
ENUNCIÇÃO


Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ


A “AMEAÇA TENEBROSA”: ANTROPOCENO, CATÁSTROFE AMBIENTAL E COSMOPOLÍTICAS DA RESPONSABILIDADE

*The “Sinister Threat”: Anthropocene, Environmental Catastrophe, and Cosmopolitics of
Responsibility*

Jelson R. de Oliveira *

Lucas Miguel Gonçalves Bugalski

 <https://orcid.org/0000-0002-2362-0494>

 <https://orcid.org/0000-0003-1865-9543>

Resumo: O presente artigo pretende apresentar os desafios teóricos, éticos e cosmopolíticos impostos pelo Antropoceno, com destaque para as teorias científicas que o embasam. Para isso, iniciaremos analisando o conceito de Antropoceno, destacando a ruptura entre natureza e civilização como uma das marcas da modernidade (a “constituição moderna”). Dada a onipresença do ser humano em todos os lugares do planeta e o avanço dos poderes tecnológicos a partir do século XVII, o Antropoceno se apresenta como parte do processo no qual a tecnociência acaba por anular outras formas de vida e outras cosmovisões. Caberia, nesse caso, à ciência, compreender e propor iniciativas capazes de identificar os problemas, desafios e formas de enfrentamento do novo cenário. Como demonstraremos, isso exige investigar estratégias de enfrentamento cosmopolítico desenvolvidas pelas narrativas dos povos tradicionais (outras ontologias), que são capazes de influenciar diretamente os agentes políticos em nível internacional. Por fim, pretendemos demonstrar que a filosofia jonasiana, a partir do princípio responsabilidade, se apresenta como uma alternativa teórica para o enfrentamento do problema ambiental.

Palavras-chave: Hans Jonas; antropoceno; crise ambiental; responsabilidade; justiça climática.

* Jelson Oliveira é professor do programa de pós-graduação em Filosofia da PUCPR; pesquisador do CNPq. O presente artigo é parte dos resultados do projeto “Dos direitos humanos aos direitos da natureza: as contribuições de Hans Jonas para a responsabilidade ecológica”, aprovado junto à Fundação Araucária (edital CP 19/2022 - Programa institucional de apoio à fixação de jovens doutores - 2a etapa”, protocolo no. jdt2022271000013).

Lucas Miguel G. Bugalski é doutorando em Filosofia da PUCPR, bacharel em Direito pela UFPR e advogado.

Abstract: *This article aims to present the theoretical, ethical, and cosmopolitical challenges imposed by the Anthropocene, with emphasis on the scientific theories that underpin it. To this end, we will begin by analyzing the concept of the Anthropocene, highlighting the rupture between nature and civilization as one of the hallmarks of modernity (the "modern constitution"). Given the omnipresence of human beings everywhere on the planet and the advancement of technological powers since the 17th century, the Anthropocene presents itself as part of the process in which technoscience ends up nullifying other forms of life and worldviews. In this case, it falls upon science to understand and propose initiatives capable of identifying the problems, challenges, and forms of addressing the new scenario. As we will demonstrate, this requires investigating cosmopolitical coping strategies developed by the narratives of traditional peoples (other ontologies), which are capable of directly influencing political agents at the international level. Finally, we intend to demonstrate that Jonasian philosophy, based on the principle of responsibility, emerges as a theoretical alternative for addressing the environmental problem.*

Keywords: *Hans Jonas; Anthropocene; environmental crisis; responsibility; climate justice.*

Introdução

E diziam: já chegamos ao tietzompan, que é o fim do mundo, e estes que vieram hão de permanecer; não se deve esperar outra coisa, pois se realiza o que nossos antepassados nos deixaram dito¹

Hans Jonas escreveu, em 1979, que vivemos em “uma situação apocalíptica, às vésperas de uma catástrofe, caso deixemos que as coisas sigam o curso atual”². Para o autor de *Das Prinzip Verantwortung*, tal perigo decorre do avanço dos poderes da civilização técnico-industrial, marcada pelo avanço do “programa baconiano”³, cujo modo de vida dispôs o conhecimento a serviço da dominação da natureza. Ocorre que, em um espaço de quatrocentos anos, esse programa subjogou todo o planeta na forma do que Jonas chama de “civilização tecnológica” já no subtítulo de sua obra e que revela a “onipresença do ser

¹ Jerónimo de Mendieta, História eclesiástica indiana. Livro II, Capítulo 49. Edição Chávez Hyhoe, México, Tomo 2, 1945, p. 161 *apud* DUSSEL, E. 1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis, RJ, Vozes, 1993.

² JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: PUC Rio/ Contraponto, 2006, 235.

³ *Ibidem*.

humano” mesmo sobre todos “os domínios que anteriormente considerávamos apenas ‘selvagens’ ou ‘naturais’”⁴. Tal acontecimento foi descrito por Hannah Arendt, no prólogo de *The Human Condition*, de 1958, como um “alívio ante o primeiro ‘passo para a fuga dos homens de sua prisão na Terra’”, um passo produzido pela “enormidade do poder e do domínio humanos” que, àquela época eram representados pelo lançamento de um satélite artificial em 1957, cuja importância, para a autora, é capital para a compreensão do sentido último das “descobertas da ciência e o desenvolvimento da técnica” que tiraram tais narrativas do “reino da ficção científica” para trazê-los ao mundo dos fatos. Para Arendt, “o desejo de escapar do aprisionamento à Terra”⁵ é parte da história da catástrofe que se revela como um desejo de “escapar à condição humana”, ou seja, à condição terrena do ser humano, em sua interdependência com todas as espécies vivas.

Nesses termos, a era moderna se torna - sobretudo a partir do século XIX – uma era em que o poder tecnológico se volta contra a natureza, como forma de domínio e ocasião para o exercício do poder⁶, mas, também, como tentativa de quebra dos vínculos com o mundo natural, o único habitat até agora possível para o ser humano e todas as demais formas de vida. Essa tentativa, segundo Jonas, veio acompanhada de um “credo otimista – o credo do progresso”⁷. Em outras palavras, o poder da tecnologia tornou-se tão grande que se tornou a vocação central na atual cosmologia: “a *techne* transformou-se em um infinito impulso da espécie para adiante. Somos tentados a crer que a vocação dos homens se encontra no contínuo progresso desse empreendimento”⁸. Aí está o centro da cosmopolítica moderna e a principal característica da crença no progresso. A força desse projeto, como se sabe, fez com que o otimismo nos colocasse à beira da catástrofe, na medida em que a tecnologia se desvencilhou da ética e foi colocada a serviço da destruição da natureza, amparada em uma “dieta socioeconômica”⁹ que deu cada vez mais poderes ao “Prometeu definitivamente

⁴ NUSSBAUM, Martha. *Justiça para os animais*. Nossa responsabilidade coletiva. Tradução de Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2023, p. 13.

⁵ ARENDT, H. *A condição humana*. 13 ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 2.

⁶ Cf. OLIVEIRA, 2018.

⁷ JONAS, H. *Ensaio filosóficos. Da crença antiga ao homem tecnológico*. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 129. Sobre o assunto, Cf. Oliveira, 2023.

⁸ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, p. 43.

⁹ JONAS, H. *Técnica, Medicina e Ética. Sobre a prática do Princípio Responsabilidade*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 17.

desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável”¹⁰. O resultado é que todas as formas de vida do planeta (inclusive a humana) foram colocadas em risco pela exploração desenfreada, pelo excesso de produção e pelo consumismo. O êxito da civilização tecnológica é, nesse caso, também o seu maior perigo.

