisibilidade que caracterizam o Antropoceno colocam igualmente no centro do debate a necessidade de criar novas formas de governança global, em termos geopolíticos e cívicos» (2017, p. 218).

Cabe-nos indagar, no entanto, se essa governança global incluiria também os aspetos da governança corporativa, já que as grandes empresas que atuam em atividades que representam riscos ambientais são muito pouco transparentes em relação às suas práticas e suas políticas, estando diretamente vinculadas a situações de crimes ambientais de grandes proporções, como aconteceu no Brasil nos anos de 2015 e 2019 nas cidades de Mariana e Brumadinho, em Minas Gerais.

Tais desastres são provocados principalmente por grandes empresas originadas nos ditos países desenvolvidos, mas cujo funcionamento concentra-se, sobretudo, nos países que seriam subdesenvolvidos. Diante disso, autores como Acosta e Brand pensam os conceitos de pós-extratativismo e decrescimento (Acosta & Brand, 2018). O horizonte crítico que aqui trazemos, ao reposicionar homem-natureza diante de uma outra ética e de um outro modo de ser e existir referenciados na filosofia africana do Ubuntu, empresta visibilidade aos imaginários nativos alternativos como parte da definição de futuro (Ramos, 2013).

O conceito de Antropoceno, em certa medida, reduz a relação homem-natureza às interferências humanas nos processos naturais, como se pudéssemos falar que existe uma primeira natureza intocada que é transformada numa segunda natureza a partir da presença e ação humanas, tornando-a, portanto, socializada. Tal perspectiva desconsidera que existe uma produção social com a natureza de onde, supomos, precisamos compreender seus modos possíveis de relação. A própria convocação a uma suposta “consciência ambiental” como uma necessidade dos novos tempos, deveria



sugerir que há uma alienação da produção social da natureza e que isso difere em temporalidade, espacialidade e modo de vida (Lima, 2015).

Um problema identificável é a própria objetivação do homem através de um valor etnocêntrico universal que desconsidera quadros geográficos, situação econômica, recortes de classe, raça e gênero que, reunidos ou mesmo particularizados, já implicariam em relações distintas de dano ambiental. Se estendermos isso ao papel econômico das grandes corporações, que não operam com a responsabilização de nenhum homem específico, já que são Sociedades Anônimas, torna-se ainda mais difícil generalizar o homem (genérico) como agente de uma nova era geológica.

### **O Antropoceno é uma categoria colonial? Por uma outra ética ambiental.**

A partir da constituição das categorias de cultura e de natureza, o pensamento científico-filosófico pode olhar para o outro, para além-mar, e defini-los e encaixá-los de acordo com essas e outras categorias. Compreendendo o africano e o indígena enquanto um não-humano ou menos do que um humano, umas das primeiras violências epistêmicas, foi percebê-lo como ausente de cultura, vivendo enquanto um ser natural, mais próximos dos animais (Noguera, 2014). Esse tipo de pensamento descartou de uma única vez, qualquer possibilidade de reconhecer essas sociedades como desenvolvidas, como civilizadas, como estruturadas racionalmente. Esse etnocentrismo, que é um tipo de racismo epistemológico, não cessou apenas com a negação e com a obliteração. A invasão colonial, a violência epistemológica, foi seguida de um etnocídio de dimensão imensurável, uma vez que esse epistemicídio destruiu o passado, o presente e o futuro dessas sociedades em termos de produções por vir. Boaventura Santos nomeia essa prática de fascismo epistemológico: «o fascismo epistemológico existe sob a forma de epistemicídio cuja versão mais violenta foi a conversão forçada e a supressão dos conhecimentos não ocidentais levadas a cabo pelo colonialismo europeu» (Santos & Meneses, 2010, p. 544).



O mais grave desse fascismo epistemicida, é que se trata de um racismo epistêmico, que reproduz a cena de uma violência mundial e históricos racistas. O epistemicídio enquanto uma forma de violência atua por meio do apagamento, da obliteração e da diminuição das produções intelectuais, sejam elas científicas, filosóficas, artísticas dos povos não-europeus. Ao considerá-las a partir de uma perspectiva de valor, o olhar moderno, que se repete ainda hoje, limita esses saberes ao plano da inferioridade epistêmica, entendendo-as como saberes tradicionais, místicos, subdesenvolvidos, selvagens, primitivos, sem complexidade e despossuído de razão.

De acordo com o filósofo Mogobe Ramose, o epistemicídio é o assassinato de uma pluralidade de conhecimentos e de éticas das sociedades africanas que sofreram com a violência colonial. Assim, iniciando como discurso de paganismo, o epistemicídio se perpetuou com o discurso de progresso e desenvolvimento, uma vez que as práticas religiosas eram vistas como primitivas e as práticas existenciais como subdesenvolvidas. Desta maneira, a neutralização e o apagamento do que não era constituído pela moral cristã e pela epistemologia ocidental, foram eliminados por meio da imposição aos africanos que engolissem os discursos éticos, políticos, estéticos, religiosos e epistemológicos, forjados em solo europeu, denominados de humanismo e assegurados pela razão. Como afirma Ramose (2011):

Os conquistadores da África durante as injustas guerras de colonização se arrogaram a autoridade de definir filosofia. Eles fizeram isto cometendo epistemicídio, ou seja, o assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados. O epistemicídio não nivelou e nem eliminou totalmente as maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados, mas introduziu, entretanto, – e numa dimensão muito sustentada através de meios ilícitos e “justos” – a tensão subsequente na relação entre as filosofias africana e ocidental na África (p. 9).

Diante do exposto, entendemos que recuperar, retomar, ouvir essas sociedades, vítimas do racismo e da violência epistêmica-colonial, seja uma possibilidade de se fazer justiça aos milhares de povos assassinados e eliminados pela colonização europeia. Além disso, ao promovermos uma



abertura para que esses saberes venham à tona, o pensamento predominantemente hegemônico, o pensamento e a cultura ocidental, perdem sua centralidade e pretensa superioridade em relação aos saberes dessas sociedades. Entendemos que esse movimento de deslocamento e abertura da centralidade do pensamento ocidental pode ser compreendido enquanto uma prática de descolonização, uma vez que o epistemicídio aconteceu juntamente com a colonização do ser africano, do ser indígena, ou seja, todo o processo de colonização foi uma colonização do ser. Nesse sentido, diz Quijano (2006)

Em primeira instância, a descolonização epistemológica para dar lugar a uma nova comunicação intercultural, a um intercâmbio de experiências e de significações, como a base de outra racionalidade que possa pretender, com legitimidade, alguma universalidade. Afinal, nada é menos racional que a pretensão de que a cosmovisão específica de uma etnia particular seja imposta como a racionalidade universal, embora essa etnia se chame Europa Ocidental (p. 426).

Ao se “reconhecer” esses saberes (não falamos em legitimar, uma vez que, se não há hierarquias entre os saberes, não é o caso de que um legitime o outro), cabe agora pensar como eles podem ajudar em um momento histórico em que o mundo parece estar à beira de um esgotamento global. Compreendemos que nos saberes não-ocidentais é possível encontrar uma potência que difere da técnica que foi herdada pelo Ocidente da modernidade europeia, que se fundou com as invasões coloniais e que se estende, por meio da globalização, até os dias de hoje. No entender de Gomes (2010):

Produzir um conhecimento que extrapola o seu grupo étnico-racial específico problematiza e traz novas questões para diferentes áreas de conhecimento, culturas e sujeitos sociais. Uma produção que pode constituir novos sujeitos, subjetividades e sociabilidade e superar o epistemicídio ou o assassínio do conhecimento próprio da cultura subordinada e, portanto, dos grupos sociais seus titulares (p. 504).

Portanto, como o planeta não pertence a uma única nação ou um grupo único de países, muito menos de empresas, podemos agenciar com essas outras epistemologias linhas de fuga para a sobrevivência da vida na terra,



sobretudo, a partir de suas epistemologias. Diante disso, pensar a filosofia ubuntu do povo bantu da África, é pensar o lugar do homem descentralizado no cenário global, é abandonar as heranças antropocêntricas que se repetem até os dias de hoje e compreender que o homem não está sozinho no planeta, muito menos alguns homens e sociedades privilegiadas com as ressonâncias coloniais e a globalização.

A chegada do colonizador é a chegada da morte, do fim. Nelson Mandela, Rolihlala, pertencente à comunidade *xhosa*, que nos apresenta essa violenta chegada do homem branco, os *abelung*, na África do Sul. Promovendo a destruição e a desunião dos povos, o homem branco deixaria sua marca por meio da violência dos corpos e da violência epistêmica. Mandela nos coloca diante da chave de virada desse texto, ao nos ensinar o que diferencia no campo moral, a ética do povo bantu e a ética do homem ocidental:

O branco era ganancioso e ansiava por terra e o negro dividiu a terra com ele do mesmo modo que dividia o ar e a água; a terra não era para ser possuída, mas o branco se apossou da terra como alguém se apossa do cavalo de uma outra pessoa (Mandela, 1995, p. 29).

Ao pensarmos a partir do sul, dos povos do sul, podemos entender que a filosofia ubuntu do povo bantu, nos apresenta outros caminhos possíveis para pensar o lugar do homem no mundo. Assim, contrariando os últimos 600 anos, e os discursos racistas que vão de Kant até Hegel, entre outros, podemos encontrar nessas práticas e nesses modos de ser e de viver, outras maneiras possíveis, deixando para trás, os discursos clássicos de que essas sociedades não possuíam cultura e conhecimento. Para o filósofo afroamericano Molefi Asante:

As referências à África e aos africanos na educação ocidental – com exceção de um número limitado de pensadores progressistas – reduziram os africanos à condição de seres indefesos, inferiores, não-humanos, de segunda classe, como se não fizessem parte da história humana e fossem, em algumas situações específicas, selvagens. Essas contribuições europeias ao léxico da história africana ainda dominam em certos casos criando um problema no mundo intelectual e na literatura acadêmica (Asante, 2009, p. 99).



Para Mogobe Ramose, o ubuntu seria uma ética africana, representaria o espírito africano, sendo, portanto, a raiz da filosofia africana. Em todos os pensadores africanos que pensam o ubuntu, podemos ver registrado, que o que constitui a filosofia africana do povo bantu, é a alteridade. O ubuntu é com que constitui minha relação com o outro, na qual se descentraliza o lugar do homem, o retirando do lugar central, demarcando suas relações com outros seres. Assim, o ubuntu não seria uma ética humanista concentrada no homem, mas um modo de ser/com o outro, com a natureza, com a vida. O que, nas palavras de Bas'Illele Malomalo, é «o elemento central da filosofia africana, que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino (Oludumaré/Nzambi/Deus, Ancestrais/Orixás), a comunidade (mundo dos seres humanos) e a natureza (composta de seres animados e inanimados)» (Malomalo, 2010). Em consonância Ramose (1999) assevera:

Ubuntu é a raiz da filosofia africana. A existência do africano no universo é inseparavelmente ancorada sobre ubuntu. Semelhantemente, a árvore de conhecimento africano deriva do ubuntu com o qual é conectado indivisivelmente. Ubuntu é, então, como uma fonte fluindo ontologia e epistemologia africana. Se estas últimas forem as bases da filosofia, então a filosofia africana pode ser estabelecida em e através do ubuntu. Nosso ponto de partida é que ubuntu pode visto como base da filosofia africana. (pp. 49).

O ubuntu não diz respeito a uma essência, não é uma essência no sentido originário, de ser estagnado, imóvel e imodificável. Em outras palavras, ubuntu rompe com o princípio de identidade. O ubuntu é um ser-sendo, um vir-a-ser sendo, que promove uma transformação na realidade a partir de seu agenciamento com outrem. Em sua estrutura, o ubuntu se faz no tempo, promovendo manutenções e transformações na medida em que *faz-fazendo*, agindo em constante continuidade no seu estar no mundo. Portador de uma historicidade, uma vez que se faz no tempo, no qual sua ação contínua, o ubuntu busca uma eterna reorganização do real, da vida, da natureza, dos homens, mantendo sua harmonia (Ramose, 2011).





Ubuntu é a concentração de dois termos: *ubu* e *ntu*. O *ubu* se apresenta enquanto força vital, um ser-sendo, que viria antes mesmo de um ser enquanto existente, seria uma condição de possibilidade do que está por vir, em toda sua dimensão do impossível e do impensável, seja em termos de organização estrutural ou de existência. O *ubu* está aberto a múltiplos desdobramentos. O *ntu* é o fenômeno particular de existências distintas, de existências particulares (Ramos, 2002). Desta maneira, a ideia de ubuntu é formada por duas noções que se diferem, porém, que se organizam, promovendo um agenciamento que a liberta da estagnação ontológica de ser estável e imodificável, visto que, sua dupla injunção, permite duas existências, opostas, mas que se constituem ser e sendo, permitindo, assim, uma abrangência total da realidade, sem, portanto, retirar toda a sua potencialidade enquanto vir-a-ser (Nogueira, 2012). Ainda Ramos (1999) diz a esse respeito:

*Ubuntu* é atualmente duas palavras em uma. Consiste no prefixo *ubu-* e na raiz *ntu*. *Ubu* evoca a ideia da existência, em geral. Abrindo-se à existência antes de manifestar a si mesmo na forma concreta ou no modo de existência de uma entidade particular. *Ubu* aberto à existência é sempre orientado para um desdobramento, que é uma manifestação concreta, incessantemente contínua, através de formas particulares e modos de ser (...) *ntu* é um ponto no qual a existência assume uma forma concreta ou um modo de ser no processo contínuo de desdobramento que pode ser epistemologicamente distinto (p. 50).

Porém, o *ubu* só se realiza enquanto força e potência em sua conexão com o *umuntu*, ou seja, o homem, organismo vivo, dotado de consciência e racionalidade, que, em sua estrutura, passa a ser um ser-sendo, que se afirma na sua existência na relação com outrem. E é nessa relação, nessa experiência que podemos apreender o ubuntu do *umuntu*, em suas práticas e modos de ser e de existir em comunidade. Portanto, quando *umu*, *ubu* e *ntu*, se reorganizam, lança o homem enquanto um vir a ser, proporcionando mudanças e transformações no seu estar no mundo (Ramos, 1999). Sendo o *umuntu* o ser do mundo, da política, portanto, da ética, é na sua relação com *ubu*, ser-sendo, que ele pode modificar, transformar qualquer estrutura, lei, práticas ou existências que corroborem para o impedimento de uma existência finita e fechada. Em outras



palavras, o ubuntu é a condição de *umuntu* e da sociedade ser-sendo, uma condição de transformação. Essa condição, portanto, é o que possibilitaria uma boa convivência com outrem. Assim, diz Jean-Bosco Kashindi, “diante do “eu”, os outros seres humanos e outros seres cósmicos constituem o “Outro”, e ambos formam o “nós” constitutivo dos seres humanos” (Kashindi, 2017, p. 4). Este mesmo autor, mais à frente afirma:

Considerando que sempre há força para a vida, é lógico falar da força vital. Como havia mencionado anteriormente, a força vital tem como objetivo fortalecer a vida, de modo que o ponto nevrálgico da articulação da existência do *muntu* é essa mesma força. O *muntu* passa toda a sua existência buscando estar junto dessa força (p. 10).

Algumas pessoas traduzem ubuntu por humanismo, apesar de ser muito violenta essa tradução, uma vez que por séculos o africano ficou fora do conceito de humano, podemos traduzir ubuntu para “o que é comum a todas as pessoas”. Essa ideia estaria em sintonia com a máxima zulu e xhosa, *umuntu ngumuntu ngabantu* (uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas), que compreende a alteridade em seu nível mais positivo, que é o reconhecimento do outro para poder ser. Em outras palavras, um ser humano só é se reconhece a humanidade do outro.

O ubuntu é uma *tshiamalenga* (a filosofia do nós), que pressupõe o nós antes do eu, mas que não interfere na identidade ou na singularidade de cada um. Segundo Ramose, nos termos dessa filosofia, os princípios da partilha, da preocupação e do cuidado mútuo, assim como da solidariedade, constituem coletivamente a ética do ubuntu (Ramose, 2010). Essa postura ética compreende a alteridade como o maior valor da vida, e que a desumanização seria uma das maiores violências atribuídas ao outro. Para Renato Noguera, «a desumanização de outros seres humanos é um impedimento para o autoconhecimento e a capacidade de desfrutar de todas as nossas potencialidades humanas» (Noguera, 2012, 148). O supracitado Kashindi (2017) aduziu:

Estar com o Outro é perceber a interdependência que nos constitui como seres humanos. É estar consciente da força vital que possibilita a nossa permanência na vida. Como vimos, esse “Outro” não é apenas os seres



humanos, mas também outros seres animados e inanimados. Tanto os seres humanos quanto os outros seres não humanos têm a força ou estão com ela. A interação entre seres humanos e outros seres ou entidades cósmicas é primordialmente para gerar, cuidar e transmitir a vida (p. 19).

Na filosofia ubuntu, o aspecto temporal e espacial é fundamental, pois está associado com o realizar ético do indivíduo. Considerando três realidades dimensionais, o ubuntu não desassocia o presente, o passado e o futuro, que são traduções: do tempo da ancestralidade; o tempo dos vivos; o tempo dos que ainda estão por vir (Nogueira, 2012). Assim, para entendermos a dimensão ética do ubuntu, é preciso compreender que o reconhecimento e a comunicação com os ancestrais e dos que ainda vão nascer, compõe essa temporalidade de três tempos. Pois passado e futuro precisam fazer parte do presente. Uma vez que

na filosofia negro-africana, a ancestralidade é eixo do entendimento da nossa existência. É tudo aquilo que nos proporciona a vivência do nosso presente (*sasa*, em swahili) e nosso futuro (*lobi*, em lingala), tendo aqueles que pertencem ao passado (*zamani*, em swahili), os que nos antecederam, divindades, orixás e antepassados como ponto de leitura das duas primeiras dimensões da existência (Malomalo, 2010).

Além disso, a elasticidade da ética ubuntu, em termos de alteridade, é que o outro não se limita apenas ao humano, mas os orixás, a natureza e o não humano. Para Drucilla Cornell (2010), o ubuntu leva em conta o todo que está em nossa volta, sobretudo, os animais. Portanto, uma filosofia ética que não se encerra no humano, nessa direção, o mundo da fé, das divindades, dos orixás, dos ancestrais deve dialogar com o mundo dos seres humanos e não humanos (natureza/cosmos) (Malomalo, 2010).

Diante da crise mundial em que se encontra o planeta, descaso, sobretudo, com o outro, seja aquele que viveu, que vive ou que ainda viverá, o ubuntu é uma crítica ao modelo egocêntrico do sistema capitalista que só sobrevive com a destruição do outro. Mogobe Ramose (2013) nos apresenta o ubuntu num viés crítico que se coloca contrário ao fundamentalismo econômico do Ocidente. Sendo assim, enquanto resistência aos valores capitalistas, o ubuntu é contrário



à violência por meio da exploração desgovernada da natureza em nome do capital, do progresso e do viver bem. Ao estilo de uma filosofia política de cunho ecofilosófico, o ubuntu opta pelo valor da vida, uma vez que todos dependem da natureza para viver. Assim, é preciso:

rever suas práticas filosóficas e científicas dentro dos parâmetros éticos. Uma vez feito isso, poderiam ter condições de cuidar do meio em que vivem. Insisto nisso, porque há um certo pensamento ambientalista ligado à razão indolente. Muitos falam do meio ambiente para lucrar. Essa opção leva esses ativistas e cientistas a ocultar as misérias humanas. O ubuntu é uma crítica à visão simplista e interesseira (Malomalo, 2010).

Por tudo isso, nesse texto, trabalhamos com a hipótese de que uma leitura antropocena do mundo deve ser refletida a partir da ética Ubuntu, uma vez que podemos cair novamente na centralização do homem, homem este que se distingue da natureza, compreendendo a natureza como um outro que, quando não pode ser controlado, pode ser cuidado. O risco desse movimento é de compreender a natureza como um outro, não como um mesmo em si, como uma relação, mesmo em sua diferença.

Em outras palavras, há o perigo de manter a natureza como um outro diferente de mim no qual mantenho uma distância de observador, ou também considerar o homem como um “fator” da natureza e não uma relação de co-constituição, na qual o meu eu só se constitui a partir e com ela. Por esse motivo, acreditamos que uma relação ética afastada dos moldes ocidentais, em que o outro é sempre um outro porque é diferente de mim, delimitando a diferença com algum intuito, quase sempre pelo viés do poder, pretendemos afirmar que por meio da filosofia ética africana ubuntu em que a natureza não é um outro fora de mim, mas um *outro-com*, poderemos reestabelecer os nexos ontológicos natureza-homem.



## Referências

Acosta, A. & Brand, U. (2018). *Pós-extrativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista*. São Paulo: Editora Elefante.

Artaxo, P. (2014). Uma nova era geológica em nosso planeta: o Antropoceno? *Revista USP*, n.º 103: 13-24.

Asante, M. K. (2009). Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In E. L. Nascimento (org), *Afrocentricidade*. São Paulo: Selo Negro.

Cornell, D. (2010). As relações entre o “eu” e o “outro” (trad. L. M. Sander). *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Vol. 340. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3692-drucilla-cornell>

Crutzen, P. J. (2002). Geology of Mankind. *Nature*, 415: 23.

Ferrão, J. (2017). O Antropoceno como narrativa: uma lente útil para entender o presente e imaginar o futuro? *Revista Biblos*, 3: 205-221.

Gomes, N. (2009). Intelectuais negros e produção do conhecimento. In B. S. Santos & M. P. Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul* (trad. M. Gomes). São Paulo: Cortez.

Haws, C. (2010). O ubuntu e a “liberdade indivisível” (trad. L. M. Sander). *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Vol. 340. Disponível em: <https://afrokut.com.br/blog/o-ubuntu-e-liberdade-indivisivel>

Kashindi, J.-B. (2011). “Ubuntu” como modelo de justiça restaurativa: um aporte africano al debate sobre la igualdad y la dignidad humana. *ALADAA. La ética del sur*. Bogota: Disponível em: [http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria\\_xiii\\_congreso\\_internacional/images/kakozi.pdf](http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/images/kakozi.pdf). Acesso em 03/04/2017.

Kashindi, J.-B. (2013). Ubuntu como vivencia del humanismo africano bantú. *Devenires*. Vol. 27: 201-225.



Kashindi, J.-B. (2017). Ubuntu como ética africana humanista e inclusiva (trad. Henrique Denis Lucas). São Leopoldo: *Cadernos IHUS Ideias*, ano 15 – N° 254 – Vol. 15.

Lima, E. L. (2015). O mito do “fator antrópico” no discurso ambiental geográfico. *Mercator – Revista de Geografia da UFC*, 14(3): 109-122.

Malomalo, B. (2010). Eu só existo porque nós existimos (trad. L. M. Sander). *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Vol. 353. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3691&secao=353](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3691&secao=353)

Moraes, M. (2017). Desobediência epistemológica: Ubuntu e Teko Porã: outros possíveis a partir da desconstrução. In A. Correia, S. Marques, C. Silva & D. Solis (orgs.), *Filosofia Francesa Contemporânea* (pp. 71-80). São Paulo: ANPOF.

Nogueira, R. (2012). Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. *Revista da ABPN*, v. 3, n. 6: 147-150.

Nogueira, R. (2014). *O ensino de filosofia e a lei 10639*. Rio de Janeiro: Editora Pallas.

Quijano, A. (2006). Colonialidade e Modernidade-Racionalidade. In Bonillo, H. (Ed.), *Os conquistados: 1492, e a população indígena das Américas* (trad. Wanderson Flor de Nascimento) (pp. 416-426). São Paulo: Hucitec.

Ramose, M. (1999). *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books.

Ramose, M. (2002). The ethics of Ubuntu. In P. H. Coetzee & A. P. J. Roux (eds.), *The African Philosophy Reader* (pp. 324-330). New York: Routledge.

Ramose, M. (2009). Globalização e ubuntu. In B. S. Santos & M. P. Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul* (trad. M. Gomes) (pp. 135-176). São Paulo: Cortez.

Ramose, M. (2010). A importância vital do “Nós” (trad. L. M. Sander). *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. Vol. 340: 8-10.

Ramose, M. (2011). Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana (trad. D. Solis). *Revista Ensaios Filosóficos*, Vol. 4: 6-23.



Rockstrom, J. et al. (2009). A safe operating space for humanity. *Nature*, 461: 472-475.

Santos, B. S. & Meneses, M. P. (orgs.) (2009). *Epistemologias do Sul* (trad. M. Gomes). São Paulo: Cortez.

Steffen, W. et al. (2015). Planetary boundaries: guiding human development on a changing planet. *Science*, 347: 1-16.







## OBSERVATÓRIO DE POLÍTICAS PÚBLICAS PELA SUSTENTABILIDADE (OPPS): DIAGNÓSTICO PRELIMINAR DOS DESAFIOS E OPORTUNIDADES VIVENCIADOS PELOS MUNICÍPIOS DE MINAS GERAIS, SUDESTE DO BRASIL

*Alexandre Túlio Amaral Nascimento*  
alexandre.nascimento@uemg.br  
Universidade do Estado de Minas Gerais

*Farley Rocha Lobo*  
farleyrl12@hotmail.com  
Universidade do Estado de Minas Gerais

*Karine Silva Oliveira*  
karinebassii@gmail.com  
Universidade do Estado de Minas Gerais

*Anderson Rodrigues de Oliveira*  
anderson.rodriguesz1079@gmail.com  
Universidade do Estado de Minas Gerais

*Thais Mara Monteiro dos Santos*  
thaismonteiro.te@gmail.com  
Universidade do Estado de Minas Gerais

*Juliana Nascimento Magno*  
julianamagno235@hotmail.com  
Universidade do Estado de Minas Gerais

**Resumo:** O Observatório de Políticas Públicas pela Sustentabilidade (OPPS) objetiva integrar gestores políticos, empreendedores, pesquisadores e cidadãos por territórios mais saudáveis e sustentáveis, valendo-se da pesquisa, inovação e extensão. Apresentamos os resultados preliminares do diagnóstico dos desafios e oportunidades vivenciados pelos gestores e secretários de meio ambiente de 59 municípios do estado de Minas Gerais, sudeste do Brasil. Além de uma amostra mais representativa dos 853 municípios mineiros, etapas seguintes preveem a aproximação entre gestores políticos municipais e ecostartups-empresendedores. Prevemos também o desenvolvimento de uma ferramenta digital capaz de fomentar, no médio-longo prazo, o desenvolvimento de uma inteligência coletiva, disruptiva e colaborativa para lidar com os complexos desafios ambientais contemporâneos.

**Palavras-chave:** ciências ambientais; políticas públicas ambientais; sustentabilidade; inovação

**Resumen:** El Observatorio de Políticas Públicas por la Sostenibilidad (OPPS) tiene como objetivo integrar a gestores políticos, emprendedores, investigadores y ciudadanos por territorios más sanos y sostenibles, valiéndose de la investigación, la innovación y la extensión. Presentamos los resultados preliminares del diagnóstico de los desafíos y oportunidades vivenciados por los gestores y secretarios de medio ambiente de 59 municipios del estado de Minas Gerais, sudeste



de Brasil. Además de una muestra más representativa de los 853 municipios mineros, etapas siguientes prevean la aproximación entre gestores políticos municipales y ecostartups y emprendedores. Prevemos también el desarrollo de una herramienta digital capaz de fomentar, a medio-largo plazo, el desarrollo de una inteligencia colectiva, disruptiva y colaborativa para lidiar con los complejos desafíos ambientales contemporáneos.

**Palabras-clave:** ciencias ambientales; políticas públicas ambientales; sostenibilidad; innovación

## Introdução e contextualização

O Antropoceno, reconhecido como o período geológico atual, tem sido marcado pelo aumento populacional exacerbado e significativo impacto na dinâmica física, química e biológica da Terra, levando às crises globais e ao colapso de processos ecológicos vitais para a humanidade (Ruddiman, 2013; Monastersky, 2014; Biermann et al., 2016). O emergente colapso dos ecossistemas e a erosão da biodiversidade têm levado a crises sistêmicas, instabilidade e insegurança quanto ao futuro da espécie humana na Terra. Contraditoriamente, nunca foram tão expressivos o volume de produção científica e a enorme incerteza quanto ao nosso futuro.

A necessidade de fixarmos sustentabilidade como valor sociocultural dominante é um dos maiores desafios desses tempos (Da Veiga, 2009; Freitas, 2011; Nascimento et al., 2016a). Desde a década de 1970 diversos países têm alocado esforços científicos, políticos e financeiros para a urgente diminuição dos impactos ambientais. A exemplo, a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) e a Convenção Sobre Mudanças Climáticas, firmadas no Rio de Janeiro/Brasil em 1992 no encontro da ONU sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, influenciaram políticas, normas e leis em todo o mundo (Freitas, 2011; Carroll & Groom, 2006).

Apesar de esforços recentes de divulgação científica direcionada a políticas públicas, como a Plataforma Brasileira de Biodiversidade e Serviços Ecosistêmicos (BPBES, 2018; BPBES & REBIPP, 2019), ainda existe no Brasil um abismo entre ciência e atuação política, especialmente nos níveis mais locais,



dos territórios e municípios (Carneiro & Da Silva-Rosa, 2011; Gemael et al., 2018). Contribui com este desafio a percepção de que boa parte da comunidade científica parece apresentar um certo desinteresse em comunicar-se diretamente com os tomadores de decisão. Várias pesquisas importantes ficam apenas dentro da academia, deixando de exercer seu potencial de transformação econômica, ambiental e social. Muitos pesquisadores são bem-intencionados, mas carecem de ferramentas e estratégias que estimulem a interação e troca de conhecimento com os tomadores de decisão.

A produção e inovação científica e tecnológica têm se mostrado capazes de embasar estratégias sustentáveis, integrando benefícios econômicos com conservação da biodiversidade e equidade social (Nascimento et al., 2016b; Azevedo-Santos et al., 2017). Porém, tomadores de decisão e agentes políticos subutilizam a ciência e inovação tecnológica como ferramentas para governança mais eficaz e comprometida com os desafios complexos e interdependentes da atualidade.

Os desafios pela sustentabilidade no Brasil têm se agravado com a crise política e econômica dos últimos anos, refletindo em cortes recorrentes nos investimentos em ciência e tecnologia, prendendo-nos ao ciclo vicioso do empobrecimento e da desigualdade, colocando o país na posição de colônia moderna, que oferece matéria prima e recursos naturais ao mundo sem contabilizar impactos socioambientais diversos (Giannetti, 2016; Marques-Filho, 2016; Dobrovolski et al., 2018; Kehoe et al., 2019). Ademais, após as eleições presidenciais de 2018, políticas, normas e leis socioambientais brasileiras têm enfrentado um preocupante cenário de flexibilização, fragilização e vulnerabilidade.

Por outro lado, existe um movimento oposto de agências e instituições que têm reafirmado seu compromisso com a ciência, educação e democracia, buscando na atual crise brasileira oportunidades de inovar e empreender, valorizando as potencialidades e vocações nacionais em um mundo pressionado pela urgente sustentabilidade e pela 4ª Revolução Industrial (Giannetti, 2018; Harari, 2016, 2018).



O Observatório de Políticas Públicas pela Sustentabilidade (OPPS) nasceu deste contexto e da urgência em integrar gestores políticos, empreendedores, pesquisadores e cidadãos pela solução de desafios socioambientais. Ambicionamos atuar como um mediador participativo da comunicação voltada para a ação, valendo-nos da ciência, inovação e interatividade virtual para solucionar desafios de gestão e fomentar cidadania participativa e colaborativa, sobretudo na escala municipal e local. Este horizonte será trabalhado no médio-longo prazo e prevê o desenvolvimento de uma ferramenta digital capaz de mediar e estimular a comunicação e ação colaborativa por territórios mais saudáveis e sustentáveis.

Este artigo apresenta os resultados preliminares de nosso esforço em compreender as principais demandas, necessidades e oportunidades vivenciadas pelos secretários e gestores ambientais municipais do estado de Minas Gerais, sudeste do Brasil. Esta pesquisa é o passo inicial do OPPS em seu desafio de colaborar e inovar por melhores políticas públicas pela sustentabilidade nos territórios e municípios.

