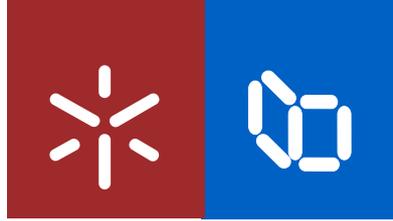


Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

Pedro Paulo Zanforlin Netto

**Resistir à desesperança do Antropoceno:
um exame do conceito de utopia concreta
de Ernst Bloch**



Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

Pedro Paulo Zanforlin Netto

**Resistir à desesperança do Antropoceno:
um exame do conceito de utopia concreta
de Ernst Bloch**

Dissertação de Mestrado
Mestrado em Filosofia Política

Trabalho efetuado sob a orientação do
Professor Doutor Bernhard Josef Sylla

DIREITOS DE AUTOR E CONDIÇÕES DE UTILIZAÇÃO DO TRABALHO POR TERCEIROS

Este é um trabalho académico que pode ser utilizado por terceiros desde que respeitadas as regras e boas práticas internacionalmente aceites, no que concerne aos direitos de autor e direitos conexos.

Assim, o presente trabalho pode ser utilizado nos termos previstos na licença abaixo indicada.

Caso o utilizador necessite de permissão para poder fazer um uso do trabalho em condições não previstas no licenciamento indicado, deverá contactar o autor, através do RepositóriUM da Universidade do Minho.

Licença concedida aos utilizadores deste trabalho



**Atribuição
CC BY**

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Agradecimentos

Vivemos em uma cultura extremamente vaidosa e individualista; fácil seria dizer que o presente trabalho é mérito do esforço individual rumo a uma viagem solitária à sabedoria filosófica, mas se assim pensarmos, estamos a anular todas as influências que fizeram e fazem parte de nossas vidas e nos ajudam “a formar” quem somos. E quais são essas influências se não lugares, animais, e pessoas com quem convivemos. Assim, começo a agradecer à figura da minha mãe – Elaine Melges Zanforlin – , quem com todo amor, amparo e orientação ajudou na formação do meu intelecto e me levou a questionar a vida.

Gostaria de demonstrar gratidão pelo meu orientador Prof. Dr. Bernhard Sylla pelo rigor científico e filosófico, pela paciência e por acreditar que esse projeto poderia se concretizar. Ao Prof. Dr. João Mendes por me apresentar Ernst Bloch. Ao Diretor do curso Prof. Dr. Roberto Merrill pelas aulas ministradas e apoio no projeto de dissertação. Ao Prof. Dr. Manuel Curado por toda ajuda no projeto Erasmus. A todos os professores do curso de Filosofia Política que nas excelentes aulas me transmitiram o amor à filosofia. Aos membros da banca de defesa pela leitura cuidadosa tão difícil nos tempos de hoje.

Agradeço aos meus familiares, Paulo, Marília, Pélcida e Benedita, pelo carinho e apoio. Aos amigos e amigas, os quais, pela brevidade imposta, não poderei citar todos, mas agradeço, a Raimundo e João, que nos cafés da universidade, passávamos “horas a fio” dialogando sobre filosofia. A Pedro S. pela sabedoria nas observações e críticas. A Ricardo, Suellen, Diego, Pedro C., Júlia, Lucas, Olga, Germano, César, Priscila, Mário e Eleonor, por me ensinarem que filosofia também se aprende fora dos “portões da universidade”.

Agradeço aos meus gatos, Chico, Chica, Khaleesi e Sookie pelo carinho e o amor.

Por fim, agradeço aos responsáveis do Programa de Pós-Graduação em Filosofia Política da Universidade do Minho pela dedicação em garantir a qualidade de ensino e à Université catholique de Louvain-La-Neuve por me acolher e proporcionar tal experiência.

Declaração de Integridade

Declaro ter atuado com integridade na elaboração do presente trabalho académico e confirmo que não recorri à prática de plágio nem a qualquer forma de utilização indevida ou falsificação de informações ou resultados em nenhuma das etapas conducente à sua elaboração.

Mais declaro que conheço e que respeitei o Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

Resistir à desesperança do Antropoceno: um exame do conceito de utopia concreta de Ernst Bloch

Resumo

Nessa dissertação, temos como intenção a reflexão sobre duas hipóteses, uma que contém a premissa escatológica do fim dos tempos, e a outra, antagônica, de que há um potencial utópico e emancipatório no Antropoceno. Para isso, consideramos essencial a análise aprofundada de três temas. O primeiro tema é o conceito do Antropoceno, no qual se faz necessário a compreensão do próprio conceito, a análise histórica sobre a interferência da atividade humana no Sistema Terrestre e o impacto que o ser humano está a causar em todas as esferas da vida humana e na vida biológica que compõe o planeta Terra. No segundo tema, empreendemos a análise do conceito de utopia e da história das utopias, a fim de encontrar as “raízes” dos problemas sociais, políticos e morais da sociedade atual, e a maneira como cada utopista foi capaz de antecipar esses problemas. No terceiro tema, sob a luz de Ernst Bloch, realizamos a análise do conceito de utopia concreta e a explicação da possibilidade de uma utopia concreta e da emancipação da espécie humana. A partir daí, refletir-se-á sobre a esperança radical como uma alternativa de resistência à desesperança na época do Antropoceno, capaz de criar uma intersubjetividade humana diferente e, conseqüentemente, engendrar “uma nova condição humana”.

Palavras-chave: Antropoceno, Utopia, Utopia concreta.

Resisting the Anthropocene's hopelessness: an examination of Ernst Bloch's concept of concrete utopia

Abstract

In this dissertation, we intend to reflect on two hypotheses, one that contains the eschatological premise of the end of the human species, and the other, antagonistic, that there is an utopian and emancipatory potential in the Anthropocene. In this regard, we consider the in-depth analysis of three themes to be essential. The first theme is the concept of the Anthropocene, in which it is necessary to understand the concept itself, the historical analysis of the interference of human activity in the Earth System and the impact that the human being is causing in all spheres of human life and in the biological life that makes up the Earth. In the second theme, we undertake the analysis of the concept of utopia and the history of utopias, in order to find the “roots” of the social, political and moral problems of today's society, and how each utopian was able to anticipate these problems. In the third theme, under the light of Ernst Bloch, we carry out the analysis of the concept of concrete utopia, and the explanation of the possibility of a concrete utopia and the emancipation of the human species. In the final chapter, we will reflect on a radical hope as an alternative of resistance to hopelessness in the Anthropocene's period, capable of creating a different human intersubjectivity and, consequently, engendering “a new human condition”.