Recentemente, reflexões em torno do Antropoceno vêm problematizando o programa baconiano. Todavia, a maior parte dessa problematização ainda permanece vinculada ao modelo herdado das ciências naturais e a um projeto de ciência marcado pela mesma crença no progresso e na tecnologia. De um lado, o modelo da ciência moderna foi incapaz de compreender o fenômeno da vida (conforme Hans Jonas denuncia amplamente em *The phenomenon of life*, publicado em 1966); de outro, ele continua alimentando o monstro que ameaça devorá-lo. Dessa forma, uma análise dos desafios do Antropoceno não poderia ser feita sem que também fossem questionados esses dois pressupostos, tal como Jonas o faz – no primeiro caso, em 1966; no segundo, em 1979. O esforço de Jonas, como se sabe, é fornecer os pressupostos para que o êxito da revolução científica e tecnológica, agora transformado em ameaça, não concorra para a extinção da vida. Em outras palavras, trata-se de evitar “o perverso fim”, conforme o título de uma entrevista de 1993¹¹. Para ele, trata-se, sobretudo, de uma tarefa: “conservar incólume para o homem, na persistente dubiedade de sua liberdade que nenhuma mudança nas circunstâncias poderá suprimir, seu mundo e sua essência contra os abusos de seu poder”¹². Enfrentar o perigo do Antropoceno, assim, é enfrentar o perigo imposto pelo ser humano sobre si próprio e é precisamente essa a tarefa à qual Jonas nomeia com o princípio responsabilidade.

Jonas, contudo, não está sozinho nessa tarefa. Nos últimos anos, o multiculturalismo e a perspectiva dos povos originários, vêm desenvolvendo modelos de enfrentamento da crise ambiental imposta pelo Antropoceno, os quais, tanto complementam as estratégias desenvolvidas pela ética da responsabilidade de Jonas quanto, em algum sentido, vão além delas, na medida em que atualizam as preocupações trinta anos depois da morte do seu autor. Além disso, autores como Latour, Chakrabarty, Haraway e Stengers refletem sobre o papel

¹⁰ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, p. 21.

¹¹ Dem bösen Ende näher (Gespräch mit M. Matussek und W. Kaden. Der Spiegel, 11/05/92). In: Jonas, 2001.

¹² JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 23.

da ciência e dos cientistas no enfrentamento da crise climática, nomeadamente sob o aspecto político.

O presente artigo busca, em primeiro lugar, apresentar os desafios teóricos impostos pelo Antropoceno no que diz respeito às teorias científicas que o embasam, explorando outras narrativas e definições sobre o tema. Em segundo lugar, procura-se situar a filosofia de Jonas nesse debate, tendo em vista que, embora o autor não tenha usado o termo, sua obra se coaduna com as preocupações que formam o quadro dos perigos identificados por aqueles que aceitam que estamos em uma nova era geológica. Por fim, intenta-se investigar algumas estratégias de enfrentamento político desenvolvidas pelas narrativas não científicas, dando centralidade a uma estratégia cosmopolítica: a justiça climática.

Antropoceno: nova era geológica?

O conceito de *Antropoceno* foi desenvolvido por Paul Crutzen e Eugene Stoermer no artigo da revista *Nature* intitulado “*Geology of mankind*”¹³. Para os autores, os efeitos da ação humana no Planeta Terra alcançam poderes geológicos que levaram à substituição dos aspectos que caracterizavam a era anterior, o Holoceno. A tese principal não se esgota apenas nesse aspecto: Lorimer¹⁴ compreende o período como um evento histórico da ciência, uma vez que a evolução nas descobertas científica e difusão das informações é sem precedentes, formando uma ampla “*antropo cena*”. Ora, a principal repercussão da proposta foi a criação do *Anthropocene Working Group* (AWG), que buscou a realização de uma estratigrafia¹⁵ do tempo presente, cujos resultados levaram, recentemente, à recusa do conceito e à negação de suas premissas¹⁶. Em linhas gerais, associa-se o início do Antropoceno à primeira Revolução

¹³ CRUTZEN, P. ‘*Geology of Mankind*’, *Nature*, 415, 23, 2002. CRUTZEN, P.; STOERMER, E. *The “Anthropocene”*, *Global Change Newsletter*, 41, 17, 2000.

¹⁴ LORIMER, J. *The Anthro-scene: A guide for the perplexed*. *Social Studies of Science*, 47, 1, 2016.

¹⁵ Na geologia, a estratigrafia é um ramo da geologia que estuda, descreve e classifica camadas rochosas, conhecidas como estratos, e as relacionam espacialmente e temporalmente. Há três princípios básicos para o estudo: princípio da horizontalidade original (os sedimentos se depositam originalmente em camadas horizontais); princípio da continuidade lateral (as camadas são horizontalmente contínuas) e princípio da superposição (a camada mais antiga está abaixo). Com base nisso, os cientistas podem fazer uma reconstrução fidedigna do impacto dos seres humanos no planeta terra, observando certos índices de concentração de gases que são impregnados nas rochas.

¹⁶ Recentemente os cientistas ligados a esse grupo rejeitaram a tese de que estamos em uma nova era geológica (cf. matéria do NYT disponível em <https://encurtador.com.br/awxAH>). Acreditamos, contudo, que a recusa científica, embora relevante, não altera o fato de que a atual crise ambiental se traduz no maior perigo já

Industrial e à exploração global dos combustíveis fósseis, tendo como termo inicial o ano de 1769, quando foi criada a primeira versão da máquina a vapor por Thomas Newcomen, posteriormente aperfeiçoada por James Watt, em 1777. Ao reconstruir a história do avanço dos poderes tecnológicos¹⁷, Jonas associa à Revolução Industrial o pontapé inicial da modernidade, e mais especificamente aponta que “a máquina a vapor significou um ponto de partida radical para todos os primeiros métodos de economia do trabalho humano através da tração animal, do vento e da água”¹⁸. Assim, de um lado geólogos e outros cientistas observam as consequências do modelo de vida moderno e tentam encontrar um termo que dê conta de caracterizá-las; de outro, o próprio Jonas oferece uma interpretação que leva em conta a causa social e os pressupostos filosóficos que conduziram ao atual modo de vida que se tornou a característica do Antropoceno.

Para Hans Jonas, tais pressupostos devem ser buscados na mudança da *técnica* para a *tecnologia*, cujo sentido remete ao desenvolvimento concomitante e associado da ciência sobre a natureza com as ferramentas que tornaram tais pesquisas possíveis, as quais passaram a se acumular na forma da tecnologia. A revolução científica moderna teria passado, assim, por diferentes estágios que foram capazes de modificar a natureza planetária segundo os critérios antropocêntricos de um determinado estilo de vida anunciado como o único possível. A diferença entre *técnica* e *tecnologia* residiria, assim, na forma como as duas se associaram à ciência: se “o conceito de ‘*técnica*’, *grosso modo*”, escreve Jonas, “denomina o uso de ferramentas e dispositivos artificiais para o negócio da vida”¹⁹, a tecnologia se distingue, “formalmente”, porque, precisamente, tendo se aliado à ciência, adquire uma “totalidade abstrata de movimento, que sem dúvida pode-se chamar ‘tecnologia’” como uma

enfrentado pela humanidade. Longe das definições e das teorias, a realidade é que a “onipresença humana” no planeta é um fato evidente e, como demonstram inúmeras outras pesquisas (especialmente as publicadas nos relatórios do IPCC), irreversíveis ou próximo a isso. Como categoria analítica, geralmente usada para descrever a aceleração do tempo recente na história do planeta, ele continua útil quando se pretende compreender o impacto da civilização tecnológica sobre a Terra.

¹⁷ Especialmente no capítulo III de seus *Ensaios filosóficos* (1974), cujo título marca tal período histórico: *Do século XVII em diante: o significado das revoluções científica e tecnológica* (Jonas, 2017, p. 85-140), cuja primeira versão é de 1971 (publicada em *Philosophy Today* 15, Summer, 1971) com o título *The Scientific and Technological Revolutions*. Uma versão do mesmo argumento é desenvolvido também em outro texto: *Toward a Philosophy of Technology* (publicado no *The Hastings Center Report* 9/1, 1979) e posteriormente adicionado como o primeiro capítulo de *Tecnik, Medizin und Ethic* (1985).

¹⁸ JONAS, H. *Ensaios filosóficos*, p. 130.