### **Desenvolvimento e abordagens metodológicas**

Problemas ambientais são complexos e necessitam de uma abordagem criativa, sistêmica e continuada. Iniciativas comprometidas com transformação e solução de desafios socioambientais e conservação da biodiversidade são sucedidas no médio-longo prazo (Berkes, 2004; Franks & Blomley, 2004). Assim, o OPPS foi planejado como um projeto permanente, cujo ponto de partida é o diagnóstico dos desafios e oportunidades vivenciados pelos gestores públicos nos territórios e municípios.

A maioria destes gestores são nomeados secretários de meio ambiente (SMA). Apesar de muitas vezes exercerem cargos comissionados, os SMA são os principais gestores políticos alvo do OPPS, uma vez que são os responsáveis pela implementação das políticas públicas pela sustentabilidade nos territórios e municípios.



Minas Gerais é o estado com maior número de municípios do Brasil, num total de 853 prefeituras. O contato aos gestores ambientais teve início em agosto de 2018 e valeu-se inicialmente de redes de contatos, *websites* e páginas das prefeituras em redes sociais. A colaboração da Associação Nacional de Órgãos Municipais de Meio Ambiente (ANAMMA) e mais recentemente, em março de 2019, da Secretaria Estadual de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (SEMAD), foram fundamentais para que contatássemos todos os municípios mineiros em que existem gestor público ambiental. Entre agosto de 2018 e fevereiro de 2019 contatamos 80 SMA, no início de abril de 2019 contatamos outros 680 municípios, graças à colaboração da SEMAD.

Contatamos cerca de 760 agentes políticos municipais. A maioria destes contatos se deu por e-mail, através de uma plataforma inteligente de gestão de mensagens. Àqueles que visualizaram nosso contato e não responderam ao questionário recebem um lembrete. Os SMA que não chegaram a abrir o e-mail o recebem novamente. Eventualmente, atendendo ao pedido do SMA, o contato-convite ao OPPS foi feito por WhatsApp. Junto a uma carta de apresentação do OPPS os gestores foram convidados a responder um questionário *online*. Os SMA foram também convidados a seguirem as redes sociais do projeto<sup>18</sup>. Como estratégia para potencializar o número de respostas, sortearemos (junho de 2019) uma bolsa para o curso de “Gestão Pública Colaborativa” da Colab.re, *startup* que motiva o protagonismo do cidadão na busca por cidades mais inteligentes e sustentáveis. A cada resposta obtida enviamos uma mensagem de agradecimento e reforçamos o convite à participação em nossas redes sociais.

O questionário enviado aos SMA é composto de 44 questões<sup>19</sup>, maioria fechada. Pilotos foram aplicados e ajustes realizados em etapa preliminar ao envio dos questionários. O delineamento do perfil, oportunidades e desafios vivenciados pelos SMA vêm sendo norteados por uma série de questões: (a)

---

<sup>18</sup> Facebook: <https://www.facebook.com/OPPS.uemg>; Instagram: [https://www.instagram.com/observatorio\\_sustentabilidade](https://www.instagram.com/observatorio_sustentabilidade).

<sup>19</sup> [https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSeTIRsJsfTifkGI6lLwvuJ-N2\\_3g6PHq1PSiM-0vAtdqVSY4A/viewform](https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSeTIRsJsfTifkGI6lLwvuJ-N2_3g6PHq1PSiM-0vAtdqVSY4A/viewform)



Como é a compreensão dos tomadores de decisão sobre as políticas públicas, direito e legislação ambiental? (b) Quais as principais demandas e desafios de gestores e tomadores de decisões na implementação de políticas públicas pela sustentabilidade? (c) Quais são as políticas e normas legais que mais desafiam os órgãos, instituições e agentes políticos nos municípios e territórios? (d) Como as demandas dos gestores políticos têm dialogado com a produção científica e com as inovações tecnológicas? (e) Como aproximar os desafios de implementação de políticas públicas ambientais da produção acadêmica e científica? (f) Como gestores políticos têm se valido de iniciativas voltadas para a sustentabilidade? (g) Como os mecanismos e instrumentos políticos têm sido úteis pela sustentabilidade? (h) Qual a predisposição de gestores em compor uma rede colaborativa por melhores políticas públicas e práticas ambientais? (i) Como integrar tecnologia digital e princípios de economia criativa e ciência cidadã para a sustentabilidade? (j) Quais as experiências mais exitosas dos SMA e como replicá-las?

### **Resultados preliminares e discussão**

Até o momento de redação deste trabalho obtivemos 59 respostas, a maior parte delas em abril de 2019 – após a colaboração da SEMAD, que nos forneceu contatos atualizados dos secretários de meio ambiente (SMA). Estas respostas são representativas de todas as regiões do estado de Minas Gerais, nos possibilitando uma análise preliminar do perfil dos SMA e dos desafios e oportunidades vivenciados pelos municípios.

A maioria dos gestores públicos ambientais têm curso superior com interface a área ambiental e cerca de 15% tem apenas o ensino médio. Quando questionados sobre a vocação do território, a agricultura (80%) e pecuária (76%) foram as respostas mais frequentes. O impacto destas atividades reforça a importância de estratégias eficientes de comunicação, sensibilização e conscientização sobre políticas públicas ambientais, tais como a Política Nacional de Proteção da Vegetação Nativa (Lei 12.651/2012), Política Nacional de Integração Lavoura-Pecuária-Floresta (Lei 12.805/2013), Política Nacional da



Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais (Lei 11.326/2006) e a Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (PLANAPO, Decreto 7.794/2012).

Os resultados acenam a possibilidade de atividades impactantes serem substituídas por outras reconhecidas como oportunidades pelos SMA, como gestão estratégica de resíduos sólidos (72%), agrofloresta e agricultura orgânica (60%), saberes e práticas tradicionais (55%) e ecoturismo (50%). Outras oportunidades apontadas foram o pagamento por serviços ambientais (41%), manejo florestal sustentável (34%), geração de energias renováveis (29%) e inovações tecnológicas (22%). O reconhecimento da “reciclagem, reaproveitamento e gestão de resíduos sólidos” como oportunidade favorece e reforça a Política Nacional de Resíduos Sólidos (Lei 12.305/2010), uma das que mais desafiam e preocupam os SMA. Estas áreas que os gestores políticos reconhecem como oportunidades são estratégicas em nossas pesquisas junto às *ecostartups* e empreendedores.

A “água” foi recurso natural mais frequentemente apontado como “de maior destaque e atenção no território” (88%). Minerais, biodiversidade e monumentos naturais foram apontados, respetivamente, em 29%, 26% e 10% das respostas. Este resultado, ainda que preliminar, corrobora nossa impressão de que apesar de sermos o país com a maior biodiversidade do mundo, as pessoas não reconhecem as oportunidades e possibilidades de seu uso sustentável. Ainda, as respostas sugerem que os gestores não conectam a disponibilidade de água à biodiversidade, evidenciando a falta de visão e de compreensão da interdependência entre os recursos naturais.

Melhorar a compreensão dos gestores políticos e da sociedade sobre a biodiversidade e sua interdependência com a qualidade de vida, incluindo a economia, a saúde e a equidade social, é parte central do desafio e missão do OPPS. A ciência compreende que biodiversidade é a solução e não o problema (Díaz et al., 2015; Pascual et al., 2017; BPBES, 2018; BPBES & REBIPP, 2019). Essa clareza, porém, soa distante à maioria dos gestores políticos. Acreditamos que o Brasil tem grande potencial de desenvolvimento sustentável.



Investimentos, pesquisas e inovações que inspirem uma economia embasada em biodiversidade e etnoconhecimento é nossa vocação e desafio, o qual vem sendo crescentemente negligenciado pela gestão política nacional.

A maioria dos municípios (57%) tem alguma Unidade de Conservação (UC) em seu território, sendo mais comum as UCs municipais (54%) e estaduais (32%). Apenas três dos 59 municípios têm UC federal. Reservas Particulares do Patrimônio Natural (RPPN) estão presentes em 10 dos municípios considerados. Destacamos a importância das UCs na manutenção e regulação de serviços ambientais vitais para as cidades, tais como segurança hídrica, controle de enchentes, equilíbrio climático, qualidade do ar, controle de doenças, além de oportunidades de lazer, recreação, educação e cultura (Olivato & Gallo Junior, 2008; Adler & Tanner, 2015).

De acordo com a Política Nacional de Proteção da Vegetação Nativa (Lei 12.651/2012), *Áreas de Preservação Permanentes (APPs) são áreas especialmente protegidas, coberta ou não por vegetação nativa, com a função ambiental de preservar os recursos hídricos, a paisagem, a estabilidade geológica e a biodiversidade, facilitar o fluxo gênico de fauna e flora, proteger o solo e assegurar o bem-estar das populações humanas*. Todos os 59 gestores que atenderam ao OPPS até o momento conhecem este conceito, porém a maioria deles afirma que as APPs de seus municípios estão ameaçadas (68%) ou ausentes (16%). Estas áreas de cobertura de vegetação nativa, assim como as UCs, são vitais para a retenção das águas das chuvas, tornando as cidades mais resilientes aos extremos climáticos. Além disso, APPs urbanas entregam à sociedade outros importantes serviços ambientais, tais como diminuição dos efeitos da poluição aérea, minimização de ruídos, regulação térmica, aumento da taxa de umidade relativa do ar e oportunidades de lazer, esportes e recreação.

Os principais desafios e demandas apontados na implementação de políticas públicas socioambientais foram a falta de recursos (88%) e de pessoal (55%), descontinuidade da gestão política (55%) e excesso de burocracia (48%). Quando convidados a sugerir, dos desafios e demandas, quais deveriam ser





temas de pesquisas universitárias, a gestão de resíduos sólidos foi a resposta mais frequente.

Dentre os desafios ambientais globais, os SMA destacaram o “aumento da produção de resíduos sólidos” (76%), a “perda e destruição de áreas de vegetação nativa” (66%) e a “poluição e contaminação das águas” (62%). A “crise hídrica” e “erosão” foram frequentes em 57% das respostas. Este resultado relaciona-se ao fato dos municípios terem forte atuação agrícola e pecuária.

Quando questionados sobre “qual a sua principal fonte de orientação e esclarecimento das dúvidas no trabalho”, a maioria dos gestores disseram recorrer a “pesquisas no *Google* e buscas na internet” (71%) e a “literatura científica especializada” (65%). Este resultado corrobora o potencial de atuação do OPPS, uma vez que ciência e conectividade digital norteiam o projeto. Ainda, quando questionados sobre “Que suporte, tecnologia ou inovação você acredita que contribuiria em seu trabalho?”, as respostas demonstraram a abertura dos SMA às ferramentas de tecnologia digital, especialmente àquelas de geoprocessamento e gestão de dados e informações. Além disso, 90% responderam que tecnologias de internet móvel, como aplicativos e redes sociais, podem contribuir com a gestão pública, sendo que 26% dos secretários já utilizam essas ferramentas em seu trabalho. Mais de 80% dos gestores utilizam o *Facebook* e outras redes sociais para divulgar seu trabalho, além de meios tradicionais, como jornais e rádios locais (50%).

As leis e normas ambientais mais utilizadas no dia a dia de trabalho são as que dispõem sobre o licenciamento ambiental em Minas Gerais e a Política Nacional de Resíduos Sólidos (Lei 12.305/2010), ambas presentes em 78% das respostas. A Política Nacional de Recursos Hídricos (Lei 9.433/1997) e a Política Nacional de Saneamento Básico (Lei 11.445/2007) estiveram frequentes, respectivamente, em 57% e 52% das respostas. Os principais mecanismos e instrumentos políticos utilizados pelos gestores públicos foram o “Conselho Municipal de Meio Ambiente” (91%) e a “articulação com outros órgãos ambientais” (64%). Este resultado corrobora para a importância dos conselhos representativos da sociedade – recentemente ameaçados no Brasil – para



gestão ambiental urbana. Em 65% dos municípios existem leis, decretos ou normatizações próprias de ordenamento socioambiental.

Os gestores estimaram o percentual do município atendido por rede coletora de esgoto. Cerca de 60% dos municípios têm entre 80 e 95% do seu esgoto coletado, porém esse esgoto nem sempre é tratado, sendo que 20% dos secretários de meio ambiente afirmaram que 0% do esgoto municipal é tratado.

Os programas de apoio e estímulo ao trabalho dos gestores ambientais municipais mais conhecidos são a “Agenda 21” (81%) e o “Programa Produtor de Águas” (60%), seguidos do “Programa Cidades Sustentáveis” e da “Associação Nacional de Órgãos Municipais de Meio Ambiente (ANAMMA)”, ambos presentes 38%. Apenas 12 dos 58 municípios são membros ou signatários de algum destes programas, o que demonstra a demanda por facilitação e estímulo ao acesso a estas agendas.

Ao serem questionados acerca dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), 55% afirmaram conhecê-los e 34% responderam que “já ouviram falar, mas não compreendem bem”. Os ODS indicados como mais urgentes e prioritários foram “água potável e saneamento” (ODS 6) (84%), “educação de qualidade” (ODS 4) (54%) e “cidades e comunidades sustentáveis” (ODS 11) (49%).

Em 62% dos municípios analisados existem universidades ou centros de pesquisa e 45% dos gestores já tiveram as universidades como parceiras. Porém, esta parceria é frequente em apenas 17% dos casos. Aproximação das universidades e pesquisadores são apontadas por 93% dos SMA como possibilidade de melhorias na gestão ambiental dos municípios. O “Instituto Estadual de Florestas” (67%) e a “Polícia Ambiental” (65%) são os parceiros mais comuns dos secretários de meio ambiente. A grande maioria dos SMA (93%) afirmaram estar dispostos a fazer parte de uma rede de colaboração para implementação de políticas públicas pela sustentabilidade.

Cerca de metade dos municípios (53%) que responderam ao OPPS tem algum programa de educação ambiental em curso. As respostas foram diversas



quando questionados sobre “Qual foi sua melhor experiência como secretário de meio ambiente? O que deu mais certo como política e estratégia em sua gestão e que você gostaria de recomendar e compartilhar?”. Porém, percebemos que avanços na coleta seletiva e na gestão de resíduos sólidos urbanos em seus municípios são as conquistas mais expressadas pelos SMA.

Apenas 17% dos gestores veem inovações científicas e tecnológicas como oportunidades. Apesar da maior parte dos gestores (84%) saber o que é uma *startup*, nenhum dos municípios tem parcerias com esse perfil de empresas. Este resultado nos estimula, uma vez que etapas seguintes do trabalho buscarão divulgar aos gestores políticos *ecostartups* e inovações com potencial contribuição ao seu trabalho e ao território.

### **Perspectivas e Desdobramentos**

Este trabalho, ainda que preliminar, reforça a necessidade de aproximarmos gestores ambientais públicos de empreendedores, pesquisadores e cidadãos por melhores práticas e políticas públicas pela sustentabilidade – reforçando nichos de oportunidades para o OPPS e outras iniciativas similares. Estas primeiras impressões dos desafios e oportunidades vivenciadas nos municípios subsidiaram o delineamento da pesquisa que estamos desenvolvendo junto às *ecostartups* e suas incubadoras e aceleradoras. A conclusão deste diagnóstico junto aos municípios, além de uma amostragem mais robusta, irá contrapor particularidades e regionalidades do estado de Minas Gerais, buscando avaliar e contribuir com políticas estaduais com interface à sustentabilidade.

Etapas seguintes preveem a aproximação entre gestores políticos municipais e empreendedores e o desenvolvimento de uma ferramenta digital capaz de fomentar, no médio-longo prazo, o desenvolvimento de uma inteligência coletiva, disruptiva e colaborativa para lidar com os complexos desafios ambientais contemporâneos.



A continuidade e consolidação do OPPS está progressivamente comprometida com a inovação tecnológica e empreendedorismo. Acreditamos que a facilidade de comunicar e gerar dados podem revolucionar a forma como fazemos ciência, política e até mesmo o exercício da cidadania e da democracia (Levy, 2017; WZB, 2017; Verhulst, 2018).

Ressaltamos que o atual cenário político brasileiro leva o OPPS a um novo patamar de relevância. Após as eleições de 2018, as políticas, normas e leis socioambientais brasileiras têm sido alvo de explícita desconstrução e retrocesso. O sucateamento das políticas ambientais brasileiras resignifica o OPPS para além do que pensamos originalmente, colocando-o na linha de frente das iniciativas comprometidas com a ciência, o diálogo, a transparência e a cooperação para que a sustentabilidade seja norteadora da democracia no Brasil.

## Referências

Alder, F. B. & Tanner, C. J. (2015). *Ecossistemas urbanos: princípios ecológicos para o ambiente construído*. São Paulo: Oficina de Textos.

Azevedo-Santos, V. M. et al. (2017). Removing the abyss between conservation science and policy decisions in Brazil. *Biodiversity and Conservation* 26: 1745-1752. DOI 10.1007/s10531-017-1316-x

Berkes, F. (2004). Rethinking community-based conservation. *Conservation Biology* 18: 621-630.

Biermann, F. et al. (2016). Down to Earth: Contextualizing the Anthropocene. *Global Environmental Change* 39, 341-350. <http://dx.doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2015.11.004>

BPBES (2018). *Sumário para tomadores de decisão do relatório de avaliação da Plataforma Brasileira de Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos*. Disponível em: <https://www.bpb.es.net.br/produto/diagnostico-brasileiro>.



BPBES & REBIPP (2019). *Relatório Temático sobre Polinização, Polinizadores e Produção de Alimentos no Brasil*. Plataforma Brasileira de Biodiversidade e Serviços Ecosistêmicos (BPBES). Rede Brasileira de Interações Planta-Polinizador (REBIPP). Disponível em: <https://www.bpbes.net.br/produto/polinizacao-producao-de-alimentos>.

Carneiro, M. J. & Da-Silva-Rosa, T. (2011). The use of scientific knowledge in the decision making process of environmental public policies in Brazil. *Journal of Science Communication* 10(01): 1-10.

Carroll, C. R. & Groom, M. J. (2006). Sustainable development. In M. J. Groom, G. K. Meffe & C. R. Carroll (Eds.), *Principles of Conservation Biology* (3rd ed.; pp. 591-623). Massachusetts: Sinauer.

Da Veiga, J. E. (2009). O desafio do desenvolvimento sustentável no Brasil. In J.A. Pádua (Org.), *Desenvolvimento, Justiça e Meio Ambiente* (pp. 151-169). Belo Horizonte e São Paulo: Editora UGMG e Editora Peiropólis.

Díaz, S., Demissew, S., Joly, C., Lonsdale, W. M. & Larigauderie, A. (2015). A Rosetta Stone for Nature's Benefits to People. *PLoS Biol* 13(1): e1002040.

Dobrovolski, R., Loyola, R., Rattis, L., Gouveia, S. F., Cardoso, D., Santos-Silva, R., Gonçalves-Souza, D., Bini, L. M., Diniz-Filho, J. A. F. (2018). Science and democracy must orientate Brazil's path to sustainability. *Perspectives in Ecology and Conservation* 16: 121-124.

Franks P. & Blomley, T. (2004). Fitting ICD into a project framework: a CARE perspective. In T. O. McShane & M. P. Wells (eds.), *Getting Biodiversity Projects to Work: towards a more effective conservation and development* (pp. 77-97). New York: Columbia University Press.

Freitas, J. (2011). *Sustentabilidade: direito ao futuro* (1ª ed.). Belo Horizonte: Editora Fórum.



Gemael, M. K., Loyola R., Penha, J. & Izzo, T. (2018). Poor alignment of priorities between scientists and policymakers highlights the need for evidence-informed conservation in Brazil. *Perspectives in Ecology and Conservation*, 16(3): 125-132.

Giannetti, E. (2016). *Trópicos utópicos*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.

Giannetti, E. (2018). *O elogio do vira-lata e outros ensaios*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.

Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.

Harari, Y. N. (2018). *21 Lições para o Século 21*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.

Kehoe, L. et al. (2019). Make EU trade with Brazil sustainable. *Science*, vol. 364, Issue 6438: 341.

Levy, K. E. C. (2017). Book-Smart, Not Street-Smart: Blockchain-Based Smart Contracts and The Social Workings of Law. *Engaging Science, Technology, and Society* 3: 1-15. DOI:10.17351/ests2017.107

Marques-Filho, L. C. (2016). *Capitalismo e colapso ambiental*. (2ª ed. rev. e ampl.). Campinas, SP: Editora da Unicamp.

Monastersky, R. (2014). Biodiversity: Life – a status report. *Nature* 516, 158–161. doi:10.1038/516158<sup>a</sup>

Nascimento A. T. A. et al. (2016a). Aproximando a universidade dos desafios de implementação de políticas públicas para a sustentabilidade: uma experiência da Universidade do Estado de Minas Gerais no município de Divinópolis. *Sustentabilidade em Debate*, v. 7, n. 3: 141-152. DOI:10.18472/SustDeb.v7n3.2016.19689

Nascimento A. T. A. et al. (2016b). Combining Econegotiations and Threat Reduction Assessments to estimate success of conservation: lessons learned in the black-faced lion tamarin conservation program. *Natureza & Conservação* 14: 57-66. <http://dx.doi.org/10.1016/j.ncon.2016.06.001>



Olivato, D. & Gallo-Junior, H. (2008). *Unidades de Conservação: Conservando a vida, os bens e os serviços ambientais*. São Paulo: Aqua Gráfica.

Pascual, U. et al. (2017). Valuing nature's contributions to people: the IPBES approach. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 26: 7-16.

Ruddiman, W. F. (2013). The Anthropocene. *Annual Review of Earth and Planetary Sciences* 41: 45–68. DOI: 10.1146/annurev-earth-050212-123944

Verhulst, S. G. (2018). Where and when AI and CI meet: exploring the intersection of artificial and collective intelligence towards the goal of innovating how we govern. *AI & Society: Knowledge, Culture and Communication*, 33 (2): 293–297. <https://doi.org/10.1007/s00146-018-0830-z>

WZB – Berlin Social Science Center (2017). *Digital Democracy in Latin America: How ICT-based innovations may improve democracy*. Disponível em: <https://wzb.eu/en/node/46808> [consultado em 27 de abril de 2019]







## A SAÍDA DO ANTROPOCENO E A PROPOSTA DE DESAUTOMATIZAÇÃO DE BERNARD STIEGLER

Maria Adelaide Pacheco  
Praxis/UÉvora  
pacheco.adelaide@gmail.com

**Resumo:** Em *La société automatique. 1. L'avenir du travail*, Bernard Stiegler mostra que o Antropoceno teria entrado na sua última etapa: a era hiperindustrial, caracterizada pela proliferação dos mecanismos automáticos de controlo e decisão e pela descapacitação e uniformização das sociedades humanas. Um tal empobrecimento e nivelamento cultural soma-se à perda da biodiversidade no mundo natural, como sintomas da catastrófica dissipação energética e da desarticulação do conjunto dos sistemas da Terra. A possibilidade de saída do Antropoceno estaria, assim, ligada a uma improvável alteração no modo de funcionamento dos sistemas técnicos e não técnicos, e à sua rearticulação de modo a produzir uma entropia negativa, ou “neguentropia”. Uma tal mudança implicaria um novo modelo de industrialização, cujo aspeto central seria a sugestiva proposta de Stiegler de desautomatização do trabalho e da sua reinvenção como *energeia*, ou como atividade dirigida para a criação de uma obra (*ergon*).

**Palavras-chave:** entropia; neguentropia; trabalho; desautomatização.

**Resumen:** En *La société automatique. 1. L'avenir du travail*, Bernard Stiegler muestra que el Antropoceno habría entrado en su última etapa: la era hiperindustrial, caracterizada por la proliferación de los mecanismos automáticos de control y decisión y por la descapacitación y uniformización de las sociedades humanas. Un tal empobrecimiento y nivelación cultural se suma a la pérdida de la biodiversidad en el mundo natural, como síntomas de la disipación catastrófica de energía y de la desarticulación del conjunto de los sistemas de la Tierra. La posibilidad de salida del Antropoceno estaría, pues, ligada a un cambio improbable en el funcionamiento de los sistemas técnicos y no técnicos, y a su rearticulación para producir una entropía negativa, o “neguentropía”. Un tal cambio implicaría un nuevo modelo de industrialización, cuyo aspecto central sería la sugerente propuesta de Stiegler de desautomatización del trabajo y de su reinvenición como *energeia*, o como actividad dirigida hacia la creación de una obra (*ergon*).

**Palabras clave:** entropía; neguentropía; trabajo; desautomatización.

### Introdução

Em *La Technique et le Temps*, Stiegler levava a cabo uma crítica ao modo como Heidegger pensou a dimensão do modo de ser das coisas, como instrumentos, ou *Zuhandenheit*, mostrando que este, em *Sein und Zeit*, não



reconhece ao conjunto dos instrumentos a dignidade ontológica que lhes cabe, desvalorizando-os como “meros instrumentos” e associando-os ao modo de existência impróprio ou inautêntico do *Besorgen* (estar ocupado com e perdido no mundo do quotidiano).

Na perspectiva de Stiegler, pelo contrário, o instrumento tanto se articula com o exercício apropriado da existência, enquanto cuidado (*Sorge*), como com o seu exercício inautêntico, enquanto descuido (*Besorgen*), assumindo, assim, a natureza ambígua e ambivalente de um *pharmakon*, que as narrativas da mitologia grega já sublinhavam. O principal é, no entanto, a assunção por Stiegler de que devemos atribuir ao conjunto dos sistemas técnicos uma dinâmica desveladora: é este sistema que põe em jogo a temporalidade do ser, porque condiciona tecno logicamente o acesso ao passado e, por isso, ao futuro, como resulta evidente do papel da evolução das técnicas de escrita na constituição da história.

Este papel central da técnica na antropogénese e no desenrolar da história vai, no entanto, assumir uma feição inquietante a partir da Revolução Industrial. Na articulação das máquinas que constitui a fábrica, a dinâmica própria do instrumento como um “orgânico organizado” ganha uma autonomia crescente, que vai dotar os sistemas técnicos de um poder de expansão, de crescimento e de inovação, que já não está sob controle dos outros sistemas com os quais interage. Esta crescente autonomia e aceleração do desenvolvimento tecnológico interage com a temporalidade lenta própria do desenvolvimento dos sistemas sociais e culturais e com o tempo ainda mais lento do desenvolvimento dos sistemas biológico e ecológico, ameaçando a integridade destes sistemas.

É à luz destes pressupostos que Stiegler irá em *La société automatique. 1. L’Avenir du travail* entrar na discussão da temática do Antropoceno e pensar a possibilidade de uma saída deste.



## 1. O questionamento da narrativa do Antropoceno

Stiegler procura ler o Antropoceno a partir do dispositivo técnico que gerou a Revolução Industrial e que incorpora em si um conceito físico radicalmente novo. O conceito de entropia, tematizado pela Física em relação com o segundo princípio da termodinâmica, designa a perda e dissipação que sempre ocorre quando há transferências de energia.

Um tal conceito não traduz apenas a lógica do funcionamento da máquina a vapor e da mutação da energia calorífica em movimento, mas traz consigo uma nova conceção da natureza e do funcionamento do Universo, que hoje já não pensamos como eterno e imutável, mas como expansão e dissipação energética.

É também a partir dessa nova realidade instaurada pela máquina termodinâmica que somos hoje obrigados a pensar a própria vida como jogo entre entropia e neguentropia, como sublinhou Schrödinger, ao afirmar que «o organismo vivo aumenta continuamente sua entropia (...) e, assim, tende a aproximar-se do perigoso estado de entropia máxima, que é a morte», mas que «só pode manter-se vivo através de um processo contínuo de extrair entropia negativa do ambiente» (Schrödinger, 1997, pp. 82s.).

O aparecimento da máquina termodinâmica que inscreveu a processualidade, a irreversibilidade do devir e a instabilidade do equilíbrio no coração da natureza, obriga-nos, na perspetiva de Stiegler, a reconhecê-lo como *pharmakon*, cujo saber deve ser partilhado e interiorizado para uma gestão prudente da nossa existência:

Instalando a questão da entropia e da neguentropia entre os homens como o problema crucial da sua vida quotidiana como da vida em geral e, finalmente, do universo na sua totalidade para toda a forma de vida, a técnica constitui a matriz de todo o pensamento do oikos, do habitat e das suas leis (Stiegler, 2015, p. 28).

No entanto, Stiegler tem também em conta *L'Événement Anthropocène* de Bonneuil e Fressoz que considera o conceito de Antropoceno excessivamente



marcado pela sua origem no campo das ciências “duras” e tendente a anular o arsenal explicativo e crítico das ciências humanas e sociais (Bonneuil & Fressoz, 2013, p. 86). Na perspetiva desses dois autores, uma vez que 1% da população mundial possui 98% das riquezas totais, não se torna credível qualquer narrativa do Antropoceno como um acontecimento provocado pela interação da espécie humana no seu conjunto com o sistema Terra, tendo esta narrativa o efeito de ocultar os problemas sociais e políticos que, pelo contrário, desempenharam um papel fundamental.

Stiegler chama a tenção para a total assimetria das responsabilidades dos humanos em tal acontecimento e para a falácia que é ver o Antropoceno como relato do fim da história, em que o Homem se guindaria progressivamente à função de pilotar o sistema Terra.

Na intenção de desocultar a dimensão histórica e política do Antropoceno, Stiegler faz apelo tanto às categorias da economia política apresentadas por Marx nos célebres *Grundrisse*, como à caracterização nietzschiana da nossa época como a realização final do niilismo, enquanto “catástrofe” desencadeada pelo triunfo absoluto de uma vontade de poder reativa e destrutiva (Nietzsche, 2004, p. 295).

Stiegler parece assim encaminhar-se para uma hermenêutica do Antropoceno que o constitui não tanto como a narrativa da afirmação do poder do homem sobre a natureza por meio da técnica, mas antes como a narrativa da constituição e da progressiva afirmação de um modo de exercício e de distribuição do poder pelos “animais não inumanos” inteiramente novo.

Na perspetiva de Stiegler, é fundamental ter em conta a evolução tecnológica que modelou essa nova forma de poder: a industrialização, tendo-se iniciado com a aplicação da máquina a vapor à produção e sofrido uma grande aceleração depois da segunda guerra mundial, com o desenvolvimento da própria indústria de guerra, teria, na perspetiva de Stiegler, entrado numa nova fase depois de 1993 com o aparecimento da Web.



Esta invenção representa um acontecimento de dimensão e impacto idênticos aos da invenção do caminho-de-ferro no início do Antropoceno, e desloca o exercício do poder e as tomadas de decisão para um âmbito que apenas poderia ser pressentido pela hermenêutica da suspeita de Marx ou de Nietzsche.

De facto, as novas condições técnicas, que marcam um salto decisivo na história do Antropoceno não residem tanto na materialidade dos novos dispositivos, mas sim no novo modo de pensar que com eles e por eles se instaura. Eles representam o triunfo desse pensar técnico, a que em francês se chama "*le numérique*" e que nós traduzimos menos expressivamente como "digital", que instaura a primazia do cálculo sobre qualquer outro critério de decisão, tornando-se algoritmo e materializando-se como automatismo lógico.

Os riscos de um tal salto tecnológico são mostrados de forma eloquente por Stiegler, ao apresentar a explicação de Alan Greenspan, presidente da Reserva Federal Americana, a propósito da crise financeira de 2008. Posto em causa por não ter sido capaz de prever a crise financeira, ele defendeu-se argumentando com as matemáticas financeiras e o sistema de cálculo automatizado que faziam a avaliação de riscos. Afirmando que eles teriam falhado na apreciação dos ativos possuídos pela banca, Greenspan remeteu a responsabilidade para as decisões automáticas tomadas por robots financeiros, assim como para a teoria económica subjacente, segundo a qual, com os novos instrumentos digitais, se tinha tornado possível eliminar "períodos de *stress*" financeiro e suprimir as crises.

O segundo momento é constituído pela declaração de Bill Gates em 13 de março de 2014 de que com o *software* de substituição, isto é, com a generalização de robôs o emprego iria cair drasticamente nos vinte próximos anos, tornando-se uma situação excecional. Estas declarações foram confirmadas por previsões de destruição de cerca de 50% dos postos de trabalho em França e na Bélgica, nos próximos 10 anos.

Estes dois acontecimentos mostram que entramos numa nova era do capitalismo, em que os sistemas algorítmicos e mecânicos, tendo-se constituído



aparentemente como meios de máxima racionalização da gestão da economia, servem, de facto, para ocultar a destruição dos compromissos que suportavam o Estado Social e que asseguravam a redistribuição dos lucros, preparando, por isso mesmo, a insolvência dos Estados e das sociedades.