Key-words: Anthropocene, Concrete utopia, Utopia.

Índice

AGRADECIMENTOS	ii
RESUMO	v
ABSTRACT	vi
ÍNDICE	vii
INTRODUÇÃO	1
Parte I – Antropoceno, sociedade e política	8
1. Sobre o Antropoceno e a teoria de Gaia	8
1.1. Economia e capitalismo no Antropoceno	16
1.2. O “papel” da tecnologia no Antropoceno	23
2. Novos valores para uma melhor sociedade	34
Parte II – Utopias sociais e tecnológicas	40
3. Sobre o conceito de utopia e os roteiros das utopias sociais e tecnológicas	40
3.1. A sociedade igualitária e da liberdade social de Morus	44
3.2. A “Arte inventiva” e o avanço tecnológico de Francis Bacon	49
3.3. Os socialistas utópicos: Owen, Fourier e Saint-Simon	54
4. O lado avesso do conceito de Antropoceno: o seu potencial utópico e emancipatório	61
Parte III – Utopia concreta	64
5. O espírito do sonho para frente	64
5.1. O ainda-não-consciente e a resistência para o novum	69
5.2. A função utópica e a possibilidade da utopia concreta	73
6. A esperança radical como alternativa de resistência à desesperança na época do Antropoceno .	77
Referências Bibliográficas	81

O direito ao delírio

Que tal se delirarmos por um momento?

Que tal se fixarmos os olhos mais para lá da infâmia para adivinhar outro mundo possível?

O ar vai estar limpo de todo veneno que não venha dos medos humanos e das paixões humanas.

E nas ruas, os automóveis, serão esmagados pelos cães.

As pessoas não serão dirigidas pelos automóveis, nem serão programadas pelo computador, nem serão compradas pelo supermercado, nem serão assistidas pela televisão.

A televisão deixará de ser o membro mais importante da família e será tratado como um ferro de passar ou uma máquina de lavar.

Se incorporará aos Códigos Penais o delito de estupidez que cometem os que vivem por ter ou ganhar ao invés de viver por viver somente, como canta o pássaro sem saber que canta e como brinca a criança sem saber que brinca.

Em nenhum país serão presos os rapazes que se neguem a cumprir serviço militar, mas sim os que queiram cumprir.

Ninguém viverá para trabalhar, mas todos trabalharemos para viver.

Os economistas não chamarão de nível de vida o nível de consumo, nem chamarão qualidade de vida à quantidade de coisas.

Os cozinheiros não pensarão que as lagostas gostam de ser fervidas vivas.

Os historiadores não acreditarão que os países adoram ser invadidos.

Os políticos não acreditarão que os adoram “comer” promessas.

A solenidade deixará de crer que é uma virtude.

E ninguém levará a sério alguém que não seja capaz de tirar sarro de si mesmo.

A morte e o dinheiro perderão seus poderes mágicos.

E, por disfunção e por fortuna, se transformará canalha em cavalheiro virtuoso.

A comida não será uma mercadoria nem a comunicação um negócio, porque a comida e a comunicação são direitos humanos.

Ninguém morrerá de fome, porque ninguém morrerá de indigestão.

As crianças de rua não serão tratadas como se fossem lixo, porque não haverá crianças de rua.

As crianças ricas não serão tratadas como se fossem dinheiro, porque não haverá crianças ricas.

A educação não será um privilégio de quem possa pagá-la e a polícia não será a maldição de quem não possa comprá-la.

A justiça e a liberdade, irmãs siamesas, condenadas a viver separadas, voltarão a juntar-se, bem de perto, costas com costas.

Na Argentina, as loucas da Praça de Maio serão um exemplo de saúde mental, porque elas se negaram a esquecer nos tempos de amnésia obrigatória.

A Santa Mãe Igreja corrigirá alguns erros dos Dez Mandamentos escritos por Moisés.

E o sexto mandamento mandará “festejar o corpo”.

A Igreja também ditará outro mandamento esquecido por Deus: amarás a Natureza, da qual faz parte.

Serão reflorestados os desertos do mundo e da alma.

Os desesperados serão esperados e os perdidos serão encontrados. Porque eles se desesperaram de tanto esperar e eles se perderam por tanto buscar.

Seremos compatriotas e contemporâneos de todos que tenham vontade de beleza e vontade de justiça.

Hajam nascidos quando hajam nascidos, tenham vivido onde tenham vivido.

Sem que se importem nenhum pouquinho com as fronteiras do mapa ou do tempo.

Seremos imperfeitos, porque a perfeição seguirá sendo o privilégio tedioso dos deuses.

Mas neste mundo, neste mundo avacalhado e maldito, seremos capazes de viver cada dia como se fosse o primeiro e cada noite será vivida como se fosse a última.

— Eduardo Galeano

Introdução

Essa dissertação reúne três temas que se conectam reciprocamente e, por isso, faremos três análises distintas durante seu desenvolvimento. Inicialmente, analisaremos o conceito do Antropoceno, que nos transmite a sensação de que vestimos um par de óculos de modo a permitir enxergarmos melhor os diversos fatores que influenciam a vida no planeta Terra e a “vida do planeta Terra”. Em seguida, abordaremos a investigação histórica de algumas utopias que são cruciais para compreendermos os valores morais e os sistema político e económico que compõem a sociedade atual. Por fim, faremos uma análise minuciosa das atividades psíquicas que estão na base da concepção do conceito de utopia concreta de Ernst Bloch. As análises dos três temas integrar-se-ão numa “visão única”, possibilitando uma melhor compreensão do momento crítico em que vivemos e do que pode vir a acontecer. E, a partir da investigação dos temas propostos, refletiremos sobre o objetivo principal dessa dissertação: o potencial utópico e emancipatório do Antropoceno. Mas o que determina a época do Antropoceno “contendo” tal potencial?

Em resposta a essa pergunta, partiremos da seguinte hipótese: a época do Antropoceno contém, em si, um axioma escatológico, isto é, a possibilidade da extinção da espécie humana. Contudo, à essa visão apocalíptica, achamos que há uma alternativa consistente na exploração da esperança radical, que é a esperança numa mudança radical no modo de vida dos seres humanos, criando-se, assim, uma “nova condição humana”. A esperança radical pode possibilitar uma nova intersubjetividade para o ser humano, conseqüentemente, pode abrir novos horizontes de possibilidades, assim como a possibilidade de um *topos* utópico, e a emancipação do ser humano. A compreensão dessa hipótese será dada no decorrer da dissertação, mas podemos adiantar para o leitor que o sentido escatológico usado aqui não é religioso, e sim uma reflexão de natureza secular, baseada na história e em dados científicos.