¹⁹ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 27.

manifestação do poder que é próprio da técnica moderna. Em outras palavras, *técnica* seria uma palavra para o horizonte temporal pré-moderno do fazer humano na sua relação com a natureza, enquanto *tecnologia* seria um nome para a forma dessa relação a partir da modernidade, tendo em vista os acontecimentos da revolução científica e tecnológica do “século XVII e depois”. Jonas deixa clara essa posição ao afirmar, na versão alemã do seu texto²⁰: “há uma diferença principal, aquela indicada no nome ‘tecnologia’, na qual a técnica é uma empresa e um processo, enquanto a anterior era uma posse e um estado”²¹. É como empresa (empreendimento) e processo, portanto, aliada às descobertas científicas, que a tecnologia se volta à exploração do mundo, tornando-se um poder inédito em termos de magnitude temporal e espacial, cujos efeitos se prolongam indefinidamente e cujos danos são evidenciados pelo cenário do Antropoceno.

Nesse ponto, Jonas certamente concordaria com Latour, quando esse afirma que o Antropoceno está associado à própria “constituição” da modernidade²², marcada pelo esforço de separar natureza e cultura, o que teria levado ao processo que Stengers²³ caracteriza como a “intrusão de Gaia”, ou seja, uma interferência e penetração da natureza contra a chamada civilização que passa, precisamente, a questionar a legitimidade dessa separação. Embora o atual cenário demonstre que esse esforço foi frustrado, dado que a natureza desafia a civilização como nunca antes na história, é verdade também que falar da modernidade é falar da quebra do vínculo entre esses dois polos, algo que Enrique Dussel, por exemplo, caracteriza a partir do processo de expansão marítima e de colonização no século XVI, com a criação de um sistema-mundo embasado na exploração ambiental como fator estrutural

²⁰ Essa diferença não é acentuada na versão inicial do texto, datado de 1979, provavelmente devido ao fato de que a palavra *técnica* e *tecnologia* em inglês são traduzidas, comumente, pelo mesmo termo *Technology*, o que não ocorre em alemão e nem sequer em português. Há, além disso, um aspecto teórico-filosófico que poderia explicar esse uso, dado que a tradição da Filosofia da Tecnologia anglo-saxônica refira-se, como termo técnica, às análises do fenômeno anteriores à chamada virada empírica da filosofia da tecnologia (principalmente a partir da década de 1980), levando em conta, especialmente, autores como Heidegger, Karl Jaspers, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Max Horkheimer e, em certa medida também Jürgen Habermas, além de Jacques Ellul, José Ortega y Gasset, Lewis Mumford, Arnold Gehlen, Günter Anders e o próprio Hans Jonas. No geral esses autores são classificados (isso nem sempre é correto e talvez nem sequer justo) por manterem uma relação pessimista com a tecnologia.

²¹ *Ibidem*.

²² JONAS, H. *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensaios*. Trad. Y edición de Illana Giner Comín. Madrid: Cataratas, 2001. (Col. Clássicos del pensamiento crítico).

²³ STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*. São Paulo, Cosac Naify, 2015.

para o desenvolvimento, ambos constituindo “o mito da modernidade”²⁴. Não por acaso, para Dussel, a modernidade tem um conceito emancipador racional, mas, ao mesmo tempo, desenvolve um “mito irracional de justificação da violência”²⁵ que ocorre por meio do processo de colonização, que não é outra coisa que o choque entre dois (ou mais) mundos: aquele representado pelos povos que viviam próximos à natureza e aquele outro, imposto pela modernidade eurocentrada. Para Dussel, esse aspecto da modernidade é central para compreendermos como o modo de vida da Europa se lastreou para todo o globo na forma de uma “colonização (*kolonisierung*) do mundo da vida (*Lebenswelt*)”²⁶. Nesse sentido, a “colonização da vida cotidiana do índio, do escravo africano pouco depois, foi o primeiro processo europeu de modernização, de civilização, de subsumir (ou alienar) o Outro como ‘si-mesmo’”²⁷.

Essa concepção dusseliana parece bastante fértil na medida em que associa o Antropoceno e o avanço da civilização tecnológica e da onipresença do ser humano no mundo à expansão da cultura imperialista representada historicamente pelos países do Norte global. Ferdinand²⁸, não por acaso, insiste em uma ecologia decolonial²⁹, articulando importantes elementos do que hoje chamamos de justiça climática, conforme veremos a seguir. Sem esse elemento, a crise ambiental não pode ser adequadamente compreendida e, sequer, superada. Ao mesmo tempo, o reconhecimento desse elemento oferece uma indicação sobre o próprio enfrentamento do problema, o qual não pode se dar sem apelarmos a uma nova cosmologia, tal como aquela que já opera na(s) ontologia(s) ameríndia(s), que compreende a catástrofe como a mudança de um tempo:

A conclusão evidente, a partir da lógica do pensamento ameríndio, devia ser aceita: é o *fim do mundo*. Mas se termina uma era ou etapa do mundo, do ponto de vista da cosmovisão

²⁴ DUSSEL, E. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis, RJ, Vozes, 1993.

²⁵ *Ibidem*, p. 07.

²⁶ *Ibidem*, p. 50.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ FERDINAND, M. *Uma ecologia decolonial*. Pensar a partir do mundo caribenho. Tradução de Letícia Mei. Prefácio de Angela Y. Davis. Posfácio de Guilherme Moura Fagundes. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

²⁹ Para os objetivos do presente artigo toma-se os termos “decolonial” e “descolonial” como sinônimos, embora exista uma reivindicação da sua diferenciação na teoria social. Nesse sentido, Enrique Dussel foi mobilizado aqui não por acaso, mas como precursor do pensamento decolonial a qual Ferdinand (2022) é legatário.

*náhuatl*³⁰, inicia-se um novo momento cósmico-histórico do mundo que não se interrompe seu devir eterno; começava o que poderíamos chamar de *Sexto Sol*, e nele vivemos já na periferia durante os últimos quinhentos anos³¹

O que pode acontecer depois do fim do mundo? “Simplesmente o começo de outra idade, de outro sol, de outro *katun*”³². Se a humanidade, na ontologia moderna, possui um núcleo racional de emancipação do estado de imaturidade, sendo esse o seu viés civilizatório, como mito irracional, ela imola os homens e as mulheres do mundo periférico como vítimas da exploração promovida em nome da modernização. Nesse caso, a destruição, a extinção e a morte são parte do preço que a modernidade cobrou para seu avanço e uma tal coisa só pode ser superada, segundo Dussel, por meio de uma libertação transcendente, ou seja, por meio de um ato racional destrutivo do próprio mito sobre o qual ele se assenta: “prático-político, como ação que supera o capitalismo e a modernidade num tipo trans-moderno de civilização ecológica, de democracia popular e de justiça econômica”³³, cujo modelo – podemos acrescentar – são as comunidades tradicionais, na medida em que lograram escapar daquela “constituição moderna” que contrapunha seres humanos e natureza.

Trata-se, portanto, de questionar a própria constituição, para reverter os seus efeitos. Para Danowski e Viveiros de Castro, por isso, o “antropoceno é o apocalipse, em ambos os sentidos, etimológico e escatológico”³⁴. Para os autores, o mundo que está no fim é o conjunto da biosfera terrestre. O cosmos, nesse aspecto, é o *todo*, a realidade em seu sentido metafísico, o ser como tal, o *umwelt* socionatural humano ou um certo modo de vida visto como o único digno de verdadeiros seres humanos. Sendo um “tempo presente”, o que está em questão é o futuro – embora não o do planeta, mas o da humanidade. Para os autores,

O antropoceno (ou que outro nome se lhe queira dar) é uma época, no sentido geológico do termo, mas ele aponta para o fim da ‘epocalidade’ enquanto tal, no que concerne à espécie.

