


A condição humana no Antropoceno* Dipesh Chakrabarty

Palestras Tanner sobre Valores Humanos
Proferidas na Universidade de Yale entre 18 e 19 de fevereiro de 2015

 <https://doi.org/10.21814/anthropocénica.4234>

Dipesh Chakrabarty é o Professor de História, Línguas e Civilizações do Sul da Ásia e Direito Lawrence A. Kimpton Distinguished Service na Universidade de Chicago. Ele é autor de numerosos artigos e livros, incluindo “The Climate of History: Four Theses,” *Critical Inquiry* (2009), *The Calling of History: Sir Jadunath Sarkar and His Empire of Truth* (2015), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2008; 2000), *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies* (2002), *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890 – 1940* (2000; 1989). É membro fundador do coletivo editorial *Subaltern Studies*, editor fundador da *Postcolonial Studies* e editor consultor da *Critical Inquiry*. Chakrabarty trabalha atualmente num livro sobre mudança climática e numa coleção de ensaios sobre a relação da história com o presente. Foi eleito membro da Academia Americana de Artes e Ciências em 2004 e membro honorário da Academia Australiana de Humanidades em 2006. Foi recentemente agraciado com o Prémio da Fundação Toynbee de 2014 pelos seus contributos para a história global.

* O texto original “The Human Condition in the Anthropocene” encontra-se em www.tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/c/Chakrabarty%20manuscript.pdf

A publicação desta tradução teve a generosa permissão do seu autor, o Professor Dipesh Chakrabarty, a quem profundamente agradecemos.

O texto foi traduzido por: João Ribeiro Mendes – Departamento de Filosofia, Escola de Letras, Artes e Ciências Humanas, Universidade do Minho – Portugal – jcrmendes@elach.uminho.pt – ORCID: 000-0003-3731-2246

Foi feito uso de colchetes angulares destacados a castanho < > para indicar palavras ou expressões na língua original do texto. A numeração das páginas do texto original encontra-se entre parênteses retos destacados a castanho []. Para maior comodidade de leitura, as notas do autor foram colocadas em pé de página, em vez de no final do texto como no original.

PALESTRA I.

MUDANÇA CLIMÁTICA COMO CONSCIÊNCIA EPOCAL

Faz já algum tempo que me tenho interessado em pensar sobre a questão de como os temas interligados da globalização – uma história sobre a crescente conectividade do mundo – e o aquecimento global compõem o nosso sentido dos tempos em que estamos a viver. Considerados individualmente, esses temas parecem ter origens diferentes. A ideia de uma era global foi trabalhada pelos estudiosos das humanidades. Por outro lado, a mudança climática planetária foi um fenómeno definido e descoberto por cientistas. A ciência da mudança climática tem as suas raízes imediatas no período da Guerra Fria e teve que ver, em particular, com as realidades da bomba nuclear e da pesquisa competitiva sobre a atmosfera e o espaço. A mudança climática – ou o aquecimento global – tornou-se uma preocupação pública no final dos anos 1980, quando os cientistas aconselharam os governos de que esta era a maior ameaça que a civilização humana já enfrentou e que a ameaça vinha da dependência da nossa civilização em relação à energia barata e abundante que os combustíveis fósseis forneciam. A mudança climática, disseram eles, era antropogénica por natureza e o que era pior, ia afetar os pobres do mundo mais do que os ricos, que eram muito mais responsáveis pela emissão de gases de efeito de estufa excessivos.

Grande parte do debate sobre o aquecimento global ou mudança climática tem-se concentrado, desde então, na questão da responsabilidade. Tanto a Cimeira da Terra no Rio de Janeiro em 1992 como o Protocolo de Kyoto de 1997 enfatizaram a fórmula de que os países e os povos têm “responsabilidades comuns, mas diferenciadas” por ações relacionadas com a mudança climática.¹ Hoje, quero discutir essa expressão: “responsabilidades comuns, mas diferenciadas”. Por que razão a responsabilidade deve ser diferenciada é fácil de entender. A mudança climática é um problema diferido <back-loaded problem>. Não sofremos imediatamente os efeitos das nossas emissões atuais. O dióxido de carbono e outros gases de efeito de estufa permanecem na atmosfera por um tempo considerável (alguns dissipam-se mais cedo do que outros) e as consequências que sofremos num determinado momento são resultado de emissões passadas. Como o mundo desenvolvido tem sido responsável pela maior parte das emissões passadas, foi acordado –

¹ J. Timmons Roberts e Bradley C. Parks, *A Climate of Injustice: Global Inequality, North-South Politics, and Climate Policy* (Cambridge, MA: MIT Press, 2007), 3.

com base no princípio do “poluidor-pagador” – que os países mais ricos devem pagar mais pelo controlo, mitigação ou prevenção dos danos causados pela mudança climática.

A expressão “responsabilidades diferenciadas” é o que relaciona a história que os cientistas contam – sobre a relação entre o clima e os processos terrestres – com as histórias familiares da globalização: a história desigual e iníqua do capitalismo mundial, o surgimento dos [140] meios de comunicação globais e da conectividade, e assim por diante. Assume a mudança climática como um ponto culminante na história da globalização. Isso para a expressão “responsabilidade diferenciada”. Mas como iremos entender a palavra *comum* que também faz parte da fórmula: “comum, mas diferenciado”? Seria o “comum” simplesmente um mecanismo de negociação vazio e retórico, usado para aplacar os países mais ricos que insistiam na responsabilidade de potências emergentes como China e Índia? Seria uma palavra destinada simplesmente a adiar a responsabilidade das potências emergentes – a ideia de que elas também se tornariam responsáveis, mas somente *depois* de se industrializarem e emitirem gases de efeito de estufa suficientes? Mas também houve o reconhecimento – e ele só aumentou a cada relatório que o Painel - Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (1988) publicou desde 1990 – de que o problema do aquecimento global produz o seu próprio calendário para a ação urgente e global, independentemente da questão da responsabilidade, se quisermos evitar os efeitos verdadeiramente “perigosos” da mudança climática que infelizmente e injustamente afetariam mais os pobres do que os ricos.

Os estudiosos concordam que a mudança climática planetária não pode ser abordada como um problema planetário – distinto das muitas ações que podemos levar a cabo regional ou localmente – a menos que haja uma “vontade política global” que ajude os humanos a lidar com as suas crises planetárias compartilhadas. Como escreve o historiador John L. Brooke bem no final do seu magistral *Climate Change and the Course of Global History*:

O que é necessário é um novo marco legal para moldar a transição para um novo sistema de energia e de mercado. Se uma crise do sistema terrestre for evitada, será porque a política de transformação económica foi capaz de se desdobrar com rapidez suficiente para fazer a diferença (...). O que é necessário, aquilo para o qual todos os pragmáticos estão a trabalhar, e aquilo que faz com que os pessimistas desesperem, e aquilo que os negacionistas rejeitam num animus ideológico anti-histórico e anticientífico, interesse entrincheirado e um pouco de pensamento positivo, é uma solução global. Nós mantemo-lo na nossa capacidade coletiva de enfrentar a crise do sistema terrestre que agora impende sobre nós. Essa capacidade deve ser mobilizada por uma vontade política informada.²

² John L. Brooke, *Climate Change and the Course of Global History* (Nova Iorque: Cambridge University Press, 2014), 558, 578–579.

Por uma série de razões, a resposta global tem sido muito mais lenta do que o necessário. Em países como a Índia, onde a corrupção e a poluição ambiental são preocupações supremas, o aquecimento global não merece sequer o mesmo nível de discussão pública que tem na Europa e na América do Norte. [141] O aquecimento global é, podemos ser levados a pensar, simplesmente não uma questão tão global quanto a globalização.

Bruno Latour comentou recentemente, com o seu característico sentido de humor irónico, que ainda nos comportamos como se fôssemos todos “climatocéticos”, mesmo aqueles que não negam a ciência.³ Não é meu objetivo aqui explicar por que é que a resposta global à mudança climática não foi tão imediata quanto muitos gostariam que fosse. Algumas explicações persuasivas foram oferecidas, incluindo o argumento de que a mudança climática é um exemplo clássico de um “problema intratável” <wicked problem>, um problema que podemos diagnosticar racionalmente, mas não resolver na prática, pois afeta muitos outros problemas que não podem ser resolvidos em conjunto.⁴ Estas palestras, no entanto, têm um objetivo muito mais modesto. Quero compartilhar convosco algumas reflexões sobre a palavra *comum* na expressão “responsabilidades comuns, mas diferenciadas”. Sugiro que a palavra é muito menos óbvia do que a ideia de “responsabilidade diferenciada”. O seu significado não está dado. Tanto a palavra *comum* quanto o que ela pode significar devem ser *compostas*, no sentido latouriano da palavra. Estas palestras pretendem ser um pequeno contributo para essa tarefa de compor o comum.

A história da globalização e a ideia de “responsabilidade diferenciada” são uma parte importante, mas insuficiente deste projeto. É verdade que nunca poderemos *compor* a nossa coletividade planetária ignorando o domínio intensamente politizado e necessariamente fragmentado do global que, compreensivelmente, converte as afirmações dos cientistas sobre os humanos como a causa da mudança climática numa discussão sensível <charged discussion> sobre responsabilidade moral e culpabilidade. Mas também não podemos pensar o comum imergindo na política internacional da justiça climática, pois essa política sempre reduzirá a mudança climática à globalização e seus descontentes – isto é, aos temas familiares do poder humano e das desigualdades. O que Clive Hamilton afirmou recentemente em resposta a um ensaio de Ulrich Beck é pertinente: “não se pode lidar com a mudança climática se ela for apresentada *apenas* como um problema de relações de poder e

³ Bruno Latour, “Facing Gaia: Six Lectures on the Political Theology of Nature,” *The Gifford Lectures on Natural Religion*, Edimburgo, 18-28 de fevereiro de 2013, 109.

⁴ Mike Hulme, *Why We Disagree about Climate Change: Understanding Controversy, Inaction and Opportunity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 333-35. Para exemplos da ideia geral de “problemas intratáveis” aplicados a muitas áreas diferentes, consulte-se Valerie A. Brown, John A. Harris e Jacqueline Y. Russell, eds., *Tackling Wicked Problems: Through the Transdisciplinary Imagination* (Londres: Earthscan, 2010).

diferenças entre humanos”.⁵ Precisamos começar noutra lugar.

Consciência epocal

O meu ponto de partida nessas palestras é a observação de que, apesar de todas as suas sobreposições, as narrativas da globalização e as histórias que os cientistas do clima contam sobre o aquecimento global têm uma diferença muito particular que as separa. Os humanos são centrais em todas as histórias da globalização, comemorativas ou críticas. As histórias da globalização são homocêntricas por natureza. A [142] ciência do aquecimento global, por outro lado, convida-nos a ver os humanos numa tela expandida da história, abrangendo a história geológica do planeta e a história da vida nele. Por “vida”, quero dizer a vida reprodutiva natural, *zoe*, não *bios*, para seguir a reelaboração de Aristóteles feita por Giorgio Agamben e Hannah Arendt e para colocar entre parêntesis por ora as discordâncias que os estudiosos de Aristóteles expressaram em relação à leitura inspirada em Arendt que Agamben fez dessa oposição.⁶ A vida, e não os humanos, surge como uma das principais preocupações da literatura sobre ciência climática. Descreverei esses pontos de vista, respetivamente, como visões homocêntricas e zocêntricas do mundo. Vou usar o tempo de que disponho hoje para estabelecer um quadro de análise para situar e manusear

⁵ Clive Hamilton, “Utopias in the Anthropocene”, artigo apresentado numa sessão plenária da American Sociological Association, Denver, 17 de agosto de 2012, p. 6. Os meus agradecimentos ao professor Hamilton pelo compartilhar deste artigo.

⁶ Veja-se, por exemplo, a crítica (um tanto mal-humorada) de James Gordon Finlayson a Agamben em “‘Bare Life’ and Politics in Agamben’s Reading of Aristotle,” *Review of Politics* 72 (2010): 97–126, e especialmente a observação de que “a distinção de Aristóteles entre a mera vida e a boa vida não é (...) apreendida pelas diferenças semânticas entre as palavras *zoe* e *bios*” (111). Veja-se também a discordância do estudioso de Aristóteles Adriel M. Trott com Agamben num idêntico ponto no seu *Aristotle on the Nature of Community* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 6-7. Há, na verdade, uma restrição progressiva do significado de *zoe* que ocorre no texto de Agamben. A sua citação (7-8) de uma passagem da *Política* de Aristóteles mostra a última excluindo formas de vida incapazes de expressar a distinção dor/prazer da ideia de “mera vida”, *zoe*, e mais tarde na própria discussão de Agamben (8) fica claro que *zoe* no seu texto representa apenas a mera vida dos humanos. A expansão de Agamben da ideia de biopolítica de Foucault ainda deixa de fora muito do que pretendo incluir aqui na palavra *zoe*. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998; publicado pela primeira vez em italiano em 1995), 1–11. Mas veja-se também o comentário de Agamben de que “o princípio da sacralidade da vida tornou-se tão familiar para nós que parecemos esquecer que a Grécia clássica, a quem devemos a maior parte de nossos conceitos ético-políticos, não apenas ignorou esse princípio, como nem sequer possuía um termo para expressar a complexa esfera semântica que indicamos com o termo único ‘vida’” (6). Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity, 2013), refere-se ao *bios* como “a parte da vida tradicionalmente reservada para o *anthropos*” e *zoe* como “o escopo mais amplo da vida animal e não humana”, “a estrutura auto-organizada dinâmica da própria vida”, como “vitalidade generativa” (60).

essa distinção. Amanhã irei desenvolver as implicações da distinção para pensar a palavra *comum* em relação com a expressão “responsabilidade diferenciada”.

A partir de onde e como é que um historiador humanista começa a pensar de modo a contribuir para o trabalho de compor “o comum” sem no processo negar tudo o que nos divide no espaço da política? Embora outros possam propor diferentes pontos de partida aqui, permitam-me que comece por recuperar uma ideia que foi discutida no período em que o medo de um inverno nuclear era um sentimento amplamente compartilhado. A ideia particular que tenho em mente é a concepção do filósofo alemão Karl Jaspers do que ele denominou *consciência epocal*.

Jaspers não é uma escolha arbitrária. Dois aspetos da sua categoria “consciência epocal” têm alguma relevância para o que estou a tentar fazer aqui: (a) o pensamento de Jaspers sobre a “consciência epocal” vem de uma tradição particular – principalmente alemã – de tomar toda a humanidade como objeto da filosofia da história; e (b) o facto de Jaspers ter inventado essa categoria para encontrar uma forma de pensar que não fechasse o espaço da política real – no caso dele, a Guerra Fria – e ainda assim criasse um espaço de pensamento, um espaço ético e de perspetiva, que ele imaginava como “pré-político”. Pré-político num sentido particular: uma forma de consciência que não nega, condena ou denuncia as divisões da vida política, mas procura posicionar-se como algo que vem *antes da* política ou do pensamento político, como um pré-posicionamento para o político. Noutras palavras, a questão por detrás do meu experimento de pensamento <thought experiment> é: será possível desenvolver um posicionamento perspetival compartilhado que possa informar – mas não determinar – ações competitivas e conflituosas dos humanos quando confrontados com os perigos – desiguais e desequilibrados das perigosas mudanças climáticas?

[143] No seu livro *Man in the Modern Age*, publicado em alemão em 1931 e em inglês em 1933, Jaspers expôs a ideia da “consciência epocal” como um problema que perseguia os intelectuais europeus “há mais de um século”. Além disso, ele argumentou que era um problema que se tornou urgente “desde a [Grande] guerra”, a partir da qual “a gravidade do perigo [para a humanidade] tornou-se manifesta para todos”. Jaspers explicou o contexto da “consciência epocal” da seguinte forma: “O homem não apenas existe, mas sabe que existe. Com plena consciência, ele estuda o seu mundo e modifica-o para atender aos seus propósitos. Ele aprendeu a interferir na 'causalidade natural.' (...) Ele não é apenas cognoscível como existente, mas ele mesmo decide livremente o que deve existir”. A consciência epocal foi, portanto, um fenómeno “moderno”, um fenómeno possível somente depois do Homem ter aprendido a “interferir na 'causalidade natural'”. Mas temos de ter em mente que, enquanto forma de consciência, é uma entidade ideacional, um produto do pensamento ou, como Jaspers o formulou, “o Homem é mente e a situação do homem como homem é

uma situação mental”.⁷ A consciência epocal não é uma posição para a qual cada corpo naturalmente gravite; ela é ocupada seguindo um certo caminho de pensamento.