Pois bem, na primeira parte da dissertação, intitulada “Antropoceno, sociedade e política”, discorreremos, baseados em alguns renomados cientistas, sobre o significado do Antropoceno, e porque a comunidade científica estuda a mudança da era que, de fato, estamos a viver formalmente, o Holoceno, renomeando-a como Antropoceno. Quais os motivos e quais os impactos de mudarmos formalmente o nome da época geológica que estamos a viver?

Investigaremos os principais momentos históricos — a Revolução Industrial, o fenômeno da Grande Aceleração — que influenciaram, através da atividade humana, mais precisamente, por meio da

exploração humana de recursos naturais, na modificação dos processos que fazem parte do Sistema Terrestre.

Superficialmente já podemos entender o motivo preponderante para o ser humano ser apontado como o principal responsável pela mudança de uma época geológica: a interferência da atividade humana no Sistema Terrestre. Assim, disse Paul Crutzen (cientista responsável, junto com Eugene Stoermer, pela cunhagem do termo do Antropoceno): “A humanidade tornou-se uma força geológica global” (Steffen *et al.*, 2011: 843, tradução nossa).

No decorrer da primeira parte abordaremos conceitos filosóficos, como por exemplo, a teoria de Gaia — conceito elaborado pelo cientista James Lovelock. Esta visão concebe a Terra como um sistema de autorregulação, de modo a manter condições favoráveis à vida na Terra, em “Gaia”. No entanto, entendemos que o filósofo Bruno Latour correlaciona a teoria de Gaia com a época do Antropoceno, e, posteriormente, Isabelle Stengers assim também o faz. A partir da análise da teoria de Gaia, já conseguiremos “olhar” para o planeta Terra de forma mais distante do senso comum e entender melhor o que é viver no Antropoceno. Outra teoria à qual damos a devida importância nesta dissertação é a da filósofa Donna Haraway: a teoria do Chthuluceno. A filósofa, mesmo sendo simpática à ideia do Antropoceno, nomeia a época geológica atual de Chthuluceno, o qual, na perspectiva de Haraway, interpela um contexto mais amplo que o Antropoceno, por isso, mais condizente com a época atual. Haraway, de maneira narrativa, nos faz “mergulhar em um mundo diferente”, e traz diversas perspectivas para abordarmos o momento atual com o intuito de mostrar as “obrigações” éticas e políticas da época em que vivemos. Tanto a teoria de Gaia como a teoria do Chthuluceno são sobejamente importantes para ampliar nosso horizonte de conhecimento e entender o planeta Terra como um processo único, ou melhor, composto por agentes humanos e não-humanos que vivem em uma “casa em comum”, onde cada agente possui um significado para o outro agente. Assim, refletir sobre como viver no Antropoceno nos fará imaginar uma revolução ética, como se o princípio de moralidade fosse o outro e não o eu, como se o outro constituísse a realidade ética do sujeito.

Ainda na primeira parte, nos basearemos na história e nas tendências que estão a surgir para refletirmos sobre as possibilidades de novas estruturas económicas, sociais e tecnológicas, assim, contemplando o novo: sistemas que ainda não existem, mas que podem vir a surgir, tecnologias que ainda não existem ou que já existem em pequena escala, que podem ser promissoras. Aqui, pediremos uma “abertura” do leitor para a ficção — aproveitando para explorar um importante conceito de Bloch —, uma ficção concernente ao fantasiar da função utópica, ou seja, uma ficção que é consonante com

a tendência latente da sociedade em curso, que é possível de acontecer. O oposto disso seria se estivéssemos escrevendo uma dissertação sem base científica e histórica, e contemplássemos um pensamento arcaico e degenerado, sem possibilidade real, caracterizando, assim, um mero fantasiar, um ficção abstrata e este não é nosso objetivo. Contudo, os filósofos Latour e Stengers, cada um à sua maneira, ajudam-nos, através de uma perspectiva histórica, a entender as “marcas” deixadas na atualidade pelos sistemas capitalista e socialista. Latour, em sua obra *Jamais fomos modernos*, analisa o pensamento crítico e cético da pós-modernidade como um sintoma da modernidade e não uma solução. Esse sintoma, o ceticismo, no momento atual, faz pensarmos menos em combater a dominação e promover a emancipação humana. Porém, a partir de uma gama de conceitos, Latour mostra que hoje, na época do Antropoceno, possuímos “ferramentas” adequadas que nos permitem pensar na possibilidade de uma outra história, no sentido de que podemos criar uma nova democracia, com novos valores, a qual inclui representantes humanos e não-humanos, isto é, uma democracia estendida às coisas, aos fenômenos naturais, e outros animais e seres que não os humanos. Já a filósofa Stengers nos faz pensar, sentir e imaginar as consequências de um sistema dominado pelo capitalismo, e nos coloca a refletir sobre as crises ecológicas no Antropoceno, nomeadamente sobre o fenômeno que a filósofa denomina de “intrusão de Gaia”. A partir da crítica ao sistema capitalista, gerador de catástrofes e desigualdade, Stengers conclui que precisamos de novos modos de vida e que cabe a nós criar diferentes formas de viver, pensar e agir.