³⁰ *Náhuatl* é como a cultura “mexicana” (o México foi constituído recentemente, utiliza-se esse termo para se referir aos povos que viviam na região hoje conhecida como México) pré-hispânica compreendida o mundo, desde sua visão religiosa até seu pensamento político. Dussel, em seu texto, está investigando o pensamento originário ligado à sua nacionalidade mexicana.

³¹ *Ibidem*, p. 140.

³² *Ibidem*, p. 150.

³³ *Ibidem*, p. 152.

³⁴ DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Desterro; Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014. P. 35.

Embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós; o antropoceno só deverá dar lugar a outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da Terra. Nosso presente é o antropoceno; este é nosso tempo. Mas este tempo presente vai se revelando um presente sem porvir, um presente passivo, portador de um karma geofísico que está *inteiramente fora de nosso alcance* anular - o que torna tanto mais urgente e imperativa a tarefa de sua mitigação³⁵.

No campo da história, o antropoceno tem sido fonte de inúmeras reflexões sobre o impacto da catástrofe na percepção do tempo³⁶. Braudel e Wallerstein têm investigado o papel estrutural da exploração da natureza no acúmulo de capital e sua influência geopolítica no mundo moderno, apontando como as relações históricas desse período seguem a lógica da devastação ambiental que não se dissocia do desenvolvimento econômico. Chakrabarty³⁷, por sua vez, apresenta uma reflexão mais ampla sobre o impacto do antropoceno na consciência histórica. Para ele, é urgente abordar tanto o tempo planetário quanto o tempo global, reconhecendo suas distintas naturezas: enquanto o tempo global se refere aos eventos históricos tradicionais, envolvendo estados, nações, grupos sociais e intenções humanas; o tempo planetário – ou regime antropocênico – demanda uma compreensão diferente, baseada em forças, mais do que em agentes.

Para o autor, em síntese, o tempo planetário seria o foco atual da ciência do Sistema Terra que, sendo uma ciência multidisciplinar, busca compreender como o planeta opera como um sistema autorregulado, composto por elementos físicos, químicos, biológicos e humanos. Desse modo, torna-se relevante notar que o ser humano não é fragmentado em grupos, classes ou nações, mas é visto como uma *espécie*, considerada uma das forças que moldam o Sistema Terra – um sistema que, aliás, existia antes dos humanos e pode continuar a existir sem eles. A discussão sobre o tempo planetário surge da necessidade imposta pela crise climática de definir as condições para a habitabilidade do planeta, tendo em conta que tal “habitabilidade” refere-se à vida em geral e, mais especificamente, à vida multicelular e

³⁵ DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. The past is yet to come. *E-flux*, n. 114, December, 2020. P. 16.

³⁶ Nas palavras de Danowski e Viveiros de Castro: “Todo pensamento do fim do mundo coloca assim a questão do começo do mundo e a questão do tempo de antes do começo, a questão do *katechon* (o tempo do fim, isto é, o tempo do antes-do-fim) e a questão do *schaton* (o fim dos tempos), a desapareição ontológica do tempo: o fim do fim” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 22).

³⁷ CHAKRABARTY, D. *O clima da História: quatro teses*. Sopro, vol.91, 2013.

complexa – não apenas à vida humana, o que impõe uma nova visão sobre a política, dado que o desafio da convivência comum se torna um desafio não apenas para humanos entre humanos, mas entre humanos e não-humanos, inclusive seres não vivos (como a própria Terra, os mares, os ares etc.). Dessa forma, conforme Chakrabarty:

Qualquer teoria política adequada à crise planetária enfrentada pelos seres humanos hoje teria que partir da mesma velha premissa de garantir a vida humana, mas agora baseada em uma nova antropologia filosófica, um novo entendimento da mudança de lugar dos seres humanos na rede da vida e nas histórias ligadas, mas diferentes, do globo e do planeta³⁸.

Eis o desafio imposto pelo avanço da civilização tecnológica, portanto.

Catástrofe cósmica

Entre os textos que recuperam essa tradição dos povos tradicionais e se tornam importantes documentos de resistência, está *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, escrito por Davi Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert. Nele, Kopenawa, xamã dos Xapiri, atua como um cientista cósmico: consegue transferir a experiência cotidiana e histórica de seu povo em uma ontologia. Assim como um cientista, Kopenawa é educado para interpretar dados sensoriais da experiência cotidiana, estabelecendo sentidos e explicações sobre aquilo que o circunda. *Em A queda do céu* ele expressa a ontologia própria de seu povo deixando claro como, para os Yanomami, aquela visão entre ser humano e natureza, que era própria da modernidade, não faz sentido – afinal, a cosmologia indígena descreve um mundo no qual “os humanos estão imersos por natureza”³⁹:

Descendo desses habitantes da terra das nascentes dos rios, filhos e genros de Omama. São as palavras dele, e as dos xapiri, surgidas no tempo do sonho, que desejo oferecer aqui aos brancos. Nossos antepassados possuíam desde o primeiro tempo. Depois, quando chegou a minha vez de me tornar xamã, a imagem de Omama as colocou em meu peito. Desde então,

³⁸ CHAKRABARTY, D. O planeta: uma categoria humanista emergente. *Dansk, Zazie*, 2020. P. 65.

³⁹ KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2015. P. 13.

meu pensamento vai de uma para outra, em todas as direções; elas aumentam em mim sem fim⁴⁰.

O tema da *queda* entra entre os centrais da obra, remetendo ao fim do mundo, ao apocalipse ou, dito de outro modo, à catástrofe cósmica. Mas tal cenário não é produto da própria cultura indígena, senão uma intervenção (intrusão) de fora, trazida pela presença dos colonizadores:

Outrora, na floresta não existiam todas as epidemias gulosas de carne humana que chegaram acompanhando os brancos. Hoje, os *xapiri* só conseguem conter a epidemia *xawara* quando ainda é muito jovem, antes de ela ter quebrado os ossos, rasgado os pulmões e apodrecido o peito dos doentes. Se os espíritos a detectarem a tempo, e vingarem suas vítimas sem demora, elas podem se recuperar. Esses novos males que os brancos chamaram malária, pneumonia e sarampo, porém, são outros. Vêm de muito longe e os xamãs nada sabem a seu respeito. Por mais que se esforcem para enfrentá-los, nada os atinge. Seus esforços são inúteis e morreremos logo, um depois do outro, como peixes envenenados por timbó. Os *xapiri* só sabem combater as doenças da floresta, que conhecem desde sempre. Quando tentam atacar os espíritos da epidemia *xawara*, que chamamos de *xawarari*, eles acabam por devorá-los também, como aos humanos⁴¹.

O modelo eurocêntrico é o modelo da ruptura; a cosmologia indígena contrasta com essa visão, não só estabelecendo novas relações, mas, sobretudo, denunciando, por meio de suas narrativas, a catástrofe do modelo colonizador. Esse modelo, conforme Hans Jonas, está articulado com o avanço da ontologia científica, cuja característica é uma nova concepção do cosmos agora reduzido à “matéria pura”⁴², à ideia de quantidade e magnitude – em última instância, ao poder. É esse modelo que se opõe ao indígena, na medida em que sua chegada representa a chegada da catástrofe, dado que sua chegada a todos os espaços terrestres na forma daquela onipresença denunciada por Nussbaum, fizeram com que a ciência, enquanto produtora de ontologias, se espalhasse para todos os cantos do mundo como a autoridade máxima produtora de discursos sobre esse mundo. Assim, a crença exacerbada na ciência veio acompanhada do rebaixamento de toda e qualquer dignidade metafísica do ser humano, levando a descrédito todas as demais cosmovisões que não fossem marcadas por essa mesma

⁴⁰ *Ibidem*, p. 65.

⁴¹ *Ibidem*, p. 176.

⁴² JONAS, H. *Ensaios filosóficos*, p. 89.

estrutura pretensamente explicativa. Isso faz com que o Antropoceno se estabeleça não apenas como uma violência ambiental, mas também, junto com ela, como uma violência epistêmica sem precedentes.