Sigamos Jaspers um pouco mais. Embora antes houvesse concepções “transcendentais” e universais da história – cristã, judaica ou islâmica – transmitidas “de uma geração para outra”, a continuidade dessa cadeia, argumentou Jaspers, foi “cortada” no século XVI com “a secularização deliberada da vida humana”. Este foi o início do processo de dominação europeia do globo: “Foi uma época de descobertas. O mundo tornou-se conhecido em todos os seus mares e terras; nasceu a nova astronomia; a ciência moderna começou; a grande era da técnica estava a nascer; a administração do Estado estava a ser nacionalizada”. A Revolução Francesa foi talvez o primeiro acontecimento que encontrou expressão em formas de “consciência epocal” na obra dos filósofos. Foi “a primeira revolução cuja força motriz foi uma determinação de reconstruir a vida sobre princípios racionais após tudo o que a razão havia apreendido como sendo as sementes da sociedade humana ter sido impiedosamente colhido e lançado às chamas”. Ainda que a “resolução de libertar os homens se tenha desenvolvido no Terror que destruiu a liberdade”, o facto da Revolução, escreveu Jaspers, deixou os homens “inquietos com os fundamentos de uma existência pela qual eles se responsabilizaram desde então, uma vez que [a existência] poderia ser intencionalmente modificada e remodelada de acordo com o desejo do coração”. Jaspers menciona Kant, Hegel, Kierkegaard, Goethe, Tocqueville, Stendhal [144], Niebuhr, Talleyrand, Marx e, entre outros, Nietzsche como portadores de diferentes formas de consciência epocal, encerrando a sua série com *Zur Kritik der Zeit* (1912) de Walther Rathenau e *Untergang des Abendlandes* (O Declínio do Ocidente) de Oswald Spengler (1918) como dois livros exibindo formas de consciência epocal que precederam o seu próprio, *Man in the Modern Age*.⁸ E podemos, claro, acrescentar a esta lista outros nomes do século XX, incluindo os de Martin Heidegger e Hannah Arendt. A consciência epocal, em cada caso, estava assim ligada à questão da percepção da capacidade dos humanos de se projetarem no mundo como agentes coletivos, soberanos.

A consciência epocal é tanto uma forma de pensamento quanto um género de escrita, pois a forma poderia encontrar a sua expressão plenamente acabada apenas em escritos que procurassem lidar com essa consciência. O próprio livro de Jaspers, *The Atom Bomb and the Future of Man* (1958), é um exemplo disso. Foi neste livro que Jaspers procurou apreender uma época por intermédio de uma discussão crítica de certas declarações históricas que - resumiam para ele os motivos dominantes da época. As suas frases de abertura

⁷ Karl Jaspers, *Man in the Modern Age*, traduzido por Eden Paul e Cedar Paul (Nova Iorque: Henry Holt and Company, 1933; publicado pela primeira vez em alemão, 1931), 1, 4.

⁸ *Ibid.*, 5-6, 7-8, 8-16.

são aquelas que poderíamos usar para dramatizar as escolhas fundamentais dos nossos tempos: “Uma situação totalmente nova foi criada pela bomba atômica. Ou toda a humanidade perecerá fisicamente ou haverá uma mudança na condição político-moral do homem. Este livro é uma tentativa de esclarecer o que nos parece ser uma escolha entre duas fantasias”.⁹ Poder-se-ia substituir “a bomba atômica” por “aquecimento global” embora lembrando o argumento de Jaspers de que ambos os resultados são fantasias. Mas ele deixa claro que precisava dessas fantasias para trabalhar em direção a uma nova “condição - político-moral do homem”. Registarei algumas diferenças com Jaspers no decorrer dessas palestras, mas continuemos com ele um pouco mais antes de prosseguirmos os nossos diferentes caminhos.

Jaspers explica por que é que lidar com a consciência epocal exigia um novo modo de pensar que se distanciava do pensamento disciplinar rotineiro academicamente especializado — isto é, dos modos de pensar que Jaspers chamava de *departamentais*. Como a consciência epocal busca assimilar um pedaço do tempo histórico na sua totalidade, ela não pode ser compreendida a partir do que Jaspers chama de *posição departamental*. Ele escreve:

O objetivo deste livro não é assumir um “posicionamento departamental”, como, por exemplo, do ponto de vista da filosofia como disciplina acadêmica. Pretendo dirigir-me àquela parte do homem que está acima dos departamentos. Temos campos especiais na ciência, departamentos organizados na administração, uma diversidade de especialistas em política; cedemos à autoridade [145] do conhecimento especializado, da reputação profissional, da posição oficial, da participação em grupos, nações, estados. Mas todas as divisões *pressupõem* a unidade do todo. Os departamentos têm um significado limitado. O todo que os une também limita o seu domínio de validade; é a sua fonte e o seu guia. O todo, por outro lado, é comum a todos e não pertence a nenhum ou a todos.¹⁰

Seguindo em frente, Jaspers explica que esse pensamento não departamental (ou seja, não especializado) é mais bem compreendido do ponto de vista de um “ouvinte ou leitor” geral que ouve peritos e especialistas a explicarem a sua visão de um problema global — “físico, biólogo, militar, político, teólogo” — cada qual individualmente “declarando-se incompetente fora de seu campo especial”, enquanto o “ouvinte ou leitor (...) deve compreendê-los todos, verificar as suas declarações compreensivamente da melhor maneira possível, obter uma visão geral e julgá-los, por seu turno, de maneira geral. Mas “onde está esse homem completo?” pergunta Jaspers e responde: “Ele é cada indivíduo,

⁹ Karl Jaspers, *The Atom Bomb and the Future of Man*, traduzido por EB Ashton (Chicago: University of Chicago Press, 1963), vii. Uma edição anterior, de 1961, foi publicada com o título *The Future of Mankind*. A edição original alemã foi publicada em 1958.

¹⁰ *Ibid.*, 9 (ênfase adicionada).

incluindo o especialista palestrante”.¹¹ No entanto, claramente, esse leitor geral ou o homem completo não é o empírico “cada indivíduo”, pois o próprio Jaspers admitiu que, mesmo quando estava a escrever o seu livro, nem todo indivíduo queria discutir a bomba, tal como, hoje, por mais portentosa que seja a crise do clima planetário, nem todos sentem a urgência de discuti-la. Refletindo mais sobre este problema relativo à crise precipitada pela bomba, Jaspers escreveu: “Deixámo-la pairar como se não nos preocupasse, pois neste momento, aqui e agora, ainda não é aguda. Assim como o doente esquece o seu cancro, o homem são a sua mortalidade, o homem falido a sua situação de aperto – é assim que reagimos à bomba atômica, encobrimo o horizonte da nossa existência e avançando, sem pensar, por mais algum tempo?” Uma pergunta um tanto colérica e impaciente, sem dúvida, mas que foi forçada a reconhecer que a consciência epocal do “homem comum” abordada não era todo o indivíduo empírico; e, no entanto, Jaspers lutou para produzir uma forma de pensamento que emanasse de e se dirigisse à posição de um ouvinte ou leitor geral imaginário, juntando-se a Jaspers ao pensar no “limite do pensamento departamental” e na “existência de questões que dizem respeito ao todo e cabe a todos”.¹²

A outra característica importante do pensamento epocal, como Jaspers o concebia, era negativa: não era orientado para encontrar soluções. Tal pensamento foi “concedido ao homem”, escreveu Jaspers, “sem lhe dar o descanso de uma conclusão”. Portanto, ele “exige vigor” e “exige resistência nas tensões da insolubilidade”, pois o que ele traz [146] para a filosofia “não é apenas uma questão de treino académico [isto é, departamental ou baseado na especialização disciplinar], mas uma realidade no homem como um ser verdadeiramente humano, como um ser racional”.¹³ Novamente, discordarei mais tarde da caracterização de Jaspers da racionalidade como “verdadeiramente humana”, mas vamos seguir o seu pensamento até ao seu fim lógico. Uma consciência epocal não pode ser incumbida da função de produzir soluções para uma crise epocal porque todas as soluções concretas possíveis para um problema epocal – e Jaspers acolhe todas elas – serão parciais ou departamentais, sendo um departamento importante o da política, a especialização de políticos. O “pensamento puramente político” – pensamento que calcula e calibra interesses conflitantes e elabora estratégias consonantes – está “perdido nos extremos”, onde precisa “da determinação do ser humano em quem uma mudança é forjada pelo extremismo [como a possibilidade de um inverno nuclear].” Essa resolução só pode vir de “algo acima da política”, algo que Jaspers descreveria como ético, não orientado para objetivos, algo suprapolítico e racional por nenhuma outra razão além de ser da essência do

¹¹ Ibid., 16.

¹² Ibid., 6, 16.

¹³ Ibid., 10, 12-13.

homem, como Jaspers pensa sobre isso. Não ter fé nisso era perder a “fé no homem”.¹⁴ A consciência epocal é, em última análise, ética. Trata-se de como nos comportamos em relação ao mundo contemplado num momento de crise global; é o que sustenta o nosso horizonte de ação.

Jaspers estava bem ciente de que embora possamos, no gesto de uma divindade, “construir para nós mesmos uma imagem do todo [‘Isto é o que Deus vê!’ como disse certa vez um astronauta, olhando para a Terra]”, a “opinião de que podemos saber o que o todo, historicamente ou neste momento atual, realmente é, é falaciosa”. Seja qual for a escolha de “encarar a época”, ela continua a ser uma das várias perspectivas de orientação disponíveis”. Nunca se está realmente fora do todo que se imagina, e é por isso que, escreve Jaspers, “o meu impulso original de compreender o todo estava fadado ao naufrágio devido à tendência inevitável do todo para se despedaçar em fragmentos – em vislumbres e constelações particulares, a partir dos quais, construindo em ordem inversa, tento recompor o todo”. Mas ele advertiu ao mesmo tempo que “conceber essas antíteses de uma forma muito absoluta seria um erro”. Isso porque o todo permanece um dispositivo heurístico. Nós usamo-lo para ir além da nossa submersão em particularidades e especialmente no pensamento departamental. É uma parte metodológica do “esforço para chegar ao fundo das coisas.”¹⁵ Mas se a imagem que alguém tem do todo sempre se estilhaça em fragmentos porque, em última análise, corre o risco de recair na política – noutras palavras, a minha imagem do todo pode ser vulnerável à acusação de que é ela mesma política –, então o ponto é válido para mostrar [147] quão precariamente empoleirada a ideia de “consciência epocal” deve estar. Permanece um experimento de pensamento diante de uma emergência que exige que sigamos em direção à composição do comum. Mas é uma luta concetual que corre o risco de ser consumida pelo político e, assim, ser tornada partidária. Este é um risco que alguém que siga em direção à consciência epocal tem que correr.

Do mundo ao globo ou ao planeta

Voltarei à ideia de consciência epocal na próxima palestra, onde terei mais a dizer sobre como a crise da mudança climática – ou o período do Antropoceno – marca uma mudança fundamental na condição humana. Para fazer isso, entretanto, preciso desenvolver mais duas distinções: entre o que chamarei de

¹⁴ Ibid., 23, 25, 26, 316.

¹⁵ Mais, “Em contraste com a situação real do indivíduo, toda a situação geralmente compreendida é uma abstração (...). Mas imagens de situações são incentivos através dos quais o indivíduo é estimulado a encontrar seu caminho até à raiz do que está a acontecer” (Jaspers, *Man in the Modern Age*, 28-31).

visões *homocêntricas* e *zoocêntricas* do mundo, e uma visão pragmática e artificial – pois considero que as palavras têm o mesmo significado em inglês – entre o latim *homo* e o grego *anthropos*. Acho essa distinção pragmática útil para o argumento em questão.

Alguns dos temas epocais que marcaram os escritos de muitos teóricos do mundo europeus durante o período que vai da Guerra Fria até a queda do Muro de Berlim em 1989 podem ser listados como se segue: (a) o fim da europeização da Terra; (b) a questão da construção de um mundo pós-europeu - multicivilizacional que pudesse contrariar o risco da tecnologia promover uma cultura da uniformidade (a ideia de que a tecnologia desenraíza o homem); e (c) o surgimento do planeta ou do globo ou da “terra inteira” como um espaço para o habitar humano como tal. Alguns desses temas transitaram e estruturaram as discussões contemporâneas sobre a globalização. Mas eles fizeram isso com uma diferença. Devemos lembrar também que grande parte da literatura sobre a globalização e a teoria pós-colonial foi dirigida contra um medo particular que acompanhou essa consciência histórica mundial dos intelectuais europeus, especialmente alemães. Pensadores como Heidegger, Jaspers, Gadamer e Schmitt estavam todos preocupados com a possibilidade de que, assim que a Europa perdesse o controlo do mundo que havia reunido sob a sua égide imperial, apenas a tecnologia manteria o mundo unido, produzindo uma uniformidade monótona nas culturas mundiais, algo que deixaria os humanos a sentirem-se sem casa. Esta foi uma das razões pelas quais todos estavam interessados em datar o período em que a Europa se tornou apenas uma província do mundo. Hans-Georg Gadamer, de cuja prosa uma vez tomei emprestada a expressão “provincializar a Europa”, escreveu em 1977 que a Europa foi “provincializada” já em 1914. Somente no reino [148] das “ciências naturais” a Europa poderia prevalecer como uma espécie de entidade.¹⁶ Jaspers expressou sentimentos semelhantes em 1931: “Depois de milhares de anos durante os quais as civilizações progrediram por caminhos separados e até divergentes, os últimos quatro séculos e meio testemunharam a conquista europeia do mundo, que os últimos cem anos completaram. (...) Hoje, porém, sentimos que para nós este século de expansão está encerrado”.¹⁷ No seu *The Nomos of the Earth*, Schmitt datou o declínio do eurocentrismo geopolítico ainda antes de 1914. Para ele, a morte de uma construção eurocêntrica do mundo que começou no século XVI – o *jus publicum Europaeum* – aconteceu no século XIX, nalgum momento entre a conclusão das Guerras Napoleónicas em 1815, a introdução da Doutrina Monroe (assim chamada retrospectivamente) em 1823 e a ascensão do Japão como uma grande potência na viragem do século XX: “A

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, “Martin Heidegger”, em *Philosophical Apprenticeships*, traduzido por Robert R. Sullivan, 45-54 (Cambridge, MA: MIT Press, 1985; publicado pela primeira vez em alemão, 1977), 45.

¹⁷ Jaspers, *Man in the Modern Age*, 18.

transição para uma nova ordem mundial, não mais eurocêntrica, começou com a inclusão de uma Grande Potência do Leste Asiático”.¹⁸

A figura uniforme do “homem-massa” <mass-man> assombrava muitos pensadores alemães, de Heidegger a Adorno, como um pesadelo da modernidade. Para citar Jaspers, novamente, em 1931:

Com a unificação do nosso planeta iniciou-se um processo de nivelamento que as pessoas contemplam com horror. O que já se generalizou na nossa espécie é sempre a mais superficial, a mais trivial e a mais indiferente das possibilidades humanas. No entanto, os homens esforçam-se para efetuar esse nivelamento por baixo, como se, desse modo, a unificação da humanidade pudesse ser realizada. (...) [Os filmes mostram que as p]essoas se vestem da mesma forma. As convenções da intercomunicação diária são cosmopolitas; as mesmas danças, os mesmos tipos de pensamento e as mesmas palavras de ordem (um composto derivado do Iluminismo, do positivismo anglo-saxónico e da tradição teológica) estão a abrir caminho em todo o mundo.¹⁹

A “tecnicização” <Technicisation>, admitiu Jaspers, era “um caminho ao longo do qual não temos escolha a não ser avançar”.²⁰ No entanto, o medo de que a tecnologia desarraigasse as pessoas das suas próprias culturas permaneceu: “As civilizações e culturas históricas separaram-se das suas raízes e fundiram-se no mundo técnico-económico e num intelectualismo vago”.²¹

Jaspers tomou em consideração essas preocupações no livro sobre a bomba que escreveu cerca de vinte e cinco anos depois: “Nós, seres humanos, encontramos-nos cada vez menos [149] no terreno das nossas respetivas crenças, cada vez mais no vórtice comum de desenraizamento da nossa existência. A tecnologia com as suas consequências é inicialmente ruínosa para todos os modos de vida tradicionais seculares”.²² Heidegger defendeu o mesmo na sua famosa ou infame entrevista no *Der Spiegel* em 1966: “[A] tecnologia arranca os homens da terra e desenraíza-os”.²³ E Gadamer, escrevendo sobre “O Futuro das Humanidades Europeias”, em 1983 (antes que alguém pudesse imaginar a queda do Muro de Berlim), perguntou-se se a expansão do mercado capitalista e da tecnologia levaria eventualmente a uma unidade mundial ou ao seu oposto: “será que a continuação da revolução industrial levará ao nivelamento da articulação cultural da Europa e à difusão de uma civilização mundial padronizada, (...) ou (...) a história permanecerá a história com todas as

¹⁸ Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, traduzido e anotado por GL Ulmen (Nova York: Telos Press, 2006), 191 e Parte 3 em geral.