Para complementar as alternativas sociais propostas, é extremamente importante pensarmos no “papel” da tecnologia no período do Antropoceno, pois sabemos que a atualidade é altamente mediada pela tecnologia. Então, para refletirmos sobre reestruturações sociais na atualidade, precisamos entender também quais são as tendências da tecnologia e imaginar as possibilidades que ela pode nos fornecer. Em vista disso, as questões filosóficas que serão exploradas sobre a tecnologia concernem à intenção do ser humano no uso da tecnologia, portanto, serão questões éticas. Por exemplo, o ser humano deve optar por uma visão antropocêntrica, a qual intenciona o gerenciamento e controle do humano sobre a natureza, ou será mais vantajoso optarmos por visões eco-cêntricas, segundo as quais a natureza e a agência humana se entrelaçam, e o ser humano se relaciona com a natureza através de formas mais sutis, o que pode indicar menos agressão ao planeta onde vivemos? Assim, investigaremos três tipos de abordagens tecnológicas. A primeira é a do filósofo da ciência Massimiliano Simons, que a partir de conceitos filosóficos de Latour, Stengers e Michel Serres, traz a ideia de tecnologia de negociação. Nessa abordagem, diferentes ferramentas tecnológicas e cientistas especializados — intérpretes confiáveis para “escutar” os não-humanos — formariam uma espécie de

representantes dos não-humanos. Em resumo, a tecnologia de negociação é uma forma de tornar as reações e relações com a natureza mais sensíveis, visíveis e manifestas. Na segunda abordagem, o filósofo da tecnologia Vincent Blok recorre ao conceito de biomimética como uma visão eco-cêntrica para orientar o curso da natureza de uma maneira simbiótica, na qual a tecnologia complementar e imitaria a natureza para garantir a sustentabilidade dos sistemas que dão suporte à vida da Terra. O filósofo desenvolve uma linha de pensamento segundo o qual a humanidade, no período do Antropoceno, está a usar mais recursos naturais do que a Terra poderia fornecer, e a proposta para esse período consiste em um gerenciamento da Terra para garantir a sustentabilidade dos sistemas de suporte que asseguram a vida na Terra. Na terceira abordagem, o filósofo Byron Williston reflete sobre a própria ideia de geoengenharia — manipulação intencional do clima global. Em linhas gerais, esse tipo de tecnologia pode não ser o mais seguro, porém pode ser uma opção para evitar uma catástrofe climática devido ao seu efeito em larga escala.

Portanto, as análises históricas sobre a interferência humana no Sistema Terrestre e o entendimento do conceito do Antropoceno, as investigações sobre o sistema capitalista e socialista e as alternativas tecnológicas trazem uma visão abrangente do momento que estamos a viver e as necessidades de reestruturações nas esferas sociais e políticas. Nesse sentido, o que os dados científicos e a história indicam é que, para viver no Antropoceno ou para atravessar esse momento crítico, se faz necessário em uma mudança “profunda” de responsabilidade e consciência humana, sobretudo na percepção de que a atividade humana impacta diretamente no ambiente em que vivemos. Em última instância, implica, como dizem Palsson *et al.*, em “uma nova condição humana” (Palsson *et al.*, 2013: 3).

Na segunda parte da dissertação, partiremos de uma ressignificação do conceito de utopia. Os filósofos E. Bloch e Karl Mannheim, estudiosos da história da utopia, classificam o conceito de utopia como ainda-não, e que, no domínio da imaginação e em consonância com a sociedade em curso, o “pensar utópico” contém a característica do possível real. O que os filósofos querem dizer é que, se as sociedades estão em constante transformação, logo, elas mesmas contêm as tendências latentes para a sociedade seguinte. Assim, a partir dessa perspectiva do conceito de utopia, analisaremos, em uma sequência histórica, alguns célebres utopistas, a saber Thomas Morus, Fourier, Owen, Saint-Simon e Francis Bacon. Ver-se-á que os respectivos pensadores, cada um à sua maneira, anteciparam tendências inerentes à sua época e, portanto, diferentes entre si. A intenção dessa investigação histórica e comparativa sobre as utopias é transcender uma compreensão imediatista ao encontrar aspectos comuns com a atual época, conferindo, assim, à análise mais abrangente da dissertação um

fundamento mais articulado que promete averiguar melhor as implicações destas utopias para o estado atual da sociedade e do planeta Terra e projetar com mais acuidade um caminho possível para que se possa viver melhor coletivamente.

Dessa maneira, a utopia de Thomas Morus marca o início de nossa jornada histórica pelas utopias. Morus condena a forma neofeudal de sua época. A sua obra *Utopia*, de forte caráter social, implica em um protesto contra o individualismo nascente e uma vontade contrária à incipiente burguesia, mostrando assim uma tendência igualitária. Posteriormente, na esteira de pensadores utópicos, Francis Bacon, diferentemente de Morus, ilustra seus sonhos tecnológicos. Em sua obra utópica *Nova Atlântida*, o conhecimento científico tem por finalidade ajudar o homem a ter poder sobre a natureza. Por fim, daremos um longo passeio até os utopistas posteriores à Revolução Francesa e da era da industrialização. Conhecidos como socialistas utópicos, Saint-Simon, Charles Fourier e Robert Owen traziam consigo o tema comunitário, a consciência da responsabilidade social, a extrema organização da vida como solução para todos os problemas e o intuito de reformar o que, na visão dos utopistas, se tornava a nova ordem social: privilégios da classe dominante, exploração da população mais pobre e valores morais individualistas. Na Inglaterra, onde a grande indústria estava mais desenvolvida que em França, Owen considerava que as sociedades estavam baseadas em princípios errôneos, assim, mudando os princípios, mudar-se-ia o caráter de todo indivíduo. Portanto, a salvação para Owen estava na educação e em projetos sociais. Em França, Fourier colocou à vista a miséria material e moral do mundo burguês e pensava a civilização como um período ou uma era fadada ao fracasso. A ordem civilizada, para Fourier, é hipócrita e se reproduz constantemente, como num círculo vicioso. Diferentemente dos dois federalistas, Owen e Fourier, o último utopista que analisaremos é Saint-Simon, esse aparece como um centralista. O instituto central, para o filósofo, seria a “Igreja da Inteligência”, a qual é composta por três divisões: a indústria, a ciência e a religião cristã. A partir desse instituto hierarquizado, Saint-Simon pensava em alcançar uma sociedade organizada de modo a ser vantajosa para o maior número de pessoas. Por fim, podemos dizer que uma característica em comum dos utopistas, e que merece ser sublinhada para refletirmos na época do Antropoceno, é a intenção de criar um sistema único e pensar na “emancipação do mundo como um todo”.