A era do Antropoceno entrou, assim, na sua derradeira fase, aquela em que o capitalismo financeiro se tornou algorítmico e mecânico, instaurando o niilismo sob a forma de uma sociedade automática, teleguiada e telecomandada, ameaçada por um aumento exponencial da entropia e habitada por uma consciência de si reflexiva e infeliz.

## 2. O Antropoceno, e o Negantropoceno

A leitura marxista da “dialética do senhor e do escravo” considera a reviravolta da relação entre o senhor e o servo possibilitada pelo trabalho, o momento fulcral em que este se afirmaria como livre, pela sua ação transformadora da natureza. Com o apoio dos *Grundrisse*, obra escrita por Marx em 1875, Stiegler sustenta o que o próprio Hegel claramente defendia na *Fenomenologia do Espírito*: a Técnica é apenas um momento da afirmação da negatividade do Espírito e por si mesma não pode conduzir à superação da cisão da consciência que fundamenta a relação de servidão.

Stiegler defende que o trabalho efetivo de transformação da natureza pela mediação da máquina nunca foi libertador, mas caminhou historicamente no sentido inverso, o de uma subjugação crescente do homem ao poder da máquina e saber nela incorporado, até chegar à *functional stupidity* que hoje já não é apenas do trabalho fabril, mas pode ser generalizada a todos os funcionários, cujo trabalho foi simplificado, aplanado e desindividualizado.

No célebre fragmento sobre as máquinas dos *Grundrisse*, Marx analisa a natureza servil do trabalho e a sua subjugação à máquina sob as condições do capitalismo industrial, em termos inequívocos:

A atividade dos trabalhadores, reduzida a uma mera atividade abstrata, é determinada e regulada em todos os sentidos pelo movimento da



máquina e não o inverso. A ciência que compele os membros inanimados da maquinaria, pela sua construção, a atuar de forma propositada, como um autômato, não existe na consciência do trabalhador, mas pelo contrário, atua sobre ele através da máquina como um poder alheio, como o poder da máquina em si mesma” (Marx, 1983, p. 593).

Essa condição de servidão do trabalho vivo à máquina não foi eliminada, mas antes intensificada e generalizada pela sociedade hiperindustrial, designação usada por Stiegler para caracterizar o período atual de desenvolvimento tecnológico, caracterizado pela industrialização das retenções terciárias, isto é, dos mecanismos de retenção, tratamento e difusão da informação.

Nestas sociedades, que hoje se encaminham para a gestão global e automatizada do capitalismo financeiro, têm-se intensificado os processos de “orientação”, “organização” e “regulação” que configuram um poder burocrático totalitário e instauram a condição do trabalhador como a de “mobilização total” (Ferraris, 2018, p. 21).

A categoria marxista da proletarização entendida como a servidão ao capital fixo contido na máquina e empobrecimento é retomada por Stiegler numa dimensão já não apenas sociológica, mas antropológica, uma vez que designa a perda hoje generalizada de *skills*, de competências básicas associadas à sobrevivência da espécie, que levaram milhares de anos a adquirir, a consolidar e a desenvolver, naquilo a que nós chamamos civilizações.

Esse processo de proletarização teria sido progressivo, tendo-se afirmado na revolução industrial como a perda do saber fazer por efeito da organologia industrial da fábrica, no século XX, como destruição do saber viver associada à exploração sistemática das pulsões ao serviço da sociedade de consumo e à destruição dos mecanismos de identificação intergeracional pelos meios de comunicação de massa, e no século XXI, como destruição dos saberes, pela transferência dos processos de decisão para as máquinas inteligentes e pela



crise das instituições de ensino, onde se processa a produção e a transmissão do conhecimento.

Este processo de proletarização culmina na atual sociedade automatizada do hipercontrole, dominada pelo *smartphone*, pela *smart TV*, pela *smartcity* e pelos carros automáticos, onde um gigantesco pensamento computacional gere uma massa de dados potencialmente infinita, de modo a eliminar estruturalmente os conflitos, os desacordos e as controvérsias. Nesta sociedade computacional, telecomandada e automática gera-se aquilo a que Stiegler chama a “baixa do valor do espírito” e a proletarização das funções noéticas, isto é, da intuição, do entendimento e da razão.

Esta subjugação à máquina, que constitui o centro da proletarização, não reside propriamente na natureza da máquina que, como *pharmakon*, possui uma natureza ambivalente, mas sim na economia capitalista que, particularmente na sua atual forma conservadora e neoliberal, se apropria da tecnologia para intensificar a procura do lucro máximo, alimentando constantemente o processo de proletarização, tal como alimenta o processo e destruição da biodiversidade e de saque dos recursos do planeta.

Stiegler sublinha ainda que a contradição entre o carácter social das forças produtivas e o carácter privado da apropriação a que estão sujeitas, colocada por Marx no centro da dinâmica auto destruidora do capitalismo, traduzir-se-á brevemente na contradição entre o investimento maciço na robotização, com o fim de evitar a redistribuição das mais-valias, sob a forma de salários ou de subsídios sociais, e a necessidade de um mercado escoador que tenha poder de compra dos bens produzidos, que já não pode ser assegurada.

A técnica, que tem sido desenvolvida como meio de impedir a dissipação e o gasto de energia – o que a curto prazo ela faz, ao reduzir o esforço humano –, vem-se configurando – a médio prazo e com a expansão planetária do capitalismo industrial – como aceleradora da entropia, isto é, da destruição da vida enquanto biodiversidade, sociodiversidade e psicodiversidade.





A saída do Antropoceno deve ser pensada como superação da toxicidade organológica engendrada pelo capitalismo industrial e como entrada no Negantropoceno, época curativa e cuidadora, em que a economia e uma nova organologia devem estar ao serviço da neguentropia.

O lucro como motor da economia tem de ser substituído por um novo valor, por aquilo a que ele chama o valor de todos os valores: a neguentropia, a entropia negativa ou anti-entropia. Não se trata de atribuir um valor económico à entropia negativa, como propõem hoje certas teorias económicas, mas sim de proceder a uma transvaloração de todos os valores, ou a uma inversão da tábua dos valores, segundo a qual a própria economia e a riqueza como valor já não podem ter senão um papel secundário e derivado. Tem de chegar ao fim a prevalência do par valor de uso/valor de troca, e outros valores, para além da utilidade imediata da mercadoria ou da máquina, ou do seu valor de troca, têm de assumir o seu lugar. A neguentropia, que Stiegler coloca como o valor de todos os valores, é, no fundo, a afirmação da vida como valor e da vontade de poder como vontade de viver “ascendendo de patamar em patamar” de que falava Nietzsche (Nietzsche, 2004, p. 263).

### **3. O Negantropoceno e a categoria da intermitência**

Na perspetiva de Stiegler, é a apropriação e modelação da inovação tecnológica pelo sistema económico que converte os novos *pharmaka* em instrumentos tóxicos, ou seja, em instrumentos de um aumento de entropia.

Assim, a neguentropia não pode nascer de qualquer inovação tecnológica, mas de uma inovação social capaz de alterar radicalmente a relação entre os sistemas sociais e os sistemas técnicos, criando novas formas de ajuste entre eles: deve ser criado um modelo em que não é a economia nem a técnica que prescreve o social, mas a inovação social, fundada sobre uma nova economia e em novas instituições políticas – a que Stiegler chama “economia contributiva” e democracia contributiva – que deverá prescrever a inovação tecnológica.



O conceito de economia contributiva é inspirado nos programas *Open Source*, programas postos à disposição do público em geral de forma gratuita, em cujo desenvolvimento podem participar coletivamente os utilizadores. O modelo económico inspirado nesta experiência do *Open Source* é um modelo em que não há separação entre os que detêm o saber, os produtores e os consumidores, ao contrário do que se passa na economia de mercado. Distingue-se da economia social porque não só tem em vista a reciprocidade, mas também a participação ativa, com um trabalho que é em si mesmo gratificante e que por isso assente num interesse pelo desinteresse.

O conceito de democracia contributiva é definido por Stiegler de forma mais vaga, mas implicaria uma reformulação das instituições e, em primeiro lugar, dos próprios mecanismos de representação, que seriam construídos a partir da contribuição de cidadãos ou grupos de cidadãos para a solução dos problemas políticos, num espaço público acessível a todos, mediante novas tecnologias de publicação.

Uma tal mudança é, reconhece Stiegler, altamente improvável. O improvável é uma possibilidade desprezível à luz da estatística e do cálculo de probabilidades com que se faz o planeamento do nosso futuro, mas essa possibilidade altamente improvável está a ser, de facto, aberta pela revolução do digital: se ela se tem traduzido pela instauração de uma governamentalidade algorítmica, que se subtrai à possibilidade de crítica e de controlo social, ela também abre uma promessa democrática. O esmagamento algorítmico desta promessa, a que temos assistido, que é também o esmagamento da política enquanto promessa, parece estar a ocorrer sistematicamente, instaurando por todo o lado o niilismo como catástrofe.

Mas é precisamente esta vivência do presente como catástrofe que pode abrir o espaço para o mais improvável: a pulsão de vida pode romper com a presença do presente, ou com a inevitabilidade da governação algorítmica e da automatização do trabalho, que são a substância da atual situação do mundo humano. É o ponto de vista da vida que nos obriga a reconhecer, para além da questão de facto, a questão de direito e, em primeiro lugar, a questão do direito



à interpretação e do direito ao trabalho, como trabalho da interpretação, que são imprescindíveis à existência.

O direito à interpretação conecta-se diretamente com a necessidade de tomar em conta precisamente aquilo que não pode constituir-se como dados suscetíveis de análise estatística, por parte do Estado, nem como “data” suscetíveis de cálculo algorítmico pelos grandes interesses privados. Estas formas de governamentalidade totalitária e burocrática curto-circuitam as dimensões não calculáveis, que constituem precisamente o dinamismo pulsional da vida, enquanto tal.

Contra um tal poder totalitário, impõe-se não apenas defender as convenções e as normas que constituem a nossa experiência comum e fundam a *polis*, como defender o debate público e a divergência. O Negantropoceno implicará uma sociedade onde os automatismos coexistam com a desautomatização, projeto paradoxal, que Stiegler ilustra com a experiência da condução automóvel: o corpo engrena com a máquina, e executa tarefas automáticas, enquanto a mente, por intermitências, pode entregar-se ao devaneio ou mesmo à elaboração conceptual. Esta categoria da intermitência torna-se central no projeto de Stiegler e ela articula-se com as categorias de desfasamento, de individuação e de *noesis*.

Nas máquinas digitais a informação circula à velocidade da luz, tornando obsoleta a velocidade lenta dos circuitos neurológicos que ligam a mão ao cérebro, curto-circuitando o raciocínio e os desejos. Mas é nos circuitos lentos que se acumulam as retenções da experiência individual e coletiva e se articulam as protensões desejantes, que constituem o fundamento da individualização psicológica e coletiva. As “intermitências” representam pontos de fuga, uma espécie de tréguas momentâneas, ou de suspensão da escravização ao tempo da máquina, que pode abrir o espaço individuante da crítica e da divergência.

Esta categoria da intermitência apresenta-se como central no pensamento de Stiegler, remetendo para a possibilidade de coexistência entre uma economia de mercado e a economia contributiva, entre a



governamentabilidade algorítmica e um espaço público dominado por uma racionalidade argumentativa, entre os automatismos e a desautomatização.

Ao lado da Web semântica, criada com a finalidade de automatizar o tratamento de toda a informação relativas às trocas comerciais, administrativas e das interações quotidianas, será necessário criar a Web hermenêutica. Esta nova Web estaria ao serviço do processo de individuação, isto é, da formação de indivíduos noéticos, portadores de saberes vários, capazes de bifurcações (mudanças de paradigmas, crises epistémicas) que desautomatizam os procedimentos *standardizados*.

A escola deverá recuperar a tradição da *skolé* grega, como o tempo do ócio, onde se adquire a literacia para ser cidadão, isto é, para interpretar a lei e intervir no espaço do público. Ela deverá ser o local onde se pratica e se exerce o direito ao saber, ao longo da vida, como intermitência fundamental, onde nos capacitamos para defender o domínio do direito, e, em primeiro lugar, o do direito à interpretação.

#### **4. A reinvenção do trabalho**

Stiegler pensa o futuro do trabalho a partir da distinção de Hannah Arendt entre o labor e a vida ativa, sendo o labor a atividade dos escravos subordinada à necessidade de assegurar a subsistência e por isso não livre e a vida ativa, ou *bios*, «aquelas atividades que os cidadãos podem escolher livremente, isto é, em plena independência da necessidade da vida» (Arendt, 1958, p. 12) e em que se incluíam tanto a vida dedicada aos assuntos da *pólis* como a vida do filósofo dedicada à investigação.

Se a incorporação do saber levada a cabo pela revolução industrial na produção alterou radicalmente estas categorias, de facto essa incorporação do saber na produção foi feita pela burguesia industrial e não pelos operários, cuja condição é definida precisamente pelo facto de não poder aceder ao saber, como Marx eloquentemente mostrou:



O trabalho aparece, meramente como um órgão consciente, disperso entre os trabalhadores vivos individuais, em diversos pontos do sistema mecânico; subsumido ao processo total da própria máquina, como um elo do sistema, cuja unidade existe não nos trabalhadores vivos, mas antes na maquinaria viva (ativa) que confronta os seus atos individuais insignificantes como um poderoso organismo (Marx, 1983, p. 593).

Há, no entanto, uma inovação introduzida pela Revolução Industrial, ao fazer do trabalho uma relação contratual regulada pelo direito, que faz dele um ato formalmente livre, pelo qual o trabalhador vende a sua força de trabalho a troco de um salário. O trabalho, que veio a ser reconhecido como um direito e é objeto de negociação social, é este trabalho assalariado, formalmente livre, que designamos como “emprego”.

A destruição do emprego por efeito da inteligência artificial e da robótica, é um terramoto, do ponto de vista antropológico, de dimensões idênticas à da invenção da agricultura do neolítico e de consequências ambíguas e dificilmente controláveis. Na perspectiva de Stiegler, trata-se, por um lado, de uma invenção farmacológica (tal como a bomba nuclear) absolutamente tóxica. No entanto, como todo o *pharmakon*, esta invenção apresenta-se também como curativa, isto é, como a possibilidade técnica de finalmente libertar o trabalho da relação contratual que conhecemos como emprego.

Não se trata apenas de que a robótica permite encurtar o tempo de trabalho e, portanto, cria tempo livre, mas da possibilidade de reinventar o conceito de trabalho como uma atividade livre, no sentido grego de um *bios*, isto é, de uma vida autónoma.

As sucessivas revoluções tecnológicas que marcam a história do Antropoceno são pensadas por Stiegler como um processo de gramatização em três tempos: a gramatização industrial, analógica e digital. Em qualquer destas formas a decomposição e recomposição dos gestos, da percepção e do raciocínio humano e a sua transferência para a máquina, são acompanhadas de desintegração da energia:



(...) substituído pela máquina que serve, o trabalhador torna-se o seu empregado como pura força de trabalho ao serviço de uma *energeia* que ele já não encarna e donde ele foi desintegrado; porque hipermaterializada, a sua *energeia* foi estudada, discretizada e standardizada através de uma forma material – matriz ou algoritmo – que constitui uma retenção terciária industrialmente reproduzida (Stiegler, 2015, p. 361).

O desafio central do nosso tempo é, pois, reinventar o trabalho, recuperando-o como *energeia*, ou seja, como a passagem da potência ao ato, ou a realização de uma atividade dirigida a um fim (realização da enteléquia ou forma), isto é, como uma atividade transformadora e enformadora, que cria uma obra singular ou um “*ergon*”.

Esta noção de trabalho, enquanto *energeia*, de que saíram as obras de arte gregas ou as grandes construções medievais, anteriores à industrialização, estava associada à individuação na sua tripla dimensão, de individuação técnica, (na medida em que produzia inovação tecnológica), de individuação psíquica (na medida em que impulsionava o devir do trabalhador em direção à sua realização como indivíduo singular) e de individuação coletiva (na medida em que a obra era socialmente apropriada e incorporada na memória de uma certa coletividade).

Para Stiegler, a proletarização generalizada privou os trabalhadores assalariados da sua *energeia*, e simultaneamente da responsabilidade pela obra, gerando uma economia do desperdício, da delapidação energética (no duplo sentido das energias físicas de combustão e de energia libidinal de existência). Para conservar a energia é preciso orientá-la no sentido do investimento e da idealização, isto é, da fidelidade a consistências, ou a idealidades.

O que consiste é o objeto do desejo – mais ou menos sublimado. Ele não existe, pois é infinito, e porque só o que é finito existe (sendo, por isso, calculável). Contudo, só o desejo pode pôr em movimento as individuações noéticas, sob todas as formas e, através delas, a *energeia*, como individuação, isto é, também como cuidado (Stiegler, 2015, p. 363).



A recuperação do trabalho como *energeia*, isto é, como uma atividade que tem por fim a realização da obra, seja ela considerada como um objeto material, ou como objeto cultural, permite afirmar a atividade humana entendida como *bios*, ou uma vida autónoma. O trabalhador poderá afirmar-se como um criador, que forma a sua época, ainda que tendo de lutar contra forças entrópicas e desindividuanes, que lhe opõem resistência. Esse é o desafio de uma economia criativa e contributiva, capaz de alterar o modelo industrial e criar um novo “sistema do cuidado”.

A metáfora da polinização é usada por Stiegler para explicar os efeitos negentrópicos desta reinvenção do trabalho: as abelhas desenvolvem a sua atividade de recolha do pólen, de forma altamente organizada, e essa atividade resulta na produção do mel, resultado que pode ser monetarizado, na medida em que tem um valor reconhecido pelo mercado. No entanto, a polinização tem um efeito que está muito para além do mercado, e um valor que não pode ser contabilizado, na medida em que a polinização resulta na proliferação da vida vegetal, contribuindo para o efeito sumptuoso da vida no seu conjunto. Ora, é desta forma que podemos pensar o trabalho liberto da sua condição salarial: na medida em que ele permite recuperar e desenvolver as capacidades ligadas ao saber fazer, ao saber viver e ao saber concetualizar, ele produz um efeito que está muito para além do mercado: o acréscimo da vida, enquanto poder criador, enquanto luxo e sumptuosidade, externalidade positiva que deve ser estendido à totalidade da sociedade, e não ficar restrita a uma elite de criadores, como acontecia na Grécia antiga.

Stiegler defende, por isso, que, longe de esperar que a mão invisível do mercado estabeleça a regulação das atividades económicas, é preciso fazer intervir o poder político e a perspetiva do direito para uma refundação do trabalho, entendido não como direito ao emprego, mas como direito universal à intermitência do *otium* ou da *skolé*.

Em jeito de conclusão, podemos sublinhar que uma revolução de tal magnitude, implicando que os cidadãos, parcialmente libertos do emprego, sejam remunerados pela sociedade, de forma a poderem dedicar-se ao trabalho,



entendido como atividade livre, exige uma alteração estrutural do modelo industrial e do paradigma económico.

Stiegler está consciente de que as lutas políticas dirigidas para este fim não podem ser travadas no atual quadro institucional, exclusivamente orientado para a defesa do direito ao emprego. Mas esperar que as lutas micropolíticas levadas a cabo pelos *hackers* e mais geralmente pelos engenheiros e técnicos que trabalham no *Open Source* (Stiegler, 2015, p. 365), tentando criar novas condições organológicas, produzam um tal resultado parece improvável, restando-nos, pois, a esperança de que as gerações mais novas sejam obrigadas, pela urgência da própria vida, a inscrever a questão futura do trabalho nas preocupações do presente.

## Referências

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bonneuil, C. & Fressoz, J.-B. (2013). *L'Événement Anthropocène*. Paris: Seuil.
- Marx, K. (1982). Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Oktober 1857 bis Mai 1858). In *Werke*, Band 42 (pp. 21-792). Berlim: Dietz Verlag.
- Nietzsche, F. (2004). *A vontade de poder. O niilismo europeu*. Porto: Rés-Editora.
- Schrödinger, E. (1997). *O que é vida? O aspeto físico da célula viva seguido de Mente e matéria e Fragmentos autobiográficos*. São Paulo: Fundação da Editora UNESP.
- Stiegler, B. (2015). *La Société automatique. 1. L'Avenir du travail*. Paris: Fayard.





## DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E DEMOCRATIZAÇÃO, NO ANTROPOCENO: O CASO DA GUINÉ-BISSAU

*Cláudia Toriz Ramos*

Universidade Fernando Pessoa e CEPESE (UP)

cramos@ufp.edu.pt

**Resumo:** O “Antropoceno” e a “sustentabilidade” são conceitos relacionados. Nesta, inserem-se relações intergeracionais de preservação da natureza, equilíbrios demográficos, problemas de segurança alimentar e sobrevivência, autossuficiência e resiliência das comunidades humanas. O continente africano, palco de independências recentes e de processos de construção do Estado e da Nação, de tentativas de desenvolvimento e democratização, afigura-se um laboratório para a observação destes processos, com foco na questão sobre a matriz das relações humanidade-natureza aí estabelecidas. O texto, partindo desse quadro teórico, aborda o caso da Guiné-Bissau. São analisadas as condicionantes territoriais, climáticas, demográficas, histórico-culturais e políticas do seu processo de gestação e as múltiplas dimensões (nacional, regional, global) que o enquadram. O texto encerra com um balanço sobre as políticas globais de promoção da sustentabilidade em países de baixo desenvolvimento.

**Palavras-chave:** Antropoceno; desenvolvimento sustentável; recursos naturais; Guiné-Bissau.

**Resumen:** El “Antropoceno” y la “sustentabilidad” son conceptos relacionados. En ellos se introducen relaciones intergeneracionales de preservación a la naturaleza, equilibrios demográficos, problemas de seguridad alimentaria y supervivencia, autosuficiencia y resiliencia de las comunidades humanas. El continente africano, escenario de independencias recientes y de procesos de construcción del Estado y de la Nación, de intentos de desarrollo y democratización, parece un laboratorio para la observación de estos procesos, con foco en la cuestión sobre la matriz de las relaciones humanidad-naturaleza allí establecida. El texto, partiendo de este cuadro teórico, aborda el caso de Guinea-Bissau. Se analizan las limitaciones territoriales, climáticas, demográficas, histórico-culturales y políticas de su proceso de gestación y las múltiples dimensiones (nacionales, regionales, globales) que lo enmarcan. El texto concluye con una revisión de las políticas mundiales para promover la sostenibilidad en los países de bajo desarrollo.

**Palavras-clave:** Antropoceno; desarrollo sostenible; recursos naturales; Guiné-Bissau.

### Introdução

O “Antropoceno”, conceito operativo para a análise da relação humanidade-natureza, ao presente, estabelece por isso uma relação conceptual



com o conceito de “sustentabilidade” que os debates, intelectuais e políticos, do mesmo presente vão consagrando. No âmbito desta última, inserem-se relações intergeracionais de preservação da natureza, equilíbrios demográficos, problemas de segurança alimentar e sobrevivência imediata, autossuficiência e resiliência das comunidades humanas. Nesta perspectiva, o continente africano, palco de muitas independências recentes e dos concomitantes processos de construção do Estado e da Nação, de tentativas de desenvolvimento e democratização, afigura-se um laboratório para a observação da interação destes vários processos, mantendo como questão primeira a interrogação sobre a matriz das relações humanidade-natureza aí estabelecidas. O texto, partindo desse quadro teórico, aborda o caso da Guiné-Bissau, Estado independente desde 1974, cuja resiliência humana ainda não superou as barreiras do baixo desenvolvimento e da recorrente anarquia política. São analisadas as condicionantes territoriais, climáticas, demográficas, histórico-culturais e políticas do processo de gestação desta “comunidade política”. São também abordadas as múltiplas dimensões (nacional, regional, global) que enquadram e por isso condicionam esse processo. O texto encerra com um balanço sobre as políticas globais de promoção da sustentabilidade em países de baixo desenvolvimento, como é o caso da Guiné-Bissau.

### **1. Antropoceno: sustentabilidade e democratização**

O debate sobre o Antropoceno vai já longo e promete abranger um amplo leque de abordagens, da história geológica à humana, da filosofia à técnica, das ciências físicas e naturais às humanas e sociais. No seio destas últimas, emergiu, nas décadas recentes, o debate sobre o desenvolvimento sustentável, que mais não é que a discussão sobre a compatibilização entre a humanidade e a natureza de que é parte, no processo de geração de inovação aplicada que se convencionou designar de desenvolvimento.

O conceito de “sustentabilidade”, que o relatório Bruntland, em 1987, introduziu na conceptualização internacional do desenvolvimento, rapidamente se transformou de exercício teórico em conceito-guia, na abordagem



internacional ao fomento do desenvolvimento. Verdadeiramente, a sua grande inovação é a de atar o discurso sobre desenvolvimento ao da preservação ambiental, por definir metas intergeracionais de sustentabilidade que comprometem as gerações presentes com a preservação ecológica para as gerações futuras, entendendo-se o património natural como espaço de fruição de toda a Humanidade (Newell, 2017).

Aplicado este conceito aos países de baixo desenvolvimento, tal significa que se introduz um quesito adicional, o da compatibilização das políticas de fomento do mesmo com a “justiça ambiental” e a “governança do ambiente”. Por outras palavras, o facto de que os pobres não beneficiaram anteriormente do acesso ao mercado expandido, não os retira do ecossistema global e das consequências mútuas dos impactos ambientais. Esta abordagem está expressa nos novos padrões de políticas de desenvolvimento, via agências internacionais, que comportam uma nova condicionalidade, a “condicionalidade verde” (Chhotray & Stoker, 2010).

Essa mesma implicação global está patente nos Objectivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS), concebidos simultaneamente como metas para o mundo em desenvolvimento e para o mundo desenvolvido. Trata-se de uma vasta agenda global de 17 objetivos gerais, que se declinam em metas de pormenor e em planos de ação que visam concretizá-las (UN, 2019). O facto de incorporarem a noção da implicação global e também o de comportarem uma espécie de correção de rumo, reconhecendo erros com impacto ambiental e procurando promover o desenvolvimento contemporâneo evitando repeti-los, confere à Agenda uma dimensão inovadora inegável.

Da sua exequibilidade, reportarão os relatórios futuros, na medida em que ela terá que se suportar nos poderes políticos instituídos, que não estão isentos de responsabilidades nos erros passados. Nessa medida, é curioso registar que os ditos ODS irmanam atuações estritamente técnicas, ambientais, económicas, com programas de “boa governação” e de democratização global (*vide* ODS, n.ºs 16 e 17), mediados pelas organizações internacionais que se sagraram por excelência agentes de governação global (UN, 2019).



Nessa lógica, os autores tendem a registrar uma inflexão, dos programas de condicionalidade característicos dos anos 1980 (via FMI e Banco Mundial), conhecidos como do “Consenso de Washington”, cujo principal foco era o ajustamento estrutural das economias ao modelo liberal do desenvolvimento, para uma segunda fase, em que a importância das instituições políticas, para lá do mercado, é reconhecida, havendo por isso esforços de (re)construção do Estado à sombra de parâmetros internacionais de democratização, numa assunção de que a “boa governação é governação democrática” (Chhotray & Stoker, 2010; Randall, 2017).

Esta visão do mundo político convida pois ao estímulo a programas cujo fito é a democratização, implicada com o próprio desenvolvimento económico, na medida em que se entende a autonomia, política e pessoal, como uma pré-condição, ou pelo menos como processo concomitante do desenvolvimento (Addinson, 2017; Chandler, 2010; Chiriyankandath, 2017; Rakner, 2017). Termos como *empowerment* e *ownership* entraram assim na gíria dos programas internacionais geridos pelas organizações internacionais votadas ao desenvolvimento. Já não se pressupõe o ganho de autonomia (material, alimentar e política) como pré-condição da democratização; antes a democratização, como processo de implicação e corresponsabilização, na geração de desenvolvimento. Numa visão crítica sobre este processo, a conclusão de Chandler não é otimista, já que considera que, quando a pobreza é definida como “vulnerabilidade” (nomeadamente ambiental) a ênfase é posta em estratégias de sobrevivência dos mais pobres, colocando em segundo plano a lógica macro das dependências globais.

The result is that the African poor are problematized as responsible for their own problems. ‘Learning from the poor’, ‘empowering the poor’ and strategies to increase their ‘resilience’ end up patronizing Africa’s poor and supporting an anti-development agenda which would consign Africa to a future of poverty and climate dependency (Chandler, 2010, p. 168).

Sem que o intuito do presente texto seja o de teorizar sobre as implicações mútuas entre as condições socioeconómicas e sociodemográficas e os



percursos da democratização, pretende-se, no entanto, apresentar um caso africano, o caso da Guiné-Bissau, no qual as interações são patentes.

## 2. África: Guiné-Bissau

A África, ou pelo menos algumas das suas sub-regiões, constituem territórios problemáticos, do ponto de vista dos equilíbrios naturais e do ponto de vista dos equilíbrios políticos. Dada a vastidão do território africano, a sua geografia e a sua história permitem recortá-lo em diferentes áreas, não se podendo generalizar os problemas que afetam o continente no seu todo. Todavia, a África tem em comum, em quase toda a sua extensão, um passado colonial que condicionou a sua história política recente e que a colocou no sistema internacional, no plano económico e no plano político, numa posição de relativa dependência face ao mundo desenvolvido (Chiriyankandath, 2017; Thomson, 2010).

A resposta internacional recente aos problemas do desenvolvimento sustentável em África tem-se focado nas supramencionadas estratégias de sobrevivência dos pobres, africanos, reforçando a sua “resiliência”, nomeadamente à mudança climática e aos desastres ambientais, assente nos sistemas tradicionais de economia de subsistência, modos mais ecológicos de usar a terra e os recursos naturais. Na ótica de Chandler, este processo tem relegado para segundo plano abordagens ao desenvolvimento focadas na inovação científico-tecnológica e na modernização agrícola (Chandler, 2010, p. 63). Por sua vez, a concentração de conflitos violentos e prolongados tem encontrado resposta internacional no “regime internacional de construção da paz” (o *peacebuilding* protagonizado pelas Nações Unidas), uma das abordagens estruturais da governação global a tais problemas (Suhrke, Wimpelmann & Samset, 2017).



## 2.1. Guiné-Bissau: caracterização

A Guiné Bissau é um Estado da África Ocidental subsaariana, antiga colónia portuguesa que se tornou independente em 1974, após uma guerra colonial sangrenta e mergulhando subsequentemente em guerra civil, não menos demolidora. Ao presente, volvidos mais de quarenta anos sobre a independência, a Guiné-Bissau continua a apresentar indicadores de baixo desenvolvimento e instabilidade política, conforme se detalha abaixo.

O território e o clima: não havendo “determinantes” da viabilidade ou inviabilidade de um Estado no plano da sua extensão territorial e dos seus recursos, o território e respetiva posição não deixam por isso de ser recursos geopolíticos fundamentais, na construção e sustentação de um Estado. No caso da Guiné-Bissau, o território tem uma extensão de 36 125 km<sup>2</sup>, uma linha de costa recortada de 350 km de extensão e é composto por terras baixas e estuarinas, com savana em altitudes ligeiramente maiores, a interior. Comporta ainda um arquipélago de pequenas ilhas pulverizadas no oceano (88, 20 das quais povoadas), os Bijagós, que são reserva da biosfera de acordo com a classificação da UNESCO (2017). 8 000 km<sup>2</sup> correspondem às águas territoriais. O clima, de tipo tropical, é normalmente quente e húmido, com uma estação de chuvas (de junho a novembro) e uma estação seca (de dezembro a maio), marcada pelos ventos harmatão. Estes constituem uma “ameaça” climatérica sobre o território, na medida em que correspondem a um período de seca e temperaturas altas, em que os fogos e a falta de água se tornam prováveis (CIA, 2019; UNDP, 2018).

Os recursos naturais imediatos são os piscatórios, os florestais, e alguns minerais. Por sua vez, as principais ameaças ambientais estão identificadas como: deflorestação, para utilização de madeira e para utilização agrícola do território, erosão dos solos, sobre-utilização para pastoreio e sobre-utilização dos recursos piscatórios. O uso da terra está, pois, dividido entre terra arável e floresta (sendo a área de floresta mais extensa). Da primeira, uma boa parte corresponde a terras de pastoreio (CIA, 2019; UNDP, 2018).