¹⁹ Jaspers, *Man in the Modern Age*, 87.

²⁰ *Ibid.*, 213.

²¹ *Ibid.*, 88.

²² Jaspers, *Atom Bomb*, 74.

²³ Heidegger citado em Benjamin Lazier, “Earthrise; or, The Globalization of the World Picture,” *American Historical Review* (junho de 2011): 602-30, aqui 609.

suas catástrofes, tensões e as suas múltiplas diferenciações, como tem sido a característica essencial da humanidade desde a construção da Torre de Babel?²⁴ “A falta de abrigo com que o mundo industrial moderno ameaça os humanos”, acrescentou Gadamer, só levaria estes últimos “a procurar um lar”, algo que, por seu turno, poderia levar ao caminho pouco atraente de “catástrofes e tensões”. A “tarefa autêntica” de um mundo globalizado “estaria no âmbito da convivência humana”, mas para isso cada cultura precisava da segurança da sua identidade autêntica, pois “só onde está a força, há tolerância”.²⁵

Esses temas constituem uma pré-história intelectual da literatura contemporânea sobre crítica pós-colonial e globalização. Eles aparecem também em *The Nomos of the Earth*, de Schmitt, escrito ao mesmo tempo que o livro de Jaspers sobre a bomba. Mas Schmitt conta uma história do *nomos* em mudança que antes era terrestre. Uma certa des-orientação histórica do *nomos* começa na narrativa de Schmitt com a expansão da Europa, processo que acabou por produzir a visão deste planeta como globo. Assim que os europeus começaram a explorar e “conquistar” os mares profundos com a expansão marítima da Europa – a história da caça de baleias no alto mar em larga escala pode ser um índice disso – o *nomos* gradualmente deixou de ser algo baseado em terra, produzindo assim, no nível intelectual do pensamento jurisprudencial, uma separação entre o dever e o ser, entre *nomos* e *physis*. “O primeiro *nomos* do mundo foi destruído há cerca de 500 anos, quando os grandes oceanos foram abertos”.²⁶ O advento das viagens aéreas e, eventualmente, a era espacial só poderiam expandir essa separação entre *nomos* e *physis* e deixar os humanos – é interessante que tanto Gadamer quanto Schmitt parecem concordar nisso – com duas opções no futuro: ou se sentirem “sem abrigo” (já que o globo não é o lar de ninguém) ou vivendo num [150] mundo tecnologicamente unido em que todos os humanos passam a chamar ao planeta lar. Schmitt pensou que a destruição da separação entre terra e mar, pela qual o mar se tornou tão divisível quanto a terra, tornou “o mundo inteiro, o nosso planeta, (...) um campo de aterragem ou um aeroporto, um depósito de matérias-primas e uma nave-mãe para viagens no espaço sideral”. Mas isso apenas colocou a questão de “um novo *nomos* da terra” com mais força do que nunca. Escrevendo no período de um mundo bipolar apanhado na “guerra fria” do capitalismo e do chamado socialismo, Schmitt viu um futuro possível em “uma unidade final e completa do mundo” realizada pelo vencedor ou pelos vencedores nesta luta.²⁷

Num ensaio de 2008 publicado na *American Historical Review*, o

²⁴ Hans-Georg Gadamer, “The Future of the European Humanities”, em *Hans-Georg Gadamer: On Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*, traduzido por Lawrence Schmidt e Monica Reuss, editado por Dieter Misgeld e Graeme Nicholson, 193-208 (Albany: State University of New York Press, 1992), 200.

²⁵ Gadamer, “Future of the European Humanities”, 206-7.

²⁶ Schmitt, *The Nomos*, 352.

²⁷ *Ibid.*, 354-55.

historiador Benjamin Lazier descreveu esse pensamento histórico – e, claro, a historiografia – como marcado por um verdadeiro derramamento lexical: de “histórias do mundo” para “histórias globais” e depois destas para histórias de preocupações planetárias, passando, por exemplo, pelas publicações recentes de Alison Bashford e Joyce Chaplin.²⁸ Claro, palavras como *mundo*, *globo* ou *planeta* não são entidades estáveis. A história mundial já se pareceu com a história global até à década de 1990, quando o próprio fenómeno da globalização levou os historiadores a perguntar se a “história mundial” precisava de se sintonizar com uma “era global” distintamente – como Michael Geyer e Charles Bright colocaram a questão em 1995 – e se, de facto, a palavra *global* poderia ser totalmente incluída na palavra *mundo*, como Bruce Mazlish perguntou num artigo seminal em 1991.²⁹

Uma instabilidade semelhante, eu diria, acompanhou o destino da palavra *planetário* quando ela viajou da literatura sobre globalização, na qual os analistas usaram as palavras *globo* e *planeta* como uma e a mesma coisa, para a literatura sobre mudança climática. Considere-se, por exemplo, o uso das palavras *globo* e *planeta* ou *global* e *planetário* nas seguintes frases selecionadas do clássico texto de Schmitt, *The Nomos*. Schmitt escreveria:

As primeiras tentativas no direito internacional de dividir a terra como um todo de acordo com o novo conceito global de geografia começaram imediatamente após 1492. Essas foram também as primeiras adaptações à nova imagem planetária do mundo.

O termo composto “pensamento linear global” é (...) melhor do que “planetário” ou designações semelhantes, que se referem a toda a terra, mas não conseguem capturar o seu característico tipo de divisão.

A ilha inglesa [na época do Tratado de Utrecht em 1713] permaneceu uma parte da ordem planetária europeia (...) [151]

Falo de um novo *nomos* da terra. Isso significa que considero a terra, o planeta em que vivemos, como um todo, como um globo, e procuro entender a sua divisão e ordem global.³⁰

Pode-se ver em cada uma das citações acima que, para a abordagem teórica que Schmitt estava a tentar desenvolver para entender a produção do global na história humana, *planetário* era simplesmente outra palavra para *global*. Eles referiam-se ao planeta em que vivemos, a terra considerada “como um todo”. É exatamente assim que muitos dos estudiosos posteriores da

²⁸ Lazier, “Earthrise”; Alison Bashford, *Global Population: History, Geopolitics, and Life on Earth* (Nova Iorque: Columbia University Press, 2014); Joyce Chaplin, *Round about the Earth: Circumnavigation from Magellan to Orbit* (Nova Iorque: Simon and Schuster, 2012).

²⁹ Michael Geyer e Charles Bright, “World History in a Global Age”, *American Historical Review* 100 (outubro de 1995): 1034-1060; Bruce Mazlish, “Comparing Global History to World History,” *Journal of Interdisciplinary History* 28, n.º 3 (inverno de 1998): 385-95.

³⁰ Schmitt, *The Nomos*, 87, 88, 173, 351.

globalização usariam a palavra *planetário* – para se referir à Terra como um todo. Isso foi, é claro, um corolário do que muitos, de Heidegger a Sloterdijk, haviam percebido como a “era da imagem do mundo” ou “a era global”.³¹ Desse ponto de vista, a famosa foto da NASA de 1968, da Terra tirada do espaço retratando o planeta como uma esfera que se eleva sobre o horizonte da lua – que foi intitulada “Earthrise” –, pode ser vista como o ponto culminante desse uso da imagem da Terra como um globo, o planeta no qual nós humanos vivemos (ver Figuras 1 e 2). São os humanos a olhar e a imaginar que toda a terra é o seu lar. Este planeta é o que o globo é; outros planetas não estão no nosso campo de visão.

Essas imagens simbolizavam para os observadores o tema do habitar <dwelling> humano, a sua concretização e também o seu colapso. Heidegger expressou bem essa crise na sua entrevista de 1966 no *Der Spiegel*: “Não sei se você ficou com medo, mas de qualquer forma eu fiquei com medo quando vi imagens da terra a partir da lua. Não precisamos de nenhuma bomba atômica. O desenraizamento do homem já aconteceu. A única coisa que nos resta são relações puramente tecnológicas. Esta não é mais a terra em que o homem vive”.³² “Deveria a emancipação e a secularização da era moderna”, perguntou Hannah Arendt no início de seu livro *A condição humana*, “acabar com (...) [um] repúdio fatídico de uma Terra que era a mãe de todas as criaturas vivas sob o céu?”³³

Assim, a consciência epocal que a história e a narrativa da globalização produziram – ao longo dos anos da Guerra Fria e após os mesmos – giraram em torno da questão do habitar, o habitar humano na terra, num processo pelo qual o globo, resultado da história da expansão europeia e o crescimento do capitalismo como sistema-mundo encontraram o planeta Terra simplesmente porque a Terra estava lá para ser encontrada. O globo e o planeta no final fundem-se um no outro no que diz respeito aos teóricos da globalização. Este foi o “derramamento lexical”, como Lazier afirma, “da palavra 'terra' para as palavras 'Terra', 'planeta' e [152] 'globo.’” A viragem paralela no movimento ambiental, “de 'meio ambiente' para 'globo' como em 'meio ambiente global’”, assinala ele, segue conjuntamente com essa “globalização da imagem do mundo”.³⁴

³¹ Heidegger, “The Age of the World-Picture,” em Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, traduzido por William Lovitt, (Nova Iorque: Garland Publishing, 1977), 115-54; Peter Sloterdijk, “Globe Time, World Picture Time,” em *In the World Interior of Capital*, traduzido por Wieland Hoban, 27-32 (Londres: Polity, 2013; publicado pela primeira vez em alemão em 2005).

³² Citado em Lazier, “Earthrise”, 609. Veja-se também a sua discussão sobre a afirmação de Husserl de que “o planeta como tal não poderia ser o cenário adequado para o ser humano” (611).

³³ Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2ª ed., introdução de Margaret Canovan (1958; Chicago: University of Chicago Press, 1998 [1958]), 1-2.

³⁴ Lazier, “Earthrise,” 614. Veja-se também Bashford, *Global Population* e Chaplin, *Round about the Earth*.



Figura 1. *Nascimento da Terra <Earthrise>*. Visto da Apollo 8 em órbita ao redor da lua, 1968. Fonte: NASA.

Há três coisas a serem observadas sobre essa consciência da globalização: (a) ela volta-se, como eu disse, para a questão dos seres humanos habitarem juntos num mundo global quando a tecnologia transforma o planeta numa enorme rede de conexões; (b) a história que ela relembra é a história dos últimos quinhentos anos, a história da expansão europeia, da globalização do capital com todas as suas desigualdades, e da tecnologia moderna; e (c) embora as preocupações ambientais das últimas quatro décadas tenham chamado a atenção para a relação do homem com o seu ambiente, incluindo outras espécies, essa consciência epocal permaneceu profundamente homocêntrica. Os humanos estavam no centro dessa narrativa, independentemente de como ela foi contada. [153]



Figura 2. Esfera Azul <Blue Marble>. Como vista da Apollo 17, 1972. Fonte: NASA.

A divergência planeta/globo e o lugar de zoe

A história das mudanças climáticas planetárias dá continuidade à narrativa da globalização, mas também se afasta dela de maneira radical. A ciência da mudança climática tem raízes que remontam às investigações dos séculos XIX e XX por cientistas europeus e americanos, amadores e profissionais. Mas, mais imediatamente, é produto da Guerra Fria, da deflagração de bombas nucleares que deu origem a novos estudos oceanográficos e atmosféricos por parte dos Estados Unidos.³⁵ Spencer R. Weart e Joshua P. Howe contaram recentemente essa história com detalhes fascinantes.³⁶ A ciência, pode dizer-se, era principalmente americana. O seu

³⁵ Sverker Sörlin, "The Global Warming that Did Not Happen: Historicizing Glaciology and Climate Change", em *Nature's End: History and the Environment*, editado por Sverker Sörlin e Paul Warde, 93-114 (Nova Iorque: Palgrave, 2009).

³⁶ Spencer R. Weart, *The Discovery of Global Warming*, ed. rev. e amp. (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2008 [2003]); Joshua P. Howe, *Behind the Curve: Science and the Politics of Global Warming* (Seattle: University of Washington Press, 2014). Veja-se também Joe Masco, "Bad Weather: On Planetary Crisis," *Social Studies of Science* 40, no. 1 (fevereiro de 2010): 7-40; e Masco, "Mutant Ecologies: Radioactive Life in Post-Cold War New Mexico," *Cultural Anthropology* 19, nº 4 (2004): 517-50.

contexto imediato encontrava-se na competição entre os Estados Unidos e a União Soviética pelo [154] domínio do espaço. A história da mudança climática planetária não é sequer um ponto culminante na história da “crise ecológica” para os humanos que Gadamer, Schmitt e muitos outros reconheceram e discutiram como um perigo iminente.³⁷ A “crise climática” não poderia ter sido prevista a partir da lógica das narrativas disponíveis da “poluição ambiental” atribuível aos humanos ou com a ajuda de ferramentas metodológicas que nos permitem reconstruir algo como uma história do capital. Diagnosticar o aquecimento global implicou o envolvimento de outros tipos de ciências. Compreender o fenómeno da mudança climática exigiu o desenvolvimento de uma forma de pensamento planetário que fosse interdisciplinar. Envolve o conhecimento do funcionamento dos sistemas terrestres (em si um desenvolvimento da década de 1980, com o início remontando à década de 1960), da geologia e da história da vida no planeta, em complemento àquilo que interessava aos teóricos da globalização, que é a história do mercado mundial de produção e consumo (ou para usar uma palavra não teórica: *capitalismo*).³⁸ Ao introduzir novas questões de escala – escalas astronómicas para o espaço, escalas geológicas para o tempo e escalas de tempo evolutivo para a história da vida – tudo para procurar compreender a relação entre a história da atmosfera do planeta e a sua capacidade de suporte de vida, e assim promover o que se pode chamar de uma visão da história do planeta centrada na vida, ou zocêntrica, a literatura sobre o aquecimento global trabalha na fronteira da narrativa completamente homocêntrica da globalização. Essa tensão entende-se melhor no trabalho de alguém que consideraremos na próxima palestra, James Lovelock conhecido pela ideia de Gaia.

Tanto as narrativas da globalização quanto a preocupação dos cientistas com a mudança climática “perigosa” compartilham um interesse pelo bem-estar humano. Mas enquanto os teóricos da globalização argumentam sobre a capacidade das instituições económicas e políticas existentes proporcionarem bem-estar a todos os humanos, a ciência da mudança climática planetária acaba tornando as condições para o florescimento da vida em geral no planeta numa condição do que Charles Taylor chama “florescimento humano comum”.³⁹ Os dois conjuntos de literatura também desenvolvem assim uma tensão entre as suas duas categorias fundamentais: a humanidade e a espécie humana.

³⁷ Gadamer viu as armas e a “desolação da base natural do nosso lar, a terra” como os perigos gémeos que ameaçam “as condições humanas para a vida em geral”. Gadamer, “The Diversity of Europe” em *On Education*, p. 223. Schmitt escreve: “Dada a eficácia da tecnologia moderna, a completa unidade do mundo parece ser uma conclusão precipitada. Mas não importa quão eficaz seja a tecnologia moderna, elas não podem destruir completamente nem a natureza do homem nem o poder da terra e do mar sem destruir a si mesmas.” *The Nomos*, 354-55.

³⁸ Para uma rápida história da ciência dos sistemas da Terra, veja-se Weart, *Discovery of Global Warming*, 144-47.

³⁹ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

Aprofundar sobre essa tensão e as suas implicações é a tarefa que me colocarei em minha segunda palestra.

O início da divergência entre as percepções homocêntricas do planeta e o que chamei de visão *zoocêntrica* do mesmo, pode ser encontrado em algumas das principais reações à visão dos astronautas americanos na véspera do Natal de 1968 sobre o “nascimento da Terra” <Earthrise> a partir da lua, um tópico acerca do qual Robert Poole escreveu um livro cativante.⁴⁰ As reações imediatas à visão da [155] Terra a partir do espaço evocaram pensamentos sobre o habitar humano, com os astronautas a expressarem espontaneamente a esperança de que Fred Hoyle, o astrónomo, Arthur C. Clarke, o escritor de ficção científica (que por seu turno havia sido influenciado por ideias de Arnold Toynbee sobre “a unificação do mundo”), e outros haviam articulado na década de 1950: que a humanidade pudesse agora encarar toda a terra como a sua casa, pondo fim a todos os conflitos nacionalistas e outros conflitos ideológicos.⁴¹ A par dessas reações que se centravam no homem, havia outras que se centravam na vida enquanto tal. O microbiólogo René Dubos comentou: “Quão monótono e cinzento, desagradável e insignificante, este planeta seria sem o esplendor da vida”; e o ecologista David Worster falou da “fina película de vida” que cobria este planeta.⁴²

A diferença entre visões do mundo “homocêntricas” e “zoocêntricas” talvez se possa ilustrar melhor por intermédio de algumas observações que James Lovelock fez incidentalmente no seu livro, *The Ages of Gaia*, ao lembrar a época em que se juntou ao seu amigo, Michael Allaby, para escrever um livro de ficção chamado *The Greening of Mars*, tentando imaginar como os humanos poderiam começar a habitar o planeta vermelho.⁴³ Aparentemente, Allaby desejava um mundo no qual “pudesse realizar uma nova expansão colonial; um lugar com novos desafios ambientais e livre dos problemas tribais da Terra” – uma visão de “*terraformação* <terraforming> (...) uma palavra frequentemente usada quando se considera este ato [de tornar um lugar habitável] para os planetas”.⁴⁴ Terraformação, para os ouvidos de Lovelock, tinha “a tonalidade homocêntrica de uma correção tecnológica à escala planetária, soando a escavadoras e agronegócio”. Ele preferiu a expressão ecopoética “o fazer de um lar”, um processo cuja imaginação não começa com os humanos, mas com a vida. “Para tornar Marte num lar adequado para a vida”, escreve Lovelock,

⁴⁰ Robert Poole, *Earthrise: How Man First Saw the Earth* (New Haven, CT: Yale University Press, 2008).