O que se denuncia, portanto, na narrativa cosmológica indígena é a própria catástrofe cósmica e a responsabilidade dos “brancos” (os modernos) na sua fabricação e difusão a todo o planeta. Isso porque é a primeira vez na história da humanidade que uma ontologia se impõe completamente sobre as outras, destruindo não só a pluralidade das visões de mundo, mas podendo chegar em um estágio em que a sua vocação por progresso destrua os próprios representantes dessas cosmovisões. E isso, tanto no presente quanto no futuro, já que o ser humano, em seu estágio atual, tem “o poder de pôr em perigo a existência inteira ou a essência inteira dos homens no futuro”⁴³. Trata-se, assim, não simplesmente do fim do mundo ou do fim de um mundo específico, mas do extermínio da pluralidade e das condições de existência de infinitas cosmovisões que existem e que estão por vir. É nesses termos, portanto, que se pode falar de uma catástrofe cósmica. E é nesse horizonte que se desenvolve a urgência de uma nova política, capaz de intervir para evitar (ou adiar) o desastre cósmico, o qual já é, para vários povos, uma catástrofe ontológica que acabou por destruir *para sempre* o mundo que conheciam. O *fim do mundo* para os povos originários brasileiros, por exemplo, já começou no século XVI – precisamente com aquele encontro problematizado por Dussel, conforme o relato de Krenak:

Já que se pretende olhar aqui o Antropoceno como o evento que pôs em contato mundos capturados para esse núcleo preexistente de civilizados — no ciclo das navegações, quando se deram as saídas daqui para a Ásia, a África e a América —, é importante lembrar que grande parte daqueles mundos desapareceu sem que fosse pensada uma ação de eliminar aqueles povos. O simples contágio do encontro entre humanos daqui e de lá fez com que essa parte da população desaparecesse por um fenômeno que depois se chamou epidemia, uma mortandade de milhares e milhares de seres. Um sujeito que saía da Europa e descia numa praia tropical largava um rasto de morte por onde passava. O indivíduo não sabia que era uma peste ambulante, uma guerra bacteriológica em movimento, um fim do mundo; tampouco o sabiam as vítimas que eram contaminadas. Para os povos que receberam aquela visita e morreram, o fim do mundo foi no século XVI. Não estou liberando a responsabilidade e a gravidade de toda a máquina que moveu as conquistas coloniais, estou chamando atenção para o fato de que muitos eventos que aconteceram foram o desastre daquele tempo. Assim como nós estamos hoje vivendo o desastre do nosso tempo, ao qual algumas seletas pessoas

⁴³ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 86.

chamam Antropoceno. A grande maioria está chamando de caos social, desgoverno geral, perda de qualidade no cotidiano, nas relações, e estamos todos jogados nesse abismo⁴⁴.

Enquanto os cientistas discutem a sua conveniência teoria ou propriedade conceitual, é certo que o Antropoceno já foi responsável pelo extermínio de muitos mundos. Ele já acabou com inúmeras cosmopolíticas que já habitavam o planeta Terra – e continua a fazê-lo, em meio aos debates levados a cabo pela própria ciência que, em boa medida, o provocou. Dito de outro modo: a ontologia moderna, que se constituiu com base na crença no progresso infinito e que, do ponto de vista científico, causou o Antropoceno, é a mesma que está, no estágio atual, voltando-se contra ela mesma, produzindo consequências que ao final irão destruí-la. Eis a contradição do “programa baconiano”, lucidamente apontada por Jonas: “no ápice do triunfo revela-se insuficiente, com a sua contradição intrínseca, ou seja, o descontrole sobre si mesmo, mostrando-se incapaz de proteger o homem de si mesmo, e a natureza, do homem”⁴⁵.

A esse respeito, Donna Haraway⁴⁶ ensina que ao invés de buscar solucionar o problema, enquadrando-o e delimitando-o, talvez seja mais prudente permanecer nele, aprendendo a habitá-lo. Habitar o problema significa, nesse caso, tomar consciência dos diversos aspectos envolvidos e atuar em vista de seu enfrentamento. Habitar, nesse caso, não é simplesmente uma metáfora, mas um apelo para que seja possível interpretar diversamente o mundo, ou seja, não apenas cientificamente, de forma que o planeta seja apenas um local disponível para a experiência do poder. É preciso sair dessa “humanidade zumbi”⁴⁷, e contar outra história, pois a catástrofe cósmica será evitada, segundo essa cosmovisão, apenas se pudermos ter a capacidade de contar mais uma história. Krenak refere-se a isso afirmando a urgência de “habitar uma cosmovisão”, e demonstrando que isso significa não habitar uma teoria, mas “habitar um lugar neste planeta que compartilhamos de uma maneira tão especial, em que tudo ganha sentido”⁴⁸. Em outros termos, essa cosmovisão, na medida em que está centrada na habitação do planeta, contrapõe-se àquela outra, descrita por Arendt, como uma

⁴⁴ KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, Editora Companhia das Letras, 2019, p. 47.

⁴⁵ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 236.

⁴⁶ HARAWAY, D. *Staying with the Trouble: Making kin in the Cthulhucene*. Duke University Press, Durham e Londres, 2016.

⁴⁷ KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*, p. 18.

⁴⁸ *Ibidem*.

celebração das forças de fuga e de domínio. Se esta agride e violenta, aquela protege e cuida responsabilmente. E é precisamente aí que ela se torna eticamente viável.

Ora, habitar não é apenas trocar fluídos ou partilhar elementos físico-químicos. Tal como insiste Antonio Bispo dos Santos, habitar é compartilhar e isso significa se engajar com afeto por outro afeto, ter respeito pelo que está ao redor e, com isso, cultivar a paciência necessária para estabelecer raízes. Habitar significa, inclusive, rejeitar qualquer produção vinda de fora, denunciar o outro que chega na forma da violência e da destruição – habitar, afinal, pode/deve ser também, preservar. Isso tem a ver com a cosmopolítica, um conceito desenvolvido como tentativa de reconhecer a amplitude que a política pode conter na terra, desenvolvido a partir de ontologias ameríndias e cosmovisões dos povos originários, resumido por Bispo dos Santos no dístico que reza que “ o mundo é grande e cabe todo mundo”⁴⁹. Mas não qualquer cosmopolítica, dado que, para certos grupos, nem a cosmopolítica é a solução:

A política é eurocristã monoteísta e a cosmopolítica também é uma invenção eurocristã. Nós quilombolas, porém, não temos política, temos modos de vida. Não fazemos assembleias para resolver nossas questões, temos discussões nas quais brigamos até nos entendermos. Depois, bebemos cachaça para comemorar. [...] Até hoje, tivemos um processo de colonialismo potente e bem articulado, que usou a política com todas as suas nuances. Agora, entretanto, está acontecendo algo interessante. Os seres estão começando a falar em autogestão. Estamos em um momento muito especial. Falamos de cosmologia em vez de falar de teoria ou ideologia. Falamos de território, em vez de falar de fábrica. Falamos de aldeia, quilombo e terreiro, em vez de espaço de trabalho. O mundo do trabalho não é mais o mundo em debate, não está mais impondo a pauta, está sendo substituído pelo mundo do saber, pelo mundo do viver⁵⁰.

O que está em questão, quando se fala em cosmopolítica, portanto, é modo de viver, pelo qual se supera a linearidade ou a circularidade em nome de uma multiplicidade de modos de viver que se transfluem. Em outras palavras, não existe uma única solução para o fim do mundo. A catástrofe cósmica não será evitada pela ciência, tampouco pela política (ou por uma única cosmopolítica) tal como se deu até então; ela será evitada por diferentes modos de vida que aprenderam a habitar e a conviver com o problema, sem tomar como correta uma única ontologia.

⁴⁹ BISPO DOS SANTOS, A. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo, Ubu Editora, 2023. P. 32

⁵⁰ *Ibidem*.