Portanto, na primeira parte da dissertação, o leitor entenderá algo sobre o conceito do Antropoceno e refletirá sobre novas alternativas sociais, tecnológicas e novos modos de vida. Na segunda parte, a partir de um olhar histórico sobre as utopias, tentaremos “elevar o espírito do nosso tempo”, com a intenção de superar valores que já não fazem mais sentido na época atual e, por conseguinte, na terceira e última parte, investigaremos, à luz da filosofia de Bloch, conceitos do campo

psíquico, os quais nos levarão à esperança de uma utopia concreta. Assim, analisaremos os conceitos de afetos plenificados (como ganância, inveja e veneração) e afetos expectantes (como medo, angústia, esperança e fé). O afeto da esperança será aquele sobre o qual nos debruçaremos para entender sua importância, pois é especificamente esse afeto que possui a possibilidade de um futuro autêntico, um futuro que traz consigo o novo, o que ainda não existiu, isto é, o ainda-não. A esperança é também um afeto expectante, isto é, que impulsiona o sonhar acordado, o qual contém em si a característica utópica, o anseio de ver as coisas melhorarem e a crença na possibilidade do novo. Para darmos a devida importância para o sonho diurno, nós o diferenciaremos do sonho noturno, que, por sua vez, está ligado à memória e a conteúdos relativos à realidade conscientemente vivenciada, por esta razão, não possui a possibilidade do novo. O sonho noturno tem sua importância, como por exemplo, a capacidade de realizações alucinatórias dos desejos, ou seja, uma realização fictícia dos desejos e não pura, como nos sonhos despertos, e é nesse aspecto que Bloch se diferencia de Freud, uma vez que para Freud o sonho acordado também está ligado aos desejos reprimidos e não contém em si a possibilidade do novo, de concretizações dos desejos. Assim, é através do sonho desperto e do afeto expectante da esperança que encontraremos a condição psíquica para explicar porquê é possível a utopia concreta. E é também nesse ponto que Bloch elabora seu conceito mais autêntico: o ainda-não-consciente. Ao fazê-lo, o filósofo Arno Münster analisa que Bloch define um “novo tipo de consciência” e que o “ainda-não-consciente é definido como uma instância da vida psíquica de produzir o sonhar para a frente” (Münster, 1993: 32), isto é, a atividade psíquica que está localizada no campo do consciente, precisamente no pré-consciente e que, através de estágios da criação produtiva, emerge o fenômeno do *novum* (o radicalmente novo). Bloch explica que o fenômeno do *novum* é sempre de ordem socioeconômica do tipo progressivo: sem demanda capitalista. Portanto, o materialismo histórico é a condição para haver a transformação concreta do mundo e romper a barreira para a concretização do *novum*. Nesse sentido, Bloch aponta a filosofia marxiana como aquela que se comporta de modo adequado diante do devir. Outro importante conceito, o fantasiar da função utópica, completará nossa explicação sobre a atividade psíquica, e nos permitirá refletir sobre a possibilidade de uma utopia concreta. A função utópica é aquela que, através do processo criativo do ainda-não-consciente (incubação, inspiração e explicação), se torna consciente do seu ato, e ciente do seu conteúdo, conseqüentemente se torna ciente do que está emergindo.

Após a investigação minuciosa sobre os conceitos que Bloch expõe para explicar a possibilidade de uma utopia concreta, voltaremos para a questão principal da dissertação: o potencial utópico e emancipatório do Antropoceno e refletiremos sobre a esperança radical como aquela capaz

de oferecer uma mudança radical no modo de vida do ser humano, capaz de, assim como pensou Fourier, superar o “círculo vicioso” do sistema capitalista, e por fim, oferecer um novo tipo de intersubjetividade para o ser humano que será capaz de revelar, cada vez mais, a possibilidade da emancipação humana e de um *topos* utópico.

Parte I – Antropoceno, sociedade e política

1. Sobre o Antropoceno e a teoria de Gaia

Inicialmente, nesse estudo, abordaremos o conceito do Antropoceno (*antropos* – ser humano + *ceno* – novo), que embora ainda não seja adotado por toda comunidade científica, é amplamente usado, desde sua cunhagem por Paul Crutzen e Eugene Stoermer, no ano de 2000, para indicar a atual época geológica na qual o planeta se encontra. Entenderemos melhor esse termo ao analisarmos algumas das principais transições ocorridas na Terra durante os últimos séculos. Em seguida, para tentarmos elucidar ainda melhor a Terra que está diante de nós, relataremos a hipótese de Gaia, teoria apresentada por James Lovelock, que inicialmente não estava correlacionada com o termo do Antropoceno, mas posteriormente a teoria é ampliada pelo filósofo, antropólogo e sociólogo Bruno Latour, o qual estabelece uma relação entre os conceitos para compreendermos não só o que é o Antropoceno mas, sobretudo, o que significa viver no Antropoceno. Antes de conhecermos Gaia é importante explorarmos as principais narrativas, conceitos e pensadores que abordaram o processo que nos trouxe à atual situação planetária, tão crítica para a Terra.

Desde o começo do período interglaciar, denotado como Holoceno (última era geológica, na qual, segundo muitos geólogos, ainda vivemos hoje), o ser humano se beneficia da natureza para se desenvolver, e gradualmente, através da exploração dos recursos naturais, a atividade humana começou a interferir no Sistema Terrestre. Recentemente, na segunda metade do século XX, a ação humana pode ter causado algumas mudanças na variabilidade natural da era do Holoceno. Observa-se, por exemplo, que a alteração climática é um dos principais fatores – se não o principal –, da modificação de uma gama de outros indicadores importantes para o equilíbrio do sistema terrestre.

Alguns dos principais cientistas que iniciaram as pesquisas sobre o Antropoceno, entre eles, Steffen, Grinevald, Crutzen, e McNeill, escreveram um relevante artigo em 2011 com o título de “The Anthropocene: conceptual and historical perspectives” no qual argumentam que o termo Antropoceno sugere que: “A Terra está se afastando de sua atual época geológica chamada Holoceno e a atividade humana é em grande parte responsável pela saída da era do Holoceno, ou seja, a humanidade tornou-se uma força geológica global” (Steffen *et al.* 2011: 843, tradução nossa). No mesmo artigo, os autores apontam que a Revolução Industrial marcou o fim da agricultura como atividade social e econômica dominante, e foi fator crucial na transição e desenvolvimento das sociedades capitalistas. A reorganização social do modo de vida direcionado para a economia, levou a um aumento acentuado do

uso dos combustíveis fósseis como principal matriz energética, permitindo que o homem empreendesse e intensificasse as atividades econômicas e exploratórias já existentes.