⁴¹ *Ibid.*, 37–41, 103, 133–34.

⁴² *Ibid.*, 8–9.

⁴³ James Lovelock e Michael Allaby, *The Greening of Mars: an Adventurous Prospectus Based on the Real Science and Technology We Now Possess – How Mars Can Be Made Habitable by Man* (Nova Iorque: St. Martin's Press, 1984).

⁴⁴ James Lovelock, *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Planet* (Nova Iorque: Norton, 1995 [1988]), 173, 174.

mesmo acreditando que Marte era demasiado árido para acolher vida, “primeiro teremos de tornar o planeta preparado para a vida bacteriana”.⁴⁵ É a esta última visão que coloca os humanos firmemente dentro de uma visão mais ampla da vida e da dinâmica planetária que, para os meus propósitos aqui, chamo *zoocêntrica*.

Ambas as visões estavam presentes, por exemplo, no que o poeta modernista americano e bibliotecário do Congresso, Archibald MacLeish, - escreveu em 25 de dezembro de 1968, em reação imediata à imagem do “nascimento da Terra”. O seu poema em prosa chamado “Riders on Earth Together, Brothers in Eternal Cold” <Cavaleiros na Terra Juntos, Irmãos no Frio Eterno> estava impregnado da tensão entre as visões homocêntricas e zoocêntricas do lugar dos humanos:

1. Homocêntrico: “Ver a terra como ela realmente é, pequena e azul e bela naquele silêncio eterno onde ela flutua, é vermo-nos como cavaleiros juntos na terra, [156] irmãos naquela beleza brilhante no frio eterno – irmãos que sabem agora que são verdadeiramente irmãos”.
2. Zoocêntrico: “Pela primeira vez em todos os tempos, os homens viram (...) inteira e redonda e bela e pequena tal como nem mesmo Dante (...) alguma vez tinha sonhado vê-la; como os filósofos do absurdo e do desespero do século XX eram incapazes de adivinhar que tal poderia ser visto. E vendo-a assim, uma pergunta veio à mente de quem olhou para ela. “É habitada?” disseram eles um ao outro e riram – e então não riram. O que lhes vinha à mente a cem mil milhas ou mais no espaço – ‘a meio caminho da lua’, diziam – o que lhes vinha à mente era a vida naquele pequeno e solitário planeta flutuante; aquela pequena jangada na noite enorme e vazia. ‘É habitada?’”⁴⁶

De facto, a habitabilidade do planeta é um problema ao qual voltaremos na próxima palestra.

Introduzindo uma distinção pragmática: *anthropos* e *homo*

Deve interessar aos estudiosos das humanidades que a palavra *humano* se tenha tornado numa das categorias mais contestadas e disputadas da literatura social e política sobre mudança climática. O uso da palavra *anthropos*, por exemplo, nas expressões “mudança climática antropogénica” ou “Antropoceno” – ou, na verdade, o uso da palavra *humano* ao denominar algo “mudança climática induzida pelo homem” – convidou ao retorquir não

⁴⁵ Ibid., 174, 175, 180-81; veja-se também: “O nosso primeiro objetivo seria introduzir um ecossistema microbiano que pudesse converter o rególito em solo superficial e, ao mesmo tempo, introduzir bactérias fotossintéticas que habitam a superfície” (187).

⁴⁶ Archibald MacLeish, “Riders on Earth Together, Brothers in Eternal Cold”, *New York Times*, 25 de dezembro de 1968, disponível em <http://cecelia.physics.indiana.edu/life/moon/Apollo8/122568sci-nasa-macleish.html>.

irracional: porquê culpar todos os humanos ou os humanos em geral quando a dependência do combustível fóssil é compartilhada apenas por uma minoria de humanos, os ricos globais, as classes consumidoras do mundo e, claro, por grupos interessados, como os produtores e comerciantes de combustíveis fósseis e seus defensores? Estudiosos da China, Índia e outros países reclamaram frequentemente que a palavra *anthropos*, quando usada dessa forma, acaba por implicar falsa e injustamente os pobres e as suas “emissões de sobrevivência” <survival emissions> de gases de efeito de estufa no crime daqueles cujas “emissões de luxo” <luxury emissions> são realmente responsáveis pela atual crise do aquecimento global.⁴⁷

A palavra *anthropos* na expressão “mudança climática antropogénica” tem uma orientação muito particular. A Terra já viu mudanças climáticas dramáticas e planetárias antes. Quando denominamos este particular episódio de mudança climática antropogénico, fazemo-lo para distinguir este episódio atual de mudança climática de outros anteriores que foram causados por forças geofísicas/geológicas não antrópicas, como deslocamentos de placas tectónicas, erupções vulcânicas, impacto de asteroides e assim por diante. Assim, inserimos esse [157] episódio atual de aquecimento do planeta numa série de episódios semelhantes, e o qualificativo “antropogénico” tem a mesma função que a dos diferentes valores sonoros de diferentes letras numa cadeia saussuriana de signos: diferenciar-se daquilo que o precede e o sucede. A palavra não designa ou conota um sentido interiorizado de singularidade dos humanos. “Anthropos” aqui não tem valor moral, pois não significa culpabilidade. Está ali simplesmente para sugerir que o tipo de força geofísica geralmente necessária para mudar o clima do planeta como um todo foi fornecida desta vez – ao contrário de qualquer outra época na história do planeta – principalmente por ações humanas. É um termo causal que não significa qualquer culpabilidade moral.

Um reparo semelhante pode ser feito sobre o uso de “anthropos” nas tentativas dos geólogos de definir e justificar a denominação de uma nova época geológica chamada Antropoceno, que significa uma mudança do período do Holoceno que geralmente é considerado como tendo começado cerca de 11.700 anos atrás.⁴⁸ Alguns estudiosos, principalmente de esquerda, expressaram profundo desconforto com o rótulo “Antropoceno” e atacaram-no pela sua suposta natureza ideológica. Por que não chamar-lhe “capitaloceno”, perguntaram eles, quando é o modo de produção capitalista que gerou as nossas

⁴⁷ Para obter detalhes, consulte-se Dipesh Chakrabarty, “Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change,” *New Literary History* 43 (2012): 25-42.

⁴⁸ Jan Zalasiewicz et al., “When Did the Anthropocene Begin? A Mid-Twentieth Century Boundary Level Is Stratigraphically Optimal,” *Quaternary International* 30 (2014): 1-8, <http://dx.doi.org/10.1016/j.quaint.2014.11.045>. Agradeço ao Dr. Zalasiewicz por me ter deixado consultar uma cópia deste artigo antes da sua publicação.

emissões de gases de efeito de estufa e tecnologias que provocaram impacto no clima do planeta.⁴⁹ No entanto, é discutível que nomes de períodos geológicos frequentemente não sejam necessários para dizer algo sobre as causas que deram origem a determinados períodos. O nome Holoceno, que significa “tempos recentes”, nada sugere sobre por que é que um período interglacial quente começou no tempo geológico que designa. Da mesma forma, o debate sobre o nome “Antropoceno” é mais sobre se os geólogos agora poderiam ou não defender cientificamente que os futuros geólogos, daqui a milhões de anos, detetarão sinais síncronos consistentes e de extensão planetária em estratos particulares da Terra, sugerindo que o planeta foi significativamente modificado pelo trabalho de uma espécie chamada “Homo sapiens”.⁵⁰ O nome não atribui responsabilidade moral.

Mas no momento em que definimos a mudança climática não apenas como um fenómeno físico, mas perigoso – daí a expressão “mudança climática perigosa” – estamos no reino dos valores e, portanto, da discórdia e da política. Considere-se, novamente, dois movimentos retóricos muito diferentes de dois livros recentes de dois cientistas do clima – Raymond T. Pierrehumbert e David Archer, ambos da Universidade de Chicago – cada qual lidando com questões de escala que estão envolvidas no pensar da crise do aquecimento global antropogénico. Pierrehumbert, redigindo um livro para universitários e estudantes de pós-graduação, escreve sobre como pode o problema afigurar-se aos humanos do futuro ou a alguma outra espécie inteligente – o seu tom é [158] calmo, desapaixonado, controlado e não soa como um apelo à ação, pois a escala aqui é um estímulo à imaginação disciplinar:

Na perspetiva dos paleoclimatologistas daqui a 10 milhões de anos, sejam quais forem as espécies, a era atual de libertação catastrófica de carbono combustível fóssil aparecerá como um acontecimento enigmático que terá nome próprio, assim como os paleoclimatologistas hoje se referem ao PETM [55 Ma] ou o acontecimento de fronteira KT [66 Ma]. O acontecimento de libertação de carbono fóssil aparecerá em proxies ¹³C do ciclo do carbono (...) através de extinções em massa decorrentes do rápido aquecimento e através do registo de morenas deixado pelo recuo dos glaciares das montanhas e mantos de gelo terrestres. Como acontecimento, é improvável que destrua permanentemente a habitabilidade do nosso planeta.⁵¹

⁴⁹ Veja-se, por exemplo, o ensaio de Andreas Malm e Alf Hornborg, “The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative,” *Anthropocene Review*, 18 de março de 2014 (publicado online em 7 de janeiro de 2014).

⁵⁰ Jan Zalasiewicz, Mark Williams e Colin N. Waters, “Can an Anthropocene Series Be Defined and Recognized?” em *A Stratigraphical Basis for the Anthropocene*, editado por CN Waters et al., *Geological Society, London, Special Publications* 395 (2014): 39-53, <http://dx.doi.org/10.1144/SP395.16>.

⁵¹ Raymond T. Pierrehumbert, *Principles of Planetary Climate* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 66.

Compare-se isso com o modo como David Archer abre o seu livro, *The Long Thaw*, destinado a comunicar a um público leitor genérico a urgência da ação necessária em relação à mudança climática. Enfrentando a questão de por que é que nós, “meros mortais”, devemos “preocupar-nos em alterar o clima daqui a 100.000 anos”, Archer pergunta ao seu leitor: “Como se sentiria se os antigos gregos (...) tivessem aproveitado algumas oportunidades de negócios lucrativos durante alguns séculos, cientes de custos potenciais, como, por exemplo, um mundo mais tempestuoso ou a perda de 10% da produção agrícola devido ao aumento do nível do mar – que poderia persistir até hoje?”⁵²

Archer claramente vai mais longe que Pierrehumbert ao falar de capacidade de agir <agency> e responsabilidade. A sua questão moral e retórica aponta para um problema importante na política da mudança climática. É a seguinte: motivar a ação humana sobre o aquecimento global implica necessariamente a difícil tarefa de colocar à disposição da experiência humana uma cascata de acontecimentos que se desenrolam em diferentes escalas, ao mesmo tempo humanas e inumanas. O problema de ética intergeracional - perpassa e ilustra essa divisão: se as nossas emissões de gases de efeito de estufa estão a alterar o clima do planeta nos próximos cem mil anos, como mostra Archer, quantas gerações, para além de nós, devemos – ou mesmo podemos – realmente ter em conta?⁵³ A nossa capacidade de assim cuidar, uma capacidade que evoluiu durante um longo período de tempo, pode não ser ilimitada. E Archer, em todo o caso, está a falar aqui não do “anthropos” da “mudança climática antropogénica”, mas de um ramo cultural e étnico muito específico da humanidade, aqueles para quem os antigos gregos representam um acme da realização civilizacional.

[159] O problema humano da mudança climática não pode ser definido sem alguma discussão sobre valores humanos, ética, sofrimento e apegos – tópicos sobre os quais as ciências físicas têm alcance limitado. A ideia de uma “mudança climática perigosa” não é em si uma ideia científica. Compreender e definir a “mudança climática planetária” depende do conhecimento científico. Mas “perigoso” não é uma palavra científica. Como Julia Adeney Thomas afirmou recentemente, “os historiadores que se deparam com o Antropoceno não podem confiar nos nossos colegas cientistas para nos definirem 'o ser humano em perigo'”. “Perigo”, assinala ela, nunca é um “simplex factu científico”, mas “é uma questão de escala e valor”.⁵⁴ É assim quando pensamos

⁵² David Archer, *The Long Thaw: How Humans Are Changing the Next 100,000 Years of the Earth's Climate* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 9-10.

⁵³ Para um livro muito significativo sobre o problema da ética intergeracional no contexto da mudança climática, veja-se Stephen M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

⁵⁴ Julia Adeney Thomas, “History and Biology in the Anthropocene: Problems of Scale, Problems of Value,” *American Historical Review* (dezembro de 2014): 1587-88.

na crise climática através da ideia de responsabilidade moral – e não causal – que a mudança climática se torna uma questão de justiça e, portanto, também uma questão política. Quem deve possuir a responsabilidade moral pela emissão de gases de efeito de estufa? Quem deve arcar com os custos de mitigação e adaptação? Deve aplicar-se o princípio do “poluidor-pagador”? O aquecimento global coloca então problemas de justiça intra-humana. A figura da humanidade diferencia-se do “anthropos” (do Antropoceno, digamos) neste ponto. Pensamos na figura política da humanidade como tendo duas características nalguma medida contraditórias. Primeiro, é uma entidade que é capaz de se projetar no futuro como tendo uma capacidade de agir <agency> intencional, embora o objetivo nem sempre seja aquele que obtém aprovação universal. Mas também pensamos nessa humanidade como sempre já dividida por questões que, por seu turno, dão origem a questões de justiça. Nunca é uma capacidade de agir operativa e singular. A sua unidade como ator político está sempre “por vir”.

Poder-se-ia argumentar que esta categoria “humanidade” é um produto do próprio processo de mundialização gradual do mundo, a sobreposição do mundo com o globo ou o planeta. Ela reflete uma formação moderna, algo criado pelas redes tecnoeconómicas que fizeram deste planeta o lar que vimos do espaço. Denominemos essa figura da humanidade una-mas-dividida pela palavra latina *homo*, simplesmente para distingui-la do termo grego *anthropos*, já reivindicado pelos cientistas. Quando interpretamos a palavra *anthropos* (como discutida acima) como tendo o sentido de *homo*, na aceção usada, no contexto do aquecimento global antropogénico, perspetivamos a mudança climática como uma continuação da história da globalização capitalista, acentuando todas as desigualdades humanas que são centrais para essa história, como quer que ela seja contada.⁵⁵ Mas a mudança climática planetária e o Antropoceno também são acontecimentos conduzidos por vetores não humanos e não vivos que operam em múltiplas escalas, alguns dos quais operam em escalas geológicas, enquanto outros [160] têm influência dentro do horizonte de tempo de uma ou duas gerações humanas. O que funciona ao longo de centenas de milhares, senão milhões, de anos não pode ser trazido para o domínio do planeamento e da política. Mas no momento em que dizemos que “nós” devemos fazer algo para evitar a mudança climática perigosa, levantamos questões sobre danos, custos e responsabilidade, e interpretamos a palavra *anthropos*, tal como empregue nas expressões “antropogénico” ou “o Antropoceno”, como tendo o significado do que denominei *homo*. Na política de justiça climática, pode dizer-se, portanto, que o *homo* entra onde estava o

⁵⁵ Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC), *Climate Change 2001: A Synthesis Report. A Contribution of the Working Groups I, II, and III to the Third Assessment Report of the IPCC*, editado por RT Watson e pelo Core Writing Team (Nova Iorque: Cambridge University Press, 2001), 12, citado em Steve Vanderheiden, *Atmospheric Justice : A Political Theory of Climate Change* (Nova Iorque: Oxford University Press, 2008), 9.

anthropos.⁵⁶

Estou grato ao Comité das Palestras Tanner, da Universidade de Yale, pelo convite para ministrar essas palestras. Agradeço também a Michael Warner, Daniel Lord Smail, Wai Chee Dimock e Gary Tomlinson – bem como aos membros da minha audiência – pelos seus comentários formais e informais. Também beneficieei das discussões com Fredrik Jonsson, Ewa Domanska, Rochona Majumdar e Gerard Siarny.