Ao efetuar essa crítica radical a qualquer ontologia unitária, Antonio Bispo dos Santos está apresentando a sua versão para um anarquismo ontológico. Ao fazê-lo, ele sabe que o grande dilema gerado pelo Antropoceno e a catástrofe cósmica é a contradição entre o reconhecimento de uma verdade que apresenta um consenso científico e a multiplicidade de mundos irreduzíveis entre si. De um lado, o relativismo cultural; de outro, a ciência como única produtora de verdades. Por um lado, toda ontologia é uma cultura; por outro, só a ciência é capaz de produzir verdades pragmáticas. Trata-se, nesse sentido, de buscar uma política que entenda a ciência como produtora de verdades significativas, sem, com isso, apagar ou exterminar metafísicas locais e particulares.

Nessa medida, o enfrentamento da catástrofe cósmica passa por desenvolver uma política do habitar com o problema, reconhecendo que existem vários discursos e ontologias sobre o mundo que podem se (re)conciliar com resultados semelhantes do ponto de vista pragmático. A proposta de Stengers⁵¹ se aproxima dessa tentativa, pois seus autores entendem que a verdade diz respeito mais a uma atitude de prestar atenção aos efeitos que ela produz no mundo, do que a desvendar a verdade por trás da realidade. Aquela “ameaça tenebrosa”⁵² descrita por Jonas se aproxima, assim, dessa concepção, uma vez que o *não* ao não-Ser (morte) tornou-se um dever diante do perigo do poder e, assim, a ciência, como construtora da verdade, precisa desenvolver estratégias para enfrentar o risco eminente do não-Ser imposto pelo Antropoceno, pois a preservação do mundo (da possibilidade de existência de cosmos e ontologias distintas) é “a forma prioritária de como uma ética da emergência, voltada para um futuro ameaçado, deve transpor para a ação coletiva e o ‘sim ao Ser’”⁵³.

Cosmopolíticas da responsabilidade: o desafio da justiça climática

É preciso reconhecer a dimensão política implicada na catástrofe cósmica e, com isso, discutir politicamente a habitabilidade do planeta. É essa, precisamente, uma das contribuições da ética da responsabilidade desenvolvida por Hans Jonas, a qual, estando

⁵¹ STENGERS, I. A proposição cosmopolítica, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, 2018. p. 9-15.

⁵² JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 235.

⁵³ *Ibidem*, p. 233.

voltada ao dever do ser humano de preservar a integridade da vida no planeta, desdobra-se em uma cosmopolítica da responsabilidade que, não pretendendo-se única, alia-se às demais formas plurais de convivência com o mundo para pensar – contra-modernamente – novas relações possíveis entre civilização e natureza, humanos e não humanos, como forma de ensaiar possibilidades para adiar o fim do mundo.

Se o Antropoceno, como vimos, traz consigo uma consciência do problema, apelando para uma espécie de autoconsciência da tecnociência, é dela também que se espera, de um lado, a abertura para outras cosmovisões, de outro, o exercício modesto e humilde capaz de reconhecer seu dever de atuar segundo os valores da ética da responsabilidade, tal como o fazem os cientistas do IPCC, por exemplo, entre tantos outros que têm se empenhado em compreender e formular alternativas de enfrentamento da crise ambiental implicada no Antropoceno. Tais cientistas, aliando-se a outros agentes sociais e políticos de transformação, devem assumir cada vez mais a responsabilidade e desenvolver uma cosmopolítica que seja capaz de restabelecer as bases para uma vida comum entre todos os que estamos implicados planetariamente nessa mesma experiência comum. É assim que a experiência do Antropoceno provoca uma sincronização global, trazendo a urgência necessária para controlar as mudanças climáticas e a catástrofe ambiental. Nesse contexto, com problemas globais, só uma governança planetária está à altura do desafio. Ocorre que, mesmo levando-se em conta que as degradações e a destruição estão em estágio acelerado, o enfrentamento do problema por parte dos agentes políticos dos Estados-nações não está surtindo efeito e nem mesmo os acordos internacionais têm contribuído para o enfrentamento do problema. Ao falar de um de “um poder sobre o poder”, Hans Jonas faz menção à urgência da “superação da impotência em relação à compulsão do poder que se nutre de si mesmo na medida de seu exercício”⁵⁴ e, com isso, apela a um controle ético da ação humana, de forma que a cosmopolítica seja orientada eticamente pela urgência da responsabilidade, nos termos descritos por ele em sua obra magna de 1979. Tudo ocorre como se tal “poder sobre o poder” pudesse/devesse ser assumido como um terceiro grau na política: o poder de primeiro grau é “voltado para um mundo que parecia inesgotável”⁵⁵; o poder de segundo grau é aquele que

⁵⁴ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 237.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 237.

“foge a todo controle do seu usuário”⁵⁶; agora, o poder de terceiro grau é aquele “capaz de autolimitar a dominação que arrasta o condutor, antes que este se estraçalhe de encontro aos limites da natureza”⁵⁷. Trata-se de combater o tipo de exercício de poder que surgiu com a modernidade, o qual, ao invés de libertar o ser humano, acabou por escravizá-lo e, sobretudo, levou-o à beira do abismo. Assim, a partir da governança global, é preciso desenvolver uma espécie de *Leviatã climático* que seja capaz de organizar pragmaticamente as diversas cosmovisões, cosmopolíticas e modos de vida existentes na Terra, em vista de uma convivência responsável. Se há, como observado, diferentes formas de habitar o planeta Terra, então é preciso reconhecer que já diferentes formas de assumir a responsabilidade. Mas essa não é toda a verdade sobre os fatos: é preciso levar em conta que, diante da ameaça cósmica, alguns são mais responsáveis do que outros. Isso nos coloca diante do desafio cosmopolítico da justiça climática, como um dos desafios centrais da cosmopolítica.

O dilema da justiça climática tem suas raízes no âmago de uma ética climática⁵⁸. Em essência, o cerne da questão da justiça climática é a preocupação moral que pergunta sobre quem deve assumir a responsabilidade por uma ameaça de caráter internacional. Surge então um debate entre justiça distributiva (onde aqueles que possuem mais recursos são chamados a contribuir mais) e justiça corretiva (onde aqueles que mais contribuíram para o problema têm maior responsabilidade). São discutidos princípios como “capacidade de pagamento” e “responsabilidade histórica”. A controvérsia se estende sobre se a responsabilidade deve recair sobre indivíduos ou sobre estados.

A premissa básica do debate, conforme a filósofa política britânica Elizabeth Cripps é a de que “a mudança climática mina necessidades indiscutivelmente básicas” porque “ela mata, causa doenças, tira os meios de subsistência”⁵⁹, e isso é um prejuízo indiscutível no sentido existencial para milhões de pessoas no planeta. Precisamente por isso, a emergência climática torna-se um problema ético e político, porque afeta o ideal de vida que todos queremos viver e pelo qual muitos de nós lutamos ao longo de nossas vidas. O que está em jogo é a utopia de um mundo comum, portanto. Uma utopia que é tanto mais ameaçada

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ GARDINER, S. Ethics and global climate change. *Ethics*, 114 (3), 555–600, 2004

⁵⁹ CRIPPS, E. *What Climate justice means and why we should care*. London; Dublin: Bloomsbury Continuum, 2022. P. 24

quanto mais os vulneráveis (seres humanos e extra-humanos) continuarem sendo vítimas não da natureza ou dos eventos naturais, mas de outros seres humanos que, devido a seu estilo de vida, vêm causando sofrimento aos demais.