A agricultura de subsistência e as pescas constituem, de facto, duas das atividades principais da economia guineense. A castanha de caju tornou-se no primeiro produto de exportação do país, embora as condições locais permitam uma maior diversificação da atividade agrícola. O país tem também potencial de exploração dos seus recursos minerais, nomeadamente explorações *offshore* de petróleo e gás, mas estas são ainda atividades incipientes. A exploração madeireira é também significativa, mas muita dela ilegal, pelo que se constitui em risco ambiental. No seu todo, o sector primário contribui com ca. de 50% do PIB guineense (e concentra cerca de 80% da população ativa), correspondendo ao sector secundário apenas cerca de 13% e ao terciário ca. de 34% do referido produto. O tráfico de narcóticos e em alguma medida o tráfico de pessoas são fontes ilegais de geração de recursos económicos no país, trazendo associados todos os problemas sociais e securitários inerentes (CIA, 2019; UNDP, 2018).

Do ponto de vista demográfico, a Guiné-Bissau tem uma população característica dos estados africanos no seu ponto de desenvolvimento, isto é, dos seus cerca de dois milhões de habitantes, a maioria é jovem, num país onde as taxas de mortalidade e de natalidade continuam altas, sendo a esperança média de vida à nascença de cerca de 57,8 anos (UNDP, 2018). Tal perfil corresponde a um país em que as condições alimentares são precárias – dois de cada três guineenses vivem abaixo do limiar absoluto da pobreza (CIA, 2019; UNDP, 2018) e o país está listado pela Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) como um dos 51 estados do mundo (em 2018) com défice alimentar permanente (FAO, 2019a). O Banco Mundial também o inclui nas economias de baixo rendimento da África subsaariana (World Bank, 2019). Sob o índice de desenvolvimento humano a Guiné-Bissau regista um valor de 0,455, correspondendo à 177<sup>a</sup> posição no ranking mundial, ou seja, é uma das populações menos desenvolvidas do Mundo (UNDP, 2018). Por sua vez, a OMS (Organização Mundial de Saúde) lista a Guiné-Bissau entre os países de maior incidência de problemas de nutrição, sanitários e de saúde (WHO, 2017). O equilíbrio entre a população e os recursos é pois globalmente precário.

A sociedade guineense reflete esses problemas, que se cruzam com outros de cariz social, económico e político. Subsistem divisões internas de cariz



étnico, mas sobretudo fações acionadas por diferentes elites que concorrem pelo poder, frequentemente por meios violentos, o que tem implicações com a (in)segurança interna, com a instabilidade política e com a própria demografia. No índice dos Estados frágeis, a Guiné-Bissau ocupa a 19<sup>a</sup> posição (entre os mais frágeis), apresentando problemas visíveis nos indicadores relativos a conflitos entre elites e fações, desenvolvimento económico e legitimidade e eficácia dos serviços públicos (FFP, 2019).

Problemas de índole socioeconómica e sociocultural fazem-se também sentir. A Organização Internacional do Trabalho (OIT) denuncia práticas de trabalho infantil e de trabalho forçado, havendo também alegações de tráfico de pessoas (OIT, s. d.). A desigualdade de género é elevada. Os níveis de iliteracia são altos, a despesa pública em educação baixa, pelo que o reforço do capital humano, a qualidade de vida e a própria capacidade de desenvolver uma “sociedade civil” são limitadas (CIA, 2019; UNDP, 2018).

Num quadro como o traçado, é fácil perceber que os indicadores de carácter político apontarão igualmente problemas. O regime está caracterizado como “autoritário”, no Índice de Democracia (EIU, 2019), ocupando a 157<sup>a</sup> posição, no *ranking*; e o país como apenas “parcialmente livre” (Freedom House, 2019). No entanto, as eleições legislativas que decorreram com normalidade neste ano de 2019, sob o olhar atento das organizações internacionais, poderão mudar o posicionamento do país, nos relatórios do próximo ano, se a elas se seguir um período de maior estabilidade interna.

## **2.2. Guiné-Bissau: O posicionamento internacional e as soluções**

Num cenário como o acima traçado, as soluções políticas para os problemas dificilmente poderão ser apenas internas, dadas as fragilidades identificadas. Desse modo, o Estado da Guiné-Bissau é governado num quadro de interações, globais e regionais, que decorrem da sua pertença a organizações internacionais e da malha de atores da governação global (governamentais, de sociedade civil, de mercado, muitos deles externos) que operam no seu território.





Apresentam-se seguidamente alguns dos principais atores governamentais internacionais, presentes no território ou em interação com as autoridades locais, para a promoção de políticas.

O FMI e o Banco Mundial: Desde 1984 até ao presente o FMI tem estado sucessivas vezes presente no país, atuando sob o modelo da condicionalidade para o ajustamento estrutural e no combate à pobreza, promovendo, entre outros, uma maior diversificação da economia guineense, reduzindo a dependência da produção de caju para estimular o crescimento económico e o equilíbrio das contas públicas (FMI, 2017; 2019). A organização atua frequentemente em tandem com outras organizações internacionais, que podem funcionar no cenário económico-financeiro do país como dadores – União Europeia, Banco Africano de Desenvolvimento e Banco Mundial. Este último regista um total de 64 projetos desenvolvidos ou em desenvolvimento no país, em áreas diversificadas, a saber: agências governamentais; proteção social; saúde; educação e educação fundamental; indústria, comércio e serviços; agricultura, pescas e floresta; fornecimento de água, serviços sanitários e gestão e resíduos (Banco Mundial, 2019). Tal corresponde a uma agenda alargada de construção de capacidades internas.

A FAO: Dada o foco desta organização na questão dos recursos alimentares, sua escassez e suas condições de produção, a FAO é um parceiro internacional inevitável no território da Guiné-Bissau, onde a escassez alimentar se associa ao conflito recorrente, mas também às condições naturais da própria agricultura, gerando a necessidade de atuação preventiva e de defesa face a desastres ambientais e outros. A organização define as suas prioridades para o território da seguinte forma:

FAO supports the Government of Guinea-Bissau in elaborating and implementing agriculture-related policies as well as programmes covering disaster and food crisis risk management, food and nutrition security, and natural resource management. FAO assistance in the country focuses on three priority areas: Productivity, sustainability and effectiveness of family farming systems; Resilience and nutrition security for people affected by threats, climate change, food crises and natural disasters; Governance of food security, nutrition and natural resources protection (FAO, 2019b).



UNESCO: A proteção ambiental internacional assume uma configuração particular para o arquipélago dos Bijagós, dado ser este, desde 1996, reserva da biosfera, na classificação da UNESCO (2017). As reservas da biosfera são ecossistemas terrestres, marítimos ou costeiros sob proteção, promovendo-se neles soluções que combinam a manutenção da sua biodiversidade com a sua utilização sustentável pelos locais. A UNESCO designa-os como “*Science for Sustainability support sites*”, uma espécie de laboratórios do equilíbrio ecológico. A extensão destas classificações a territórios inseridos em países de baixo desenvolvimento e o suporte, científico, financeiro e tecnológico, inerente são formas interessantes de cruzar as necessidades desses territórios com o discurso da sustentabilidade.

O PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento) tem tido também uma presença persistente na Guiné-Bissau. A intervenção do organismo é multissectorial: visa promover a implementação dos ODS, a estabilização do Estado de direito democrático, a preservação da biodiversidade, a prevenção e a gestão de riscos. Aponta aos problemas da pobreza, às diferenças de género, à necessidade de desenvolvimento rural. Trabalha em articulação com as autoridades locais, tendo o governo guineense definido o seu plano estratégico e operacional “Terra Ranka” no quadro da parceria com as Nações Unidas (PNUD, 2019).

UNGIOBIS: Ainda no quadro das Nações Unidas a Guiné-Bissau conta com o suporte da missão UNGIOBIS (resolução do Conselho de Segurança 2404 de 2018). Esta é uma missão política, do modelo *peacebuilding*, que está mandatada para dar apoio: à implementação do Acordo de Conacri; à reconciliação nacional; ao reforço da governação democrática, particularmente nas reformas mais urgentes; à realização de eleições democráticas; à revisão da Constituição (UNGIOBIS, 2019). A missão tem antecedentes no território, remontando a 1999. Em 2007, a Guiné-Bissau foi colocada na agenda da Comissão de Construção da Paz das N. U. (*Peacebuilding Commission*), dada a necessidade continuada de suporte internacional.



Para além de todos estes parceiros, a Guiné-Bissau encontra ainda apoio, financeiro nomeadamente, em outras organizações internacionais, de que é membro ou parceiro: Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental (ECOWAS), União Económica e Monetária do Oeste Africano (UEMOA), União Africana (UA), Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), entre outras.

## **Conclusão**

O caso apresentado testemunha de uma forte presença internacional nos processos de governação da Guiné-Bissau, o que não é exceção, antes a regra, em Estados sujeitos a problemas similares. A Guiné-Bissau é assim um Estado marcado pelo seu posicionamento internacional, seja no seu passado colonial, seja na sua localização regional (África Ocidental), seja nos problemas políticos que enfrenta, bem como nas respostas ensaiadas. A Guiné-Bissau é também um Estado exposto nas suas múltiplas fragilidades à ameaça ambiental, por definição um problema global, mas que a fragilidade interna agrava.

No plano interno, a Guiné-Bissau é um Estado (ainda) frágil: o aparelho de Estado tarda a enraizar a sua legitimidade e apresenta ineficácias várias; a sociedade (civil) não se afirma como uma entidade coesa, autónoma e capaz, dadas as circunstâncias da construção nacional; o mercado é exíguo, segmentar e carece de recursos, numa economia de baixo desenvolvimento. O apoio externo – da pacificação, à reconstrução do Estado; da recuperação da agricultura tradicional à igualdade de género; do financiamento à condicionalidade, ao combate à pobreza – vai produzindo alguns efeitos, mas os ‘progressos’ são lentos e não lineares.

Por sua vez, o padrão do reforço mútuo da autonomia política e do desenvolvimento, introduz desafios novos. Significa a adoção de todo um programa político de débil enraizamento local – sendo um programa de democratização, o paradoxo imediato resulta óbvio. Os desafios da sustentabilidade, na leitura convencional para o termo a partir da ação das



Nações Unidas, não são menores. O baixo desenvolvimento faz, destes territórios e destas comunidades, “reservas” ecológicas da humanidade, na medida em que o desenvolvimento e a industrialização lhes foram tangenciais. Todavia, os equilíbrios passados das economias de subsistência, representando frequentemente agressões menores à natureza do que as do período da industrialização, não comportavam garantidamente para os humanos o que se convencionou chamar “qualidade de vida”. Se as sociedades em desenvolvimento podem aprender com os erros das desenvolvidas, no trilhar desse percurso – por exemplo não empenhando os seus recursos naturais integralmente no mercado – também haverá que reconhecer que a “resiliência” humana e das pequenas comunidades autossuficientes é uma estratégia interessante, mas insuficiente para garantir o bem-estar. À África não se poderá pedir, novamente, que seja “a reserva” do mundo desenvolvido. Nem se pode esperar que uma África onde se patrocina o discurso da autonomia, decida, por si, sê-lo.

## Referências

Addinson, T. (2017). Development. In P. Burnell, L. Rakner & V. Randall (eds.), *Politics in the Developing World* (pp. 245-258). Oxford: Oxford U. P.

Banco Mundial (2019). Projetos e Operações. Disponível em: [http://projects.worldbank.org/search?lang=pt&&searchTerm=&countrycode\\_exact=GW](http://projects.worldbank.org/search?lang=pt&&searchTerm=&countrycode_exact=GW) [consultado em: 28 Abril 2019]

Burnell, P., Rakner, L. & Randall, V. (eds.) (2017). *Politics in the Developing World* (5ª ed.). Oxford: Oxford U. P.

Chandler, D. (2010). *International Statebuilding. The Rise of Post-Liberal Governance*. London and New York: Routledge.

Chhotray, V. & Stoker, G. (2010). *Governance Theory and Practice: a Cross Disciplinary Approach*. Houndmills: Palgrave Macmillan.



Chiriyankandath, J. (2017). Colonialism and Post-Colonial Development. In P. Burnell, L. Rakner & V. Randall (eds.), *Politics in the Developing World* (pp. 29-43). Oxford: Oxford U. P.

CIA-Central Intelligence Unit (2019). The World Factbook. Africa: Guinea-Bissau. Disponível em: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/pt.html> [consultado em: 28 Abril 2019]

EIU-The Economist Intelligence Unit (2019). *Democracy Index 2018: Me too? Political participation, protest and democracy*. London: EIU.

FAO (2019a). Low-Income Food-Deficit Countries (LIFDC) - List for 2018. Disponível em: <http://www.fao.org/countryprofiles/lifdc/en/> [consultado em: 28 Abril 2019]

FAO (2019b). Guinea-Bissau. Disponível em: <http://www.fao.org/countryprofiles/index/en/?iso3=GNB> [consultado em: 28 Abril 2019]

FFP-Fund for Peace (2019). *Fragile States Index. Annual Report 2019*. Washington: FFP.

FMI (2017). *Guiné-Bissau. Documento sobre Temas Seleccionados*. Relatório do FMI n.º 17/381. Washington: FMI.

FMI (2019). Guinea-Bissau. Disponível em: <https://www.imf.org/en/Countries/GNB> [consultado em: 28 Abril 2019]

Freedom House (2019). Guinea-Bissau. Disponível em: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2019/guinea-bissau> [consultado em: 28 Abril 2019]

Newell, P. (2017). Environment. In P. Burnell, L. Rakner & V. Randall (eds.), *Politics in the Developing World* (pp. 259-273). Oxford: Oxford U. P.

OIT-Organisation internationale du Travail (s.d.). L'OIT en Guinée-Bissau. Disponível em: <https://www.ilo.org/addisababa/countries-covered/guinea-bissau/lang--fr/index.htm> [consultado em: 28 Abril 2019]



PNUD (2019). Guiné-Bissau. Disponível em:  
[http://www.gw.undp.org/content/guinea\\_bissau/fr/home/about-us/](http://www.gw.undp.org/content/guinea_bissau/fr/home/about-us/)

[consultado em: 28 Abril 2019]

Rakner, L. (2017). Democratization and Regime Change. In P. Burnell, L. Rakner & V. Randall (eds.), *Politics in the Developing World* (pp. 211-225). Oxford: Oxford U. P.

Randall, V. (2017). Changing Analytical Approaches to the Study of Politics in the Developing World. In P. Burnell, L. Rakner & V. Randall (eds.), *Politics in the Developing World* (pp. 13-28). Oxford: Oxford U. P.

Suhrke, A., Wimpelmann, T. & Samset, I. (2017). Violent Conflict and Intervention. In P. Burnell, L. Rakner & V. Randall (eds.), *Politics in the Developing World* (pp. 197-210). Oxford: Oxford U. P.

Thomson, A. (2010). *An Introduction to African Politics* (3ª ed.). London: Routledge.

UNDP (2018). Guinea-Bissau. Human Development Indicators. Disponível em:  
<http://hdr.undp.org/en/countries/profiles/GNB> [consultado em: 28 Abril 2019]

UNESCO (2017). Guinea-Bissau. Disponível em:  
<http://www.unesco.org/new/en/natural-sciences/environment/ecological-sciences/biosphere-reserves/africa/guinea-bissau/> [consultado em: 28 Abril 2019]

UNIOGBIS (2019). UNIOGBIS. Disponível em:  
<https://dppa.un.org/en/mission/uniogbis> [consultado em: 28 Abril 2019]

UN-United Nations (2019). Sustainable Development Goals. Disponível em:  
<https://sustainabledevelopment.un.org/> [consultado em: 28 Abril 2019]

WHO-World Health Organization (2017). Guinea-Bissau. Disponível em:  
<https://www.afro.who.int/pt/countries/guinea-bissau> [consultado em: 28 Abril 2019]

World Bank (2019). World Bank Country and Lending Groups. Disponível em:  
<https://datahelpdesk.worldbank.org/knowledgebase/articles/906519>  
[consultado em: 28 Abril 2019]







## THE CONCEPT OF SUSTAINABLE RETREAT AS AN ANSWER TO ANTHROPOCENE CHALLENGES

*Richard Stáhel*

Institute of Philosophy, Slovak Academy of Sciences  
richard.stahel@savba.sk

**Abstract:** Critical examination of possible socio-political Anthropocene consequences leads to the conclusion that the sustainable development concept is not an adequate answer for current threats and risks. An effort to implement the sustainable development concept can even make climate changes and other forms of nature devastation worse, as it turns out on ongoing greenhouse gas concentrations growth in the atmosphere, despite obligations that result to all states of the world from Paris agreement. The climate change rate and range of plant and animal species extinction confirms J. Lovelock's thesis that humanity does not have enough time and, most likely, enough sources to implement the sustainable development concept and, as B. Latour points out, we do not have a big enough planet. Therefore, it is necessary to think about a retreat – to areas that are likely to stay livable even after the sea level rise and desertification; it is necessary to think about how to move millions of people from areas flooded by sea or parched by desert; to think about a change of our current way of life, of production of food and energy so that not only humankind as animal species would continue, but also our civilization and its technological and organizational knowledge. Even basic theses based on this concept indicate a need to reassess most political concepts, mainly the concepts of sovereignty, citizenship, but also those of freedom of movement and residence, freedom of business and consume, which work as fundamentals of the neoliberal economic-political system. Retreat expects complex and organized migration to beforehand chosen and arranged areas. Opposite to retreat is mass escape chaos that reduces human relations to fight for survival. As J. Lovelock proposed in his sustainable retreat concept, relocating people from areas affected by climate changes to climate oases would mean that rich northern countries give up their current, in fact, isolationistic politics of refusing climate migrants. Therefore, the concept of sustainable retreat requires much greater competence and especially willingness to cooperate not only nationally, but also internationally and globally, in addition to what humanity is capable of doing today.

**Keywords:** Anthropocene – Sustainable development – Sustainable retreat – Tribalism – Environmental authoritarianism – Lovelock

**Resumo:** O exame crítico das possíveis consequências sociopolíticas do Antropoceno leva à conclusão de que o conceito de desenvolvimento sustentável não é uma resposta adequada para as ameaças e riscos atuais. Um esforço para implementar o conceito de desenvolvimento sustentável pode até piorar as mudanças climáticas e outras formas de devastação da natureza, pois resulta do contínuo crescimento das concentrações de gases de efeito estufa na atmosfera, apesar das obrigações resultantes para todos os estados do mundo desde o acordo de Paris. A taxa de mudança climática e a extensão da extinção de espécies vegetais e animais confirma a tese de J. Lovelock de que a humanidade não tem tempo suficiente e, provavelmente, fontes suficientes para implementar o conceito de desenvolvimento sustentável, de modo que, como ressalta B. Latour, não tem um planeta suficientemente grande. Portanto, é necessário pensar numa retirada - para áreas que provavelmente permanecerão habitáveis mesmo após a elevação do nível do mar e a desertificação; é necessário pensar em como mover milhões de pessoas de áreas inundadas pelo mar ou ressecadas pelo deserto; pensar numa mudança de nosso modo de vida atual, de produção de alimentos e energia, para que não apenas a humanidade como espécie animal continue, mas também a nossa civilização e o seu conhecimento tecnológico e organizacional. Mesmo teses básicas derivadas desse conceito indicam a necessidade de



reavaliar a maioria dos conceitos políticos, principalmente os de soberania, cidadania, mas também os de liberdade de movimento e residência, liberdade de negócios e consumo, que funcionam como fundamentos do sistema político-econômico neoliberal. A retirada faz esperar uma migração complexa e organizada para áreas previamente escolhidas e organizadas. O oposto é o caos da fuga em massa que reduz as relações humanas a uma luta pela sobrevivência. Como J. Lovelock propôs no seu conceito de retirada sustentável, a transferência de pessoas de áreas afetadas pelas mudanças climáticas para oásis climáticos significaria que os países ricos do Norte abandonariam as suas políticas atuais, de facto isolacionistas, de recusa de migrantes climáticos. Portanto, o conceito de retirada sustentável exige muito maior competência e, principalmente, vontade de cooperar não apenas nacionalmente, mas também internacional e globalmente, além do que a humanidade é capaz de fazer hoje.

**Palavras-chave:** Antropoceno - Desenvolvimento sustentável - Retirada sustentável - Tribalismo - Autoritarismo ambiental - Lovelock

## The concept of Anthropocene

The concept of Anthropocene<sup>20</sup> has its origins in the natural sciences, but I would like to concentrate on its social and political implications<sup>21</sup>. The Anthropocene is the new epoch created by humans with all their activities. Because of industrialism<sup>22</sup>, urbanization, and exponential growth of the human population in the last two centuries the extent of our species influence on the environment has reached such a level that we have begun to influence several key primarily self-regulating systems of Earth. The Anthropocene, then, is an unintended by-product<sup>23</sup> of human activities, such as combustion of fossil fuels, extensive use

---

<sup>20</sup> Regarding the origin and evolution of the term anthropocene and the accompanying discussions, see (Steffen et al., 2011b) and (Malhi, 2017). About the definition of Anthropocene see (Steffen et al., 2011a; 2015; 2018) and (McNeill & Engelke, 2014) or (Elis, 2019).

<sup>21</sup> Concerning the philosophical investigation of the Anthropocene and its socio-political consequences see Purdy (2015), Angus (2016), Davies (2016), Latour (2017; 2019).

<sup>22</sup> Industrialism is seen not only as a form of mass production of energy and different kinds of goods, but since 1950's agriculture and sea fishing have industrial character as well. We also have tourist industry, music and film industry, or more precisely industry of entertainment and information. All these activities are characterized by high energy demands, concentration and centralization, which then require long-distance, often intercontinental transport of a large amount of goods and people. All these activities have therefore very significant, and mainly negative impact on the quality of all components of the environment.

<sup>23</sup> For example, thousands of kinds of pesticides, herbicides, insecticides and other agrochemistry products are primarily used to increase the agroproduction, not to pollute the land and contaminate the ground and surface waters; just as the primary use of Freon wasn't to deplete the ozone layer, and when the technologies use of combusting fossil fuels spread, the goal was not to cause climate change, etc.



of plastic and concrete, nuclear weapons tests<sup>24</sup>, or industrial farming of domesticated animals and all kind of pollution. In short: humanity has become a global geophysical force<sup>25</sup>, with the power to change and shape the entire Earth System<sup>26</sup>. The idea of the Anthropocene implies that the Holocene, «the only state of the Earth System that we know for certain can support contemporary human societies» (Steffen et al., 2015, p. 736), which allow for the formation of agriculture and subsequently also civilization, has ended. In addition, «the Anthropocene represents the beginning of a very rapid human-driven trajectory of the Earth System away from the glacial-interglacial limit cycle towards new, hotter climatic conditions and a profoundly different biosphere» (Steffen et al., 2018, p. 8253), i.e., to the so-called Hothouse Earth situation «with serious challenges for the viability of human societies» (*Idem*, p. 8256). In other words, the Anthropocene seems very unstable compared to the Holocene and its relative climate stability, but it is still only a transitional epoch to a potentially much worse state, which «(...) poses severe risks for health, economies, political stability (especially for the most climate vulnerable), and ultimately, the habitability of the planet for humans» (*Ibidem*).

The destabilization of climate and the loss of biodiversity are the most visible and probably the most dangerous aspects of the Anthropocene, because affects many other parts of the Earth System<sup>27</sup>. Climate crises and the ongoing

---

<sup>24</sup> Since the first nuclear test on 15<sup>th</sup> of July in 1945 until now were detonated 2055 nuclear explosions, many of them in the atmosphere or in the oceans, there were also several nuclear accidents. These activities only added to the change of chemical and physical properties of the ecosphere.

<sup>25</sup> «The concept of the *Anthropocene* (...) was introduced to capture this quantitative shift in the relationship between humans and global environment. The term Anthropocene suggests: (i) that the Earth is now moving out of current geological epoch, called Holocene and (ii) that the human activity is largely responsible for this exit from the Holocene, that is, that humankind has become a global geological force in its own right.» (Steffen et al., 2011b, p. 843)

<sup>26</sup> The argument that humanity has become a global geophysical force could be supported, among other things, by the idea of geoengineering, i.e., the theoretical and practical possibility to consciously manipulate originally self-regulating processes of planetary climate system. According to Steffen et al., without «effective planetary stewardship (...) the Anthropocene threatens to become for humanity a one-way trip to an uncertain future in a new, but very different, state of the Earth System» (Steffen et al., 2011a, p. 757). Lenton and Latour (2019) came to a similar conclusion.

<sup>27</sup> So far, they have been identified in addition to climate change and changes in biosphere integrity (biodiversity depletion), changes in biochemical flows of Phosphorus and Nitrogen, freshwater use, land-system use, novel entities, stratospheric ozone depletion, atmospheric



process of mass extinction of plant and animal species (biodiversity reduction) are unlikely to be able to mitigate or stop. This means that the near future will be characterized by the unpredictability and instability of the climate system on such a scale that it is impossible to rely on the stability of existing states and political systems. From a philosophical point of view, it means that almost all existing concepts of society and politics are irrelevant in the new climate regime, respectively in the epoch of Anthropocene. We must try to find or develop concepts that consider this new situation, concepts that could be an adequate response to current threats and risks. Only the climate crisis will change the understanding of social relations and their predisposition, for example, as it turns out, that climate stability and biodiversity must be understood as public goods.

### **Concept of sustainable development and limits of Earth System**

Awareness about the unsustainability of development that is based on the imperative of growth is part of public and scientific discourse at least from the publishing of the report of the *Club of Rome*, known as *The Limits to Growth* (Meadows et al., 1972). Also, the question if or how the development of humankind could be sustainable have emerged. It seemed that the answer was in the so-called *Brundland report* named after the chair of the *World Commission on Environment and Development published in 1987 (Our Common Future)*. This report defines the *sustainable development* as the ability that «meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs» (Chap. 3). The concept of sustainable development therefore awaits the possibility of finding a form of development that does not destroy the environment and is therefore also a prerequisite for further development. Many states and UN organizations have incorporated this concept into their development plans. Even the development plans prepared at the UN summit in New York in September 2015 with the 2030 Agenda for Sustainable Development (UN 2015) are based on this concept. From this point of view, the concept of

---

aerosol loading and ocean acidification (Steffen et al. 2015). Plastic and other waste pollution also appears to be a danger to various planetary systems also to human and animal health.



sustainable development is practically unique among many environmental concepts that have received institutionalization and practical application attempts. On the other hand, after more than 30 years of using this concept, the quality of the global environment is much worse than it used to be. Research after research now shows that global civilization surpasses the sustainability limits of the Earth System.

Only in terms of growth of raw materials consumption, which is just one of many criteria for sustainable global civilization, it is obvious that limits of planetary system are already overshoot. Global consumption of all kinds of raw materials has increased from 22 billion tonnes in 1970 to 70 billion tonnes in 2010 (Shandl et al., 2017). If the current pace of global economic growth continues, global consumption of all types of raw materials will reach 180 billion tonnes per year in 2050. By maximizing the efficiency of the use of available resources and introducing high carbon taxes, global consumption could reach 95 billion tonnes in 2050. Around 50 billion tonnes is considered an environmentally sustainable level of consumption; however, this threshold value was already exceeded in 2000 (Hickel, 2018).

One reason for this is that despite increased energy efficiency and the rapid development of renewable energy technologies, *decoupling* has not yet been achieved – i.e., separating economic growth from the growth of resource consumption and the growth of waste and greenhouse gases produced is unsuccessful. One of the reasons is the Jevons paradox – the observation that improved energy efficiency can paradoxically increase (thus not reduce) the overall consumption of energy by making an activity cheaper and thus more scalable or accessible – e.g. more economical car or aircraft engines did not lead to a reduction in the consumption of oil products, but on the contrary – the cost reduction for one kilometer of travel or flight has led people to travel more. This is largely due to the global increase in consumer expectations because of massive manipulation by the marketing and advertising industries, as well as the continuing growth of human populations (approximately by 80-90 million people per year) whose basic needs can only be met by further growth in industrial and food production.



Moreover, due to the globalization of production and distribution of goods and services, the carbon footprint of ordinary life, even in the poorest part of the population, has increased dramatically because even everyday consumer goods are transported by ships, planes or trucks of a continent to another, straight as waste<sup>28</sup> which is always also the product of every production and consumption.

Alone, maintaining existing residential, industrial, energy and transportation infrastructure consumes a huge amount of energy resources and raw materials while producing the same amount of waste and greenhouse gases and other forms of pollution, e.g. dust and smog.

Although it is obvious that a considerable part of existing infrastructure is no longer able to withstand extreme weather phenomena such as high-speed winds, heavy rainfall and subsequent floods or high temperatures, all climate models predict the mere occurrence and greater intensity of these extreme weather events.

The concept of sustainable development gives hope to the poor and vulnerable part of the world's population that it is possible to live better, but at the same time it has contributed to the increased demand for natural resources. Above, in stark numbers, the express limits of planetary resource consumption show that the path of development used by the global northern countries «cannot be followed by the 75-80% of the human population who are now at various stages of their trajectories out of poverty and are beginning to compete with today's wealthy countries for increasingly scarce resources» (Steffen et al., 2011a, p. 739). In connection with the fact that the accumulated greenhouse gas emissions throughout history originated mainly in the northern countries of the world, they mainly cause damage to developing countries and create a potential huge conflict in climate and resources or, more precisely in environmental justice.

---

<sup>28</sup> Chinese ban of plastic waste import from the end of 2017 and consecutive effort to redirect plastic waste produced by consumers in Global North countries to Vietnam, Indonesia or Philippine clearly shows that so-called recycling is only another way how Global North tries to externalize the problem of plastic waste. The public of Global North countries started to recognize this problem only when Indonesia and other countries started sending ships full of plastic waste back to Great Britain, Canada or Australia in 2019.



In the situation when neither public budgets nor insurance companies pay for damages and devastation caused by hurricanes, floods, wood fires or droughts<sup>29</sup>, the creation of further development plans and strategies seems more and more like anachronism or ignorance of reality. In other words, the current form of implementing a sustainable development concept is not globally sustainable in the medium term either<sup>30</sup>, or it is too late for sustainable development (Maxton, 2019). At the same time, people in developed countries are unlikely to voluntarily agree to a reduction in consumption, which means a reduction in consumer freedom. I will discuss this contradiction later.

### **Sustainable retreat**

If we spend more than is sustainable and, according to many research reports, we must spend less if humanity should have a chance to survive, we must abandon the concept of sustainable development. This is the main idea of degrowth concept. More complex or at least radical is concept of sustainable retreat.

One of the authors who realized that the concept of sustainable development is unrealizable and literally unsustainable is James Lovelock<sup>31</sup>. According to Lovelock, «sustainable development simply means growth» (Lovelock, 2014, p. 108). Growth in production and consumption means greater consumption of raw materials and thus further environmental degradation, but also an increase in the amount of waste and greenhouse gases emitted to the atmosphere. While the pursuit of the concept of sustainable development contributes to the stability of

---

<sup>29</sup> Mami Mizutori, the UN secretary-general's special representative on disaster risk reduction, said that one climate disaster happening every week (Harvey, 2019).

<sup>30</sup> More in (Stáhel, 2019).

<sup>31</sup> James Lovelock is known as the author of the Gaia Hypothesis and the Gaia Theory, claiming that Earth and the whole planetary biosphere works as a single, self-regulating system or as a feedback system where life maintains the condition for life on the planetary scale (life affects its habitat and, at the same time, habitat affects the evolution of life, which means that life must be understood as a planetary phenomenon). Earth System Science and the concept of Anthropocene have accepted and confirmed many of key points of Gaia Hypothesis. However, Lovelock started to develop his primarily natural sciences conception also in socio-political, anthropological and philosophical fields by the end of the first decade of this century. It resulted in the formulation of the sustainable retreat concept.



the economic system based on the imperative of growth, it is also deepening climate change and other forms of environmental devastation. The speed of climate change and the extent of extinction of plant and animal species confirm Lovelock's suggestion that humanity lacks more time and probably sufficient resources. Lovelock's response to the inadequacy of the concept of sustainable development in the Anthropocene era is the concept of sustainable retreat<sup>32</sup>.