⁵⁶ Essa formulação foi motivada por uma palestra fascinante sobre “a filologia do Antropoceno” que ouvi proferida por Robert Stockhammer, da Universidade LMU de Munique, numa conferência de 2014 sobre “Meteorologias da Modernidade”.

PALESTRA II.

DESCENTRAR O HUMANO? OU, O QUE RESTA DE GAIA

Quero compartilhar convosco algumas reflexões adicionais sobre a falha geológica <fault line> que atravessa a não-identidade que propus na palestra anterior: homo e anthropos, uma distinção pragmática e artificial através da qual quero apreender as duas figuras do humano que as discussões sobre a mudança climática nos ajudam a imaginar.

Justiça climática e homocentrismo

Quando pensamos na mudança climática como representando um ponto culminante na história do capital ou da globalização, o aquecimento global parece ser um assunto inteiramente suscetível a questões de justiça intra-humana, mesmo quando reconhecemos que a mudança climática antropogénica afeta a vida além da vida humana e provoca impactos no mundo inanimado também. Uma visão zoecêntrica é preterida em favor de uma homocêntrica. Considere-se, por exemplo, a seguinte passagem que ocorre no início de uma envolvente discussão sobre uma possível “teoria política da mudança climática” no livro de Steve Vanderheiden sobre justiça atmosférica. Começa com o que se reconhecerá ser, no seguimento da discussão de ontem, uma posição zoecêntrica sobre a crise climática:

O carbono é um dos blocos básicos da construção da vida no planeta Terra, sendo o CO₂ o meio dominante por intermédio do qual o carbono é transmitido entre os dissipadores de carbono <carbon sinks> naturais, incluindo seres vivos. Numa troca conhecida como *ciclo do carbono*, humanos e outros animais absorvem oxigénio pela respiração e exalam CO₂, enquanto as plantas absorvem e armazenam CO₂, emitindo oxigénio e *mantendo a vida terrestre em equilíbrio*.¹ [ênfase adicionada]

Vanderheiden reconhece que sem os gases de efeito estufa (GEE) e “o efeito de estufa natural”, o planeta seria inospitaleiramente frio para a vida em geral e para a vida humana em particular. “Ainda que alguma vida”, escreve ele, “possa ser sustentada dentro de um pequeno intervalo de variabilidade de temperatura para além daquela observada desde a última Idade do Gelo, o equilíbrio climático

¹ Steve Vanderheiden, *Atmospheric Justice: A Political Theory of Climate Change* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 6. Veja-se também a discussão na p. 79.

produzido em 10.000 anos de estabilidade dos GEE é responsável pelo desenvolvimento de *toda a vida terrestre* [ênfase adicionada], e mesmo pequenas mudanças nesse equilíbrio podem desequilibrar drasticamente esses ecossistemas”.²

[166] No entanto, apesar de reconhecer plenamente que a crise climática tem que ver com o “equilíbrio” de “toda a vida terrestre” no planeta – o que quer que esse “equilíbrio” possa significar – e, portanto, que ela precisa ser pensada em termos de, pelo menos, milhares de anos, as questões de justiça e desigualdade de Vanderheiden giram em torno de problemas da vida humana e apenas da vida humana, problemas que somente são desencadeáveis em medidas de tempo humano muito menores. Como ele mesmo diz: “Ainda que a mudança climática antropogénica deva causar danos significativos e, em alguns casos, catastróficos às *espécies não humanas do planeta* [ênfase adicionada]”, a sua investigação de questões de justiça climática seguiria o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) ao concentrar-se exclusivamente nos “habitats e populações humanos do planeta”. Vanderheiden fornece uma boa razão prática para essa abordagem: ainda não sabemos como compor um regime climático global que inclua a representação para “animais e gerações futuras” – para não falar de formas de vida não-animais ou mesmo do mundo inanimado. Ele refere-se ao trabalho do teórico político Terrence Ball para alegar que mesmo que representássemos esses grupos “por intermédio de procuradores <by proxies> em instituições democráticas, dando pelo menos alguma voz aos seus interesses (...) eles permaneceriam necessariamente uma minoria legislativa”.³ Assim, reconhece-se, por um lado, que “a atmosfera global é um bem finito” e não apenas para os humanos, uma vez que é “vital para a continuação da vida neste planeta”, sem deixar de ser também “instrumental para o florescimento humano”. Esta é a lição das ciências. E, no entanto, por outro lado, quando se trata de questões justiciáveis <justiciable issues> de desigualdade em relação à mudança climática, as capacidades de absorção dessa “atmosfera única” – que, reconhece-se, “deve ser compartilhada por todos os habitantes do planeta” – são divididas apenas entre os humanos (“as nações ou cidadãos do mundo”) sem nenhuma discussão sobre o que poderia ser a parte legítima das formas de vida não-humanas!⁴ A partir daqui, basta um passo apenas para se esquecer completamente a vida não humana e declarar que o aquecimento global é sinónimo de questões de justiça humana e inclusive encará-lo como um problema que não pode ser remediado até que questões de justiça humana sejam satisfatoriamente tratadas. Veja-se como a citação abaixo parte de uma recomendação moral – “a preocupação com a equidade e a responsabilidade não deve ser descartada (...)” – para uma declaração

² Ibid., 7.

³ Ibid., 264n8.

⁴ Ibid., 79, 104.

condicional – “a mudança climática antropogénica (...) *não pode ser genuinamente tratada a não ser que* (...)” – e, finalmente, para uma declaração que postula uma relação de identidade entre justiça global e mudança climática:

A preocupação com a equidade e a responsabilidade não deve ser descartada como secundária em relação ao objetivo principal de evitar a mudança climática catastrófica, [167] pois (...) a mudança climática antropogénica é também um problema de justiça e, portanto, não pode ser genuinamente remediada, a não ser que a resposta internacional vise promover a justiça [incluindo o “direito ao desenvolvimento” das nações pobres] (...) Justiça global e mudança climática [são] (...) manifestações do mesmo conjunto de problemas.⁵

Lovelock, Gaia e zoe

Se eu tivesse de ilustrar neste contexto um ponto de vista completamente oposto à visão homocêntrica defendida por Vanderheiden, ou seja, um ponto de vista zocêntrico, citaria uma declaração do livro de James Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia*. Num capítulo intitulado “A previsão do clima”, Lovelock defende a necessidade de “considerar a saúde da Terra [como um planeta vivo] sem a restrição de que o bem-estar da humanidade venha em primeiro lugar”. “Desta forma”, explica ele, “eu vejo a saúde da Terra como primordial, pois dependemos totalmente de um planeta saudável para sobreviver”.⁶ Sabemos o que Lovelock quer dizer com planeta “saudável”: é aquele em que Gaia continua no comando, ou seja, a vida atua como um sistema autorregulador e desempenha um papel na manutenção das condições planetárias propícias à continuação da vida. Na linguagem da sua “hipótese de Gaia”: “a composição atmosférica da Terra é mantida num estado dinamicamente estável pela presença de vida; além disso, se os organismos pudessem afetar a composição atmosférica, talvez pudessem regular o clima da Terra para mantê-lo favorável à vida.⁷ Mas a teoria de Gaia, de Lovelock, enfrentou muitas críticas, incluindo algumas bem conhecidas de Richard Dawkins.⁸ Que a “vida” – pensada “como um fenómeno de escala planetária” – é quase uma categoria metafísica indefinível, muitos o reconhecem, incluindo o próprio Lovelock.⁹ Toby Tyrrell,

⁵ Ibid., 251-52.

⁶ James Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning* (Nova Iorque: Basic Books, 2009), 35-36.

⁷ Ibid., 163.

⁸ Lovelock lida com algumas dessas críticas no seu *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth* (Nova Iorque: Norton, 1995 [1988]), 30-31.

⁹ “Todos sabemos intuitivamente o que é a vida. É comestível, adorável ou letal. A vida como objeto de investigação científica que requer uma definição precisa é muito mais difícil (...) Todos os ramos da ciência biológica formal parecem evitar a questão”. Ibid., 16-17; ver também 39, 60, 200-201.

professor de ciência dos sistemas terrestres na Universidade de Southampton, publicou recentemente um livro que procura ser uma séria refutação da teoria de Gaia, embora reconheça que muitas das intuições de Lovelock – ainda que talvez não toda a sua teoria – sejam aceites hoje como parte da ciência normal.¹⁰

Não é necessário para os nossos propósitos repetir aqui os detalhes do debate científico em torno de Gaia ou tomar partido nesse debate.¹¹ Basta assinalar que o trabalho comparativo de Lovelock sobre a questão da presença de vida em Marte e na Terra deu origem a uma questão fascinante: por que é que este planeta tem sido tão consistente e continuamente hospitaleiro para a vida ao longo de milhares de milhões de anos e para a vida multicelular no decurso de centenas de milhões de anos? Como é que o oxigénio foi mantido a um nível constante (21 por cento) da atmosfera por muito, muito tempo? Mais oxigénio e a vida consumir-se-ia em chamas; menos, muita vida morreria de asfixia.¹² [168] Foi isso que levou os geólogos Jan Zalasiewicz e Mark Williams a chamar à Terra “o planeta Goldilocks”. Marte tem clima, “incluindo espetaculares tempestades de poeira em todo o planeta”. “Pode até abrigar alguns micróbios simples. Mas nunca será uma terra verde e agradável.” Vénus, começando a sua vida com “provavelmente tanta água quanto a Terra”, sofreu um aquecimento planetário descontrolado.

A Terra é o planeta Goldilocks. (...) A Terra tem sido, até agora e no geral, *perfeita* para a vida, não apenas perfeita em qualquer época, mas continuamente ao longo de três mil milhões de anos. Houve, é claro, alguns momentos críticos <close calls>, tempos de extinção em massa. Mas, a vida sempre se aguentou para florescer novamente. Isso torna a história da Terra mais notável do que qualquer história

¹⁰ Toby Tyrrell, *On Gaia: A Critical Investigation of the Relationship between Life and Earth* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013). Para uma crítica rigorosa/severa de Tyrrell, consulte-se Bruno Latour, “How to Make Sure Gaia Is Not a God of Totality? Com atenção especial ao livro de Toby Tyrrell sobre Gaia” (ms. não publicado, apresentado no colóquio “The Thousand Names of Gaia”, Rio de Janeiro, setembro de 2014). Michael Ruse, no seu livro *The Gaia Hypothesis: Science on a Pagan Planet* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), assinala de forma útil quanto do debate científico sobre Gaia ainda gira em torno da divisão de abordagens reducionistas/holísticas. Latour também comenta esse ponto.

¹¹ Para algumas opiniões recentes de cientistas, veja-se Timothy Lenton, “Testing Gaia: The Effect of Life on Earth’s Habitability and Regulation,” *Climatic Change* 52 (2002): 409-22; James E. Lovelock, “Gaia and Emergence: A Response to Kirchner and Volk,” *Climatic Change* 57 (2003): 1-3; Tyler Volk, “Seeing Deeper into Gaia Theory: A Reply to Lovelock’s Response,” *ibid.*, 5-7; James W. Kirchner, “The Gaia Hypothesis: Conjectures and Refutations,” *Climatic Change* 58 (2003): 21-45; Tyler Volk, “Natural Selection, Gaia, and Inadvertent By-Products,” *ibid.*, 13-19; e Ruse, *Gaia Hypothesis*. Para uma história desses debates – além dos próprios livros de Lovelock – veja-se Ruse, *Gaia Hypothesis*, e John Gribbin e Mary Gribbin, *James Lovelock: In Search of Gaia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), caps. 7-10.

¹² Lovelock, *Ages of Gaia*, 28-29; veja-se também o capítulo, “The Contemporary Atmosphere”, em James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford: Oxford University Press, 1995; publicado pela primeira vez em 1979), cap. 5.

infantil.¹³

Nem toda a gente está convencida de que seja uma boa questão perguntar por que é que a Terra tem sido tão continuamente propícia à vida por um período tão longo de tempo. A questão, apontam alguns cientistas, parece natural para nós humanos porque, enquanto criaturas complexas com cérebros grandes, só pudemos aparecer no fim de uma longa linha de evolução contínua da vida. Mas a vida – a passagem da primeira instância da vida para nós – pode ter sido apenas resultado de uma enorme sorte. “Estamos aqui, por isso aconteceu, mas, dado o número total de sistemas solares – “alguém lança os dados 10²² vezes” – o que mais seria de esperar?”¹⁴ O geofísico Raymond Pierrehumbert não acha que o sucesso da vida neste planeta seja um gigantesco acaso, mas admite que “o livro está longe de estar encerrado” a respeito do “problema da habitabilidade”.¹⁵ Outros, com razão, dizem que precisamos estudar mais planetas semelhantes à Terra com proporções semelhantes de oxigénio nas suas atmosferas antes de podermos dizer o que torna um planeta tão acolhedor para a vida a ponto de desenvolver espécies complexas e inteligentes que podem formular e contemplar este problema – mas nada pode ser dito com base numa amostra de um!¹⁶ Toby Tyrrell, que critica a ideia de que Gaia se comporta como um superorganismo homeostático protegendo a vida em todas as circunstâncias, aceita uma posição que compartilha com Andrew Watson (ex-colaborador de Lovelock na criação do famoso modelo de mundos Daisy): o facto de o planeta nunca ter extinguido completamente a vida desde que a vida principiou é atribuído a uma combinação de “mecanismos de estabilização ambiental e de sorte, apesar de serem mecanismos que não funcionam muito bem”.¹⁷

A crise climática levanta, assim, questões muito significativas sobre as condições de vida no planeta e convida-nos a ver os humanos no contexto [169] dessas questões. Essas questões derivam do que chamei de visão zoocêntrica do mundo. Não podemos chegar a esse ponto de vista através dos valores das emissões per capita homocêntricos da literatura sobre justiça climática. Os valores relevantes aqui não são os das emissões per capita, mas a história da expansão da espécie humana no planeta até ao momento em que nos tornámos indiscutivelmente a espécie mais dominante, pressionando muitas outras formas de vida. O trabalho do estudioso holandês Rob Hengeveld explica bem o

¹³ Jan Zalasiewicz e Mark Williams, *The Goldilocks Planet: The Four Billion Year Story of Earth's Climate* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 1-2.

¹⁴ Ruse, *Gaia Hypothesis*, 219. O número 10²² era uma estimativa do número de sistemas solares com base na suposição então predominante de que todo o universo era visível.

¹⁵ Raymond T. Pierrehumbert, *Principles of Planetary Climate* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 14.

¹⁶ Tyrrell, *On Gaia*, p. 176.

¹⁷ *Ibid.*, 188-89.

problema aqui em jogo. Durante a maior parte da sua existência, os humanos ajustaram-se a um padrão de vida em que os resíduos de uma forma de vida eram recursos para outra forma de vida, e a vida subsistia neste processo natural de reciclagem de resíduos. Agora, graças às nossas cifras e à venda da nossa produção e consumo, produzimos muitos resíduos que não podem ser decompostos nem reciclados. Os plásticos que estão envolvidos em muitos, muitos departamentos das nossas vidas são um desses exemplos. E o chamado excesso de CO₂ é outro. Ao mesmo tempo, a nossa dependência de energia abundante e barata – atualmente fornecida por combustíveis fósseis – tornou-se inevitável, já que a gestão de uma população da dimensão de dez a doze mil milhões de pessoas (previsto para o final deste século), ou mesmo das atuais sete mil milhões, exige a criação de organizações complexas que produzem uma procura cada vez maior de energia.¹⁸

O crescimento relativamente recente da população humana está ligado à história do combustível fóssil, quer olhemos retrospectivamente para a história humana ou antecipemos os nossos futuros. Afinal, foi a energia de combustível fóssil, “e apenas a energia de combustível fóssil, [que] tornou possível romper com o antigo padrão agrário e construir o mundo industrial”, escreve o “teórico do pico da produção de petróleo” John Michael Greer.¹⁹ Os benefícios (para os humanos) de energia abundante e barata derivada de combustível fóssil têm sido inúmeros: comida melhorada, tanto em qualidade como em quantidade, melhoria na habitação e vestuário, condições mais higiénicas e saudáveis em muitos lugares, segurança pública (melhor policiamento), e melhor iluminação.²⁰ O crescimento exponencial da população humana e da nossa esperança média de vida no século XX – e aqui, é claro, os pobres estão incluídos em ambos os valores – geralmente teve muito que ver com combustíveis fósseis por intermédio do uso de fertilizantes artificiais, pesticidas, bombas para irrigação e o uso de petroquímicos na fabricação de produtos farmacêuticos comuns, como antibióticos.²¹

¹⁸ Vejam-se os números da população global e uso de energia, 1750-2010, apresentados em Will Steffen et al., “The Trajectory of the Anthropocene,” *Anthropocene Review* (2015): 1-18. Veja-se também Rob Hengeveld, *Wasted World: How Our Consumption Challenges the Planet* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), parte 2, cap. 1, seção D.