Compreender, há duzentos anos atrás, o que a demasiada exploração humana da natureza e a exploração do humano sobre ele mesmo poderia causar para o planeta Terra seria, talvez, muito laborioso, ainda mais se levarmos em conta que na época a humanidade não passava por um momento climático crítico e não podia refletir sobre este risco de sobrevivência das gerações futuras. Porém, nos tempos atuais, os cientistas podem analisar de maneira mais apropriada a criticidade do momento em que vivemos. Em 2018, os membros do *Anthropocene Working Group* escreveram um artigo intitulado “The new world of the Anthropocene”. Nele, os autores descrevem os efeitos ocasionados pelas ações humanas e quais são suas implicações. Por exemplo, segundo Zalasiewicz *et al.*, a população mundial de menos de um bilhão no início do século XIX, aumentou para quase oito bilhões nos dias atuais, com perspectiva de nove bilhões até meados do século XXI, este crescimento está intimamente ligado com a expansão do uso do combustível fóssil, com a Revolução Industrial, e com a mecanização da agricultura que viabilizou a produção de alimentos em grande escala (Zalasiewicz *et al.* 2010: 2228).

Dentro desse período citado pelo geólogo Jan Zalasiewicz e seus colegas houve um fenômeno chamado de Grande Aceleração (entre 1945 e 2000), a partir do qual todos os indicadores da atividade humana cresceram vertiginosamente. Segundo Steffen *et al.*, as atividades econômicas cresceram cerca de 15 vezes e dados apontam que o número de veículos passou de 40 milhões para 700 milhões. Houve também uma grande migração da população rural para a área urbana. Além disso, esse período ainda trouxe grande desenvolvimento tecnológico, rapidez na conexão eletrônica e expansão nas viagens internacionais (Steffen *et al.* 2011: 850).

Na análise de Zalasiewicz *et al.*, a industrialização, o crescimento populacional e o fenômeno da grande aceleração geraram efeitos físicos visíveis, como o crescimento de megacidades. Em tal “terraformação”, os seres humanos trouxeram um aumento significativo na taxa de erosão e sedimentação. Efeito ainda mais profundo é o aumento da produção do dióxido de carbono (CO₂) e do metano (CH₄) que provocam forte impacto no Sistema Terrestre, a saber: o aumento de 33,3% do CO₂ atmosférico resultou em quedas no pH oceânico ocasionando sua acidez, e projeções indicam mudanças substanciais nos ecossistemas marinhos ao longo do próximo século. O impacto da mudança climática sobre a biosfera, juntamente com outros estressores motivados por seres humanos, como fragmentação de habitat, espécies invasoras e predação colocaram a taxa de extinção entre 100 e 1000 vezes maior que o nível pré-antropocênico, e a estimativa para este século é que essa taxa seja

10 vezes maior. Dessa forma, esta onda de extinção provocada pelo ser humano pode estar a conduzir o sexto grande evento de extinção em massa da Terra (Zalasiewicz *et al.* 2010: 2229).

Ora, podemos observar, com esta breve análise científica e social dos últimos séculos, que estamos a viver em uma época atípica. Através da exploração de recursos naturais e o modo de vida adotado com a chegada da Revolução Industrial (principalmente no Ocidente), a atividade humana provocou e está a provocar alterações no Sistema Terrestre.

Contudo, se faz necessário, para nos aprofundarmos um pouco mais no tema, fazer uma distinção entre Sistema Terrestre e o meio ambiente. Para isso, o professor de ética pública e membro do *Climate Change Authority* do governo australiano, Clive Hamilton, escreveu um artigo intitulado “Getting the Anthropocene so wrong”, no qual fez relevantes discriminações que nos ajudam a compreender o conceito do Antropoceno. Para Hamilton, o Antropoceno não pode ser entendido como o impacto da atividade humana sobre o meio ambiente, e sim sobre o Sistema Terrestre, o qual é estudado como ciência e deve ser analisado como um todo, principalmente depois que conhecemos suas partes separadamente – litosfera, atmosfera e hidrosfera. Essas esferas funcionam como ciclos interligados e interagem entre si continuamente, permitindo a criação e manutenção da vida no planeta Terra. Portanto, diz Hamilton, “o Sistema Terrestre não é a paisagem, não é ecossistema, e não é o meio ambiente” (Hamilton, 2015: 2). O conceito do Antropoceno implica que a atividade humana está a interferir no funcionamento global da Terra (*ibid.*), e interfere o bastante para colocar em risco a própria estabilidade desse sistema e com isso a vida de todas as espécies biológicas.

Outra diferença da atual época é que os cientistas conseguem analisar os fenômenos que podem vir a afetar o Sistema Terrestre. Quão abundantes os efeitos somente podemos ficar a saber se analisamos o todo, e não apenas uma parte do sistema. Mas como estabelecer a conexão entre diferentes áreas? Para Latour o homem moderno criou dois conjuntos de prática, a purificação e a hibridização. O primeiro conjunto cria, por purificação, duas zonas ontológicas, a dos humanos e a dos não-humanos, e estuda separadamente as diferentes áreas do conhecimento. O segundo conjunto, a hibridização, é realizada por meio de “traduções” feitas por cientistas, denominadas por Latour de seres híbridos, os quais estabelecem conexões entre diversas áreas do conhecimento, a indústria e a política (Latour, 1994: 16). Em vista disso, as traduções podem ser usadas para tomar decisões políticas, colaborando para uma diminuição da polarização que existe entre ciência e política. Por essa razão é importante destacarmos o trabalho do *Anthropocene Working Group* e as diversas tentativas de datação da época do Antropoceno.

Devido à complexidade de examinar a época do Antropoceno, o AWG conta com pesquisadores de diversas áreas que inclui geólogos, paleontólogos, químicos atmosféricos, modeladores climáticos, ecologistas florestais, zoólogos, entre outros. O AWG foi criado como parte da *Subcommission on Quaternary Stratigraphy* que compõe a *International Commission on Stratigraphy*, que, por sua vez, submete as análises para a *International Union of Geological Sciences* (órgão com poder de formalizar épocas geológicas).

Há diferentes propostas para a datação do Antropoceno. A primeira foi apresentada pelos criadores do termo, Crutzen e Stoermer, que sugeriram o ano de 1800 como início do Antropoceno devido ao fato de que, com a Revolução Industrial, ocorrida de forma mais intensa tanto na Europa quanto na América do Norte, a queima de carvão alcançou escala mundial, resultando num impacto perceptível no funcionamento do Sistema Terrestre.