Para ilustrar o problema, Cripps cita dados de economistas do Banco Mundial: “devido às mudanças climáticas, mais 122 milhões de pessoas poderiam estar vivendo na pobreza até 2030”, além de 86 milhões de migrantes climáticos internos na África Subsaariana até 2050, 40 milhões na Ásia, 17 milhões na América Latina. Para Cripps, por isso, a mudança climática é uma questão de injustiça “no sentido mais básico: uma violação dos direitos humanos, um dano moralmente inadmissível. Também é uma falha em proteger os mais vulneráveis.”⁶⁰. Contrária, portanto, todos os fundamentos da vida ética e dos projetos cosmopolíticos de sociedade. Isso abre espaço para um debate sobre a alocação de responsabilidades. Ora, na medida em que a política em nossos dias é orientada pela economia, podemos afirmar que o problema é também de ordem econômica: trata-se de uma *economia das responsabilidades* que são compartilhadas e já estão em prática, levando em conta que a questão ambiental e climática ligada ao Antropoceno está ligada às desigualdades sociais que vêm se alongando como resultado do fracasso das promessas do prometido progresso da revolução científica e tecnológica. Nesse sentido, é crucial buscar uma redistribuição mais equitativa das responsabilidades. Estamos diante de uma espécie de economia invertida, que não se baseia mais apenas no acesso de uma parte abastada da sociedade a determinados bens de consumo, mas que busca promover uma renúncia voluntária a certos padrões de consumo, pois as responsabilidades devem ser redistribuídas. Em outras palavras, o que está em jogo é a questão mesmo do desenvolvimento, do crescimento e do progresso. O desafio reside na identificação das causas por trás da responsabilidade ambiental, que são globais, descentralizadas e profundamente enraizadas no estilo de vida contemporâneo, baseado em imensas desigualdades sociais e centrado na influência de grandes corporações, a matriz do petróleo e a transição ecológica como fatores significativos. Para lidar com esses desafios, propõem-se soluções como a transição energética, a redução do consumo, o investimento em países do sul global para compensar a

⁶⁰ *Ibidem*, P. 30.

imensa dívida climática, o estabelecimento de áreas de proteção permanente vinculadas aos povos indígenas e a promoção da agricultura familiar, entre outros elementos.

Assim, o conceito de justiça climática exige uma pergunta sobre causas e efeitos, bem como sobre as responsabilidades envolvidas no processo de mudança no clima do planeta. Na busca por uma resposta a essa pergunta, os dados têm demonstrado que os impactos da crise climática são “brutalmente desiguais”⁶¹: os habitantes dos países ricos têm sido responsáveis pela poluição e degradação geral do planeta devido ao impacto de seu estilo de vida, enquanto os pobres são as maiores vítimas de seus efeitos, os primeiros a serem impactados e os que têm menos condições de enfrentar os seus danos. Segundo dados levantados pelo antropólogo econômico da Universidade Autônoma de Barcelona, Jason Hickel, essa crise tem sido produzida historicamente pelo sistema capitalista, cuja base, como todos sabemos, é a manutenção de desigualdades extremas, que se amparam em uma exploração desmedida de recursos e energias capazes de aumentar indefinidamente o PIB dos países: crescer tem sido, sempre, concentrar renda e destruir a natureza. Hickel é enfático quando se trata, portanto, de identificar os maiores responsáveis pelo problema: “essa crise se deve sobretudo aos países abastados do Norte global” porque “o Norte global é responsável por 92% de todas as emissões que superam os limites do planeta, definidos pelos cientistas como 350ppm de concentração de CO₂ na atmosfera – nível ultrapassado em 1988”⁶². De outro lado, os países do chamado Sul global não apenas estão dentro de seus limites de emissões, não tendo contribuído “em nada para a crise”, como também são os que registram “a imensa maioria dos danos, incluindo de 82% a 92% dos custos econômicos do colapso do clima, e de 98% a 99% das mortes associadas às mudanças climáticas”⁶³.

Os dados falam por si mesmos e mostram a gravidade da situação e a urgência do debate em torno da justiça climática: os países ricos têm “terceirizado” os danos para os países pobres, os quais não só permanecem à margem das pretensas vantagens do progresso como, sobretudo, pagam o seu preço mais alto. É por isso que Hackel afirma que “a crise

⁶¹ OXFAM. Quem polui mais deve pagar para limpar. Disponível em: https://materiais.oxfam.org.br/peticao-quem-polui-mais-tem-que-pagar-para-limpar?gad_source=1&gclid=Cj0KCQiArrCvBhCNARIsAOkAGcVvGmVHWqrzh7_AzluB0Gi09d8iLaU8l6g-7p2ivabMBtV4Tok5uBUaAj4EEALw_wcB Acesso em: 9 mar. 2024.

⁶² HICKEL, J. Decrescimento. In: Thunberg, Greta. O livro do clima. Trad. Claudio Alves Marcondes. São Paulo: Cia das Letras, 2023, p. 310-312. P. 310.

⁶³ *Ibidem*.

ecológica vem se desenrolando segundo o mesmo roteiro do colonialismo”⁶⁴, na medida em que o crescimento do Norte se ampara na expropriação dos ecossistemas do Sul global. Esse modelo colonial foi chamado, como já vimos, por Malcom Ferdinand de um “habitar colonial”⁶⁵, porque continua fundado na invenção da propriedade privada, na expansão das *plantations* e na escravidão, que são os três aspectos mais danosos da desigualdade que se funda no racismo ambiental e na exploração da natureza. Cripps é enfática também nesse ponto, chamando atenção para a desvalorização dos conhecimentos das comunidades tradicionais sobre o tema do clima, como também afirmamos acima. Para ela,

há também um legado de imperialismo cultural: de ignorar, desvalorizar e destruir formas tradicionais de conhecimento. Com isso vem a ironia máxima. Advertências sobre o clima, nascidas desse conhecimento, têm sido ignoradas há muito tempo. Por décadas, os inuítes canadenses observaram o gelo se tornando mais macio, menos estável, formando-se mais tarde no ano. Eles disseram isso. Mas os políticos não ouviram, até que a ciência ocidental os apoiasse. Mesmo assim, eles não agiram⁶⁶.

Essa realidade foi bem descrita por Jeremy Williams, já nas primeiras de seu contundente *Climate change is racist. Race, privilege and the Struggle for climate justice*⁶⁷. Os dados que ele apresenta não deixa dúvidas sobre como as pegadas de carbono são mais altas entre os países do Norte Global, enquanto a vulnerabilidade climática recai sobre os lugares mais pobres do Sul global, afetadas pelo calor, pela seca e pela elevação do nível do mar. Para Williams, há “dois diferentes mundos” porque “há uma desconexão acentuada entre as causas das mudanças climáticas e suas consequências”⁶⁸. Dessa forma, ele é incisivo e ao mesmo tempo didático: “aqueles que são mais responsáveis por danificar a atmosfera enfrentam riscos muito menores, enquanto os maiores perigos recaem sobre aqueles que são menos responsáveis. Esta é a injustiça das mudanças climáticas.”⁶⁹. A lógica dos fatos mostra que os países com mais pegadas de carbono *per capita* são aqueles cujo estilo de vida está baseado no consumismo, no alto dispêndio de energia e exploração de recursos naturais,

⁶⁴ *Ibidem*, P. 311.

⁶⁵ FERDINAND, M. Uma ecologia decolonial. Pensar a partir do mundo caribenho. Tradução de Letícia Mei. Prefácio de Angela Y. Davis. Posfácio de Guilherme Moura Fagundes. São Paulo: Ubu Editora, 2022. P. 53.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 62.

⁶⁷ WILLIAMS, J. *Climate change is racist. Race, privilege and the Struggle for climate justice*. Icon Books, 2021

⁶⁸ *Ibidem*, p. 11.

⁶⁹ *Ibidem*.

enquanto os mais pobres têm impacto ecológico mais baixo, embora sejam os mais vulneráveis às mudanças, além de serem aqueles que não podem pagar pelas medidas de contenção, reconstrução ou alocação que são exigidas pelos eventos climáticos extremos que os afetam cada vez mais. Os ricos causam, os pobres pagam: essa é a lógica.

Isso significa que a justiça climática está entre os maiores desafios para o enfrentamento cosmopolítico da crise ambiental. Dessa forma, sem a compreensão global do problema nos termos oferecidos pela compreensão do conceito, torna-se impossível uma gestão politicamente adequada do problema. Tudo isso remete à ideia de que a justiça climática exige a compreensão da desigualdade nos impactos ambientais globais e seus causadores, além da implementação de diversas estratégias baseadas nas comunidades e da revisão do modelo político contemporâneo, especialmente em relação ao consumismo e ao ideal de desenvolvimento que tem provocado todos os danos ligados ao Antropoceno.