Because we expand too much it is, according to Lovelock, – rather than development – necessary to consider retreating to places that remain habitable even after the rise of the sea level and desertification. There is a need to think about how to relocate millions of people from the areas that will be flooded by the sea<sup>33</sup>, swallowed by desert sands, or become uninhabitable due to high temperatures and humidity<sup>34</sup>. It is necessary to consider changing the way of life, the organization of society, food and energy production so that the conditions are created not only for the survival of mankind as an animal species, but also for the preservation of civilization and its technical and organizational knowledge.

Sustainable retreat implies a careful and organized transfer of millions, possibly billions of people, to pre-selected and prepared areas. According to

---

<sup>32</sup> This concept was first formulated in *The Revenge of Gaia: Why the Earth Is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity* (Lovelock, 2006).

<sup>33</sup> It is apparent that even limiting increases in the global temperature to 2 °C will not guarantee that people will be protected from extreme weather events and rising sea levels for several meters or from the need to leave most coastal cities. «The economic and social cost of losing functionality of all coastal cities is practically incalculable» (Hansen et al., 2015). The need to resettle tens or even hundreds of millions of people from the coastal cities will not be achieved without conflicts and struggles over the territories to where these people can be moved. Simultaneously, the process of desertification will continue and lead to millions of people being uprooted from their current homes. They will also need new places to live.

<sup>34</sup> A study published in 2017 shows that «extremes of wet-bulb temperature in South Asia are likely to approach and, in a few locations, exceed this critical threshold by the late 21st century under the business-as-usual scenario of future greenhouse gas emissions. The most intense hazard from extreme future heat waves is concentrated around densely populated agricultural regions of the Ganges and Indus river basins» (Im et. al., 2017, p. 1). Millions of people in that area cannot stay in air-conditioned rooms, because they live in very poor rural areas. Now, 30% of world's population is facing this threat, and by the end of century, with the current trend in greenhouse gases emissions, it will be more than 50%. In addition, increasing effort to face heat waves by installing air-condition devices causes on one hand an increasing of energy consumption and on the other hand further heating of air in urbanized areas. Heat waves in the summer of 2019 hit the mentioned area with higher temperatures that this study anticipated, but in the same time the record-breaking heat wave struck large parts of Europe. Only in India were exposed to heat with temperatures around 50 °C more than 200 million people (Janjevic, 2019), (Rehlp, 2019).





Lovelock, cities must be built especially as a climate oasis, such as high-density, high-climate, controlled cities with a small environmental footprint. He uses the metaphor of (ants') nests for these cities built for survival and he talks about the «retreating to the nests» (*Idem*, p. 118).

The opposite of retreat is the chaos of mass escape that reduces interpersonal relationships to fight for survival. However, relocating people from the areas threatened by climate change into climate oasis presupposes that the countries that make up the Rich North do abandon their current de facto isolationist policy that rejects climate migrants<sup>35</sup>.

The basic theses based on this concept suggest the need to reassess most of the concepts of political thinking, especially the notions of sovereignty, citizenship, property, but also freedom of movement and residence, freedom to do business and consume, that is, several human rights that underlie the neoliberal economic-political system, but also its fundamental imperatives. As survival is the biggest problem facing humanity, the growth imperative must be replaced by the survival imperative (*Idem*, pp. 148-151). However, according to Lovelock, humankind should be thinking about and preparing for retreat otherwise all humanity will not survive. But this will fail if humanity is wasting its intellectual and increasingly limited material resources on further development plans<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Only large states such as China, Canada, the USA or Russia could realize the concept of withdrawal on their own territory. This opens the question of the right to relocation. The case of small ocean nations living on the islands that are threatened by the rising sea level shows how problematic would be even the relocation of only a few thousands or ten thousands of people despite that they are facing life threatening devastation of their land (Risse, 2009).

<sup>36</sup> «Huge sums that should have gone on sensible adaptation have been squandered on the renewable energy sources, regardless of their inefficiency or environmental objections, and on pointless attempts to achieve that ultimate oxymoron 'sustainable development'. Now that the real climate has become restless and droughts, floods and tornados of unprecedented severity make news, a sensible politician might wonder if the government should have spent more on local adaptation to climate change and less on visionary attempts to save planet.» (Lovelock, 2014, p. 93).



### The threat of tribalism

Every political philosophy concept is based on some anthropology or philosophical concept of human nature. The concept of Anthropocene among other means that humanity has become a global geological force, a quantity capable of influencing the planetary climate and several other parts of Planetary System and this knowledge also leads to the need for a completely new philosophical anthropology. Lovelock derives anthropology from the threat that humanity faces.

According to Lovelock, one of the most serious threats to humanity is the humanity's factual inability to cooperate at the global level. This is because we are "tribal nationalists" already at a genetic level, as Lovelock says.<sup>37</sup> Literally, he says that

tribalism is so strongly a part of our natures that there is little chance that benign education, selective breeding or genetic manipulation can be used to alter it. Like it or not, when confronted with an invasive threat to our territory we will respond tribally. On the other hand, when confronted by huge natural disaster, the idea that we all belong to humanity as if it was our tribe, evokes little response, unless the disaster affects us directly" (*Idem*, p. 147).

At the same time, he thinks that: «The concept of humanity or the human race sounds good in political exhortations and sermons but are essentially beyond the perception of most of us» (*Idem*, p. 148). Therefore, he asks a disturbing question in this regard: «The rational and decent concept of humanity as the ultimate unit for world governance seems so well established that it is pointless to challenge it. But what if in reality the tribe or nation is the largest possible unit?» (*Idem*, p. 152). The insistence on this issue is pointed out by the isolationist reactions of many states to current global threats, including those of climate change, and the rampant separatism or fragmentation of complex modern societies into non-communicating groups of supporters for political parties, leaders, or even sport clubs, or tribalization that occurs in so-called failed states. It is precisely

---

<sup>37</sup> The biological nature of group thinking is supported by several current researches in the field of anthropology and biology. See e.g. Chua (2018) and also Sapolsky (2019).



humanity's ability and willingness to cooperate that is a condition for mitigating the effects of climate change and other manifestations of environmental devastation and thus the survival of humanity. However, the response of several states to the effects of climate change raises great questions about the ability and even more about the willingness to cooperate on this issue.

### **Environmental authoritarianism**

Existing concepts of social structure and organization have emerged in a completely different climate regime than the present generation will live soon. Therefore, many of the current threats cannot be named, and the concepts are not able to create or justify a system of rights and obligations that would frame the interpersonal and social relationship in communities where even breathable air will not be taken for granted as it is now. Lovelock is skeptical about the possibility of adopting the necessary rules democratically. Reactions to attempts to introduce a carbon tax in France show that it is unlikely to adopt the necessary rules by democratic procedure at national level, let alone at global level. Much more plausible is the approach that Habermas called "Chauvinism of Affluence" (Habermas, 1996, pp. 507-510). This approach is manifested by the reluctance of the "Rich North" to accept environmental refugees from areas affected by climate change. In view of the above-mentioned anthropology, it is also understandable that Lovelock rejects egalitarianism (2014, pp. 144-145) as an underlying concept representing the basis for the rules of the social organization of the future urban super organisms. For egalitarianism, Lovelock refers to what we could call democratic or civic equality that is what is nowadays considered to be a fundamental principle in the legal and political systems of the Global North countries. Suspension is permissible only in times of exceptional state or war and it is generally assumed that this can occur only for a limited time. The period during which humanity will face the lack of food, water and weather conditions that make life impossible for human communities can last several centuries or even thousands of years. Hence, suspending the current civic status or most of currently recognized civil rights and freedoms, would not be temporary but



permanent. Lovelock is clearly aware of this. He emphasizes that the situation into which humanity is getting due to climate change is more serious and threatens much more people than World War II. However, he emphasizes that this is a threat that is manageable but requires a different organization of society that would be based on other imperatives, principles and concepts than we take for granted, or at least acceptable at present. He uses Singapore as an example: a country with the multi-million urban population that is situated in the geographic area with a climate that large part of the human population will very probably face soon. Yet it is a city with a high standard of living and an overall development index. In his words:

Singapore, despite the heat and humidity, is one of the more desirable cities to live in. (...) Singapore has been dictatorial not democratic, but in the Second World War democracy was suspended in several previously democratic nations for the duration of the war. Perhaps a similar suspension of democracy will be needed when climate and other changes become as serious and as deadly as a major war (*Idem*, pp. 119-120).

The strategy that Lovelock suggests as part of his sustainable retreat concept can also be described by M. Beeson's words as environmental authoritarianism (Beeson, 2010). He pointed out that the continuation of environmental degradation would increasingly threaten the stability of existing political regimes. Combined with food and water scarcity because of climate change, according to Beeson, more and more regimes will go beyond authoritarianism to maintain at least a low level of public order as a basic legitimacy presupposition of any political regime. Later, in response to this essay, B. Gilley pointed out that China's policy to mitigate the impact of climate change and prepare for more serious environmental and social consequences of continuing climate change has all the signs of what Beeson describes as environmental authoritarianism (Gilley, 2012). In addition, China is trying to guide process of urbanization by purposeful building of cities, which are projected



regarding climate change, or more precisely, regarding its habitability also in new climate regime<sup>38</sup>.

Lovelock is not the only one who expresses doubts about the possibility of human rights preservation. Report of the Special Rapporteur on extreme poverty and human rights published at the end of June 2019 warns that: «Climate change threatens the full enjoyment of a wide range of human rights» (UNHCR, 2019, 4) also it threatens democracy and civil and political rights<sup>39</sup>. Philip Alston, UN special rapporteur on extreme poverty and human rights even said: «We risk a 'climate apartheid' scenario where the wealthy pay to escape overheating, hunger, and conflict while the rest of the world is left to suffer» (Carrington, 2019). This kind of scenario anticipated Lovelock a few years ago.

The question that arises is: Can we at least save civil rights and freedoms if the concept of universal human rights is indeed already abandoned, or at least questioned? Or what to do to avoid this worst case scenario? First, we need to know what we can lose. So we must understand that today's way of life and Western understanding of consumer freedom is unsustainable. Especially if we accept every human being's equal right to life and, at the same time, the classic definition of the extension of freedom - one person's freedom ends where another

---

<sup>38</sup> The speed of urbanization in China has no parallel in human history. China was urbanized in 1978 on 19,72%, in 2015 on 56,1% and in 2016 was the number already 57,35%. Urban population has risen from 170 mil. to 770 mil. people, while between years 2010 and 2015 urban population increased by 101,37 mil. Number of cities risen from 193 to 656 and others are being built. Urban area was in 1981 about 7000 km<sup>2</sup>, but in 2015 already 49 000 km<sup>2</sup> (which is like the area of whole Slovak republic). It is estimated that till year 2030 will be the urbanization of China almost 70%. In the cities already arises up to 80% of Chinese economic production. These processes also enabled a sharp increase in the quality of life, for example connection to public water and electricity supply or sewerage and by this, paradoxically also contributed to improve the quality of the environment. Urbanization in the same time increases access to health care and education. See (Jiahua, 2014), (Chen & Lees, 2018) and (Zhenhua & Jiahua, 2018). These processes inter alia mean that traditional and rural culture of China has changed to urban and industrial culture in less than half century. It created a need to formulate brand-new rules governing interpersonal and social relations. Their form and content are much closer to what Lovelock describes than the Euro-American political narrative can accept.

<sup>39</sup> «Consideration of the likely risks that will flow from climate change invariably focuses primarily if not exclusively on rights to life, water and sanitation, health, food, and housing. Yet democracy and the rule of law, as well as a wide range of civil and political rights are every bit at risk. Many commentators have insisted that climate change should be considered an emergency, and that governments and others should act accordingly. While this might not be intended to suggest the formal declaration of a state of emergency that would justify limitations on human rights. States may very well respond to climate change by augmenting government powers and circumscribing some rights.» (UNHCR, 2019, p. 17).



person's freedom begins.<sup>40</sup> If yes, then more the number of people who live on Earth grows, the more significant are the cuts individuals must accept in realizing their own consumer freedom, so as not to limit the freedom of others. With the growing population on finite planet the real space for freedom of each individual decrease<sup>41</sup>. Moreover, the growth of complexity of the global industrial civilization increases the degree of interdependence on one hand, and on the other the degree of mutual trust decreases because of the imperative of growth and profit and without it no human society can function in the long term. Access to sources necessary for the realization of fundamental freedoms is unequal, and, in fact, it thus limits its accessibility for most of the human population. The social inequality is deepening<sup>42</sup> and it is not just because of basic imperatives of global economic-political system but also because of climate change (Beck, 2015) which exacerbates the existing social conflicts<sup>43</sup>. Philosophical reflection then should cope with question whether the range of guaranteed freedoms can be broadened or at least sustained when the space for its realization with the growing human population struggling for increasingly limited resources narrows (Sťahel, 2016).

The answer may also be a statement that if we take the concept of human rights seriously, right to life should be understood not only as the right not to be murdered or executed, but also as the right to the environment that allows to survive, including the life supporting climate (average temperature a humidity), breathable air, water, food and shelter. These preconditions of life should be guaranteed and available to every human being. This means that just as the violation of human rights should not only be considered as the murder, torture or execution of people by governments and military or paramilitary organizations,

---

<sup>40</sup> I mean that especially Rousseau's understanding of freedom that is the most proper in the situation when human freedom is threatened by the increasing lack of resources to meet basic needs on the one hand and deepening mutual interdependence on other hand. More to Rousseau's understanding of freedom see in (Sťahel, 2015).

<sup>41</sup> More in (Sťahel, 2016b).

<sup>42</sup> Report from January 2019 showed that in the year 2018 continued the growth tendency of the wealthiest and the wealth reduction of poorest. Twenty-six people controlled as much wealth as the 3.8 billion people who comprise half the world's population, compared to forty-three people the year before (Oxfam, 2019).

<sup>43</sup> More in (Sťahel, 2016a).



so must the situation where millions of people are dying from hot flashes. Lack of water or food, alternatively, after a lack of safe shelter when strong winds or floods hit the area as a result of heavy storms. However even developed countries cannot prevent death of their citizens, for example during the freezing winter nights or during the summer heat waves. Precisely, in the severe weather conditions of Anthropocene, the shelter strong enough to resist the high-speed winds, floods or temperatures extremes, becomes a basic precondition for survival. However, the right to shelter, not even the right for housing, is in most countries fully commercialized and commoditized.

## **Conclusion**

Lovelock`s concept of sustainable retreat is one of several attempts to consider the social and political consequences of Anthropocene. But Lovelock goes even further by trying to outline a framework within which new rules for organizing human society and interpersonal relations will be created. He claims that a completely new situation of shortages of such essential resources as water and food, and, finally, the state of the planet, when many densely populated areas are uninhabitable, will have to be considered. Migration movements and territorial struggles or gaining access to it will not only redraw the political-economic map of the world but they will also radically change the way of life of those communities that are not touched by climate change enough to leave their location. Therefore, Lovelock`s considerations can be understood as a philosophy of global climatic or environmental collapse and as a philosophy of state of exception that is not permanent, but definitely long-term. Lovelock formulates his concept as the philosophy of survival of the small climatic oases where all human activities will be subordinated to the survival imperative, given that global initiatives to mitigate environmental devastation and climate change are failing, or are too slow to transform the current global fossil economy into a carbon-neutral economy. This means that it is a retreat not only in geographical significance, but also in the political and economic dimension, that is, it leads to



small political units that will guarantee smaller scale of rights and freedoms and less extension of economic activities or freedoms.

Anthropocene, the epoch defined by human influence on the planet, among other things shows that economic-political system of global industrial civilization is incompatible with Earth system but any economic-political system however cannot survive without Earth system. The longer period the current societies will defy the radical changes in the organization of production and consumption, and resource and waste management, the more likely the future ways of organizing society will be close to what J. Lovelock predicts.

## References

Angus, I. (2016). *Facing the Anthropocene: Fossil capitalism and the crisis of the earth system*. New York: Monthly Review Press.

Beck, U. (2015). Emancipatory catastrophism: What does it mean to climate change and risk society? *Current Sociology*, 63 (1) 75-88.

Beeson, M. (2010). The coming of environmental authoritarianism. *Environmental Politics*, 21 (2), 287-307.

Carrington, D. (2019). 'Climate apartheid': UN expert says human rights may not survive. *The Guardian*, 25 Jun 2019 [online], [https://www.theguardian.com/environment/2019/jun/25/climate-apartheid-united-nations-expert-says-human-rights-may-not-survive-crisis?fbclid=IwAR1LUHrN1znUOKymk8\\_IBe5kgXGjkk3KO0iHN4cd3d5EFriUUuwZx19M3yA](https://www.theguardian.com/environment/2019/jun/25/climate-apartheid-united-nations-expert-says-human-rights-may-not-survive-crisis?fbclid=IwAR1LUHrN1znUOKymk8_IBe5kgXGjkk3KO0iHN4cd3d5EFriUUuwZx19M3yA)

Chen, G. & Lee, C. (2018). The New, Green, Urbanization in China: Between Authoritarian Environmentalism and Decentralization. *Chinese Political Science Review*, 3 (2), 212-231. DOI: <https://doi.org/10.1007/s41111-018-0095-1>.

Chua, A. (2018). *Political Tribes: Group Instinct and the Fate of Nations*. Penguin Press.





Davies, J. (2016). *The Birth of the Anthropocene*. Oakland: University of California Press.

Elis, E. (2019). *Anthropocene. A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

Gilley, B. (2012). Authoritarian environmentalism and China's response to climate change. *Environmental Politics*, 19 (2), 276-294.

Hansen, J. et al. (2015). Ice melt, sea level rise and superstorms: Evidence from paleoclimate data, climate modeling, and modern observations that 2 °C global warming is highly dangerous. *Atmospheric Chemistry and Physics*, 15, 20059–20179. Retrieved from <http://www.atmos-chemphys-discuss.net/15/20059/2015/acpd-15-20059-2015.pdf>

Harvey, F. (2019). One climate crisis disaster happening every week, UN warns. *The Guardian*. Jul 7, 2019. [online] Available at: [https://www.theguardian.com/environment/2019/jul/07/one-climate-crisis-disaster-happening-every-week-un-warns?fbclid=IwAR31MFQtBQxXwZVzPQlpez8svnLHj-j4UjtK9F\\_DY9bNhaAQI8rCAUMwIMl](https://www.theguardian.com/environment/2019/jul/07/one-climate-crisis-disaster-happening-every-week-un-warns?fbclid=IwAR31MFQtBQxXwZVzPQlpez8svnLHj-j4UjtK9F_DY9bNhaAQI8rCAUMwIMl)

Hickel, J. (2018). Why Growth Can't Be Green. *Foreign Policy*. September 12, 2018. [online] Available at: <https://foreignpolicy.com/2018/09/12/why-growth-cant-be-green/>

Hohoš, L. (2007). Globalization and a normative framework of freedom. *Human Affairs*, 17, 42-53.

Im, E.-S., Pal, J. & Eltahir, E. (2017). Deadly heat waves projected in the densely populated agricultural regions of South Asia. *Science Advances*, 3 (8), e1603322. DOI: 10.1126/sciadv.1603322.

Janjevic, D. (2019). India heat wave triggers clashes over water. *DW* 08.06.2019 <https://www.dw.com/en/india-heat-wave-triggers-clashes-over-water/a-49110943?fbclid=IwAR3FvDSwS3SlOQtX-maUnfP76llpiKZwQN6rGCdF2P99XeITs1U3salWjqw>



Jiahua, P. (2014). *China's Environmental Governing and Ecological Civilization*. Beijing: China Social Science Press and Springer-Verlag GmbH.

Latour, B. (2017). *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climate Regime*. Cambridge: Polity Press.

Latour, B. (2019). *Down to Earth. Politics in the New Climate Regime*. Translated by C. Porter. Cambridge: Polity Press.

Lenton, T. & Latour, B. (2018). Gaia 2.0. *Science* 361 (6407), 1066-1068. DOI: 10.1126/science.aau0427.

Lovelock, J. (2006). *The Revenge of Gaia: Why the Earth Is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity*. Santa Barbara (California): Allen Lane.

Lovelock, J. (2014). *A Rough Ride to the Future*. New York: The Overlook Press.

Malhi, Y. (2017). The Concept of the Anthropocene. *Annual Review of Environment and Resources*. 42, 77-104. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-environ-102016-060854>.

Maxton, G. (2019). *Change! Why we need a radical turnaround*. <http://www.graememaxton.com/admin/resources/MaxtonChangeJulv1.pdf>

McNeill, J. & Engelke, P. (2014). *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene Since 1945*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Meadows, D., Meadows, D., Randers, J. & Behrens III., W., (1972): *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York, Universe Books.

OXFAM (2019). *Public Good or Private Wealth?* [https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/620599/bp-public-good-or-private-wealth-210119-en.pdf?utm\\_source=indepth](https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/620599/bp-public-good-or-private-wealth-210119-en.pdf?utm_source=indepth)

Purdy, J. (2015): *After Nature: A Politics for the Anthropocene*. Cambridge: Harvard University Press.



- Relph, S. (2019): Indian villages lie empty as drought forces thousands to flee. *The Guardian* 12 Jun 2019 [online], [https://amp.theguardian.com/world/2019/jun/12/indian-villages-lie-empty-as-drought-forces-thousands-to-flee?fbclid=IwAR11PvweMnekuh-fOWWs\\_buSUCEvOeFlyWKt9DBphsLcu\\_-xvP3nRnITHwQ](https://amp.theguardian.com/world/2019/jun/12/indian-villages-lie-empty-as-drought-forces-thousands-to-flee?fbclid=IwAR11PvweMnekuh-fOWWs_buSUCEvOeFlyWKt9DBphsLcu_-xvP3nRnITHwQ)
- Rise, M. (2009): The Right to Relocation: Disappearing Island Nations and Common Ownership of the Earth. *Ethics & International Affairs*, 23 (3), 281 – 300. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.2009.00218.x>
- Sapolsky, L. (2019): This Is Your Brain on Nationalism. The Biology of Us and Them. *Foreign Affairs* [online], 98 (2). <https://www.foreignaffairs.com/articles/2019-02-12/your-brain-nationalism>.
- Schandl, H., Fisher-Kowalski, M., West, J. & Giljum, S. (2018). Global Material Flows and Resource Productivity: Forty Years of Evidence. *Journal of Industrial Ecology*, 22 (4), 827 – 838. DOI: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/anu.12626>
- Sklair, L. (2009). The globalization of human rights. *Journal of Global Ethics*, 5(2), 81-96.
- Sťahel, R. (2015). Človek, jeho sloboda a vlastníctvo v myslení Jeana-Jacquesa Rousseaua [Man, His Freedom and Ownership in the Thinking of Jean-Jacques Rousseau]. In: Manda, V. – Sťahel, R. – Pružinec, T.: Človek, Sloboda a vlastníctvo vo filozofii raného novoveku [Man, Freedom and Ownership in the Early Modern Philosophy]. Bratislava: IRIS, 105-167
- Sťahel, R. (2016a). Climate Change and Social Conflicts. *Perspectives on Global Development and Technology*, 15 (5), 480-496. DOI: 10.1163/15691497-12341403.
- Sťahel, R. (2016b). Environmental Limits of Personal Freedom. *Philosophica Critica*, 2 (1), 3-21.



Stahel, R. (2019). Sustainable development in the shadow of climate change. *Civitas, Porto Alegre*, v. 19, n. 2, p. 337-353, May-Aug. 2019. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2019.2.31971>

Steffen, W. et al. (2011a). The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship. *AMBIO* November 2011, 40 (7), 739-761.

Steffen, W. et al. (2011b). The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of The Royal Society A: Mathematical Physical and Engineering Sciences*, 369(1938), 842-867. DOI: [10.1098/rsta.2010.0327](https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327).

Steffen, W. et al. (2015). Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science*, 347 (6223), DOI: [10.1126/science.1259855](https://doi.org/10.1126/science.1259855).

Steffen, W. et al. (2018). Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. *PNAS* 115 (33), 8252-8259. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.1810141115>.

UN (2015). *Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*.  
<https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/21252030%20Agenda%20for%20Sustainable%20Development%20web.pdf>

UNHCR (2019). *Climate change and poverty: Report of the Special Rapporteur on extreme poverty and human rights A/HCR/41/39* (25 June 2019)  
[https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session41/Documents/A\\_HRC\\_41\\_39.docx](https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session41/Documents/A_HRC_41_39.docx)

World Commission on Environment and Development. (1987). *Our Common Future*.  
<https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf>

Zhenhua, X. & Jiahua, P. (2018): *China's Road of Green Development*. Beijing: Foreign Language Press.

\* This article is part of VEGA project 1/0291/18 *Historic-philosophical analysis of environmental thinking, research on its influences on ethical, legal and political thinking and its social response.*





## O ANTROPOCENO – UM NAUFRÁGIO COM ESPECTADOR?

*Bernhard Sylla*  
Universidade do Minho  
bernhard@ilch.uminho.pt

**Resumo:** O filósofo alemão Hans Blumenberg publicou, em 1979, uma análise detalhada sobre a “metáfora existencial” (“Daseinsmetapher”) do naufrágio com espectador. Esta análise enquadra-se, na vasta obra de Blumenberg, por um lado, num conjunto de estudos que incidem sobre metáforas paradigmáticas que marcaram fortemente o rumo dos pensamentos humanos. Por outro lado, encontram o seu fundamento teórico nas reflexões metaforológicas do autor. Três pressupostos blumenberguianos parecem-me, neste âmbito, importantes: (i) as metáforas fortes permitem que haja, ao longo da história do pensamento humano, variações surpreendentes e, frequentemente, imprevisíveis, sobre a sua primeira versão; (ii) estudar sob uma perspetiva histórica e simultaneamente topológica o desenvolvimento destas variações pode-nos esclarecer não apenas sobre o potencial já realizado, mas também sobre o potencial ainda não realizado destas metáforas; (iii) as metáforas exprimem uma forma peculiar de ‘trabalhar’ uma determinada problemática que não é entendível, racionalmente, em toda a sua extensão e profundidade. A análise blumenberguiana da metáfora do naufrágio com espectador vai da Antiguidade até a meados do século XX. O que se pretende apresentar nesta comunicação é, para além de uma breve síntese do estudo de Blumenberg, uma reflexão acerca de novas variações sobre esta metáfora que surgiram no século XXI no âmbito do debate sobre o Antropoceno, portanto num tempo que Blumenberg, falecido em 1996, já não vivenciava.

**Palavras-chave:** Blumenberg – Antropoceno – metáfora – metaforologia

**Abstract:** The German philosopher Hans Blumenberg published in 1979 a detailed analysis of the “existential metaphor” (“Daseinsmetapher”) *shipwreck with spectator*. This analysis fits, in the vast work of Blumenberg, on the one hand, in a series of studies that focus on paradigmatic metaphors that strongly marked the direction of human thoughts. On the other hand, they find their theoretical basis in the metaphorological reflections of the author. Three Blumenbergian assumptions seem to me to be important: (i) strong metaphors allow surprising and often unpredictable variations on the first version throughout the history of human thought; (ii) to study from a historical and topological perspective the development of these variations can clarify not only the potential already realized but also the unrealized potential of these metaphors; (iii) metaphors express a peculiar way of ‘working’ a particular problematic that is not rationally understandable in all its extent and depth. The Blumenbergian analysis of the metaphor of the shipwreck with spectator goes from antiquity to the mid-twentieth century. In this paper I will focus, after a brief synthesis of Blumenberg’s essay, on new variations on this metaphor that emerged in the 21st century in the context of the debate on the Anthropocene, so in a time that Blumenberg, deceased in 1996, no longer lived.

**Keywords:** Blumenberg – Anthropocene – metaphor – metaphorology



## Introdução

O filósofo alemão Hans Blumenberg publicou, em 1979, uma análise detalhada sobre a “metáfora existencial” (“*Daseinsmetapher*”) do naufrágio com espectador. Esta análise enquadra-se num vasto conjunto de estudos blumenberguianos sobre metáforas que encontram o seu fundamento teórico nas reflexões metaforológicas do autor. Três pressupostos blumenberguianos parecem-me, neste âmbito, importantes: (i) as metáforas fortes permitem que haja, ao longo da história do pensamento humano, variações surpreendentes e, frequentemente, imprevisíveis, sobre a sua primeira versão; (ii) estudar sob uma perspetiva histórica e simultaneamente topológica o desenvolvimento destas variações pode esclarecer-nos não apenas sobre o potencial já realizado, mas também sobre o potencial ainda não realizado destas metáforas; (iii) as metáforas exprimem uma forma peculiar de ‘trabalhar’ uma determinada problemática que não é entendível, racionalmente, em toda a sua extensão e profundidade.

A análise blumenberguiana da metáfora do naufrágio com espectador inicia-se na Antiguidade, estendendo-se até meados do século XX. O que se pretende apresentar neste artigo é, para além de uma breve síntese do estudo de Blumenberg, uma reflexão acerca de novas variações sobre esta metáfora que surgiram no século XXI no âmbito do debate sobre o Antropoceno, portanto num tempo que Blumenberg, falecido em 1996, já não vivenciou.

Antes de iniciar a nossa análise da metáfora do naufrágio com espectador, é útil atentar em duas notas preliminares.

(i) Blumenberg considera as metáforas fortes, por vezes também denominadas de “absolutas”<sup>44</sup>, como manifestações de um trabalho que pode ser designado de filosófico, porque resulta da preocupação humana com

---

<sup>44</sup> O termo *metáfora absoluta* é empregue por Blumenberg na fase posterior dos seus estudos metaforológicos, sobretudo em “Perspectiva [sic] sobre uma teoria da inconceptualidade” (“*Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*”), pequeno texto que, já na edição original, afigurava como último capítulo de *Naúfrágio com Espectador* (cf. Blumenberg, 1990, pp. 103s.). Sobre a distinção de duas fases no desenvolvimento da metaforologia em Blumenberg, veja-se Mende (2009).





problemas fundamentais da sua existência. Estes problemas advêm de um embaraço fundamental da nossa razão, pois parecem ser, em última instância, inescrutáveis e irresolúveis, ou seja, todas as respostas a estes problemas são eternamente provisórias.<sup>45</sup> Uma vez que as metáforas brotam do embaraço existencial, a sua escolha e articulação parecem estar aquém de um ato deliberado e plenamente consciente. A este propósito, Blumenberg traz à colação um dito wittgensteiniano, segundo o qual a própria filosofia seria «algo que assenta no privilegiar de certas metáforas sem razão suficiente para a sua escolha» (Blumenberg, 1990, p. 116).<sup>46</sup> Parece então que as metáforas e as reflexões filosóficas procuram ambas, por vias distintas, inquirir sobre problemas inquietantes que nos têm acompanhado desde os primórdios da nossa existência. Contudo, segundo Blumenberg, uma destas vias, a da metafísica, esgotou-se. O fim da metafísica, proclamado repetidamente no final do século XX, levaria, assim Blumenberg, naturalmente ao aumento do interesse nas metáforas: «A perda da metafísica traz as metáforas de volta ao seu lugar» (Blumenberg, 1999, p. 193).

(ii) Ainda que haja, indiscutivelmente, segundo Blumenberg, um desenvolvimento na exploração das metáforas, este não ocorre de um modo linear. O aparecimento de novas variantes nunca é previsível. Parece que cada elemento constituinte alberga um número surpreendente de potenciais sentidos e funções diferentes, e o mesmo é válido para as combinações dos sentidos. As mudanças que estes sentidos podem sofrer consistem em variações e até inversões do sentido conhecido, mas também em transformações mais radicais no decurso das quais alguns dos elementos constituintes da metáfora podem desaparecer do conjunto dos elementos fundamentais, e novos podem surgir. Embora o desenvolvimento da exploração de uma metáfora permaneça imprevisível, isto não significa que seja totalmente contingente. Segundo Blumenberg, as mudanças são, geralmente, motivadas. Estas motivações

---

<sup>45</sup> Cf. Bragança de Miranda (1990, p. 14), que diz no seu prefácio à tradução da obra de Blumenberg: «Ora, Blumenberg vai mostrar que (...) todas as posições são parcelares, são respostas possíveis a problemas permanentes (e cuja problematicidade na maioria das vezes derive de serem 'respostas' ilusórias a problemas impossíveis).»