Outras hipóteses foram apresentadas, anos mais tarde, por Lewis e Maslin num artigo intitulado “Defining the Anthropocene”. Para os autores, a data de 1800 condiz com um impacto suave na concentração atmosférica de CO₂ e gases atmosféricos analisados no núcleo do gelo glacial, portanto, não corresponderia com marcadores geológicos globais. Assim, os pesquisadores justificam e propõem suas datações a partir do encontro de um marcador geológico para o Antropoceno. A primeira das suas datas, e a preferida dos autores, é o ano de 1610, conhecida como hipótese *Orbis*. Eles estão a sugerir que o aumento do CO₂ atmosférico se deu a partir do encontro dos humanos do velho com os do novo mundo:

Das possibilidades do GSSP, tendemos a preferir a data de 1610, pois o movimento transoceânico das espécies foi uma mudança geológica clara e permanente no Sistema Terrestre. Essa data coincide com a proposta original de Crutzen e Stoermer de uma importante conjuntura histórica – a Revolução Industrial – como o início do Antropoceno, que tem sido popular e útil, sugerimos que o ano de 1610 possa ser similarmente útil (Lewis e Maslin, 2015: 177, tradução nossa).

A segunda hipótese de Lewis e Maslin propõe o ano de 1964 como início do Antropoceno, em razão do teste nuclear da República Popular China corresponder a um marcador GSSP (*Global Stratotype Section Point*), com o pico de 14C¹.

Segundo a análise crítica de Hamilton, o texto de Lewis e Maslin mantém os velhos conceitos da ciência ambiental, sendo que esses conceitos não são mais adequados para pensarmos a época do

¹ O carbono-14 é um isótopo radioativo do carbono produzido continuamente na alta atmosfera pela irradiação cósmica do 14N. Uma vez formados, os átomos de 14C são incorporados ao CO₂ atmosférico e assimilados no ciclo do carbono dos organismos vivos. O método de datação rádio-isotópico do 14C pode ser usado para datar eventos ligados à história do homem (Scheel-Ybert, 1999: 297).

Antropoceno pois há uma mudança de paradigma na atualidade não reconhecida pelos pesquisadores. No Antropoceno, a ecologia ou ciência ambiental foram substituídas pela ciência do Sistema Terrestre, o que significa que para sinalizar e compreender essa nova época geológica são necessárias novas convenções, o que Lewis e Maslin ignoram ao usar um marcador GSSP e fixar através dele suas conclusões. Dessa forma, ao invés de encontrar o marcador global nos estratos de rochas, por exemplo, que é apenas um marcador, o Antropoceno deve ser definido como uma mudança induzida pelo ser humano no funcionamento do Sistema Terrestre. Portanto, para Hamilton, a hipótese *Orbis* de 1610 é arbitrária e sem base científica, pelo motivo de não haver mudança no Sistema Terrestre e a data de 1964 também é equivocada, porque Lewis e Maslin confundem a ciência do Sistema Terrestre com a estratigrafia e tentam achar um marcador GSSP nos estratos de rochas (Hamilton, 2015: 2-4).

Na leitura de Hamilton, foi no início da grande aceleração econômica que o impacto da Revolução Industrial tornou-se global e quase sincrônico. Esta é a causa para Jan Zalasiewicz e outros membros do AWG fixarem a data de 1945 como início do Antropoceno e entenderem que sua definição não deve ser feita com base em explosões nucleares, mas sim a partir da constatação de mudanças globais induzidas pelo homem no funcionamento de Sistema Terrestre (*Ibid.*: 4).

A partir dos fatos citados que influenciaram na história do planeta Terra, percebe-se que a atual época é dominada pelo empreendimento humano e regido pelos ideais positivistas de desenvolvimento, tecnicismo e pelo sistema capitalista, os quais estão intimamente ligados com o rápido aumento das emissões de gases de efeito estufa e as várias catástrofes do século XXI. O desenvolvimento da tecnologia e da educação foram direcionados, em sua grande maioria, para a produção industrial, formando um valor social, no qual a intenção de grande parte dos seres humanos do Ocidente é gerar capital. Com esse panorama podemos entender os efeitos colaterais do desenvolvimento econômico (assunto que será elaborado no capítulo a seguir) e compreender, como os dados indicam, que não conseguiremos sustentar esse modo de vida por muito tempo. Por outro lado, apesar de vivermos em uma época crítica, nós, agora, podemos observar e analisar o que acontece com o planeta Terra, ou seja, vivemos “dentro” do Antropoceno e temos — ou podemos ter — consciência do que nossas ações podem gerar. Portanto, se os seres humanos têm, potencialmente, consciência e a capacidade crítica de analisar o que pode vir a acontecer, ou levantar questões que podem ajudar a melhorar as condições de vida no planeta Terra, também temos a faculdade, talvez não para controlar, mas sim agir em prol do Sistema Terrestre e interagir com a natureza de maneira a mudarmos o panorama atual.

Em vista do ponto que estamos a fortalecer, a época do Antropoceno é de crise e clama por mudanças. O Sistema Terrestre mostra sinais de que pode haver, no futuro, alterações ainda mais drásticas no planeta Terra caso o ser humano não mude a forma de viver e pensar, e igualmente se a tecnologia não deixar de pautar seu desenvolvimento no controle e na destruição da natureza. Mas como isso pode acontecer? Não há resposta simples para tal questão, mas há hipóteses que podem se desenvolver e mudar a maneira de como entendemos o mundo e tudo que se relaciona com ele. Talvez dessa maneira possamos ter esperança de ultrapassar o momento de crise e viver em um mundo no qual a ação humana não seja a causa da destruição da vida no planeta.

A teoria construída por Bruno Latour propõe uma conexão entre a teoria de Gaia e o conceito do Antropoceno. Com ela podemos ter diferentes concepções e valores sobre nós mesmos e todos os atores envolvidos no Sistema Terra.

Para Latour, o modo pelo qual compreendemos a Terra muda a partir de 1968 com a hipótese de Gaia, de James Lovelock. Se antes, no século XVII, com os estudos do físico Galileu Galilei, víamos a Terra como mais um planeta igual aos demais, Lovelock apresenta a ideia de que a Terra não é um planeta como os outros, pois a Terra consegue manter as condições climáticas e biogeoquímicas de tal maneira em equilíbrio que permite a existência da vida. Este é o motivo pelo qual o planeta Terra deveria ser visto como diferente aos demais planetas. Na análise de Latour tal entendimento confere ao planeta o significado de ser corruptível, isto é, animado e, portanto, frágil, mas também construído por uma longa concatenação de eventos históricos, locais, específicos e contingentes como se fossem o resultado temporário de uma “geo-história” (Latour, 2017: 55).