¹⁹ John Michael Greer, “Progress vs. Apocalypse”, em *The Energy Reader*, editado por Tom Butler, Daniel Lerch e George Wuerthner, 96-99 (Sausalito, CA: Foundation for Deep Ecology, 2012), 97. Os primeiros historiadores modernos podem debater justificadamente a relação entre a transição da agricultura tradicional para a moderna e o início da Revolução Industrial. Em termos gerais, porém, é clara a profunda dependência tanto da industrialização quanto da agricultura moderna em relação aos combustíveis fósseis. Beneficiei da discussão com Gerard Siarny sobre este tópico.

²⁰ Hengeveld, *Wasted World*, 53, 98.

²¹ Veja-se Vaclav Smil, *Harvesting the Biosphere: What We Have Taken from Nature* (Cambridge, MA: MIT Press, 2013), 221; Butler, Lerch e Wuerthner, *Energy Reader*, 11-12. Veja-se também Hengeveld, *Wasted World*, 31: “quase ao longo da história humana, a expectativa de vida era curta – normalmente até apenas cerca de trinta e poucos anos”. Veja-se também 50-51.

Potências emergentes como a Índia e a China justificam o uso contínuo de carvão (o combustível fóssil mais nocivo) e o aumento das emissões referindo-se à necessidade de tirar da pobreza milhares de milhões de chineses e indianos. A China é já o maior poluidor do mundo e supera os valores da União Europeia [170] em emissões per capita.²² Esta não é simplesmente uma história sobre emissões de carbono. É também sobre a pressão que os humanos enquanto espécie exercem sobre as vidas de outras espécies e, portanto, em última instância, sobre as nossas próprias condições de vida. A questão não está desligada da crise climática, pois, como muitos estudiosos assinalaram, o aquecimento da atmosfera e dos mares não apenas eleva o nível do mar, ameaçando povoações costeiras, cidades e ilhas, mas também altera a biodiversidade marinha, tornando os mares mais acidificados.²³ Que números crescentes de seres humanos ameaçam a biodiversidade do mundo é agora um lugar-comum dos escritos ecológicos.²⁴ E, como Vaclav Smil assinalou, os humanos e os animais que eles comem e mantêm consomem agora cerca de 95% do que a biosfera produz, deixando apenas 5% para animais genuinamente selvagens.²⁵ Os pobres fazem parte dessa vida da espécie humana, embora seja verdade que eles não têm muita responsabilidade pela emissão de gases de efeito de estufa.

Quanto mais pessoas temos neste planeta, mesmo que a maioria seja pobre, mais complexas se tornam as nossas sociedades (pois a máquina administrativa necessária para gerir as populações aumenta e ramifica-se) e maior a quantidade de energia “livre” necessária para manter essas sociedades.²⁶ Se até ao final deste século tivermos entre dez a doze mil milhões de seres humanos conforme previsto, precisaremos ainda de mais energia barata e abundante do que temos hoje para sustentar tal população, não menos. O geólogo da Duke University, Peter K. Haff, argumentou recentemente que o manter de uma população humana tão grande envolve a integração da tecnologia com a biologia. Ele apresentou o sugestivo conceito de “a tecnosfera” ao “definir o mundo [que os humanos] agora habitam”. A civilização moderna e seus “atuais 7×10^9 constituintes humanos”, argumenta ele, não poderiam sobreviver sem “a proliferação da tecnologia pelo mundo (...) o conjunto de tecnologias de grande escala interconectadas que suportam e possibilitam a

²² Steffen et al., “Trajectory of the Anthropocene.”

²³ Lisa Ann-Gershwin, *Stung! On Jellyfish Blooms and the Future of the Ocean* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), cap.10; Naomi Oreskes, “Scaling Up Our Vision,” *Isis* 105, nº 2 (junho de 2014): 379–91, especialmente 388; James Hansen, *Storms for My Grandchildren: The Truth about the Coming Climate Catastrophe and Our Last Chance to Save Humanity* (Nova Iorque: Bloomsbury, 2009), 165-66.

²⁴ Hengeveld, *Wasted World*, 164-65.

²⁵ Veja-se Smil, citado em Dipesh Chakrabarty, “Climate and Capital: On Conjoined Histories,” *Critical Inquiry* (Outono de 2014): 1-23.

²⁶ Hengeveld, *Wasted World*, 66-70, 129.

extração rápida da Terra de grandes quantidades de energia gratuita e subsequente geração de energia, comunicação a longa distância (...) incluindo a distribuição regional, continental e global de alimentos e outros bens”. Essa tecnologia interconectada que fornece a condição de possibilidade para a existência de tantas vidas humanas é o que ele chama de “a tecnosfera” – os humanos, sustenta, são apenas o aspeto sensível desse todo complexo. A população humana “algo como o seu tamanho atual”, escreve Haff, “é profundamente dependente da existência da tecnosfera”. “Sem a estrutura de apoio e os serviços prestados pela tecnologia”, dar-se-ia um grande colapso da população humana.²⁷ A tecnologia, defende ele, representa, portanto, “a fase de abertura de um novo paradigma da história da Terra”. Tendo-se tornado a [171] pré-condição para a existência de uma população humana muito grande e para os animais que os humanos consomem, a tecnologia pode ser considerada “a próxima biologia”.²⁸ É como se o legado do pensamento de Gaia, como assevera Latour com o seu característico humor, fosse “ter forçado cada um de nós a tornar explícitas as [cada vez mais técnicas] condições de que precisamos para respirar: fora do sufocante passado arcaico, correndo em direção a um futuro asfíxiante!”²⁹ A tese de Haff sobre a tecnosfera, como ele a define, também complica a questão da capacidade de agir <agency> e da distribuição da responsabilidade causal e moral no processo de emissão de gases de efeito de estufa. Se os animais cujas vidas os humanos industrializaram geram uma parcela significativa de metano na atmosfera, se as vidas industrializadas dos humanos adicionam outra quantidade significativa da mesma família de gases de efeito de estufa, e se tais vidas são sustentáveis apenas com base no acesso barato e abundante energia, então até mesmo o discurso que culpa a espécie humana por causar o problema climático apreende erradamente a questão da capacidade de agir. Claramente, a mudança climática “antropogénica” resulta da industrialização de vidas humanas e (certas vidas) animais até a um ponto em que juntas formam um complexo causal – um conjunto de tecnologia e vidas humanas e não humanas – ao passo que só a humanos pode ser atribuída alguma “responsabilidade moral” (pois a responsabilidade causal permanece distribuída).

É neste ponto que alguns temas familiares sobre a finitude da Terra surgem. Se a população humana aumentasse para dez ou doze mil milhões no final deste século e as pessoas exercessem, de forma justa, o seu direito a mais energia e desenvolvimento, de onde viria a energia adicional, barata e

²⁷ P. K. Haff, “Technology as a Geological Phenomenon: Implications for Human Well-Being,” em *A Stratigraphical Basis for the Anthropocene*, editado por CN Waters et al., *Geological Society, London, Special Publications* 395 (2014):, 301-9, aqui 301-2, <http://dx.doi.org/10.1144/SP395.4>.

²⁸ *Ibid.*, 302.

²⁹ Bruno Latour, “Facing Gaia: Six Lectures on the Political Theology of Nature,” *Being the Gifford Lectures on Natural Religion*, Edimburgo, 18-28 de fevereiro de 2013, *Palestra* 5, 107.

abundante? Se tudo proviesse de fontes renováveis, isso significaria que os humanos monopolizariam grande parte da quantidade finita de energia que a Terra recebe do Sol todos os dias; os humanos estariam então a privar outros processos e formas de vida da Terra da parcela da energia que este planeta recebe? Haff imagina que um dia os humanos usarão a geoengenharia para capturar “a energia dos fótons no espaço que não teria conseguido chegar à Terra e então trazer essa energia para a superfície da Terra (na forma de micro-ondas)”.³⁰ Latour cita alguns números relevantes fornecidos por geólogos: a civilização humana “já é alimentada por cerca de 12 terawatts (10^{12} watts)”. Se o mundo fosse desenvolvido a ponto de atingir os níveis de consumo dos Estados Unidos, o valor da energia cresceria para 100 terawatts, um número que Latour descreve corretamente como “impressionante (...) se considerarmos que as forças das placas tectônicas não desenvolvem mais do que 40 terawatts de energia”.³¹ Além disso, acrescenta Latour, precisaríamos de mais cinco planetas do tamanho da Terra (para encontrar os necessários hectares globais)!³² Baixando, de algum modo, o seu olhar, Vaclav Smil, o [172] renomado cientista ambiental, escreve na última frase do seu notável livro, *Harvesting the Biosphere: What We Have Taken from Nature*: “Se os milhares de milhões de pessoas pobres em países de baixo rendimento fossem reivindicar nem que seja metade da atual colheita per capita que prevalece nas economias de abundância, muito pouco da produção primária da Terra seria deixado no seu estado mais ou menos natural, e muito pouco restaria para outras espécies de mamíferos além da nossa.”³³

Há um problema de justiça climática entre os ricos e os pobres do mundo, sem dúvida. No entanto, argumentos de justiça não são muito bons para pensar em limites. Os argumentos em prol da justiça climática baseiam-se em emissões per capita na suposição democrática, humana, mas homocêntrica, de que todo o ser humano tem direitos iguais aos dissipadores de carbono do mundo que as nações desenvolvidas monopolizaram até agora. A popularidade deste posicionamento junto de governos como o da Índia refletiu-se, por exemplo, no que o ministro indiano do meio ambiente, Prakash Javdekar, disse em entrevista ao *New York Times* em setembro de 2014, colocando a “responsabilidade pelo que os cientistas chamam de crise climática vindoura sobre os Estados Unidos, o maior poluidor histórico de gases de efeito de estufa do mundo” e descartando “a ideia de que a Índia faria qualquer corte nas emissões de carbono”:

“Que cortes? (...) Isso é para países mais desenvolvidos. O princípio moral da responsabilidade histórica não pode ser suprimido” (...) Levaria pelo menos 30 anos, disse ele, até que a Índia provavelmente passasse por uma recessão. “A primeira tarefa da Índia é a

³⁰ Haff, “Technology”, 308.

³¹ Latour, “Facing Gaia”, Palestra 4, 76.

³² Ibid., Aula 5, 126.

³³ Smil, *Harvesting the Biosphere*, 252.

erradicação da pobreza”, disse Javadekar (...) “Vinte por cento da nossa população não tem acesso à eletricidade, e essa é a nossa prioridade. Vamos crescer mais rápido e as nossas emissões vão aumentar”.

“Nas próximas décadas, enquanto a Índia trabalha para fornecer acesso à eletricidade a mais de 300 milhões de pessoas”, acrescenta o repórter do *Times*, “as suas emissões devem duplicar, superando as dos Estados Unidos e da China”.³⁴

As visões zocêntricas, por outro lado, não enfatizam tanto as emissões per capita quanto a humanidade como espécie, uma espécie dominante que industrializou as suas próprias formas de vida e as de muitas outras espécies com vista ao seu próprio florescimento exclusivo. O tamanho da população humana, portanto, importa. Existem pensadores da justiça climática que tentam reconciliar as duas e criar um “cenário de contração e convergência”, através do qual os humanos atingem um estado em que todas as nações são igualmente desenvolvidas, as nações mais ricas da atualidade aprenderam a reduzir os seus níveis de [173] consumo e ondem que todos os humanos tentam controlar os seus números totais e o consumo de recursos.³⁵ Mas aqui, novamente, surgem alguns calendários globais que são severamente incompatíveis. O calendário para alcançar a justiça distributiva entre humanos no que respeita ao espaço atmosférico é, basicamente, um calendário indefinido e aberto. Não sabemos quando e como, usando a inevitável mistura híbrida de argumentos normativos e politicamente pragmáticos e realistas que compõe a política quotidiana, o mundo se tornará mais justo. Mas o IPCC apresenta-nos um calendário muito definido e finito para a ação global se a “mudança climática perigosa”, ou seja, um aumento médio de mais de dois graus Celsius, fosse evitada. Como diz Toby Tyrrell:

Atualmente, estamos a levar a Terra para fora do invólucro da sua história recente. Durante os últimos 800.000 anos (...) o CO₂ atmosférico nunca constituiu mais de 0,03% (300 partes por milhão) da atmosfera. Em contraste (...) já fizemos com que aumentasse para quase 400 partes por milhão, e a taxa de aumento ainda está a acelerar. A velocidade com que estamos a adicionar dióxido de carbono à atmosfera provavelmente não tem precedentes nos últimos 50 milhões de anos ou mais.³⁶

³⁴ “As emissões da Índia aumentarão, diz o funcionário”, relatório do porto de Coral Daven, *New York Times*, 23 de setembro de 2014. Agradeço a Sheldon Pollock por me ter chamado à atenção para este relatório.

³⁵ Veja-se Thomas Athanasiou e Paul Baer, *Dead Heat: Global Justice and Global Warming* (Nova Iorque: Seven Stories Press, 2002), 75, citado em Vanderheiden, *Atmospheric Justice*, 74.

³⁶ Tyrrell, *On Gaia*, 212-13. A concentração de dióxido de carbono atmosférico foi de 394,28 em dezembro de 2012, 396,81 em dezembro de 2013, 398,78 em dezembro de 2014 e 400,18 durante a semana de 1 de fevereiro de 2015. Esses números são médias preparadas pelo Observatório Mauna Loa, no Havaí, e obtido em <http://co2now.org>.

As chances de limitar o aumento da temperatura a 1,5 grau e 2 graus Celsius com o atual ritmo de emissões baixam para 66% em 6 e 21 anos, e para 50% em 10 e 28,4 anos, respectivamente.³⁷ Mesmo este calendário pode ser muito otimista. “O planeta já aqueceu 0,8°C acima da média pré-industrial”, assinala Clive Hamilton, alertando que a “inércia no sistema significa que 2,4°C é já irreversível, com o aquecimento a atingir 4°C talvez em [os anos] 2070”. Um aumento de quatro graus, nas palavras de Hamilton, é “território desconhecido”.³⁸ O calendário da justiça e o calendário da ação global elaborados pelo IPCC provavelmente não se harmonizarão. A nossa procura de justiça climática e da sua política concomitante podem muito bem significar que temos de percorrer a dolorosa via da perigosa mudança climática; talvez as nossas lutas pela justiça climática tenham de ser conduzidas num mundo ainda mais pressionado pelo clima e muito mais injusto do que o que temos atualmente.

Mudança climática e consciência epocal

A mudança climática como consciência epocal, então, constitui-se em torno de uma cisão entre o homo, a humanidade como sujeito político dividido, e o anthropos, formas coletivas e não intencionadas de existência do humano, como [174] uma força geológica, como espécie, como parte da história da vida neste planeta. A ideia de anthropos descentra o humano ao subordinar a história humana às histórias geológicas e evolutivas do planeta. A consciência epocal, disse Jaspers, “[é] concedida ao homem sem lhe dar o descanso de uma conclusão”. Habitar tal consciência “exige vigor”, escreveu ele, pois “exige resistência nas tensões da insolubilidade”.³⁹ Dizer isso, como assinalei antes, não é encerrar o espaço a políticas de curto prazo e conflitos sobre questões de justiça entre humanos. Nem, por esta razão, temos de apressar soluções

³⁷ Carbon Brief, <http://www.carbonbrief.org/blog/2014/11/six-years-worth-of-current-emissions-would-blow-the-carbon-budget-for-1-point-5-degrees>.

³⁸ Clive Hamilton, “Utopias in the Anthropocene”, artigo apresentado na sessão plenária da American Sociological Association, Denver, 17 de agosto de 2012, p. 3. Os meus agradecimentos ao professor Hamilton por compartilhar este artigo. Veja-se também Robert J. Nicholls et al., “Sea-level Rise and Its Possible Impact Given a ‘Beyond 4°C World’ in the Twenty-First Century,” *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 369 (2011): 161-81; e Richard A. Betts et al., “When Could Global Warming Reach 4°C?” *ibid.*, 67-84. Betts et al. relatam que sua “melhor estimativa é que um aumento de temperatura de 4°C seria alcançado na década de 2070 e, se as retroações do ciclo do carbono forem fortes, então 4°C poderiam ser alcançados no início da década de 2060” (83), enquanto os cálculos de Nicholls et al. sugerem que o número de pessoas deslocadas das regiões costeiras do sul, sudeste e leste da Ásia, se as medidas de adaptação falhassem, variaria, em diferentes cenários, de 72 a 187 milhões de pessoas (172).

³⁹ Karl Jaspers, *The Atom Bomb and the Future of Man*, traduzido por EB Ashton (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 10, 12-13.

malthusianas calculando a capacidade de carga do planeta, ou entrar em conjeturas aparentemente genocidas sobre exatamente quantas pessoas o planeta pode realmente sustentar mantendo o nosso atual padrão de vida. Mas uma consciência epocal reconhece os estados de espírito que impulsionam tal pensamento e reconhece-os como pertencentes a um espectro de estados de espírito engendrados pela crise climática.