<sup>46</sup> Blumenberg não indica o texto de Wittgenstein onde consta este dito.



decorrem de dois planos diferentes, por um lado da história das ideias (*Geistesgeschichte*) e do seu desenvolvimento, por outro lado das realidades fácticas da nossa praxis.<sup>47</sup> Blumenberg distancia-se tanto da visão husserliana de uma teleologia inerente à história da praxis humana assim como da visão foucauldiana ou nietzschiana de uma genealogia contingente da mesma. Não obstante essa motivação das mudanças de sentido, o seu rumo estará sempre sujeito a reviravoltas imprevisíveis. Daí que o surgimento de novas variantes da metáfora do naufrágio com espectador em finais do século XX e inícios do século XXI, na suposta nova era do Antropoceno, seja tão interessante.

## 2. A metáfora do naufrágio com espectador – variações do seu sentido

Após estas notas preliminares debruçar-me-ei agora, nesta segunda parte da minha análise, sobre os aspetos do ensaio blumenberguiano que considero mais relevantes e que fundamentam as considerações da terceira parte da minha análise.

Primeiramente usada por Lucrécio em *De Rerum Natura*<sup>48</sup>, a metáfora do naufrágio com espectador assenta no cenário básico de um qualquer naufrágio, cujos elementos constituintes são o navio, a sua tripulação, o timoneiro e o mar, encontrando-se os navegantes em perigo de vida. A este cenário é acrescentada a figura do espectador que está em terra firme – na primeira versão de Lucrécio: na praia – e que observa, à distância, a calamidade do naufrágio.

Este cenário, ainda que tenha uma certa complexidade porque envolve vários elementos distintos, parece ser, mesmo assim, bastante simples. Afigura-se-nos difícil imaginar que possua suficiente profundidade para se tornar numa metáfora inesgotável sobre o enigma da nossa existência. Mas a aparência

---

<sup>47</sup> Este é um pressuposto que Blumenberg sustenta em todas as suas obras, mas que alcança mais visibilidade nos seus escritos sobre a técnica, onde Blumenberg realça que não é apenas pelo lado do “espírito” – ou seja, pelo trabalho das metáforas paradigmáticas e dos conceitos –, mas também pela *facticidade das condições materiais da nossa praxis* que se molda aquilo que designamos de “mundo”. Veja-se, a título de exemplo, Blumenberg (2009, pp. 78s.).

<sup>48</sup> Veja-se o Proémio ao Segundo Canto (ou Segundo Livro, segundo alguns tradutores), do qual possuímos várias traduções para o português. Conferi a de Antonio [sic] José de Lima Leitão (Lucrecio [sic], 1851, p. 81).



engana, dada a vasta gama de variações que esta versão básica sofreu ao longo da história. Restrinjo-me, no que se segue, a indicar<sup>49</sup> três tipos de exploração desta metáfora que surgiram no decurso da história ocidental.

## 2.1. Variações da versão básica

Na versão básica, a tensão entre os dois elementos da terra firme e do mar agitado reflete-se nas personagens do espectador e dos naufragantes. Lucrécio, fiel às doutrinas de Epicuro e Demócrito, apresenta a metáfora para realçar a procura da felicidade na *ataraxia*, i. e., a entrega à teoria que liberta o sábio do *pathos*, típico estado de alma do homem comum que, preso na ignorância e miséria, procura aguentar-se no mar das paixões. Esta versão sofreu, mais tarde, transformações, pois permitia interpretar duas oposições, nomeadamente, a oposição entre espectador e naufragante e a oposição entre mar revolto e terra firme.

As variações, que chamarei agora de primeira ordem, são aquelas que preservam as correlações ontológicas da versão básica, mas alteram a sua valorização. Darei apenas um exemplo. Quando o mar representa o facto de estarmos expostos ao perigo de morte, nada mais óbvio do que identificar o mar com o mal, e o navegante como o defensor do bem contra o mal. Por outro lado, existe sempre a outra opção, igualmente óbvia, de associar ao mar a noção de natureza selvagem, uma espécie de entidade divina ou *terra inviolata*, cujos mistérios e cuja superioridade devem ser respeitados. Se se optar por esta segunda opção, a navegação torna-se um pecado, uma violação de uma entidade divina, originada por um excesso de curiosidade humana, cuja ousadia se transforma em frivolidade e blasfémia. Blumenberg analisou minuciosamente em muitas das suas obras, sobretudo em *A Legitimidade da Idade Moderna*<sup>50</sup> e em *A Génese do Mundo Copernicano*<sup>51</sup>, mas também em vários dos seus escritos

---

<sup>49</sup> A minha categorização dos tipos de mudança afasta-se ligeiramente da metodologia mais destacadamente histórica de Blumenberg, porque tenta generalizar, mais do que o próprio Blumenberg o faz, a topologia das mudanças.

<sup>50</sup> Título da versão original: *Die Legitimität der Neuzeit* (Blumenberg, 1997).

<sup>51</sup> Título da versão original: *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (Blumenberg, 1985).



sobre a técnica<sup>52</sup>, o processo lento que levou da estigmatização da curiosidade como pecado mortal, na Idade Média, à sua apreciação a partir dos séculos XIV e XV. No seu ensaio sobre a metáfora do naufrágio com espectador, Blumenberg aborda esta fase apenas em algumas poucas páginas (Blumenberg, 1990, pp. 25-29) que, no entanto, bastam para mostrar que a transformação na apreciação da curiosidade e ousadia do navegante, e sobretudo a do timoneiro, resultou numa inversão da valorização dos papéis iniciais, acabando o timoneiro por ser visto como sábio da praxis, como versátil, culto e formado, capaz de assegurar o curso do barco mesmo em situações de perigo elevado. Desta forma, o timoneiro passa a ocupar o papel que era inicialmente desempenhado pelo espectador, tornando-se este último disponível para receber um papel novo. Uma variante da apreciação do timoneiro que remonta à Antiguidade, (sobretudo a Horácio), e que deve ser considerada precursora desta perspectiva interpretativa, identificava o timoneiro do barco com o governador do Estado, como soberano que sabe manter o barco do Estado fora do alcance das tempestades.

## 2.2. Subjectivização e estetização da metáfora

Uma transformação mais radical da exploração da metáfora do naufrágio com espectador acontece, segundo Blumenberg, como consequência da viragem epistemológica na Idade Moderna que colocava o sujeito no foco da atenção filosófica. Multiplicam-se as associações ao teatro, associações essas que a própria metáfora naturalmente sugere, mas que resultam numa espécie de interiorização do seu conteúdo. Enquanto o naufrágio se transforma em experiência virtual, em mera representação estética, as reflexões sobre o espectador põem em relevo os seus sentimentos morais e estéticos. Levanta-se o debate sobre o conjunto de sentimentos heterogêneos evocados quando se assiste, de longe e de um lugar seguro, a um naufrágio ou a uma outra qualquer catástrofe. Citando autores como Montaigne, Voltaire, Galiani e Fontanelle, Blumenberg dá conta de um debate sobre este misto de sentimentos e a sua avaliação. No âmbito deste debate, não escapava a Montaigne que a compaixão

---

<sup>52</sup> Cf. Blumenberg (2015).



se entrelaça com sensações agradáveis, a indiferença com a perversidade, o horror com o prazer da destruição.<sup>53</sup> Voltaire, atentando na curiosidade do espectador de catástrofes, afirma que este sentimento não é especificamente humano, mas um sentimento que o homem partilha com os animais não humanos.<sup>54</sup> Galiani, por sua vez, retorque a Voltaire que a curiosidade é especificamente humana, porque é apenas possível em situações artificiais, onde a segurança está totalmente assegurada. Tal não acontece em situações naturais onde o perigo pode surgir, a qualquer momento, mas apenas nas situações ficcionais que o espetáculo teatral nos oferece.

Blumenberg aborda a interpretação schopenhaueriana da metáfora como uma interpretação pós-iluminista que leva a interiorização e estetização ao extremo, tornando-se o espectador uma figura ambígua, simultaneamente sujeito empírico frágil, exposto aos poderes da natureza, e sujeito transcendental, “imperturbado espectador deste espetáculo”, “sujeito tranquilo e eterno do conhecimento” e “portador deste mundo inteiro” (Schopenhauer *apud* Blumenberg, 1990, p. 82). A frase schopenhaueriana, citada por Blumenberg – «A grandeza do mundo, que antes nos preocupava, repousa agora em nós, a nossa dependência dela é agora superada pela sua dependência de nós.» (Schopenhauer *apud* Blumenberg, 1990, p. 83)<sup>55</sup> – não podia ser mais clara para demonstrar esta tendência dos séculos XVIII e XIX que desloca o cenário topológico da metáfora do naufrágio com espectador para a esfera interior do ser humano.

Em pleno século XIX, esta tendência para a subjetivação dos *topoi* da metáfora perdeu a sua atração. Por um lado, regista-se uma maior consciência da interdependência das esferas subjetivas e objetivas, por outro lado surge, pela

---

<sup>53</sup> «Não é que não tínhamos compaixão perante o que vemos e ouvimos. Mas ver a nossa compaixão excitada pela catástrofe e posta em jogo, provoca-nos sensações mesmo assim agradáveis.» (Montaigne [*Essais III*], *apud* Blumenberg, 1990, p. 31).

<sup>54</sup> «É apenas a curiosidade que leva os homens a contemplar da margem o barco em aflição no mar. (...) Só esta paixão é que leva os homens a subir às árvores para assistir às carnificinas de uma batalha ou a uma execução pública. Ela não é uma paixão especificamente humana, mas sim uma paixão que é comum tanto ao homem, como ao macaco e aos cachorros.» (Blumenberg, 1990, p. 55, parafraseando Voltaire).

<sup>55</sup> Todos os trechos schopenhauerianos citados por Blumenberg são extraídos da sua obra *Die Welt als Wille und Vorstellung (O Mundo como Vontade e Representação)*.



primeira vez,<sup>56</sup> a ideia da vulnerabilidade da Terra. Blumenberg refere, neste âmbito, Jakob Burckhardt, consagrado historiador alemão do século XIX, que escreveu em 1871: «Logo que nos tornamos conscientes da nossa situação, encontramos-nos num barco mais ou menos frágil que navega sobre uma de milhões de vagas. Todavia, também se poderia dizer: Nós somos em parte essa vaga.» (Burckhardt *apud* Blumenberg, 1990, p. 91). Esta variante está longe de poder ser interpretada como subjetivação extrema, pois a frase que, no texto de Burckhardt, imediatamente precede a anterior demonstra claramente a consciência que Burckhardt tem do papel do exterior: «Que fique em aberto quanto tempo o nosso planeta ainda suportará a vida orgânica e com que rapidez, depois do seu entorpecimento devido ao desaparecimento dos carbonatos e da água, a telúrica humanidade desaparecerá.» (*ibid.*). Esta variação, no entanto, apenas prepara um outro tipo mais radical de variações, que veio a articular-se ao longo do século XX até aos nossos dias.

### 2.3. Eliminação de um dos elementos chave da topologia da metáfora

Este tipo de variações distingue-se dos tipos anteriores pela característica da supressão ou eliminação de um dos elementos chave da metáfora. Blumenberg analisou uma vasta gama de variações, sendo que, todas elas, partem do princípio de que já não existe terra firme, o que, no entanto, não implica necessariamente não poder haver espectador. Embora este tipo de interpretação se torne paradigmático apenas no século XX, não quer isto dizer que não haja antecipações deste tipo em épocas anteriores. Blumenberg menciona, em primeiro lugar, Nietzsche, que proclama, em *A Gaia Ciência*, o desaparecimento da terra firme de uma forma evidentíssima: «Nós abandonámos a terra e fomos para o barco! Nós quebrámos a ponte atrás de nós, ainda mais, quebrámos a terra atrás de nós! Agora, barquinho! Tem cautela! ...e não existe mais 'terra'!»

---

<sup>56</sup> Obviamente, não se pode excluir a possibilidade de haver outros autores que possam ter antecedido Burckhardt na sua visão da vulnerabilidade da Terra no seu todo, e com isso da espécie humana. Que não é uma preocupação que surgiu apenas em finais de século XX mostrou, por exemplo, também Sloterdijk (2016, pp. 20ss.), que refere a obra de Wilhelm Ostwald, *Der energetische Imperativ (O Imperativo Energético)*, de 1912, onde encontramos uma visão sobre a ameaça do sistema Terra muito semelhante à de Burckhardt.



(Nietzsche *apud* Blumenberg, 1990, p. 33), mas teria sido nos *Pensées* de Pascal onde Nietzsche encontrou a articulação desta ideia (*ibid.*).

Topologicamente, o desaparecimento de terra firme pode ser compensado de duas formas: ou se procura outra terra, ou seja, um lugar longínquo no universo, para o espectador – também esta variante teve várias antecipações; segundo Blumenberg (1990, p. 51), foi talvez Fontenelle, nos *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*, de 1657, o inaugurador desta variante – ou se tenta fazer o melhor desta situação e construir um substituto para a falta do porto seguro. Este substituto é o próprio barco, que deve ser construído de maneira a resistir a todos os naufrágios e perigos. Não havendo, no entanto, nenhuma terra firme onde se possam ir buscar novos materiais de construção, em caso de avarias, devem-se reutilizar os materiais do próprio barco para eventuais reparações ou reconstruções. Esta variante, usada inicialmente, por Otto Neurath e outros autores (cf. Blumenberg, 1990, pp. 95-101), com referência à linguagem, será aproveitada, nos tempos do Antropoceno, para referir a situação ecológica. Neste âmbito, salientam-se duas opções que dizem respeito ao modo como se pode lidar com a falta de terra firme: ou ficamos tranquilos e serenos, na convicção de que temos experiência e *know-how* suficientes que nos permitem reagir a uma qualquer ameaça, convicção essa que resulta de uma autoconfiança elevada, sustentada sobretudo na confiança depositada na eficácia das nossas habilidades tecnológicas; ou, e eis a segunda opção, gera-se uma insegurança enorme que leva ao pânico. Os últimos exemplos que Blumenberg abordou no seu ensaio e que datam dos anos 50 e 60 do século XX, inspiram todos eles essa autoconfiança na capacidade de enfrentar com êxito os desafios da situação de um risco permanente. Quando Blumenberg cita Lorenzen, um linguista alemão de meados do século XX, esta citação parece aplicar-se não apenas à linguagem, mas à situação existencial em geral:

Se não há terra firme que possa ser atingida, o barco tem de ter sido previamente construído no alto mar; não por nós, mas pelos nossos antepassados. Estes sabiam, portanto, nadar, e construíram – talvez de um madeiro à deriva –, primeiro, sem dúvida uma jangada, depois foram sempre aperfeiçoando-a até ela se tornar o navio confortável de hoje, de tal modo, que nós já não temos a coragem de nos atirar à água e de



começar de novo desde o início. (Lorenzen *apud* Blumenberg, 1990, p. 100).

Após a morte de Blumenberg e a viragem do milénio, esta autoconfiança viria dar cada vez mais lugar à segunda opção, na qual mal se pode esconder o pânico e a insegurança que a situação da falta de terra firme inspira.

### **3. A metáfora do Naufrágio com Espectador no Antropoceno**

A metáfora do naufrágio com espectador não perdeu a sua fascinação nos tempos mais recentes, onde foi, frequentemente, associada à problemática da nossa existência na suposta nova era do Antropoceno. A meu ver, verifica-se neste uso recente da metáfora o surgimento de um novo tipo de variações. Pretendo primeiro (3.1) descrever este novo tipo de variações, terminando a minha análise (3.2.) com uma reflexão sobre traços paradoxais destas variações.

#### **3.1. O novo tipo de variações da metáfora do naufrágio com espectador**

Com alguns antecedentes que remontam ao século XX, os usos da metáfora do naufrágio com espectador no âmbito do debate sobre o Antropoceno revelam o surgimento de uma nova característica paradigmática: a conceção da Terra como nave espacial sem exterior. Esta nave corre o perigo de avariar, porém não tem saídas de emergência. Esta nova variação transforma, mais uma vez, a relação entre os quatro principais elementos topológicos da metáfora. Para além da falta de terra firme ocorre uma segunda transformação radical pela qual a instância do mar é deslocada para o interior do navio. A nave espacial acaba por reunir e amalgamar duas precariedades, a dos seres humanos e a da própria Terra. Para além disso, os papéis do navegante e do espectador fundem-se. No fundo, já não pode haver espectador, mas apenas navegante.

Consequentemente, a ameaça não mais advém das forças elementares de uma natureza não completamente controlável, mas da debilidade de um





artefacto técnico. Este artefacto deixou de ter um ambiente e tornou-se, literalmente, total. O facto, expresso pela metáfora, de que a constituição geológica da Terra se tornou um artefacto mostra não apenas a arrogância exorbitante do homem, mas também que, qualquer que seja o perigo, este emana sempre de um estado tecnológico absoluto. Na maioria dos usos desta variante enfatiza-se que o principal perigo reside no facto de que, embora o homem tenha construído a nave, não sabe realmente como é que esta funciona. Ainda mais grave, ele está já a ser confrontado com avisos emitidos pelo sistema de segurança da nave sobre a existência de falhas técnicas.

Havendo apenas uma única nave e nenhum exterior, é evidente que a reparação da nave se torna um assunto da máxima importância, incomparável com a ideia habitual de reparação. A ameaça que está a ganhar perfil não é a de uma catástrofe entre outras, mas de uma única catástrofe singular e total. Tornando-se o perigo total, já não se pode, no fundo, falar de uma oposição entre perigo e segurança, visto que qualquer suposta segurança apenas pode ser provisória e/ou ilusória. Não obstante este quadro profundamente desolador, alguns usos desta variante da metáfora ainda identificam a posição do homem enquanto navegante com a posição do mais forte, i.e., daquele que possui o poder e que sabe agir.

Refiro, no que se segue, alguns autores que exemplificam usos desta nova e mais recente variante da nossa metáfora.

- Sloterdijk, num texto recente (Sloterdijk, 2016), refere o livro de Buckminster Fuller, com o título *Operating Manual for Spaceship Earth*, publicado já em 1968, onde a identificação da Terra com uma nave espacial é feita explicitamente. Sloterdijk reclama não apenas a atualidade desta metáfora no âmbito do debate sobre o Antropoceno, mas alerta ainda, à sua maneira, para a impossibilidade de sair da nave e escapar assim ao perigo do seu naufrágio. Segundo Sloterdijk, somente agora reparamos que não há nem nunca houve manual de instruções para a nave. O homem, se quer fazer face às ameaças de uma potencial avaria, deve aprender de modo autodidata. O que, no entanto, agrava a



situação é que, em vez de os navegantes reunirem forças neste projeto autodidático, eles mostram tendências francamente autodestrutivas, situação que Sloterdijk descreve, à sua maneira e usando a nossa metáfora, com as seguintes palavras: «O tratamento que o homem confere ao seu planeta parece-se, assim, com um filme de catástrofe, onde dois bandos da máfia, a bordo de um avião numa altitude de doze mil metros, se envolvem em combates mortíferos com armas de grande calibre.» (Sloterdijk, 2016, p. 37).

- Timothy Morton, autor de várias obras sobre a ecologia nos tempos do Antropoceno e defensor de uma *object-oriented-ontology* baseada no pressuposto de que, no fundo, apenas existem os chamados hiperobjetos, desenha uma imagem semelhante. Nós, seres humanos, não estamos nem no centro do mundo, nem na sua periferia, de modo a podermos observar o nosso mundo.<sup>57</sup> Muito antes, barco e mundo são uma e a mesma coisa. Este barco-mundo, em Morton, é um barco equipado com armas e tecnologia poderosa, mas é precisamente este equipamento que leva o barco, a toda a velocidade, ao naufrágio total, que já está em fase de se consumir.<sup>58</sup> Também não falta aqui o amalgamento de interior e exterior: o iceberg contra o qual o navio chocará, faz parte do próprio navio.
- Também Jedediah Purdy, no seu recente livro, galardoado com o prémio Pulitzer, *After Nature: A Politics for the Anthropocene*, exprime, recorrendo à nossa metáfora, um ceticismo profundo, quando diz: «Enquanto a economia tratar as emissões de gases de efeito de estufa e a exaustão do solo como gratuitas e o sistema legal permitir operações de alimentação em massa e matadouros de agricultura industrial, uma

---

<sup>57</sup> «No: we are not in the center of the universe, but we are not in the VIP box beyond the edge, either.» (Morton, 2013, p. 22).

<sup>58</sup> «The ship of modernity is equipped with powerful lasers and nuclear weapons. But these very devices set off chain reactions that generate yet more hyperobjects that thrust themselves between us and the extrapolated, predicted future. Science itself becomes the emergency break that brings the adventure of modernity to a shuddering halt. But this halt is not in front of the iceberg. The halting is (an aspect of) the iceberg. The fury of the engines is precisely how they cease to function, seized up by the ice that is already inside them. The future, a time “after the end of the world,” has arrived too early.» (Morton, 2013, p. 24).



boa dose de mudança de consciência significará nada mais do que misturar móveis de cabines da primeira e da segunda classe do Titanic.»<sup>59</sup> Como a formulação no condicional deixa já prever, o próprio Purdy acredita que o ser humano ainda pode encontrar uma saída deste perigo iminente, desde que uma mudança de consciência seja suportada e auxiliada por políticas ambientais eficientes e executadas a nível mundial.

- Já no ano de 1966, portanto algumas décadas antes do surgimento do discurso sobre o Antropoceno, Kenneth Boulding usou a metáfora da nave espacial Terra para chamar a atenção para a necessidade de inverter uma economia designada de aberta, baseada no consumo irrestrito e irresponsável de recursos naturais, transformando-a numa economia designada de fechada, orientada na contenção rigorosa do consumo, devido à limitação e exclusividade do espaço da nave espacial (Boulding, 1966).
- Uma variante bastante diferente reside numa inversão da mensagem principal da metáfora. Quem está realmente ameaçado não é, em primeira instância, o homem, mas a Terra. Esta versão, que subjaz a muitas das chamadas *Gaia-Stories*, eleva o estatuto e valor da Terra acima do homem e encontra-se apenas a um passo das teorias ecofascistas que representam o homem como intruso, como vírus perigoso ou como cancro da Terra, defendendo que apenas alguns elementos humanos superiores poderão sobreviver. Nestas versões, o sistema Gaia desempenharia o papel de uma nave espacial perfeita, se não existisse o ser humano que está nela. A atual calamidade do Antropoceno consiste no facto de a nave espacial Gaia procurar desesperadamente encontrar meios para se defender contra o intruso “homem” que ameaça o seu bom funcionamento. Entre outros pensadores foi Bruno Latour que adotou esta variante. Não admira, pois,

---

<sup>59</sup> «As long as the economy treats greenhouse-gas emissions and soil exhaustion as free and the legal system permits the mass feeding operations and slaughterhouses of industrial agriculture, a good deal of changed consciousness will mean no more than shuffling furniture between the first-class and second-class cabins of the Titanic.» (Purdy, 2015, p. 350).



que Latour, num texto recentemente publicado onde faz uso da metáfora do naufrágio com espectador, aclame a superioridade de Gaia sobre quaisquer meios tecnológicos: «Uma nave espacial não muda todas as suas partes à medida que avança. Somente Gaia o consegue fazer.»<sup>60</sup>

### 3.2. Reflexões críticas

Nesta última parte da minha análise, sustentarei que as variantes deste último tipo de exploração da metáfora do naufrágio com espectador são artificiais, sem prejuízo do mérito da sua finalidade de nos sensibilizar para a envergadura do perigo que estamos a enfrentar na era do Antropoceno. A artificialidade advém, a meu ver, da eliminação da perspetiva exterior do espectador e da terra firme que entra em conflito com o modo como intuímos o espaço e com a lógica do nosso imaginário. Suspeito daí que o uso destas variantes possa surtir realmente o efeito pretendido, e julgo que, no fundo, quereremos sempre contornar a sua mensagem. Exporei brevemente o que me leva a sustentar esta tese.

No que diz respeito à nossa conceção do espaço, parece-me óbvio que não podemos imaginar um espaço absoluto, sem exterior, que seja ao mesmo tempo limitado. Ou seja, é paradoxal e imaginativamente impossível conceber as entidades Terra ou nave espacial como entidades espacialmente absolutas e simultaneamente limitadas. Não admira, pois, que a solução que primeiramente está à vista, a da fuga do nosso planeta quando este se tornar inabitável, ocupe não apenas a imaginação de numerosos realizadores de filmes de ficção científica, mas também de escritores, políticos e magnatas da economia mundial. Para além desta opção de uma simples fuga, que faz uma forte concorrência natural à paradoxal mensagem da metáfora, existe uma outra opção, menos simples do que a da fuga.

Esta outra opção parece adaptar-se bem ao nosso imaginário. Ela resigna-se à ideia de que os tempos onde ainda havia lugares seguros na Terra acabaram,

---

<sup>60</sup> «A spaceship does not change all its parts as it goes along. Gaia does.» (Latour, 2013, p. 66).



e contenta-se com uma solução provisória que se parece com uma tática de guerrilha. Se bem que não haja certamente lugares seguros garantidos nesta Terra, ainda não chegámos à situação extrema da falta de lugares seguros *temporários*. Estes lugares somente temporariamente seguros estão e estarão, obviamente, à disposição apenas daqueles que possuem maior flexibilidade motora e acesso privilegiado aos recursos materiais e financeiros. Quando uma catástrofe assola um lugar, vai-se para outro, ou compra-se outro, ou ocupa-se outro. Suponho que quase todos nós, imaginativamente, já abraçámos esta ideia ou a sua variante ingénua, que consiste na convicção de que o lugar onde vivemos é um dos poucos lugares que tem a preciosa característica paradoxal de ser um lugar temporariamente seguro por tempo infinito. Estar num lugar seguro e confortável quando outros sofrem e temem pela sua vida faz parte do nosso imaginário habitual, e é difícil imaginar que isto, algum dia, poderá mudar.

Uma terceira opção que tende para desmentir a mensagem radical da metáfora reside no fortalecimento da nossa autoconfiança na possibilidade de encontrar meios tecnológicos suficientemente hábeis para enfrentar e superar qualquer ameaça que surja. Esta opção não é nenhuma novidade, é pelo contrário bastante antiga. Como começou a ser abalada apenas recentemente, não deixou de vigorar entre os seres humanos, o que talvez seja natural e, quem sabe, importante. Mas também os defensores desta opção devem, ao que tudo indica, apostar, mais cedo ou mais tarde, ou na tática da fuga, ou na tática de guerrilha para poderem continuar a alimentar a sua crença no poder do *homo faber*.

A lógica da intuição do espaço que, como vimos, se opõe intuitivamente à ideia da extinção do lugar da terra firme e do espectador, é, se não estou em erro, suportada pela lógica da nossa imaginação psicológica. A encenação totalmente consequente da falta da perspetiva exterior é-nos praticamente impossível de pensar ou de experienciar, mesmo que virtualmente. Qualquer catástrofe que aconteça deve, necessariamente, permitir a sua observação, caso contrário simplesmente não existe para nós. Ainda assim, existe como que uma ânsia de observar catástrofes, e quanto maiores as suas dimensões, mais intenso promete ser o efeito sobre os nossos sentimentos. No assento cómodo



do cinema podemos até tentar experienciar a situação de uma aniquilação total, mas esta experiência sempre nos permitirá regressar às nossas vidas normais. Talvez a forma mais autêntica de evocar uma experiência da aniquilação total seja a exposição do sentimento aquando da certeza sobre a sua chegada combinado com a ausência da representação da sua realização final, tal como intentado por Lars von Trier em *Melancholia*. Mas, a ironia deste filme reside na sublime contradição de que o próprio filme, como alegaram vários críticos<sup>61</sup>, inspira não apenas horror e pavor, mas também um elevado prazer, e este é, inevitavelmente, o do espectador. A necessidade humana de se agarrar à possibilidade da observação de naufrágios tem também uma explicação fácil, pois sem a mediação, entendida num sentido lato, e a conseqüente possibilidade da distanciação nenhum conteúdo pode ser fixado ou pensado. Por outro lado, o fenómeno da curiosidade sensacionista, já discutido na época das Luzes em torno desta metáfora, aponta ainda para a existência de uma lógica péfida. A ânsia de poder ser espectador de catástrofes é cada vez mais difícil de satisfazer, e já começou, nos *media* e nas redes sociais, uma espécie de competição pelas imagens mais horrendas e mais terríveis, que parece corroborar teorias biológicas, psicológicas e filosóficas que sustentam a existência de um processo autoimunitário, uma espécie de suicídio desejado ou impulso da morte, cuja lógica aponta para a destruição do próprio sistema imunológico como última hipótese que resta para salvar a vida.<sup>62</sup>

Estas breves reflexões corroboram as pressuposições metaforológicas de Blumenberg. As metáforas fortes advêm de um embaraço existencial que nos acompanha ao longo de séculos e milénios. Esperemos que haja ainda mais alguns séculos ao longo dos quais o ser humano possa disfrutar a companhia das suas metáforas.

---

<sup>61</sup> «Lars von Trier prova ser um excelente apocalíptico com *Melancholia*. O fim do mundo dá-lhe obviamente prazer.» (Busche, 2011); «“Melancholia” é mais cativante, o que significa que a mensagem cruelmente humana – repugnância mundana e o desejo (e, simultaneamente, prazer) de aniquilar toda a vida – se insinua na consciência como uma cobra. O olho pode ser facilmente seduzido. E Lars von Trier oferece, com “Melancholia”, uma grande ópera (...)» (Knoben, 2011).

<sup>62</sup> Veja-se, a título de exemplo, Derrida (1996).



## Referências

Blumenberg, H. (1985). *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (2.<sup>a</sup> ed.). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (1990). *Naufrágio com Espectador* (pref. J. A. Bragança de Miranda; trad. M. Loureiro). Lisboa: Vega.

Blumenberg, H. (1997). *Die Legitimität der Neuzeit* (3.<sup>a</sup> ed.). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (1999). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (2009). *Geistesgeschichte der Technik* (eds. A. Schmitz & B. Stiegler). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (2015). *Schriften zur Technik*. Berlin: Suhrkamp.

Boulding, K. (1966). The Economics of the Spaceship Earth. In H. Jarrett (ed.), *Environmental Quality in a Growing Economy: essays from the sixth RFF Forum* (pp. 3-14). Baltimore: Johns Hopkins Press.

Bragança de Miranda, J. A. (1990). Apresentação de Hans Blumenberg. In H. Blumenberg, *Naufrágio com Espectador* (pp. 7-15). Lisboa: Vega.

Buckminster Fuller, R. (1968). *Operating Manual for Spaceship Earth*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Busche, A. (2011). Sieht nicht gut aus. *Der Freitag*, 5. Oktober 2011. Disponível em: <https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/sieht-nicht-gut-aus>

Derrida, J. (1996). Foi et savoir: les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison. In J. Derrida & G. Vattimo (Eds.), *La religion* (pp. 9-86). Paris/Rome: Seuil/Laterza.

Foldager, M. L. & Vesth, L. (Produtores) e von Trier, L. (Dir.) (2011). *Melancholia* [Filme]. New York: Magnolia Pictures.



Knoben, M. (2011). Geil, der Weltuntergang ist da! *Süddeutsche Zeitung*, 5. Oktober 2011. Disponível em: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/neuer-film-von-lars-von-trier-schoenster-weltuntergang-des-planeten-1.1155320>

Latour, B. (2013). *Facing Gaia: Six Lectures on the Political Theology of Nature*. Disponível em: <https://docs.google.com/file/d/0BxeTjgod3jSSSXZHTU9Yb3FIYms/edit>

Lucrecio Caro, T. (1856). *A Natureza das Coisas* (trad. A. J. de Lima Leitão). Lisboa: Ferreira de Mattos. Disponível em: [https://books.google.pt/books?id=3d49AAAACAAJ&pg=PA1&hl=pt-PT&source=gbs\\_toc\\_r&cad=3#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pt/books?id=3d49AAAACAAJ&pg=PA1&hl=pt-PT&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false)

Mende, D. (2009). Vorwort: Begriffsgeschichte, Metaphorologie, Unbegrifflichkeit. In A. Haverkamp & D. Mende (eds.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie* (pp. 7-32). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Morton, T. (2013). *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Purdy, J. (2015). *After Nature: A Politics for the Anthropocene*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sloterdijk, P. (2016). *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.