Considerações finais: para evitar o fim do mundo

Conforme tentamos demonstrar, o enfrentamento das consequências danosas do Antropoceno, as quais nos colocaram diante do risco da catástrofe – e muito perto dela. Vimos, além disso, como é necessário, para o seu enfrentamento, uma compreensão adequada do avanço da civilização tecnológica que representa a onipresença do ser humano ao redor do planeta e, mais do que isso, o reconhecimento de outras cosmovisões e de uma cosmopolítica centrada no conceito de justiça climática.

Por fim, podemos considerar que o enfrentamento do problema exige três tipos de iniciativas: teóricas, éticas e políticas. Em termos teóricos, é urgente uma crítica da “ilusão do progresso”⁷⁰ e o avanço da compreensão das críticas ao crescimento e das políticas de decrescimento⁷¹. Em termos ético-práticos, exige-se: a redução da escala e do volume de energia dispendidos na produção de itens ligados aos padrões de consumo e “reorganizar a economia em função do bem-estar humano, e não da acumulação de capital”⁷², além de fazer

⁷⁰ OLIVEIRA, J. *Moeda sem efígie*: a crítica de Hans Jonas à ilusão do progresso. Curitiba: Kotter editorial, 2023.

⁷¹ HICKEL, J. *Decrescimento*; LATOUCHE, S. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*.

⁷² HICKEL, J. *Decrescimento*, p. 312. JONAS, H. *O princípio responsabilidade*.

escolhas entre os setores da economia que devem ser aprimorados e quais não⁷³ e taxar os ricos; identificar e processar os responsáveis por crimes ambientais; ampliar a participação das comunidades e pessoas historicamente marginalizadas e vulneráveis, como mulheres, indígenas, negros, crianças, jovens e idosos que têm sido vítimas do que se chama de “triplas injustiças”⁷⁴, tendo-se em conta que os menos responsáveis, sofrem efeitos mais graves e, depois, sem meios de enfrentamento, os danos exacerbam as desigualdades. Além disso, inclui-se nesse âmbito, o debate sobre justiça intergeracional e justiça interespecies, na medida em que é preciso levar em conta os interesses das gerações futuras e das demais espécies vivas.

Em termos políticos, conforme demonstramos, é preciso “libertar os países do Sul global das apropriações imperialistas, permitindo-lhes mobilizar os seus recursos para o atendimento de necessidades humanas, em vez de viabilizar o consumo no Norte global”⁷⁵, potencializando iniciativas que dizem respeito ao reconhecimento das diferentes formas de viver e à construção de uma vida comum no planeta.

Além disso, como vimos, trata-se de desenvolver uma crítica à tradição científica moderna e, sobretudo, de acentuar o valor dos saberes tradicionais, às formas de vida e de conhecimento dos povos tradicionais, como alternativa àquilo que se constituiu como a tradição moderna. Nesses termos, pudemos compreender como a proposta da ética da responsabilidade de Hans Jonas pode ser um elemento central para o enfrentamento da crise produzida pelo Antropoceno, principalmente na medida em que for possível conectar as suas contribuições aos aspectos atuais.

Referências bibliográficas

ARENDDT, H. *A condição humana*. 13 ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

BISPO DOS SANTOS, A. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo, Ubu Editora, 2023.

⁷³ Energia renovável, transporte público, saúde *versus* “SUVs, jatos particulares, viagens aéreas, *fast fashion*, carne industrializada, publicidade, finanças, a prática da obsolescência programada, o complexo industrial-militar etc.” (Hickel, 2023, p. 312).

⁷⁴ NEWELL, P. et al. *Towards Transformative Climate Justice: Key Challenges and Future Directions for Research*. Working Paper Volume 2020, Number 540 (Sussex, UK: Institute for Development Studies, July 2020)

⁷⁵ HICKEL, J. *Decrescimento*, p. 312.

- CHAKRABARTY, D. “O clima da História: quatro teses”. *Sopro*, vol.91, 2013.
- CHAKRABARTY, D. *O planeta: uma categoria humanista emergente*. Dansk, Zazie, 2020.
- CRIPPS, E. *What Climate justice means and why we should care*. London; Dublin: Bloomsbury Continuum, 2022.
- CRUTZEN, P. ‘Geology of Mankind’, *Nature*, 415, 23, 2002;
- CRUTZEN, P.; STOERMER, E. The “Anthropocene”, *Global Change Newsletter*, 41, 17, 2000;
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro; Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. The past is yet to come. *E-flux*, n. 114, December, 2020.
- DUSSEL, E. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis, RJ, Vozes, 1993.
- FERDINAND, M. *Uma ecologia decolonial*. Pensar a partir do mundo caribenho. Tradução de Letícia Mei. Prefácio de Angela Y. Davis. Posfácio de Guilherme Moura Fagundes. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- GARDINER, S. Ethics and global climate change. *Ethics*, 114 (3), 555–600, 2004.
- HARAWAY, D. *Staying with the Trouble: Making kin in the Cthulucene*. Duke University Press, Durham e Londres, 2016.
- HICKEL, J. *Decrescimento*. In: Thunberg, Greta. *O livro do clima*. Trad. Claudio Alves Marcondes. São Paulo: Cia das Letras, 2023, p. 310-312.
- HORNBORG, A.; MCNEILL, J.; MARTINEZ-ALIER, J. *Rethinking environmental history: world-system history and global environmental*. Plymouth, Altamira Press, 2007.
- JONAS, H. *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensaios*. Trad. Y edición de Illana Giner Comín. Madrid: Cataratas, 2001. (Col. Clássicos del pensamiento crítico).
- JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2006.
- JONAS, H. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. São Paulo, Paulus, 2013.

JONAS, H. *Ensaio filosófico*. Da crença antiga ao homem tecnológico. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017. (Col. Ethos).

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu*. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Cia. Das Letras, 2015.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, Editora Companhia das Letras, 2019.

LATOUCHE, S. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

LATOUCHE, S. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

LATOUCHE, S. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo /Rio de Janeiro: Ubu Editora / Ateliê de Humanidades Editorial, 2020.

LORIMER, J. The Anthro-scene: A guide for the perplexed. *Social Studies of Science*, 47, 1, 2016.

NEWELL, P. et al. *Towards Transformative Climate Justice: Key Challenges and Future Directions for Research*. Working Paper Volume 2020, Number 540 (Sussex, UK: Institute for Development Studies, July 2020)

NUSSBAUM, M. *Justiça para os animais*. Nossa responsabilidade coletiva. Tradução de Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2023.

OLIVEIRA, J. *Moeda sem efigie: a crítica de Hans Jonas à ilusão do progresso*. Curitiba: Kotter editorial, 2023.

OLIVEIRA, J. *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*. Caxias do Sul: EDUCS, 2018.

OXFAM. *Quem polui mais deve pagar para limpar*. Disponível em: https://materiais.oxfam.org.br/peticao-quem-polui-mais-tem-que-pagar-para-limpar?gad_source=1&gclid=Cj0KCCQiArrCvBhCNARIsAOkAGcVvGmVHWqrzh7_AzluB0Gi09d8iLaU8l6g-7p2ivabMBtV4Tok5uBUaAj4EEALw_wcB Acesso em: 9 mar. 2024.

RAWLS, J. *Justice as fairness: A restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*. São Paulo, Cosac Naify, 2015.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, 2018. p. 9, 15.

A ameaça tenebrosa: Antropoceno, Catástrofe Ambiental e Cosmopolíticas da Responsabilidade

WAINWRIGTH, J; MANN, G. *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future*. New York: Verso, 2020.

WILLIAMS, J. *Climate change is racist*. Race, privilege and the Struggle for climate justice. Icon Books, 2021.

Recebido em: abril de 2024.

Aprovado em: abril de 2024.