Jaspers não pensou na consciência epocal de modo instrumental, como uma solução pragmática para problemas planetários. “Esse tipo de pensamento”, escreveu ele, “não é um meio para a autopreservação da humanidade. Seria inútil incorporá-lo num plano, o que sempre o arruinaria”. Mas ele sentia-se otimista quanto ao valor de uso de tal consciência ou pensamento. “A sua existência”, acrescentou, “pode resultar numa vida que, em virtude da liberdade e contra a ameaça da bomba atômica, salvaria também a existência da humanidade”. O que deu a Jaspers essa confiança foi a sua ideia de razão. A sua ideia de razão não era ingênua. Ele não esqueceu “a ferocidade humana, a ganância, o amor pela aventura, o desejo de se sentir superior à vida ao jogá-la fora, etc.” Ele não ignorava o “egoísmo cego” que impulsiona muitos cálculos económicos e que “aliena o homem de si mesmo”. Tampouco era a razão uma questão de inovação tecnológica “que concebe instrumentos de produção e de destruição simultaneamente, a ponto de tanto a produção ilimitada quanto a destruição total serem possíveis”.⁴⁰

Jaspers dirigiu os seus pensamentos a outros seres humanos que ele via como capazes de permanecer no terreno comum da razão, algo que ele definiu como a “verdadeira essência” do homem. Em toda a história da humanidade, escreveu ele, “apenas uma coisa é imóvel e inflexível: a premissa de uma vontade de raciocinar, de comunicação sem limites e do amor que potencialmente une todos os homens”. Mais adiante, ele escreve: “Se desconfiamos da razão, se duvidamos da suscetibilidade humana para raciocinar, não temos fé no homem”. Mas ele também viu a consciência epocal como inevitavelmente imbricada nos esforços de criar “o comum”: “Recusar-se a desistir dessa chance [de comunicação entre outros seres humanos] mostra [falta de] fé no homem como homem”, e citou Nietzsche: “A verdade começa [175] quando existem dois”. Jaspers deixa bem claro que está a dirigir-se ao seu semelhante humano enquanto pensador, e não à figura departamental do filósofo profissional: “A razão pertence ao homem como tal. Pode desenvolver-se em qualquer um que pense com honestidade, paciência e altruísmo”. E a razão tem o potencial de criar uma fraternidade humana que poderia estar acima e além dos estreitos sentimentos de solidariedade de grupo que dividem os humanos. A ciência apenas liga os humanos “de modo puramente intelectual”, ao passo que “a razão também pertence a todos os homens, mas pertence a todo o seu ser e não é

⁴⁰ Ibid., 217-18, 213-14.

apenas um campo especial de compreensão. Ela liga homens que podem diferir completamente noutros aspetos, nos seus modos de vida, nos seus sentimentos, nos seus desejos; liga-os mais fortemente do que eles se encontram divididos por todas as suas diversidades”.⁴¹

Na tradição de pensamento de que todos somos herdeiros, Jaspers não foi o único a encontrar na razão e na capacidade do ser humano de assumir uma perspetiva planetária/global um potencial real para a humanidade assumir conscientemente o papel de uma espécie inteligente com capacidade para gerir o planeta para benefício de todos, incluindo os não-humanos. No século XX, pensadores anti-imperiais tão diversos como Rabindranath Tagore e Frantz Fanon tinham pensamentos semelhantes. A tradição, porém, é mais antiga. Num ensaio recente, Deborah Coen chamou a nossa atenção para o pensamento de Eduard Suess, o político liberal vienense do século XIX que também foi um estudioso pioneiro da geologia e que cunhou o termo *biosfera*; ele era otimista de que a geologia constituía um assunto que poderia ajudar a combater as estreitas afiliações tribais dos humanos. Como observa Coen, Suess viu uma “perspetiva planetária” a conduzir a “uma política que não privilegiaria a humanidade em detrimento de outros seres vivos”.⁴² Ele escreveu:

Preconceitos e egoísmos, sobretudo a mesquinhez das coisas com as quais estamos acostumados a lidar (...) colocaram obstáculos em redor de cada um de nós que restringem a nossa visão. Se eles forem removidos, se resolvermos deixar para trás as concepções estreitas de espaço e tempo que a vida burguesa nos oferece, e não mais ver o mundo a partir da perspetiva mesquinha e egocêntrica, que vê vantagens aqui, desvantagens ali para nós ou para a nossa espécie, mas sim admitir os factos na sua verdade nua e crua, então o cosmos oferece-nos uma imagem de grandeza indizível.⁴³

Dentro do meu próprio campo, a história, essa suposição de que pensar em grandes escalas leva a um sentimento de solidariedade humana ou “cidadania global” encontrou uma expressão ressurgente num ramo da erudição histórica que se autodenomina Grande História (ou às vezes História Profunda). Nas mãos de um pioneiro [176] desse movimento, David Christian – como nos escritos de outros Grandes Historiadores – a história da espécie humana funde-se perfeitamente com a história da “humanidade”. Christian escreve:

Nesta forma expandida, a história permitirá (...) que indivíduos e comunidades em todo o mundo se vejam como parte da história em evolução de um universo inteiro, assim como eles se inscreveram

⁴¹ Ibid., 222, 223, 307, 229.

⁴² Deborah R. Coen, “What’s the Big Idea? The History of Ideas Confronts Climate Change,” ms. Inédito (2014), 19. Estou grato ao Dr. Coen por ter compartilhado uma cópia deste ensaio comigo.

⁴³ Esta citação de Suess foi extraída de Brigitte Hamman, “Eduard Suess als liberaler Politiker,” em *Eduard Suess zum Gedenken*, editado por Günther Hamman, 70-98 (Vienna: Akademie der Wissenschaften, 1983), 93, citado em Coen, “What’s the Big Idea?” 18-19.

<mapped themselves> nas cosmologias de diferentes tradições religiosas (...) A compreensão dessa história compartilhada ajudará os educadores a gerar um sentido de cidadania global, assim como a historiografia nacionalista já criou um sentido de solidariedade dentro de diferentes estados-nação.⁴⁴

Em apoio da sua proposição, Christian cita diretamente o discurso presidencial do pioneiro da história mundial William McNeill em 1986 para a American Historical Association como fonte da sua inspiração. McNeil havia escrito:

Em vez de ampliar os conflitos, como inevitavelmente faz a historiografia paroquial, pode-se esperar que uma história mundial inteligível diminua a letalidade dos encontros grupais ao cultivar um sentimento de identificação individual com os triunfos e tribulações da humanidade como um todo. Isso, de facto, parece-me ser o dever moral da profissão histórica no nosso tempo. Precisamos desenvolver uma história ecuménica, com bastante espaço para a diversidade humana em toda a sua complexidade.⁴⁵

A versão da história humana de Cynthia Stokes Brown acaba “confiando à capacidade de inovação que os humanos têm demonstrado na sua história” a esperança “de que (...) técnicas sustentáveis surgirão”.⁴⁶ JL Brooke, no final do seu magistral inquérito do papel do clima na evolução e na história humana, reconhece que “o surgimento da economia moderna tornou a humanidade num agente da mudança climática abrupta e, mais amplamente, da mudança planetária abrupta.” Ele escreve:

Num instante do tempo geológico ou evolutivo humano, as populações humanas dobraram e redobram para mais de 7 mil milhões, vinte e quatro vezes o número que habitava a Terra 1.000 anos antes; seis vezes o número de há dois séculos. Só nos últimos sessenta anos, as populações humanas mais do que duplicaram (...) e o nosso papel na produção de gases de efeito de estufa triplicou, e começámos a interromper os sistemas e serviços naturais que nos sustentaram durante milhões de anos.

[177] A sua esperança, no entanto, encontra-se depositada na “nossa capacidade coletiva”, nas nossas “intuições” e na nossa aptidão para desenvolver uma vontade política que ele espera ser “suficiente para garantir a sustentabilidade das gerações futuras”. As suas palavras finais: “Nós mantemos isso na nossa capacidade coletiva para lidar com a crise do sistema terrestre que agora impende sobre nós. Essa capacidade deve ser mobilizada por uma vontade

⁴⁴ David Christian, “The Return of Universal History,” *History and Theory* 49 (dezembro de 2010): 6-27, aqui 7-8.

⁴⁵ McNeill citado em *ibid.*, 26.

⁴⁶ Cynthia Stokes Brown, *Big History: From the Big Bang to the Present* (Nova Iorque: New Press, 2012 [2007]), xvii.

política informada”.⁴⁷

A ideia de que a humanidade, um sujeito que pode projetar-se no mundo, é capaz de exercer soberania sobre o que os humanos fazem como espécie dominante ou como força geofísica, também aparece em muitas outras áreas da literatura sobre a crise climática. Existem aqueles que reconhecem a natureza antropogénica do aquecimento global e ainda assim veem a solução definitiva nalgum entendimento da excecionalidade dos humanos, na sua capacidade de ser não apenas “humanidade”, mas também uma “espécie” racional. Mark Lynas, o jornalista da mudança climática, literalmente exorta os humanos a tornarem-se a “espécie divina” no seu livro com esse nome, adotando alegremente a geoengenharia como uma forma de resolver ou gerir o problema da mudança climática. “Pode a humanidade gerir o planeta – e gerir-se a si mesma – em prol da transição para a sustentabilidade?” pergunta ele. A sua resposta: “os motivos para o otimismo são pelo menos tão fortes quanto os motivos para o pessimismo, e somente o otimismo pode dar-nos a motivação e a paixão de que precisamos para ter sucesso. (...) A verdade é que os problemas ambientais globais são solúveis. Sigamos em frente e vamos resolvê-los”.⁴⁸ Erle Ellis, geógrafo da Universidade de Maryland, escreveu no *New York Times* de 13 de setembro de 2013 que a ideia de que “os humanos devem viver dentro dos limites ambientais naturais do nosso planeta nega a realidade de toda a nossa história, e ainda mais provavelmente o futuro. (...) Os únicos limites para a criação de um planeta do qual as gerações futuras se orgulharão são a nossa imaginação e os nossos sistemas sociais. Ao orientarmo-nos para um melhor Antropoceno, o meio ambiente será o que nós fizermos dele.” Na verdade, ele denomina isso de “a ciência do Antropoceno”.⁴⁹

Essas ideias encontram eco no livro de Toby Tyrrell sobre Gaia, mas é um eco que reverbera duas vezes, por assim dizer, e assim interfere consigo mesmo. “Como as nossas próprias atividades já estão a ter um grande impacto no mundo natural e não mostram sinais de desaceleração”, Tyrrell acredita que os humanos não terão outra opção a não ser “embarcar nalgum grau de ativa (...) gestão” da Terra. Ele vai mais longe e acrescenta a consideração tranquilizadora de que “gerir um planeta com segurança é, de certa forma, análogo a gerir com segurança um avião”. Mas então ele assinala a distinção mais crítica: nós projetamos e construímos o avião, ao passo que o planeta “é um sistema que

⁴⁷ John L. Brooke, *Climate Change and the Course of Global History* (Nova Iorque: Cambridge University Press, 2014), 558, 578-579.

⁴⁸ Mark Lynas, *The God Species: How the Planet Can Survive the Age of Humans* (Londres: Fourth Estate, 2011), 243-44.

⁴⁹ Erle C. Ellis, “Overpopulation Is Not the Problem”, *New York Times*, 13 de setembro de 2013. O livro de Clive Hamilton, *Earthmasters: The Dawn of the Age of Climate Engineering* (New Haven, CT: Yale University Press, 2013) argumenta poderosamente que a geoengenharia poderia de facto colocar em risco o florescimento humano. Veja-se também Mike Hulme, *Can Science Fix Climate Change?* (Londres: Polity, 2014).

não entendemos completamente”.⁵⁰ Aplicando ao seu próprio argumento a crítica que faz a [178] Lovelock: o facto de a Terra ter uma história não significa que ela tenha sido projetada (enquanto o avião o foi!). Como ele adicionalmente assinala, muitas vezes descobrimos desastres depois de eles acontecerem. A crise do buraco na camada de ozono foi “acidental e não intencional” e “é apenas graças a um pequeno capricho do destino que isso não foi muito pior”.⁵¹ Gerir o planeta pode não ser nada parecido com gerir um avião! Quem gostaria de entrar num avião cuja conceção não entendemos completamente?

De facto, parece falacioso pensar que o homo (no nosso esquema) poderia ocupar o lugar do anthropos – ou a humanidade o da espécie humana – embora muitos vejam isso como possível. Considere-se uma declaração recente de Amartya Sen sobre a crise climática e a responsabilidade humana para com outras espécies. Sen defende a necessidade de uma moldura <framework> normativa no debate sobre a mudança climática, que ele pensa – e eu concordo – deve reconhecer a crescente necessidade de consumo de energia por humanos se as multidões da África, Ásia e América Latina quiserem desfrutar dos frutos da civilização humana e adquirir as capacidades necessárias para fazer escolhas verdadeiramente democráticas. Sen também reconhece que o florescimento humano pode ocorrer às custas de outras espécies e, portanto, defende uma forma de responsabilidade humana em relação aos não-humanos. Eis como se apresenta o seu argumento:

Considerem-se as nossas responsabilidades para com as espécies que estão ameaçadas de destruição. Podemos atribuir importância à preservação dessas espécies não apenas porque a presença dessas espécies no mundo pode às vezes melhorar os nossos próprios padrões de vida. (...) É aqui que o argumento de Gautama Buda, apresentado no *Sutta Nipata*, se torna direta e imediatamente relevante. Ele defendeu que a mãe tem responsabilidade para com o seu filho não apenas porque ela o gerou, mas também porque ela pode fazer muitas coisas pela criança que a própria criança não pode fazer. (...) No contexto ambiental, pode-se argumentar que, como somos muito mais poderosos do que as outras espécies (...) [isso pode ser um motivo para] assumirmos responsabilidade fiduciária por outras criaturas sobre cujas vidas podemos exercer uma poderosa influência.⁵²

Pense-se nos problemas que decorrem dessa colocação puramente homocêntrica dos humanos in loco parentis em relação a “criaturas sobre cujas vidas podemos ter uma influência poderosa”. Nunca conhecemos todas as espécies sobre as quais as nossas ações exercem poderosa influência; muitas

⁵⁰ Tyrrell, *On Gaia*, 210-11.

⁵¹ *Ibid.*, 213.

⁵² Amartya Sen, “Energy, Environment, and Freedom: Why We Must Think about More Than Climate Change,” *New Republic*, 25 de agosto de 2014, 39.

vezes descobrimo-las apenas em retrospectiva. Peter Sale, o ecologista canadiano, escreve sobre “todas as espécies que podem ser capazes de fornecer bens [para os humanos], mas ainda não [179] foram descobertas e exploradas, e aquelas que fornecem serviços dos quais simplesmente não temos conhecimento”.⁵³ Além disso, o florescimento humano coloca-nos diretamente em guerra com muitas bactérias e vírus, para não falar dos animais que já – ou quase – eliminámos da existência. Estaríamos algum dia em condições de valorizar a existência de vírus e bactérias que nos são hostis, exceto na medida em que influenciam, negativamente, as nossas vidas? Como poderia o trabalho dos humanos antecipar ou substituir o trabalho que fazemos também como espécie, onde a nossa história acontece, como no caso de todas as espécies, por intermédio de processos de seleção natural que são aleatórios e cegos?