## EL SER HUMANO SAUDOSO: LA IMPORTANCIA DEL SENTIMIENTO EN LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA

*Rocío Carolo Tosar*

Universidad de Santiago de Compostela

rocio.carolo@rai.usc.es

**Resumen:** A lo largo de la historia de la filosofía siempre se ha apelado al carácter racional del ser humano, quedando en un segundo plano su aspecto sentimental. Sin embargo, al negar este aspecto afectivo estamos negando una parte fundamental de nuestro ser. Es más, el sentimiento es lo mejor que define a los lusófonos, en concreto, el sentimiento de saudade pasa por ser el alma espiritual del pueblo galego-portugués. El ser humano saudoso es el reflejo de la importancia del sentimiento dentro de la reflexión filosófica de nuestros días, siendo este el que nos guía hacia una concepción ontológica del sentimiento de saudade.

**Palabras-clave:** sentimiento, saudade, soledad ontológica, lusofonía

**Resumo:** Ao longo da história da filosofia sempre se apelou para a natureza racional dos seres humanos, estando em segundo plano o seu aspeto sentimental. No entanto, ao negar esse aspeto afetivo, estamos a negar uma parte fundamental do nosso ser. Além disso, o sentimento é o que melhor define os falantes de português, em particular, o sentimento de saudade passa a ser a alma espiritual do povo galego-português. O ser humano é um reflexo da importância do sentimento dentro da reflexão filosófica dos nossos dias, que é o que nos leva a uma conceção ontológica do sentimento de saudade.

**Palavras-chave:** sentimento, saudade, solidão ontológica, lusofonia

### Introducción

El ser humano ha sido objeto de reflexión dentro de la Filosofía: ontología, epistemología, lenguaje, ... sin embargo ahora ha adquirido una mayor importancia reconociéndose su poder geomórfico dentro de la historia de la tierra, de ahí el nacimiento del concepto de Antropoceno.

Siempre fue reconocido el aspecto racional del ser humano, olvidándose en muchas ocasiones su lado sentimental. La fenomenología fue quién de dar el primer paso al mostrar al ser humano como ser sintiente y, más tarde, van a ser los pensadores lusófonos quienes reivindicaron el sentimiento como parte



fundamental del ser humano, y por lo tanto convirtiéndolo en objeto de reflexión filosófica. Siguiendo a Paul Ricoeur, se empieza a establecer una implicación epistemológica entre conocimiento y sentimiento, con la afirmación “conocerse es sentirse”.

Dentro de los sentimientos, hay uno que goza de especial interés dentro de la lusofonía: la saudade. La saudade pasa por ser un sentimiento propio que lleva velado el ser del hombre, es decir, sentimiento y ontología vienen unidos a través de la Saudade.

En definitiva, lo que aquí se busca es reivindicar la importancia del sentimiento dentro de la visión actual del ser humano, en concreto del sentimiento de saudade por ser un sentimiento propio de la región lusófona, y clave para el conocimiento del ser.

## 1. La importancia de los sentimientos

Como hemos comenzando diciendo, a través de la historia de la filosofía, siempre le fue reconocido al ser humano su carácter racional considerando que el ser “natural” de este es ser “racional”, olvidándose en muchas ocasiones el lado emocional, sentimental. Si nos remontamos a la antigua Grecia nos encontramos con que Platón (428 – 347 a. C.) nos advertía del peligro de caer en la esclavitud de las pasiones; recordemos que el alma concupiscible debía ser reprendida por el alma racional. Su discípulo, Aristóteles (384 – 322 a. C.), en cambio, señala la importancia de las pasiones y de los sentimientos defendiendo que cada uno de ellos tiene una utilidad o función; a este respecto va a distinguir tres tipos de almas: vegetativa, sensitiva y racional. No obstante, aunque nos puede parecer un avance a este respecto, no lo es tanto, puesto que el estagirita también nos habla de la virtud (*areté*) a la que se llega mediante un uso mesurado de las pasiones humanas, recordemos la máxima: “la virtud está en el justo medio” (*Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106b, 15-16)<sup>63</sup>. De forma que a pesar de

---

<sup>63</sup> La cita exacta es la siguiente: «(...) la virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio».



reconocer una cierta importancia a los sentimientos cuarta su extensión poniendo el énfasis en la razón: «que hemos de actuar de acuerdo con la recta razón es comúnmente aceptado y lo damos por supuesto» (*Ética a Nicómaco*, II, 2, 1103b, 33-34).

De forma semejante va a ocurrir en la Edad media y el Renacimiento, donde, a pesar del reconocimiento de los sentimientos y de las pasiones, basta recordar el lema de San Agustín en su obra más reconocida “Dos amores han dado origen a dos ciudades” (*La Ciudad de Dios*, Libro 14, cap. 28); estas adquirirían una concepción peyorativa al considerarse fuente de pecado, siendo la templanza (*temperanza*) la que gozaba de una mejor consideración. Esta dicotomía entre razón y pasión-sentimientos<sup>64</sup> también puede verse en el arte, pues nos encontramos con épocas artísticas en las que las emociones son revalorizadas por fuente de sensibilidad del ser humano como es el caso de románico, del barroco o del romanticismo por ejemplo, y otras en las que la razón toma las riendas como el gótico o el renacimiento, entre otros (Guilera, 2006, p. 94).

Por lo tanto, hasta los inicios de la modernidad nos encontramos con un paradigma racionalista, donde incluimos, como hemos dicho, la antigüedad y el medievo y también al primer Descartes que defiende que el único ser trascendente es el ser humano. Y otro emotivista donde se va a concebir al ser humano a partir del deseo, de los sentimientos y de las pasiones, como va ocurrir en el último Descartes, Pascal, Spinoza o Hume (Camarero, 2019, p. 11)<sup>65</sup>.

Desde ese momento, los sentimientos van a ir adquiriendo paulatinamente una mayor importancia, pues al situar al ser humano como sujeto de la historia, empezamos a poner el énfasis en lo corpóreo y por lo tanto en lo emotivo. Es la fenomenología la que va a propiciar precisamente este auge

---

<sup>64</sup> Cuando en el texto se hable de pasiones, sentimientos y emociones estamos aludiendo a la parte sensible y emotiva del ser humano, haciendo un uso indistinto de ellos, a pesar de que las diferencias que existen: las emociones son las que presentan una mayor intensidad, y las pasiones serían más intensas y duraderas que los sentimientos que son de menor intensidad.

<sup>65</sup> Se trata de la Lección magistral que Luis Rodríguez Camarero pronunció en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela con motivo de la festividad de San Isidoro de Sevilla, patrón de la facultad, en el curso 18-19.



al considerar al ser humano como *homo patiens*. Es más, no podemos ni debemos reducir nuestra existencia a la pura objetividad de la razón, porque ya desde tiempos de Aristóteles hemos aprendido que somos seres sociales y como tal necesitamos del contacto con los otros, y esa relación intersubjetiva se produce desde nuestra corporalidad, es decir:

Desde que somos nacidos a este mundo intersubjetivo ninguno de nosotros puede ya sustraerse a esta continua experiencia del encuentro "cara a cara" con el otro. Un encuentro psicósomático en el que los otros y yo, yo y los otros, nos valemos de unas vías o medios de comunicación que ya vienen insertos en nuestra propia biología (...). (Peñaranda, 2006, p. 132)

Todos esos mecanismos del que viene provisto todo nuevo ser humano son los sentimientos, que formaran una parte fundamental en nuestro desarrollo psico-social.

De modo que, como hemos podido ver, los sentimientos han ido ganando terreno dentro de la reflexión filosófica, pues «nuestros sentimientos, nuestras aspiraciones y nuestros anhelos más profundos constituyen puntos de referencia ineludibles y nuestra especie debe gran parte de la existencia a la decisiva influencia de las emociones en los asuntos humanos» (Goleman, 2004, p. 20). Nuestra racionalidad no puede estar reñida con nuestro sentir, no son dos ámbitos que se contrapongan sino que se complementan, siguiendo a Paul Ricoeur podemos afirmar que el sentimiento es «a mutua implicación entre o sentir e o coñecer» (Torres Queiruga, 2003, p. 31) o la afirmación más personal de Ramón Piñeiro: "coñecerse é sentir-se" (Piñeiro, 2009, p. 59); es más, podemos afirmar, del mismo modo que lo hace Goleman que «todos nosotros tenemos dos mentes, una mente que piensa y otra mente que siente, y estas dos formas fundamentales de conocimiento interactúan para construir nuestra vida mental» (Goleman, 2004, p. 25).



## 2. El sentimiento en Galicia

Después de que hemos recalcado la importancia que tienen los sentimientos para la constitución del ser humano, que el hecho de ser seres sintientes no se contrapone con nuestro aspecto racional, vamos a focalizar nuestro divagar a la filosofía que nos es propia, pues a pesar del carácter universalista que pretende toda filosofía, lo cierto es que la historia de la filosofía está plagada de múltiples filosofías particulares (filosofía griega, empirismo inglés, idealismo alemán, ...), por lo que, y siguiendo a Piñeiro, podemos afirmar que «que cada pobo ten unha filosofía propia, de acordo co-a actitude espiritual típica» (Piñeiro, Manuscritos). En base a esto es necesario trazar aquello que nos caracteriza.

El hecho de que hablemos de una filosofía española, e incluso de una filosofía gallega es cuestionado por muchos al considerar que más que filosofía encontramos misticismo. Pero no podemos concebir la filosofía como un cuerpo sistemático de pretensión metafísica, sino «por gritos del alma, por explosiones espontáneas de imágenes, de sentimientos y de ideas, por observaciones del más sutil y del más profundo realismo interior» (Chevalier, 1945).

Teniendo en cuenta esto, y poniendo nuestro punto de mira primero en Galicia, y posteriormente cuando hablemos del sentimiento de Saudade, también en Portugal, podemos recurrir al sentimiento como eje central de la reflexión filosófica, por dos motivos. De acuerdo con lo dicho, el primero está en relación con la búsqueda de la filosofía que le es propia a Galicia, de buscar su personalidad, su actitud espiritual que la define; esta no es otra que el sentimiento. Esta afirmación que ahora parece descontextualizada obtiene solidez con el segundo de los argumentos, pues lo que va a definir precisamente la personalidad de un pueblo, va a ser la conciencia del imaginario colectivo. Piñeiro va considerar que el plano cultural colectivo se vio maltratado por el plano institucional<sup>66</sup>, favoreciendo a la desaparición de una conciencia colectiva como

---

<sup>66</sup> Basta recordar que por aquellos años toda España estaba sometido a un centralismo institucional, por lo que la lengua oficial sería el castellano, quedando el gallego desprestigiado como lengua de cultura, quedando reducido a lengua de campesinos y marineros.



tal, por eso adquiere valor el plano individual: el sentimiento; pues «A filosofía ha de fundarse no coñecemento do ser do home; ese coñecemento atínguese orixinalmente por unha vivencia sentimental» (Piñeiro, 2009, p. 32), siendo el sentimiento el núcleo constitutivo del ser del hombre.

De modo que, el sentimiento va adquirir un valor extra, pues adquiere el rango de forma de conocimiento, reafirmando lo antes mencionado de que sentimiento y razón son dos caras de la misma moneda, y por lo tanto el primero puede ser elevado a objeto de reflexión filosófica, como así lo harán toda una serie de pensadores gallegos enmarcados dentro de la conocida generación galaxia. Así, de entre todos los sentimientos van a tratar de la Saudade.

### **3. Reflexiones en torno a la Saudade.**

«Cando se trata de caracterizar a personalidade colectiva de Galicia ou de Portugal, as palabras “saudade” e “lirismo” sempre resultan ser as referidas» (Piñeiro, 2009, p. 81).

La elección de la saudade no es banal, sino que responde al hecho de que se trata de un sentimiento que compartimos Galicia y Portugal, es más es un sentimiento propio de la lusofonía, el sentimiento que mejor representa la vivencia espiritual de estos dos pueblos, y que más allá de esta pierde significación. No obstante, lo cierto es que se trata de un concepto que se mantiene esquivo a la hora de atraparlo en una definición, «poucas veces se fala da saudade sen aludir á súa “inefabilidade”, e chegouse a converterse no gran misterio galaico-portugués diante da curiosidade dos alleos» (Piñeiro, 2009, p. 33).

Cuando hablamos de saudade podemos referirnos, como lo hace Rodríguez González, a la saudade como la religión espiritual de la tierra, o como saudade del destierro y de la montaña de Noriega Varela, o la saudade del mar de Orzan de Fernández Merino, o la saudade de Ligrís Freire de los valles



risueños, o quizás la saudade de los gaiteros y alalás de José Moar<sup>67</sup>, etc., son muchos los que hablan de la saudade, los que recitan sus quejidos pero pocos los que ofrecen una explicación “clara y distinta”, apelando a la evidencia cartesiana, que nos arroge luz en torno a este concepto. Nosotros aquí nos proponemos iniciarnos en el camino de la saudade a través de las interpretaciones de los distintos autores.

En la actualidad, empleamos el término “saudade”, pero el vocablo estuvo siempre presente en el lenguaje popular con sus formas más arcaicas. Aparece por primera vez en un Códice Alcobacense titulado *Vida de Santo Amaro* del siglo XIV, aunque no hay seguridad de que fuera enmendado con posterioridad. Los primeros poetas que lo utilizaron fueron los autores del viejo “cancionero” con las formas de *suidade* y *soidade*; aunque también podía aparecer bajo el término *soëdade*, y ya a partir del siglo XVI será cuando se tienda a una unificación terminológica bajo la forma de Saudade. Por lo tanto, la saudade goza de una independencia terminológica que los poetas y pensadores galaico-portugueses<sup>68</sup> van a cargar de significado, haciendo de esta un rasgo distintivo del alma nacional.

La saudade es común a los dos pueblos. Galicia fue la tierra-madre de este sentimiento, fue «el regazo donde lanzó su primer vagido de tristeza y de amor» (Dantas, 1925), y la literatura portuguesa fue quien primero la trató de definirla. Según Julio Dantas, el lirismo portugués fue el “hizo la palabra, el que la consagro”. Fueron ellos quienes comenzaron un camino que supieron continuar prodigiosamente los poetas gallegos como la gran Rosalía.

Fueron, por lo tanto, los poetas de los viejos cancioneros los que introdujeron la saudade en Portugal, y el primero en teorizar en torno al concepto será Don Duarte, rey de Portugal (séc. XV) que ya va a señalar la dicotomía, la lucha interna a la que nos lleva la saudade. De forma que va a señalar que se

---

<sup>67</sup> Todos estos autores y otros como Suarez Pedreiras aparecen citados en un artículo de Júlio Dantas publicado en *La Nación* con el título: “Saudade gallega y saudade portuguesa”, el 08/11/1925, y que apareció entre los manuscritos, depositados en la Fundación Penzol, de Ramón Piñeiro.

<sup>68</sup> Autores como Camões o Teixeira de Pascoaes en Portugal, Rosalía de Castro, Pondal, Añón o Ramón Piñeiro en Galicia realizarán sus aportaciones en torno a la Saudade.



trata más bien de un sentimiento que se encuentra a medio camino entre el placer y la tristeza. La saudade sería un deleite, una afección del alma que permanece en el corazón de aquel que experimenta la ausencia de alguien querido o de la falta de su tierra (Landeira, 1970, p. 16):

Eu nao quero, nem brincado,  
dizer adeus a ninguém:  
Quem parte, leva saudades:  
quen fica, saudades tem.

Esta concepción es la que va a estar presente en la mayoría de las reflexiones, y precisamente este es el motivo por la que se suele equiparar el sentimiento de saudade a otros como la morriña o la nostalgia.

Más tarde, Bernardim Ribeiro presentará su obra *Menina y Moza* a finales del siglo XVI, libro contra la muerte del ruiseñor, símbolo inmortal de la Saudade portuguesa:

Estando yo así pensando, no tardó mucho en posarse un ruiseñor sobre un verde ramo que por encima del agua se extendía, y comenzó tan dulcemente a cantar que arrastró tras de sí todo mi sentido de oír. Y él cada vez crecía más en sus lamentos, y a cada momento parecía que, como cansado, quería acabar, mas volvía otra vez como si comenzase entonces... ¡Pobre avecilla que, estándose así quejando, no sé cómo, cayó muerta sobre el agua! (Ribeiro, 1992, p. 55).

También van a enfatizar esta concepción de la saudade como un sentimiento ambivalente de presencia-ausencia, Francisco Manoel de Mello al considerar la saudade como primogénita del amor y la ausencia; y Don Juan IV al afirmar que la saudade «es un mal del que se gusta y un bien que se padece» (Dantas, 1925).

Como podemos ver, todas las aproximaciones en torno a la saudade vienen a estar muy próxima de la que nos ofrece la Real Academia Española en su 23ª edición: "Soledad, nostalgia, añoranza". Se trata, por lo tanto, de una concepción psicologicista que estará presente durante mucho tiempo en la literatura lusofona, y aunque es innegable su valor, no es suficiente para





abordarla de forma filosófica. Serán los autores posteriores los que den el paso cara una filosofía de la saudade.

#### **4. Cara una filosofía de la saudade.**

La saudade no va a ser un sentimiento como los demás, pues como nos indica Piñeiro, cuando hablamos de sentimientos automáticamente estamos relacionando nuestro sentir con un objeto: la persona querida, una amistad perdida, el paisaje, la juventud... pero la saudade se caracterizaría precisamente por carecer de esa concreción de objeto, es "un puro estado sentimental sin objeto" (Piñeiro, Manuscritos). Por lo tanto, los autores posteriores a los que acabamos de nombrar van dar el salto de una concepción psicologicista a una filosófica.

Rosalía de Castro va a ser la que va servir de puente entre las dos concepciones. Pero cuando la poetisa despertó el alma saudosa en tierras gallegas estaba estancada años atrás, pues la literatura en gallego llevaba muchos años adormecida. Sin embargo, los nuevos poetas gallegos: Rosalía, Añón, Pondal o Curros Enríquez supieron recuperar el sentimiento, que por otro lado mejor representa al pueblo gallego, tomando el vocablo portugués "saudade" pero dándole una espiritualidad más profunda, un cariz más intenso.

Rosalía, denominada por Teixeira de Pascoaes como la "Senhora da Saudade e da Melancolia" no poema dedicado a esta con el nombre de *Poeta da saudade*, fue quien mejor supo revivir el alma gallega. En ella observamos la vieja concepción cuando habla de la "*soidade do amor*" o de la "*soidade da terra*", pero también está presente esa concepción más filosófica y próxima al carácter ontológico del que nos va a hablar Ramón Piñeiro.

En Rosalía nos encontramos con una reflexión íntima del individuo, es decir, la saudade es un sentimiento que se produce en lo más profundo del alma del individuo. A diferencia de los otros sentimientos, no nos remite a la ausencia de un objeto, sino que la saudade se manifiesta como una ausencia de todo, el individuo vuelto cara sí mismo. En la obra rosaliana se muestra toda el "anima



galaica” a través de la saudade entendida como un paso intermedio entre la mística y la angustia, un sentimiento en que lo positivo y lo negativo son dos caras de la misma moneda; la luz y la oscuridad, la angustia y la esperanza se necesitan mutuamente, se trata de una aptitud mística donde va a predominar la noche:

## I

En los ecos del órgano o en el rumor del viento,  
en el fulgor de un astro o en la gota de lluvia,  
te adivinaba en todo y en todo te buscaba,  
sin encontrarte nunca.

Quizás después te ha hallado, te ha hallado y te ha perdido  
otra vez, de la vida en la batalla ruda,  
ya que sigue buscándote y te adivina en todo,  
sin encontrarte nunca.

Pero sabe que existes y no eres vano sueño,  
hermosura sin nombre, pero perfecta y única;  
por eso vive triste, porque te busca siempre  
sin encontrarte nunca.

## II

Yo no sé lo que busco eternamente  
en la tierra, en el aire y en el cielo;  
yo no sé lo que busco, pero es algo  
que perdí no sé cuándo y que no encuentro,  
aun cuando sueñe que invisible habita  
en todo cuanto toco y cuanto veo.

Felicidad, no he volver a hallarte  
en la tierra, en el aire ni en el cielo,



¡aun cuando sé que existes

y no eres vano sueño! (Rosalía, 1973, p. 364)

Dentro de la poesía portuguesa, Teixeira de Pascoaes es quien mejor expresa ese carácter transcendente de la saudade. El poeta portugués, en su obra *A Saudade e o saudosismo*, nos presenta una concepción de la saudade ligada a la “*renascença*” plasmando, al igual que Rosalía, el alma portuguesa esta vez de esencia religiosa. La saudade sería, por lo tanto:

*o sentimento-ideia, a emoção reflectida, onde tudo o que existe, corpo e alma, dor e alegria, amor e desejo, terra e céu, atinge a sua unidade divina. Eis a Saudade vista na sua essência religiosa e não no seu aspecto superficial e anedótico de simples gosto amargo de infelizes* (García Soto, 2012, p. 34)

Vemos como, la saudade sigue siendo un conglomerado entre sensaciones opuestas, una vez más se seguiría cumpliendo la máxima de que polos opuestos se atraerían. Además, en el fragmento podemos distinguir los tres sujetos que intervendrán de alguna manera en el sentimiento de saudade: el ser humano, el Universo y Dios.

En Teixeira va a tener un papel importante el Universo o la Naturaleza porque va a representar un reflejo de la creación divina; de forma que el ser humano va a saber de Dios a través de su creación, donde no se mostrará de forma completa, pues esto solo ocurrirá en el conocimiento del Ser. Paso previo, por lo tanto, cara un carácter ontológico de la saudade. El conocimiento del Ser se produce siendo, es decir, del mismo modo que conocemos el tiempo cuando percibimos el momento, el Ser se conoce siendo, y si nos guiamos por lo que aquí venimos diciendo, el Ser se conoce sintiendo, afirmación que sí formulará Ramón Piñeiro.

En este sentido, Teixeira se desmarcará de la posición de soledad compartida por el resto de los autores, pues la saudade sería billete de transcendencia cara lo divino. La soledad del ser humano en procura de la transcendencia hacia la divinidad, divinidad que no será objeto sino fin:



Eu sou, Senhora minha, a criatura  
Rendida dos teus olhos criadores;  
Preso aos teus pés gentis de noite escura  
Que só pisam espuma e trilham flores.  
Eu sou aquele que ama; o rasteirinho  
De corpo, e de alma clara e alevantada.  
Sou a poeira que ergue, em teu caminho,  
Tua saia com rendas de alvorada.  
Sou invisível névoa de alegria  
E de tristeza... (Teixeira, 2006, p. 192)

Pero no solo el ser humano es capaz de sentir saudade, pues Dios también es un ser saudoso. La saudade divina no lo es de sí misma, sino del ser humano, de su creación; pues esta es imperfecta, lo que justificaría el afán de Dios de reencarnarse para redimir al ser humano.

## 5. La saudade elevada a rango metafísico

Si Rosalía y Teixeira fueron los iniciadores de la reflexión en torno al concepto de la saudade, los grandes continuadores van a ser los pensadores de la generación Galaxia, de hecho, fue Ramón Piñeiro el precursor de un volumen conjunto que recopilara las distintas concepciones en torno a la saudade (Piñeiro & Garcia-Sabell, 1953). En este estudio nos centraremos únicamente en la propuesta de Garcia-Sabell, Luis Tobio, que a pesar de no ser gallego se muestra muy interesado en la cultura galaica; Rof Carballo e Ramón Piñeiro.

Si comenzamos hablando de la importancia del sentimiento en el ser humano, y como la fenomenología posibilitó esa reivindicación del cuerpo y, por lo tanto, del sentir; Domingo García-Sabell va continuar con esta tradición. García-Sabell apela a que el ser humano vive en una continua relación con su realidad, así ve la «Saudade como vía de comunicación, o vivencia ordenadora del mundo»



(Piñeiro & Garcia-Sabell, 1953, p. 45); de ahí que podamos hablar de la saudade como elemento histórico, cultural...

Pero lo cierto es que a pesar de que la saudade nos sirve de nexo entre la vivencia del sujeto con la realidad, lo realmente importante para definir este sentimiento es el sujeto mismo:

La Saudade es una *situación total*, vivida y sentida con *todo* el ser. (...) Quiere esto decir que no es una u otra la zona humana que ha de sumergirse en la vivencia de la Saudade, sino su completa unidad, ese abigarrado conjunto que constituye la sustancia misma del hombre (Piñeiro & Garcia-Sabell, 1953, p. 46).

Por lo tanto, el sentimiento de saudade se produce en la persona, comprendida como una unidad y totalidad psico-física, una entidad espiritual trascendente. La saudade por lo tanto nos remite a la interioridad del individuo, constituyéndose como un sentimiento de difícil alcance, por eso también la complejidad de su definición, o lo que es lo mismo, se muestra así su carácter inefable, pues no debemos olvidar que «existen realidades domadas y realidades indómitas y que entre estas últimas anda la Saudade, puro y esquivo problema» (Piñeiro & Garcia-Sabell, 1953, p. 44).

A pesar de la dificultad a la que se enfrenta, García-Sabell nos ofrece una primera aproximación a la filosofía que abriría la puerta hacia una concepción ontológica de la saudade<sup>69</sup>. No se logra una total ontología porque en García-Sabell la saudade sigue próxima a los sentimientos morriña y nostalgia<sup>70</sup>, por lo tanto seguiría siendo un sentimiento con objeto. La saudade comprendería varias etapas: la primera sería la de una objetivación de la vida, del propio yo<sup>71</sup>; de esta forma se produce una despersonalización del individuo pues es capaz de ver la realidad y el propio yo como un ente externo; lo que nos llevaría a la última etapa que sería la sustracción de su propio yo, de la persona, lo que nos

---

<sup>69</sup> No podemos obviar que García-Sabell ya había leído el artículo de Ramón Piñeiro, que se publica en el mismo volumen, *Para una filosofía da saudade*, donde él defiende un carácter ontológico de la saudade.

<sup>70</sup> El ser humano sentiría nostalgia de la propia persona, y morriña de sí mismo.

<sup>71</sup> Sentimiento de angustia, de extrañamiento; la vida deja de pertenecerle.



llevaría al sentimiento de saudade. Una vez más se nos revela una contradicción: la afirmación del ser a través de la negación del yo<sup>72</sup>.

Por otro lado, y de un modo semejante, Rof Carballo, simboliza mediante la imagen de una ballena este carácter indómito y salvaje de la saudade. Del mismo modo que ocurre con García-Sabell, Rof Carballo nos ofrece una reflexión en torno a la saudade que camina hacia una concepción ontológica, pero sin llegar a culminar en esa soledad del ser a la que va a pelar Ramón Piñeiro. La saudade, en este sentido, será un sentimiento de fascinación que vamos a definir gracias a otros; en este sentido nos dirá que «el hombre saudoso, el enfermo de morriña, esta como fascinado» (Piñeiro & Garcia-Sabell, 1953, p. 76), también como nostalgia del paisaje materno.

No obstante, cuando Rof Carballo habla de la saudade como una ballena, también es una forma de apelar a ese virarnos cara nosotros mismos, pues de la misma forma que la ballena se sumerge en las profundidades del mar, el hombre saudoso lo hace en las profundidades de su subconsciente: «saudade es soledad, soledad suprema, soledad en lo más sombrío de nuestra alma» (Piñeiro & Garcia-Sabell, 1953, p. 79). Así mismo, la saudade, como el eterno viaje de la ballena, significaría el camino del ser humano a lo largo de su vida. El ser humano es un ser saudoso que se enfrenta cada día a encrucijadas, es capaz de renacer como el ave fénix, es capaz de dar luz en las tinieblas, nos habla Rof Carballo de una “armonización de los contrarios” (Piñeiro & Garcia-Sabell, 1953, p. 89); una vez más la complementación de los contrarios, las dos caras de la misma moneda a la que nos apelaba Rosalía de Castro.

Todas estas reflexiones nos conducen al planteamiento de Ramón Piñeiro, en palabras de Rof Carballo:

La verdad de la soledad radical, del estar el hombre arrojado a la existencia, entre las cosas. Piñeiro ha hablado de esto, de la saudade no como sentimiento sino como estado de ánimo, como vivencia de lo más

---

<sup>72</sup> Cfr. «Por donde la Saudade, que comenzó siendo morriña de sí mismo, gira ahora y le vuelve la espalda a la nostalgia en un movimiento pendular de ambivalencia, de un afirmar y no afirmar las realidades, de un ser y no ser, que atado a lo más genuino de nuestro espíritu gallego» (Piñeiro & Garcia-Sabell, 1953, p. 53).



central de la humana intimidad de su soledad ontológica. (Piñeiro & Garcia-Sabell, 1953, p. 90).

Teniendo en cuenta lo que hemos venido diciendo encontramos con un planteamiento nuevo que nos presenta la saudade como un sentimiento de carácter ontológico, o lo que es lo mismo eleva al sentimiento y al gallego a rango filosófico, pues consideraba «que o tema da saudade era unha dimensión que quedaba marxinalizada do pensamento filosófico» (Piñeiro, 2002, p. 107) y por lo tanto él asume la labor de la puesta en valor de ese rasgo definitorio del alma gallega.

La saudade para Ramón Piñeiro es el sentimiento por el cual el ser humano sabe del Ser, es la forma en la que conocemos el ser. Este conocimiento se produce porque el ser humano saudoso se encuentra aislado de todo y de todos, y por lo tanto está en pleno contacto con él mismo, es un retrotraerse del propio sujeto. Este proceso de abstracción total en prol de una soledad íntima, o lo que es lo mismo de pura soledad, la explica de forma clara en una carta a Uxio Novoneira<sup>73</sup>:

Quedabache aínda a etapa final (...): a túa propia intimidade sentimental. Unha doenza aguda levarate ó hospital Militar de Lugo. As mágoas da doenza e maila indiferente estraneza de aquíl mundo alleo, obrigabante a vivires en permanente e xabreira soedade. Unha soedade longa, longa, na que todo iba ausentándose, hasta as lembranzas. Pouco a pouco fúcheste quedando aconchegado dentro de ti mesmo, arredrado da realidade exterior, sin máis achego que a quentura da propia intimidade sentimental. Chegaches, sin te poderes decatarse, ós lindeiros mesmos da saudade. Viviches a túa soedade radical, a soedade singular que aniña no fondo de cada ser humán. E abríuse para ti un novo horizonte, distinto dos dous anteriores: a túa intimidade sentimental, o centro mesmo do teu propio ser. (Girgado, Abal Santorum & Cillero Prieto, 2010, p. 37).

Por lo tanto, en Piñeiro nos encontramos ya con una concepción de la saudade puramente filosófica pues ya se nos presenta como un sentimiento sin objeto que nos invita a tornar la mirada a nuestro interior, apela a un

---

<sup>73</sup> La carta está fechada en agosto de 1953, y va a servir de prólogo a la obra *Os Eidos* de Uxio Novoneira.



autoconocimiento: «Non é un sentimento triste nin alegre. É, simplemente, un sentirnos a nos mesmos dentro dos límites da nosa individualidade constitutiva» (Piñeiro, 2009, p. 98)

## Conclusión

Lo que se pretendía a lo largo de este recorrido por la historia de la filosofía, y en particular por los poetas, pensadores y filósofos de la lusofonía era mostrar a los sentimientos como un elemento fundamental del ser humano, y en concreto como el sentimiento de saudade se revela como un tándem que se encuentra a caballo entre el lado más sentimental del ser humano, pero a la vez en contacto con la racionalidad sirviéndonos de forma de conocimiento del propio ser.

Por último, la necesidad de reivindicar el papel de los poetas lusófonos, pues el lenguaje de los sentimientos es un lenguaje silencioso donde lo importante no es lo que se dice sino como se dice, su sonoridad, su lírica, y nadie mejor que ellos supieron recuperar y preservar el sentimiento de saudade.

## Referencias

- Aristóteles (2014). *Ética Nicomaquea. Política*. Barcelona: Gredos.
- Castro, Rosalía de (1973). En las orillas del Sar. En R. d. Castro, *Poesías* (pp. 313-395). Vigo: Edicións do patronato.
- Chevalier, J. (1945). ¿Existe una filosofía española? *Revista de Filosofía*(4): 589-594.
- Dantas, J. (08 de noviembre de 1925). Saudade gallega y saudade portuguesa. *La Nación*.
- García Soto, L. (2012). *O labirinto da saudade*. Santiago de Compostela: Laviovento.