Caindo na História Profunda

Podemos agora voltar-nos para o problema que distingue a nossa situação da ameaça de um inverno nuclear que Jaspers enfrentou ao conceber a sua ideia de consciência epocal. Um fenómeno novo e singular molda a nossa era, a mudança climática *planetária*, algo que os humanos nunca tiveram de enfrentar na história registada ou rememorada. Eles enfrentaram mudanças climáticas regionais e outros problemas ambientais, com certeza, mas algo é profundamente diferente nos nossos tempos. O tempo da história humana – o ritmo com que contamos histórias de indivíduos e instituições – colidiu agora com as escalas de tempo de duas outras histórias, a do tempo profundo, o tempo de evolução da vida no planeta, e a do tempo geológico. Estas últimas são histórias cujas marchas <paces> costumávamos dar como certas ao contar a história humana, em particular a história dos motivos humanos, aspirações e dramas psicossociais e instituições que compõem as nossas vidas sociais. Essas narrativas foram todas elaboradas com base na suposição de que os desenvolvimentos geológicos e evolutivos constituíam uma espécie de cenário de fundo <backdrop> no palco em que nossos dramas humanos se desenrolavam para nosso próprio deleite. Tais fenómenos de escala terrestre – terremotos, por exemplo – às vezes irrompiam nas nossas narrativas, sem dúvida, mas forneciam, na maioria das vezes, um pano de fundo <background> para as nossas ações. No decurso da nossa própria existência, no entanto, percebemos que o pano de fundo deixou de ser apenas um pano de fundo. Fazemos parte dele, tanto contribuindo para a perda de biodiversidade que pode tornar-se no Sexto Grande Evento de Extinção, como, ao mesmo tempo, uma

⁵³ Peter F. Sale, *Our Dying Planet: An Ecologist's View of the Crisis We Face* (Berkeley: University of California Press, 2011), 223.

força geofísica, mudando o clima e a geologia do planeta nos próximos milênios. Parece que estamos a terminar o Holoceno e a dar início a uma nova época geológica cujo nome proposto é Antropoceno, porque significa a extensão e a duração em que a nossa espécie modificou a natureza física da Terra.⁵⁴

Este colapso temporário (em termos de história da Terra) das cronologias humana e geológica não passou despercebido aos cientistas. Uma [180] recente publicação do geólogo Jan Zalasiewicz e seus colaboradores, que vêm trabalhando para fundamentar e formalizar o nome da época do Antropoceno, citam uma série de sinais estratigráficos mundiais e sincrônicos que lhes permitem sugerir com confiança que “o Antropoceno (...) seja definido para começar historicamente no momento da detonação da bomba atômica Trinity em Alamogordo, Novo México (...) [em] 16 de julho de 1945”. Eles escrevem: “Com o início da Revolução Industrial, a humanidade tornou-se um (...) fator geológico proeminente, mas (...) foi a partir de meados do século 20 que o impacto mundial da aceleração da Revolução Industrial se tornou global e quase-síncrono. A data, portanto, combina um acontecimento importante na história humana – a explosão-teste – e “a fonte de um sinal quimioestratigráfico [global]”.⁵⁵ Se o Antropoceno algum dia for formalizado pela União Internacional de Geólogos, isso significará que, muito depois do fim das civilizações baseadas em combustíveis fósseis, a Terra ainda carregará nas suas rochas os sinais do “nosso” tendo estado aqui.⁵⁶

Mas quem é esse “nós?” Somos simultaneamente uma humanidade homocêntrica dividida e uma espécie dominante e, portanto, parte da história da vida neste planeta; e também somos o aspeto senciente-moral da “tecnosfera” de Peter Haff e, ainda por cima, um agente geológico. Com esse colapso de múltiplas cronologias – da história das espécies e dos tempos geológicos nos nossos próprios tempos de vida, dentro da memória viva – a condição humana mudou. Essa condição alterada não significa que as histórias relacionadas, mas diferentes, dos humanos como uma humanidade dividida, como uma espécie e

⁵⁴ Oreskes, “Scaling Up Our Vision”, 388. Sobre a questão das extinções e por que é que elas representam um problema para a existência humana, veja-se a discussão em Sale, *Our Dying Planet*, 102, 148-49, 203-21, 233. Também Elizabeth Kolbert, *The Sixth Extinction: An Unnatural History* (Nova Iorque: Henry Holt, 2014).

⁵⁵ Jan Zalasiewicz et al., “When Did the Anthropocene Begin? Mid-Twentieth Century Boundary Level Is Stratigraphically Optimal”, *Quaternary International* 30 (2014): 1-8, <http://dx.doi.org/10.1016/j.quaint.2014.11.045>. Agradeço ao Dr. Zalasiewicz por me ter deixado ver uma cópia deste artigo antes da sua publicação.

⁵⁶ Devemos reconhecer aqui a natureza profundamente contestada desse termo ainda a ser formalizado, *Antropoceno*, debatido não apenas por cientistas sociais, mas pelos próprios geólogos. Veja-se SC Finney, “The ‘Anthropocene’ as a Ratified Unit in the ICS International Chronostratigraphic Chart: Fundamental Issues That Must Be Addressed by the Task Group” e PL Gibbard e MJC Walker, “The Term ‘Anthropocene’ in the Context of Geological Classification,” em *A Stratigraphical Basis for the Anthropocene*, pp. 23-28, 29-37. Veja-se também as trocas entre Zalasiewicz et al. e Whitney J. Autin e John M. Holbrook em “Is the Anthropocene an Issue of Stratigraphy or Pop Culture?” *GSA Today*, outubro de 2012.

como um agente geológico se fundiram numa grande história, e numa única história do planeta e da história da humanidade nele que pode agora ficar no lugar da história humanista. Como humanos, não temos como experienciar – diferentemente de conhecer ou deduzir cognitivamente (a partir dos efeitos dos nossos desejos e ações humanas) – esses outros modos de ser que também se nos abrem hoje a nós. Humanos, humanos como espécie e humanos como criadores do Antropoceno são três categorias distintas; construímos os seus arquivos de maneira diferente e empregamos diferentes tipos de treino, aptidões de pesquisa, ferramentas e estratégias analíticas para construí-los como agentes históricos, e eles são agentes de tipos muito diferentes.⁵⁷ É óbvio que os humanos não podem viver negando as suas características evolutivas – o projetar de todos os artefactos humanos, por exemplo, sempre se baseará na suposição de que os humanos têm visão binocular e polegares oponíveis – mas ter cérebros grandes e complexos pode muito bem querer dizer, ao contrário do argumento apresentado pelos defensores da Grande e Profunda História, que as nossas grandes e profundas histórias podem coexistir ao lado dos pequenos e superficiais passados, que o nosso [181] sentido interno do tempo – que os fenomenólogos estudam, por exemplo – nem sempre se alinharão com as cronologias evolutivas ou geológicas.⁵⁸

Mas o colapso relativamente recente dessas cronologias de diferentes escalas defronta-nos agora, criando um efeito que comparo ao efeito de queda <falling>: temos caído na história “profunda”, no tempo geológico profundo. Essa queda na história “profunda” carrega um certo choque de reconhecimento – reconhecimento da alteridade do planeta e dos seus processos espaciais e temporais de grande escala dos quais, involuntariamente, nos tornámos parte.⁵⁹ O que quero dizer com cair na história profunda? Assemelha-se um pouco a passados a piscarem num momento de emergência, como Walter Benjamin

⁵⁷ Veja-se Dipesh Chakrabarty, “Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change,” *New Literary History* 43 (2012): 25-42.

⁵⁸ Registo aqui – com respeito e admiração – uma pequena, mas significativa discordância concetual com algumas das proposições que Daniel Lord Smail apresentou no seu instigante livro *On Deep History and the Brain* (Berkeley: University of California Press, 2008). O livro abre com a declaração: “Se a humanidade é o assunto apropriado da história, como Linnaeus poderia muito bem ter aconselhado, então é lógico que a era paleolítica, aquele longo período da Idade da Pedra antes da viragem para a agricultura, é parte da nossa história” (2). Concordo e não concordo: depende de como se entendem as palavras *humanidade* e *nossa*. Elas estão abertas a múltiplos significados. Smail também comenta (201), a respeito dos genes (“de considerável antiguidade”) que são “responsáveis pela construção do sistema nervoso autónomo”, que “essa história é também história mundial, pois o equipamento é compartilhado por todos os humanos, embora seja construído, manipulado e ajustado de diferentes maneiras por diferentes culturas”. Mas a característica física do sistema nervoso autónomo é algo que os humanos compartilham com muitos outros animais, então essa não poderia ser uma história mundial apenas dos humanos. Eu elaboro essas diferenças num artigo provisoriamente intitulado “From World-History to Big History: Some Friendly Amendments”.

⁵⁹ Veja-se Dipesh Chakrabarty, “Climate and Capital: On Conjoined Histories,” *Critical Inquiry* (Outono de 2014): 1-23.

famosamente formulou. Sendo do subcontinente indiano, onde a diabetes adquiriu proporções epidémicas, às vezes explico essa experiência fazendo uma analogia com a forma como a consciência que um indiano tem sobre o seu próprio passado repentinamente sofre uma rápida expansão quando ele ou ela é diagnosticado como diabético. Vamos ao médico com (potencialmente) uma visão de historiadores do nosso próprio passado: uma biografia que podemos encaixar em certos contextos sociais e históricos. O diagnóstico, no entanto, abre passados completamente novos, impessoais e de longo prazo que não poderiam pertencer a ninguém no sentido possessivo-individualista sobre o qual o teórico político CB Macpherson em tempos escreveu brilhantemente. As pessoas subcontinentais provavelmente serão informadas de que têm uma propensão genética para a diabetes porque comeram arroz (ao longo de, pelo menos, alguns milhares de anos); se eram académicos e, além disso, de família brâmane de casta superior, então praticaram um estilo de vida sedentário no decurso, pelo menos, de algumas centenas de anos; e talvez também lhes fosse explicado que a capacidade dos músculos humanos para reterem e libertarem açúcar estava também relacionada com o facto dos humanos terem sido caçadores e coletores durante a esmagadora maioria da sua história – de repente, evolução!⁶⁰ Não temos acesso experiencial a nenhuma dessas histórias mais longas, mas caímos numa consciência repentina delas!

Essa queda na profunda ou grande história é aquilo em que consiste a tensão na consciência epocal entre as visões homocêntricas e zocêntricas do mundo. Pode-se habitar a tensão, mas não a resolver (dado que, como categorias aqui construídas, *anthropos* não é *homo*). Aceitei a categoria de consciência epocal de Jaspers como algo que, com revisões, pode ser útil para nós enquanto lutamos para compor o “comum” da fórmula de Quioto de “responsabilidades comuns, mas diferenciadas”. Também achei útil trabalhar com a ideia de Jaspers de que tal consciência denotava um espaço de pensamento que vinha antes e acima/além da política, sem, contudo encurtar o espaço para disputas e diferenças políticas. [182] Mas Jaspers fundamentou essa consciência na “razão” que ele via como a essência do ser humano. Argumentei que, devido à nossa queda nos tempos das histórias evolutiva e geológica, a razão não poderia ser uma resolução satisfatória da tensão entre as visões homocêntrica e zocêntrica do lugar do humano.

Como pensamos então nessa tensão? Um certo deslize na prosa de Jaspers sugere um caminho a seguir. Jaspers escreve: “A razão é mais do que a soma de atos de pensamento claro. Esses atos, em contrapartida, brotam de

⁶⁰ A arqueóloga Kathleen D. Morrison afirma que a “codificação de várias cozinhas de elite baseadas em produtos irrigados, especialmente arroz” pode ser documentada desde “o primeiro milénio da Era Comum no sul da Índia”. Veja-se o seu “The Human Face of the Land: Why the Past Matters for India's Environmental Future,” NMML Occasional Paper, History and Society, New Series no. 27 (New Delhi: Nehru Memorial Museum and Library, 2013), 1-31, aqui 16.

uma disposição <mood> básica portadora de vida, e é a essa disposição que chamamos razão”.⁶¹ A palavra para “disposição básica” no texto original alemão é *Grundstimmung*, uma palavra profundamente heideggeriana que aponta para o problema da recetividade <attunement>.⁶² Disposições básicas, uma categoria ontológica e não psicológica, revelam o mundo, afirmou Heidegger, de maneiras mais primordiais que a cognição: “as possibilidades de revelação que pertencem à cognição alcançam um caminho muito curto em comparação com a revelação primordial pertencente às disposições, nas quais o Dasein é trazido diante de seu Ser como 'aí’”.⁶³ E então novamente: “Do ponto de vista ontológico-existencial, não há a menor justificação para minimizar o que é 'evidente' nos estados de espírito, comparando-o com a certeza apodítica de um conhecimento teórico de algo que se encontra puramente à mão”.⁶⁴

Heidegger assinala, assim, dois aspetos da “disposição” que são relevantes para a nossa discussão aqui. As disposições revelam o mundo de forma mais primordial ou, num sentido fenomenológico, mais profundo do que a cognição. A cognição prende-se com o que se encontra presente e pode ser intelectivamente apreendido <presente-at-hand>, conceções gerais mediadas por categorias abstratas. Ela também é sem lugar. A mudança climática, conforme definida pelos cientistas do clima, é uma descrição do mundo que se encontra presente e pode ser intelectivamente apreendido. É sem lugar, uma vez que é, literalmente, planetária. As disposições, por outro lado, dizem respeito ao lugar: são elas que trazem o Dasein diante do seu Ser “como lá”. O que é traduzido na edição de John Macquarrie e Edward Robinson de *Being and Time* como “estado de espírito” é na verdade a palavra alemã *Befindlichkeit* (“o estado em que alguém pode ser encontrado”) que, como os tradutores assinalam, não tem conexão etimológica com a palavra inglesa “mente”, “que não consegue trazer à tona a importante conotação de encontrar-se a si mesmo”.⁶⁵

Assim, a questão que surge é: se levarmos em conta as disposições básicas que fundamentam as respostas humanas às proposições atuais dos cientistas sobre a mudança climática planetária, disposições que vão de medo, negação, ceticismo, pragmatismo a otimismo (até do tipo indevido), qual a natureza do mundo, não o conceito abstrato da Terra, mas o mundo vivido, o lugar que se revela, onde a consciência epocal se encontra [183] ela mesma? Aqui eu sugeriria, como já sugeri noutra lugar, que a nossa queda na história profunda ou grande é também sobre um “arremesso” <thrownness> heideggeriano, o choque do reconhecimento de que o mundo-terra não existe

⁶¹ Jaspers, *Atom Bomb*, 218.

⁶² Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (Munich: R. Piper & Co Verlag, 1958), 300.

⁶³ Martin Heidegger, *Being and Time*, traduzido por John Macquarrie e Ed Ward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1985; publicado pela primeira vez em 1962), 173.

⁶⁴ *Ibid.*, 175.

⁶⁵ *Ibid.*, 172n2.

simplesmente como o *nosso* lar, como os astronautas pensaram olhando para a esfera flutuante a partir do espaço. Este arremesso diz respeito ao reconhecimento da alteridade do próprio planeta: um despertar para a consciência de que nem sempre estamos em relação prática e/ou estética com este lugar onde nos encontramos. Os seus passados dinâmicos e de longo prazo que, na história da “civilização”, poderíamos tomar como dados ao lidar com os nossos assuntos diários, são agora algo com que as nossas histórias mais pequenas de apegos contraditórios, desejos e aspirações se deparam, deixando-nos de repente não só com uma gama identificável de disposições, mas também com o nosso próprio sentimento de termos sido descentrados das narrativas que nós mesmos contamos sobre este lugar. A expressão “mudança climática antropogénica” soa como se fosse tudo acerca de humanos – somente até nos darmos conta de que o que chamamos “aquecimento global” é apenas um caso muito particular da categoria mais genérica de “aquecimento planetário” que, na sua teoria mais geral, não tem absolutamente nada que ver com humanos, pois aconteceu neste planeta muito antes de existirem humanos, assim como acontece até mesmo em planetas que não têm vida. O facto deste planeta ter vida e processos que sustentam a vida – a história de *zoe* – apenas nos força a reconhecer que, não importa qual seja a nossa estratégia, o planeta continua a ser um coator nos processos que irão atrasar ou acelerar alterações climáticas.

Dado esse aspeto fenomenológico da consciência epocal, as nossas reações afetivas à mudança climática – da negação ao heroísmo – parecem compreensíveis e, sem dúvida, continuarão a influenciar a política do aquecimento global. Motivar a ação humana globalmente coordenada sobre o aquecimento global implica necessariamente a difícil, se não impossível, tarefa de colocar à disposição da experiência humana uma cascata de eventos que se desenrolam em múltiplas escalas, muitas delas inumanas. Esse ato de persuadir os humanos a agir coloca-nos contra a política da mudança climática. Política significa ter que lidar com as divisões entre os humanos. É precisamente porque nós, humanos, não somos politicamente apenas um que as histórias de (in)justiça e bem-estar intra-humanos permanecerão relevantes e necessárias para os esforços que fazemos para lidar com a mudança climática. Mas ao mesmo tempo a crise da mudança climática, ao arremessar-nos para as inumanas cronologias da vida e da geologia, afasta-nos também do homocentrismo que nos divide. Como disse antes, a consciência epocal não é sobre pensar politicamente. É sobre pensar em torno da política, cuidando para que o espaço para a política [184] não fique fechado por esse movimento. As nossas histórias políticas continuarão a dividir-nos enquanto forjamos o nosso caminho nesta crise. Mas talvez tenhamos de pensar nessas divisivas histórias políticas não apenas no contexto da história do capitalismo, mas no quadro muito mais amplo das histórias geológicas e evolutivas.

Podemos seguir Lovelock e perguntar: os humanos, mesmo em e através

de todos os seus conflitos e diferenças, reconhecerão “as necessidades da Terra ainda que o [seu] tempo de reação seja lento?”⁶⁶ Essa continua a ser a questão crítica para o futuro. A maneira como lhe respondemos também moldará a nossa compreensão da palavra *comum* na expressão “responsabilidades comuns, mas diferenciadas”.

⁶⁶ Lovelock, *Ages of Gaia*, 171.