- Girgado, L., Abal Santorum, É. & Cillero Prieto, A. (coord.) (2010). *Cadernos Ramón Piñeiro XV. Ramón Piñeiro: Epistolario Lugués*. Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro.
- Goleman, D. (2004). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Salvat.
- Guilera, L. (2006). *Mas allá de la inteligencia emocional*. Madrid: Thomson.
- Landeira, R. (1970). *La saudade en el renacimiento de la literatura gallega*. Vigo: Galaxia.
- Pascoaes, Teixeira de (2006). *Saudade. Antología poética (1898-1953)*. Asturias: Trea Poesía.
- Peñaranda, M. (2006). Fenomenología del cuerpo como expresión e interpretación. En J. Arregui & J. García (coord.), *Significados Corporales* (pp. 127-145). Malaga: Universidad de Malaga.
- Piñeiro, R. (2002). *Da miña acordanza*. Vigo: Galaxia.
- Piñeiro, R. (2009). *Filosofía da saudade*. Vigo: Galaxia.
- Piñeiro, R. (s.f.). Manuscritos. *Notas sobre la saudade*. Vigo: Fundación Penzól.
- Piñeiro, R. (s.f.). Manuscritos. *Primeiras reflexións sobre o tema da saudade*. Vigo: Fundación Penzol.
- Piñeiro, S., Garcia-Sabell, D., Rof, J., De Tejada, F., Montero, X., Vidan, M. & Lorenzana, S. (1953). *La Saudade*. Vigo: Galaxia.
- Ribeiro, B. (1992). *Menina y Moza*. Madrid: Cátedra.
- Rodríguez Camarero, L. (06 de Mayo de 2019). *El desarrollo de la comprensión del ser humano y de los animales en la modernidad y la Ilustración*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- San Agustín de Hipona (2013). *La Ciudad de Dios*. Madrid: BAC.
- Torres Queiruga, A. (2003). *Para unha filosofía da saudade*. Trasalba (Ourense): Publicacións da Fundación Otero Pedrayo.





## LA FELICIDAD SOSTENIBLE: NUEVOS MODOS DE PENSAR LO HUMANO EN EL ANTROPOCENO

*Marcelino Agís Villaverde*

Universidad de Santiago de Compostela

marcelino.agis@usc.es

**Resumen:** En el epílogo de mi libro *Caminantes (de próxima aparición en versión portuguesa)* introduje el concepto "felicidad sostenible" para expresar una nueva modalidad para entender el sentido de la existencia humana en una época que acertadamente se ha bautizado como "Antropoceno". Aludía a la aspiración de ser feliz desde nuevas categorías en las que el hombre, más que sentirse el dueño y señor de la naturaleza, aprenda a convivir y a valorar las pequeñas cosas que le rodean y que hacen su vida sostenible, tanto desde el punto de vista físico como moral.

**Palabras-clave:** humano, naturaleza, felicidad sostenible, valores

**Resumo:** No epílogo do meu livro *Caminantes*, apresento o conceito de "felicidade sustentável" para expressar uma nova modalidade para entender o significado da existência humana numa época que, com razão, foi chamada de "Antropoceno". Aludia à aspiração de ser feliz a partir de novas categorias nas quais o homem, em vez de sentir-se o dono e o senhor da natureza, aprende a conviver e a valorizar as pequenas coisas que o cerca e que tornam sua vida sustentável, tanto do ponto físico como moral.

**Palabras-chave:** humano, natureza, felicidade sustentável, valores

En el Epílogo de mi libro *Caminantes. Un itinerario filosófico*, introduje por primera vez el concepto de "felicidad sostenible" (Agís Villaverde, 2019). Al figurar en la parte conclusiva de la obra, y no en alguno de sus capítulos centrales, no pude desarrollar el asunto con el detenimiento necesario. Pretendo ahora retomar sus líneas directrices, anunciadas entonces, y presentar este concepto como un nuevo modo de pensar lo humano en el Antropoceno.

La conquista de la felicidad ha sido, desde el comienzo de la filosofía, uno de los temas predilectos sobre los que han realizado las más diversas propuestas autores de todas las épocas. En parte porque ser feliz ha sido una de las máximas aspiraciones del ser humano a lo largo de la historia.



Lamentablemente no existe una fórmula intemporal, válida para todos los tiempos, porque una de las condiciones para conquistar la felicidad es ser capaz de pensar la propia circunstancia y tratar de eliminar las causas de la infelicidad en el momento histórico en el que uno vive.

Nuestra época, bautizada como la era del Antropoceno, y considerada heredera de las sucesivas revoluciones industriales, científicas y tecnológicas, nos ha situado ante complejas encrucijadas. Es nuestro deber pensarlas críticamente para tratar de acertar con la senda que conduce a un futuro presidido por los valores humanísticos que pueden hacer del mundo un lugar habitable para el ser humano. Las tecnologías de la información y las comunicaciones han hecho a nuestro mundo un lugar más pequeño. El ser humano dispone como nunca antes en la historia de posibilidades para encontrarse, para comunicarse con sus semejantes y, sin embargo, lejos conseguir este ideal, la incomunicación, el aislamiento, la cerrazón en nosotros mismos caracterizan nuestras sociedades avanzadas.

El corazón del hombre se ha vuelto duro y ha aprendido a ver sin mirar. Cada día pasan ante nuestros ojos calamidades ante las que nos hemos vuelto insensibles. También nos hemos quedado solos. Pero en vez de buscar respuestas en nuestro interior nos exiliamos y evadimos de nosotros mismos. Nos hemos quedado únicamente con nuestra razón o quizás con nuestra sinrazón y hemos levantado un muro infranqueable, blindado contra el otro. Es el reino de la "más estricta intimidad", en el que está reservado el derecho de admisión. Hemos dejado fuera también a los dioses pues nuestra época es la culminación del proceso de secularización que comienza en la época renacentista, separando en mundos estancos la razón y la fe, la filosofía y la teología. Tenemos otros dioses menores que no llenan el vacío moral del hombre, pero ayudan a sobrevivir. Aunque parecen de oro, casi todos están hechos de barro.

Yo no puedo afirmar que, en general, la fe y la práctica religiosa conduzcan a la felicidad porque, en términos generales, la felicidad que prometen no es para este mundo sino para el otro. Las religiones nos ofrecen un camino escarpado



en este mundo, y, a cambio, nos regalan la esperanza como una tabla de salvación a la que agarrarse cuando todo está perdido. Por lo tanto, no estoy seguro que las religiones puedan ser el fármaco de la felicidad terrenal, si exceptuamos el caso del budismo, cuyo «objetivo principal es pacificar la ansiedad y el sufrimiento, que son características de la insatisfacción humana, y para conseguirlo Buda utilizó la compasión, el amor y la no violencia, considerados como factores mentales básicos» (Gyatso, 2013, p. 13).

Tampoco el progreso material y la prosperidad han hecho al hombre más feliz o, por lo menos, no han generalizado la felicidad. Es un mundo competitivo, vertiginoso, una carrera contrarreloj en la que sigue habiendo grandes desigualdades entre ricos y pobres. Existen millones de personas excluidas de la sociedad del bienestar por la azarosa razón de haber nacido en un lugar equivocado. Refugiados, víctimas de la guerra, la intolerancia y la pobreza, que llaman a las puertas del primer mundo y demasiadas veces lo único que encuentran son las puertas cerradas a cal y canto, cuando no la muerte. Y lo peor del caso es que tampoco nuestro primer mundo es el paraíso. No sólo porque los ricos también lloran sino porque, en general, uno de nuestros mayores problemas es que no sabemos lo que nos pasa, ni cuáles son la causa de nuestra infelicidad. De este modo, uno de los principales problemas que nos oprimen tiene que ver con la incompreensión: no sabemos cuáles son las causas de nuestra infelicidad.

El hombre contemporáneo ha experimentado la incomodidad de ese conflicto interior hecho de palabras. El conflicto de las interpretaciones, la urgencia de la pregunta, la necesidad de hallar sentido entre tanto sinsentido. Hay hombres y mujeres de nuestro tiempo que han logrado pensar el decir para decir el pensar. Nos han hablado con un nuevo lenguaje, nuevas palabras, conceptos y metáforas para vencer la sordera del ser. Yo no sé si lo han logrado porque sus voces todavía se oyen. Ni sé tampoco si este es el camino del futuro ¿quién lo sabe? Lo que sí sé es que el hombre de nuestro tiempo, al igual que el de todos los tiempos, aspira a ser feliz, aunque los pasos que da para lograrlo sean torpes. Y una de las primeras condiciones es justamente construir un ideal, tener un proyecto (decía Martin Heidegger), dar un sentido a la vida y luchar por



él. Sin ideales la vida no tiene sentido y la felicidad es inalcanzable. Lo que parece indicar que la felicidad es incompatible con la desidia o la indiferencia.

La felicidad es el último de los caminos del hombre y, a la vez, el primero. Un camino que todos queremos recorrer sin saber qué dirección tomar. filósofos de todos los tiempos han querido iluminar este camino. Es una noble y bien intencionada tarea que, sin embargo, no exime al hombre de la responsabilidad de encontrar su propio camino. Podemos acompañarlo, pero no caminar en su lugar. La filosofía, en efecto, ha dicho mucho, lo ha dicho casi todo, pero lo cierto es que todavía no hemos alcanzado la felicidad. ¿Es, acaso, imposible? ¿Es más difícil ser feliz en el Antropoceno que en el Holoceno?

Yo no tengo dudas al respecto: ser feliz es imposible, por lo menos de manera absoluta. Nadie que sea plenamente sincero podrá jactarse nunca de haber alcanzado la felicidad y, sin embargo, todos tendemos hacia ella o, por seguir nuestra metáfora viaria, caminamos en pos de ella. He aquí una de las notas esenciales de eso que hemos acordado en llamar la felicidad, aunque nadie sepa muy bien donde se encuentra. De hecho, una experiencia común de nuestro tiempo es la sensación de vivir instalados en un estado de crisis permanente, en el que los valores e ideas tradicionales han desaparecido y la principal tarea en la que estamos empeñados es la de buscar nuevas coordenadas de sentido, nuevas vías para ser feliz. ¡Cuidado! Como muy bien ha advertido el antropólogo Manuel Mandianes: «Mucha gente multiplica las experiencias en busca de la felicidad que pone en la novedad, por eso no saciarán nunca el hambre de novedades, de vivencias» (Mandianes Castro, 2019).

Con respecto a la segunda cuestión, ha sido también contestada oportunamente por un poeta castellano del siglo XV llamado Jorge Manrique, quien nos recordó, desde las arenas movedizas de nuestro parecer, que “cualquier tiempo pasado fue mejor”. ¡Pobres ilusos! El hombre no fue más feliz en el pasado y no lo será en el futuro. Y no sólo porque el hombre de cualquier época ha debido enfrentarse a su circunstancia para poder ser feliz, a los problemas y desafíos de cada momento histórico, sino también y, sobre todo, porque la felicidad no pertenece al hombre sino a los hombres. La felicidad a la



que podemos aspirar está indisolublemente unida al otro que está a nuestro lado, a nuestro prójimo: la felicidad o es compartida o no es en absoluto. Debo aspirar a ser feliz y a hacer feliz a los que me rodean. El solipsismo, el egoísmo si lo prefieren, aplicado al tema de la felicidad es contraproducente y conduce al fracaso. Por tanto, la felicidad, hoy como siempre, es un ideal difícil de conquistar, pero está, al mismo tiempo, al alcance de la mano. Todo consiste en saber cuál es la felicidad a la que aspiramos. Y, si es posible, cuáles son las causas de la infelicidad y los factores que contribuyen a eliminarlos.

A pesar de todas estas consideraciones, creo que es oportuno seguir escribiendo sobre la felicidad como un hábito al que todos debemos aspirar. Conviene incorporar, eso sí, a este concepto tan ampuloso un apellido que nos devuelva a los límites de la realidad. Por eso, hablaré de la *felicidad sostenible* y lo haré con la clara conciencia de que, siendo muy poco lo que puedo decir sobre un asunto tan debatido a lo largo de la historia de la filosofía, y tan personal, algo se puede y se debe decir para devolver al hombre (al ser humano) un rayo de esperanza y algo de fe en sus posibilidades. La experiencia reiterada de los desvíos y extravíos en nuestro caminar sobre la tierra no es razón suficiente para abandonar el camino. La vida del hombre es un continuo peregrinar; dejar de caminar significa dejar de vivir. Y eso, obviamente, es un atajo que conduce a un callejón sin salida.

Les decía – y lo mantengo – que la felicidad absoluta es imposible de alcanzar en este mundo, no así la felicidad que he llamado *sostenible*. Es este un concepto de moda y, en este caso, ¡bendita moda! Se trata de aspirar a una felicidad que, siendo fugitiva como todo en la vida, pueda en cambio durar. La *durabilidad* hace de la felicidad algo que vale la pena para nosotros y para los que vendrán después y tienen idéntico derecho a ser felices, disfrutando de esas pequeñas cosas que hacen de nuestro mundo un mundo digno de ser vivido. Es precisamente el goce de las pequeñas cosas el que, a menudo, proporciona esos momentos de felicidad que van empedrando la vida. La felicidad debe ser, por lo tanto, *alcanzable*. Para ello recomiendo aprender a gozar de lo que uno tiene, no de lo que uno desearía. Quien espere poseer una estrella para ser feliz, morirá sin serlo porque los astros no caben en el bolsillo. Así, de paso, se elimina de un



plumazo la envidia, una de las causas más antiguas de infelicidad que ha experimentado el ser humano.

No sé si es posible anhelar ser feliz en solitario. Aunque así fuera, la persona feliz irradia felicidad, la transmite a su pesar, lo mismo que la persona perfumada regala su aroma a todos cuantos se acercan a ella. Así pues, uno de los efectos secundarios más apreciables de la felicidad es que debe ser *compartida* o no podrá ser en absoluto. Cosa distinta es que hemos nacido para ser individuos y no masa, para desarrollar nuestra personalidad, única e intransferible y, por consiguiente, cada uno debe hallar su propio camino para ser feliz. Cada uno está llamado a realizarse plenamente, a imprimir a su vida un cuño personal, a ser original.

De lo que se trata, en realidad, es de aspirar a la *autenticidad*. El necio asume como propias las ideas de los demás; el sabio busca sus propias ideas y es fiel a ellas. Sólo así podremos sentirnos a gusto con nosotros mismos. La apariencia es prima hermana de la vanidad. Se adorna con la fama y se rodea de la mentira. La apariencia está decorada de sueños vacuos que se desvanecen con el alba. Podemos crear una vida tan superficial como inauténtica, crear nuestras propias mentiras, pero antes o después acabarán por devorarnos y confundirnos. Por ello, hay que procurar siempre los mejores bienes, los valores más elevados, las realidades intangibles que sosiegan el alma y curan sus heridas.

Los bienes materiales son condición necesaria pero no suficiente. Es preciso tener cubiertas las necesidades perentorias. A partir de ahí cada cual debe establecer sus prioridades recordando que, en general, las cosas más hermosas no es posible adquirirlas en el supermercado. Las cosas materiales – y el dinero en particular como símbolo de todas ellas – son sólo un medio para alcanzar un fin distinto. Pero se trata de un medio perverso, que trastorna la relación entre medios y fines, tornándose para muchos insensatos en el único objetivo y fin de su vida. Es el ser y no el tener lo verdaderamente importante. La verdadera felicidad suele depender más de los *bienes inmateriales o espirituales*, aunque necesiten un elemental substrato material para poder desarrollarse.





Existe una felicidad del espíritu y de lo que se trata es de garantizar la sostenibilidad de los valores en los que se apoya, de aquel conjunto de felicidades interiores que nos humanizan y nos hacen libres, rompiendo las cadenas del mundo y de sus servidumbres. Nadie es más esclavo que el que decide permanecer al servicio de las cosas para hallar su felicidad.

Entre estas felicidades interiores se halla la *sabiduría*. El goce del conocimiento a través del esfuerzo intelectual que nos libra del aburrimiento porque nos abre mundos insospechados. La cultura en todas sus formas y, cómo no, la filosofía como fuente inagotable del pensamiento. Desde los comienzos de la civilización humana el hombre busca respuestas, desea por naturaleza saber, según expresó magistralmente Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*. Quizás es este el primer tratado filosófico que expresa la necesidad de articular el deseo de saber de forma ordenada y sistemática. Desde entonces el hombre ha cultivado la sabiduría a través de las distintas fuentes y modalidades del conocimiento: la razón, la fe, la sensibilidad, la experiencia, la intuición, el sentido común o la lógica. Caminos todos ellos del conocimiento y alguno de ellos destinado también a la salvación del hombre. Es indudable que el hombre contemporáneo se halla situado en el vértice de la pirámide de secularización que comenzó con la modernidad filosófica. Aun así, filosofa intentado llenar el vacío de Dios, tarea desproporcionada que ningún hombre puede acometer en su integridad sin sentirse insatisfecho.

La sabiduría proporciona el *equilibrio*, la paz interior y la exterior, dos aspectos de una misma realidad directamente relacionados con el logro de una vida feliz. De estos dos caminos, el más difícil de recorrer, sobre todo en el mundo occidental, es el que conduce hacia el interior de nosotros mismos. Es una senda, apartada del mundanal ruido, que implica un abandono siquiera momentáneo del mundo para encontrarnos con nosotros mismos. Un camino que desemboca en un paraje al que Demócrito llamó la *tranquilidad de espíritu*, de la que tan necesitados estamos. Un filósofo capaz de describir la vida de los átomos debió inevitablemente instalarse en el silencio profundo de su mundo interior para desde esa atalaya escuchar el rumor de la vida.



El segundo camino es el que conduce al otro. Uno no puede amarse a sí mismo sin amar al otro que se cruza con nosotros en el camino de la vida. Una fraternidad que singularizamos en determinadas personas, distinguiendo de entre la ingente y heterogénea humanidad a la persona amada o aquella a la que le entregamos nuestro afecto más íntimo. Nadie, como escribe Aristóteles en el libro VIII de su *Ética a Nicómaco*, querría vivir sin amigos (Aristóteles, 2001, 1155a, 5-6). Y, para el filósofo helenista Epicuro, «De los bienes que la sabiduría ofrece para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la *amistad*» (Epicuro, 1985, “Máximas Capitales”, XXVII).

Puede que la condición humana sea itinerante, que nos obligue a una vida nómada, que nos haga peregrinos en busca de una meta que nos trasciende; puede que el camino sea en ocasiones tortuoso y que esté plagado de peligros; pero una cosa es cierta: mientras recorremos ese largo camino en espiral que conduce a la muerte para unos y a la vida para otros, no estamos solos. Tenemos al otro, aquél con quien compartir un tramo de nuestro camino, nuestras penalidades y nuestras dichas. El mismo que nos permite saber quiénes somos y hasta dónde podemos llegar.

¡El ser humano! Tan capaz y tan incapaz, tan grande y tan pequeño, tan avisado y tan ciego. Capaz de salir adelante cuando todo está perdido y solo queda el propio ser flotando a la deriva; capaz de realizarse en el fracaso, tal como nos recordó Karl Jaspers, cuando sólo existe en nuestro derredor muerte y desolación.

¡El ser humano! Tan limitado como amante de la libertad, tan frágil como poderoso en su determinación de alcanzar la excelencia. Eso somos: un ramillete de paradojas; una mente instalada en una cabeza dura; un haz de sentimientos y un puñado de razones. Somos todo eso y hemos sido diseñados para la grandeza, aunque, de hecho, nos cueste elevarnos del suelo. Por eso es necesario devolver al hombre la fe en sí mismo y en los demás, devolverle la esperanza y la fe; hablarle de que es posible ser feliz. No sólo en esos instantes fugaces en los que nos fundimos con la naturaleza, en los que una sensación nos eleva y nos sublima. Esos momentos en los que atisbamos que la felicidad



existe son, en realidad, un indicio de que existe esa otra felicidad más elaborada y fecunda, más duradera. La felicidad sostenible que un día será nuestra, cuando aprendamos a recuperar el valor de las pequeñas cosas que no están de moda. Mientras tanto, ¡caminemos! Sólo así podremos encontrarnos con ese niño que un día fuimos nosotros mismos. Delicado e inocente, gobernante supremo de la república de los sueños.

Nuestro tiempo nos ha recordado también que es imposible aspirar a la felicidad sin hacerlo en armonía con la naturaleza, el medio ambiente, los demás animales no humanos con los que compartimos el planeta. La felicidad, sobre todo en el Antropoceno, va unida al respeto de lo que mi colega compostelano Nel Rodríguez Rial llamó la “razón ecológica”. Una voz imperativa en nuestro tiempo que llevó al filósofo Hans Jonas a enunciar el principio de responsabilidad, como alma de la ética en una civilización tecnológica. O respetamos la naturaleza, sus ritmos y necesidades, o la vida, tal como ahora la conocemos, se irá degradando hasta desaparecer.

Lamentablemente, no hay recetas para ser felices. Se trata de un aprendizaje continuo que hay que iniciar tan pronto como sea posible y practicar de por vida pues la felicidad, como la sabiduría, no tienen edad. Lo que sí puedo asegurarles es que hay las mismas razones para ser feliz que para ser infeliz. Siendo así, la primera opción es siempre la más deseable, por lo que cada cual debe hallar su propio camino para ser feliz, es decir, sus propias razones. Y si las que ha adoptado le hacen desgraciado, debe recordar que siempre está a tiempo (mientras siga viviendo) de cambiar su vida pues lo grave no es caer en el error sino perseverar en él.

## Referencias

Agís Villaverde, M. (2019). *Caminhantes. Um itinerário filosófico* (Trad. Luísa Portocarrero y Paula Ponce de Leão). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.



Aristóteles (2001). *Ética a Nicómaco* (Introducción, Traducción y Notas de José Luis Calvo Martínez) Madrid: Alianza Editorial.

Epicuro (1985). *Carta a Meneceo y Máximas capitales* (Rafael Ojeda - Alicia Olabuenaga, Eds.). Madrid: Editorial Alhambra.

Gyatso, G. (2013). *Introducción al budismo*. Valencia: Publicaciones de la Fundación Chu Sup Tsang.

Mandianes Castro, M. (2019). En la casa de mi padre hay muchas moradas: fe y experiencia, *Religión Digital* (Sección: "Diario nihilista de un antropólogo"), 10 junio. Disponible en:

[https://www.religiondigital.org/diario\\_nihilista\\_de\\_un\\_antropologo/Padre-muchas-moradas-Fe-experiencia-religion-iglesia-dios-jesus-papa-francisco-crisis-filosofia-anhelo-busqueda\\_7\\_2129857008.html](https://www.religiondigital.org/diario_nihilista_de_un_antropologo/Padre-muchas-moradas-Fe-experiencia-religion-iglesia-dios-jesus-papa-francisco-crisis-filosofia-anhelo-busqueda_7_2129857008.html)

## PROGRAMA DO EVENTO

### EIBEA 2019

Encontro Iberoamericano de Estudos do Antropoceno  
Encuentro Iberoamericano de Estudios del Antropoceno  
11-13/6/2019 | Universidade do Minho

#### 11 Junho/Junio

**09h00** | Receção/Recepción (ILCH, Edifício 05, piso 0)

**09h30** | Sessão de abertura/Sesión de apertura (Auditório ILCH)

Pró-Reitor da Universidade do Minho: José Filipe Vaz  
Presidente do Instituto de Letras e Ciências Humanas: João Cardoso Rosas  
Presidente da Câmara Municipal de Baião: Paulo Pereira  
Organizadores: João Ribeiro Mendes e Bernhard Josef Sylla

**10h00** | Conferência plenária/Conferencia plenaria 1 (Auditório ILCH): **Manuel Arias Maldonado** (U. Málaga), *Significados del Antropoceno: una exploración conceptual de la nueva época geológica*

Moderador: João Ribeiro Mendes

**11h00** | Pausa para café/Pausa para el café

**11h30** | Sessões/Sesiones

# I (Auditório ILCH)

Moderador(a): Sérgio Lira

**Isabel Ponce de Leão** (U. Fernando Pessoa) & **Włodzimierz Szymaniak** (U. Jean Piaget, Cabo Verde), Angola/Luanda: a consciência do Antropoceno em *Mais um dia de vida* de Ryszard Kapuscinski

**Maria do Carmo Mendes** (U. Minho), O Pós-Antropoceno em *Oryx and Crake* de Margaret Atwood

**Cláudia Castro de Andrade** (U. Estado do Rio de Janeiro), Aspectos filosóficos do Antropoceno: o lugar da transmissão cultural em nossas representações simbólicas

# II (Sala CEPS)

Moderador(a): Rui Paes Mendes

**Cynthia Luderer** (U. Minho), Entre memórias e ideologias: um nebuloso cenário para as escolhas alimentares

**Rosa María Ricoy** (U. Vigo) & **Hermes de Andrade Júnior** (U. Católica Portuguesa, Braga), (In) Segurança alimentar e nutricional no Antropoceno: Um estudo comparado entre Brasil e Espanha

**Flávio de Oliveira** (U. Federal do Pará), O Antropoceno e a revolução dos biomateriais. Diálogos entre Filosofia e Ciência dos Materiais na Amazónia do século XXI

**13h00** | Almoço/Comida

**15h00** | Sessões/Sesiones

# III (Auditório ILCH)

Moderador(a): Bruno Rego

**Maria Adelaide Pacheco** (U. Évora), A saída do Antropoceno e a proposta de desautomatização de Bernard Stiegler

**Jane Guimarães** (U. Évora), A Mecanosfera de Deleuze e Guattari

**Bernhard Sylla** (U. Minho), O Antropoceno – um naufrágio com espectador?

**16h30** | Sessões/Sesiones

# IV (Auditório ILCH)

Moderador(a): Bernhard Josef Sylla

**Richard Stahel** (U. Konstant'na Filozofa v Nitre), Sustainable retreat concept as an answer to anthropocene challenges

**Thomas Heyd** (U. Victoria, Canada), El antropoceno y el contrato natural

**Hermes de Andrade Júnior** (U. Católica Portuguesa, Braga), Logística Reversa: alguns aspectos sobre a aplicabilidade da política de resíduos sólidos no Brasil

**João Ribeiro Mendes** (U. Minho), O Antropoceno como objeto-fronteira

**18h30** | Fim do 1º dia/Fin del primer día

**20h00** | Jantar do Encontro/Cena del Encuentro

## 12 Junho/Junio

### 10h00 | Sessões/Sesiones

#### # V (Auditório ILCH)

Moderador(a): Acílio Estanqueiro Rocha

**Marcelino Agís Villaverde** (U. Santiago de Compostela), La felicidad sostenible: nuevos modos de pensar lo humano en el antropoceno

**Rocio Carolo Tosar** (U. Santiago de Compostela), El ser humano saudoso: la importancia del sentimiento en la reflexión filosófica

**Flávio Freitas** (U. Federal do Maranhão), A relação entre homem e natureza no capítulo 1 de *O Anti-Édipo*

#### # VI (Sala CEPS)

Moderador(a): Hermes de Andrade Júnior

**Rui Paes Mendes** (U. Porto), As pestes em tempo do primado da ciência

**Marcelo Moraes** (U. Estado do Rio de Janeiro) & **Mariane Bitteti** (U. Estado do Rio de Janeiro), Ontologia Ubuntu: Natureza *ser-com* Homem

**Alexandre Nascimento** (U. Estado de Minas Gerais), **Juliana Magno** (U. Estado de Minas Gerais), **Anderson de Oliveira** (U. Estado de Minas Gerais), **Karine Oliveira** (U. Estado de Minas Gerais), **Farley Lobo** (U. Estado de Minas Gerais) & **Henrique Nascimento** (Prefeitura Municipal de Belo Horizonte), Observatório de Políticas Públicas pela Sustentabilidade (OPPS): Aproximando ciência, gestores políticos e cidadãos pela sustentabilidade no Brasil

### 11h30 | Sessões/Sesiones

#### # VII (Auditório ILCH)

Moderador(a): João Ribeiro Mendes

**Cláudia Toriz Ramos** (U. Fernando Pessoa), Desenvolvimento sustentável e democratização, no Antropoceno: o caso da Guiné-Bissau

**Ana Raquel Matos** (U. Coimbra), **António Carvalho** (U. Coimbra) & **Vera Ferreira** (U. Coimbra), Antropoceno e alterações climáticas no Parlamento: atores, imaginários e pós-política no discurso político português (1990- 2018)

**Anabela Carvalho** (U. Minho), Envolvimento político com as questões ambientais e a agenda das ciências sociais e humanas

**13h00** | Almoço/Comida

**15h00** | Sessões/Sesiones

# VIII (Auditório ILCH)

Moderador(a): Maria do Carmo Mendes

**Sérgio Lira** (Green Lines Institute for Sustainable Development), Museus e periodização: já estamos no Antropoceno?

**Bruno Rego** (U. Lisboa), Paris no Século XX, Lisboa no Século XXI ou a Monotonização do Mundo: A Ideia de Cidade no Antropoceno

**António Carvalho** (U. Coimbra), **Ana Raquel Matos** (U. Coimbra) & **Vera Ferreira** (U. Coimbra), As políticas ontológicas do Antropoceno

**16h30** | Conferência plenária/Conferencia plenaria 2 (Auditório ILCH): **Orfeu Bertolami** (U. Porto) e **Frederico Francisco** (U. Porto), *Um modelo Físico para o Antropoceno: o Sistema Terrestre enquanto sistema dinâmico e as Alterações Climáticas*

Moderação: Bernhard Sylla

**17h30** | Fim do 2º dia/Fin del segundo día

## 13 Junho/Junio

**09h00** | Universidade do Minho: partida de autocarro para Baião/salida en autobús hacia Baião

**11h00** | Chegada a Baião/Llegada a Baião

**11h15** | Receção na Câmara Municipal/Recepción en el Ayuntamiento

**11h45** | Visita à Área Protegida Regional da Serra da Aboboreira (futuro Geoparque)/ Visita al Área Protegida Regional de la Sierra de Aboboreira (futuro Geoparque)

**12h30** | Almoço/Comida

**14h00** | Atividades na zona ribeirinha do Douro/Actividades en la zona ribereña del Duero

**16h00** | Visita ao Mosteiro de Ancede/Visita al Monasterio de Ancede

**17h00** | Regresso de autocarro à Universidade do Minho/Regreso de autobus a la Universidade do Minho

**18h30** | Chegada à Universidade do Minho/Llegada à Universidade do Minho



## CARTAZES DO EVENTO

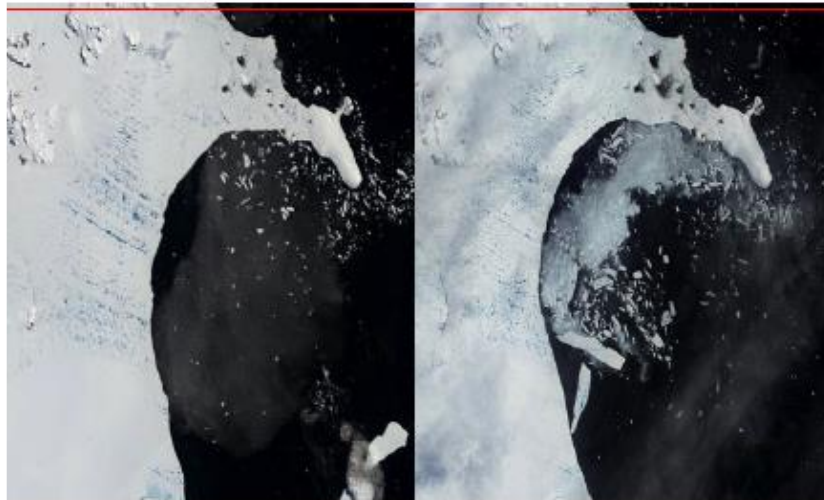
# EIBEA 2019

Encontro Iberoamericano de  
Estudos do Antropoceno

11-13 de junho  
Universidade do Minho, Braga, Portugal

[www2.ceps.ilch.uminho.pt/eibea2019](http://www2.ceps.ilch.uminho.pt/eibea2019)

@EIBEA1



# EIBEA 2019

Encuentro Iberoamericano de  
Estudios del Antropoceno

11-13 de junio  
Universidade do Minho, Braga, Portugal

[www2.ceps.ilch.uminho.pt/eibea2019](http://www2.ceps.ilch.uminho.pt/eibea2019)

@EIBEA1



## FOTOS























ISBN 978-989-33-0396-2



9 789893 303962