A revolução copernicana trouxe a ideia de que o ser humano não está no centro do universo, deslocando o ser humano para uma posição desprivilegiada no cosmos. A noção de Gaia, por sua vez, difere dessa concepção uma vez que implica que o ser humano tenha consciência da sua importância na e para a Terra, e que coloca a humanidade num lugar de responsabilidade pelo que acontece com o planeta. Mas o que é especificamente a figura de Gaia que estamos lidando?

Segundo Latour, Gaia é uma figura mitológica, uma deusa primitiva e perigosa que nasceu da efusão de sangue, vapor, e terror entre Caos e Eros. É usada nessa teoria por ser a figura mais secular já explorada pela teoria política. Ela não está a envolver nenhuma causa externa ou base espiritual, logo é totalmente deste mundo (*ibid.*: 57-59).

Para o antropólogo francês, uma das características de Gaia é que ela é composta de agentes que não são nem des-animados nem super-animados, ela é feita por agentes que não são prematuramente unificados em um único conjunto de ações. Para ser mais claro, Latour compara a

descoberta de Pasteur com a teoria de Lovelock. Pasteur explica o papel e a consequência dos microrganismos na medicina e que os cirurgiões estavam inconscientemente matando seus pacientes através de seus bisturis. Lovelock, ao evocar a figura de Gaia, tem a intenção de dizer que a humanidade é a doença de Gaia, como se o desafio da atual época fosse protegê-la dos micróbios, isto é, os humanos. Assim como para Pasteur os micróbios modificaram as definições de amigos e inimigos em um dado coletivo, para Latour, quando lidamos com a figura de Gaia o que está em jogo é guerra e paz, ou seja, há os que recusam os efeitos do aquecimento global e continuam “a viver no Holoceno”, por outro lado existem os que entendem que vivemos em uma época crítica e precisamos cooperar com Gaia (*Ibid.*: 59).

Com a noção de Gaia, todas as entidades, inclusive entidades relacionais, quer sejam entendidas tradicionalmente como animadas ou não animadas, passam a ter estatuto de ‘agente’. Latour, dessa forma, os coloca em termos de valores, lado a lado com os seres humanos e com isso demonstra a relevância de cada coisa em si. Todos esses atores estão conectados a partir de uma estrutura em rede, alguns em cooperação e outros não.

Gaia funciona como um organismo vivo e animado. Diferentes e desconhecidas agências fazem parte desse organismo, envolvendo e agitando outras agências como o ar, a água, o fogo, o solo e a atmosfera. Nos termos de Lovelock, o clima e a vida evoluem juntos como dois lados de um mesmo fenômeno. Assim, em 1980 Lovelock elabora uma definição para a teoria de Gaia:

A teoria de Gaia é uma visão da Terra que a concebe como um sistema de autorregulação composto pela totalidade dos organismos, pelas rochas da superfície, pelo oceano e pela atmosfera fortemente acoplados como um sistema em evolução. A teoria entende esse sistema como tendo um objetivo — a regulação das condições da superfície para sempre ser o mais favorável possível à vida contemporânea (Lovelock, 2009: 255, tradução nossa).

Na análise de Latour, para compreender Gaia devemos nos atentar ao que os cientistas dizem com um “todo superior às partes”, pois Gaia não pode ser entendida como um superorganismo regido por um soberano, tampouco como um corpo formado por células que precisam de uma coordenação. Gaia é secular e não foi projetada por um engenheiro. Possui uma história e se adapta conforme suas partes se movem: é um organismo em movimento que está sempre a mudar sua anatomia (Latour, 2017: 66-67).

Portanto, com a teoria de Gaia, tudo se torna ‘animado’ e ganha relevância e, ao mesmo tempo, ela própria é vista como um organismo. Mas como isso é possível? O cientista James Lovelock

nos oferece mais uma ajuda para compreendermos Gaia ao propor a geofisiologia, ciência que entende a Terra como um sistema fisiológico único — uma entidade que propicia seu próprio equilíbrio — e ignora as divisões tradicionais entre as ciências da Terra, como a geologia e a biologia as quais concebem, por exemplo, a evolução das rochas e a da vida como duas áreas científicas separadas. Portanto, a geofisiologia trata os processos evolutivos da Terra como um todo integrado e torna-se, assim, a única ciência capaz de explicar a história integral do planeta.

Na perspectiva de Latour, a geofisiologia de Lovelock é pertinente para reconhecer que todo organismo é, ao mesmo tempo, oriundo e produtor de reações bioquímicas que modificam o meio ambiente para acomodar suas necessidades e prosperar nele. Assim, todo organismo manipula o ambiente ao seu redor para benefício próprio, conseqüentemente cada agente modifica seu vizinho e a si mesmo para tornar sua sobrevivência um pouco menos improvável. Logo, Gaia, sendo um organismo, percebe a intencionalidade de todos os agentes que estão a modificar o ambiente para se adequar melhor a ele. Latour complementa que não importa o quão pequeno seja o agente, como pássaros, cupins, árvores, algas, bactérias, cogumelos, todos agem no meio ambiente para atender suas próprias necessidades. Nesse sentido, os agentes ganham um aspecto antropomórfico no tocante à intenção. Não obstante, a questão não é explicar a intencionalidade dos não-humanos, e sim o porquê de retirar a intencionalidade do mundo vivo, tornando-o inanimado. O problema não é que ainda existem pessoas que creem no animismo, mas a persistência da crença no inanimismo. Em vista disso, o ponto central não é sobre conceber a intencionalidade dos não-humanos, e sim o que acontece com tal intenção, isto é, seus resultados e conseqüências à rede da qual fazem parte (*Ibid.*: 67).

De acordo com o antropólogo francês, a modificação de um organismo tem conseqüências em outros organismos e vice-versa, ou seja, os organismos que foram modificados por um organismo o modificam em retorno. Contudo, o resultado dessa distribuição de causas não é o surgimento de uma causa geral final, mas de uma confusão e profusão de diversas causas, assim, não há causas finais justamente pelo fato de que há interferência de intenção de outros organismos. Esse é um dos motivos da difícil compreensão de Gaia, em razão de que quanto mais se generaliza a noção de intencionalidade dos atores, menos se compreende a intencionalidade do todo (*Ibid.*: 68).

Segundo Latour, Gaia modifica a escala em que a evolução ocorre e redefine o que poderíamos significar pela história natural. Para os biólogos darwinistas existe o agente autointeressado ou o sistema integrado, e para a hipótese de Gaia é implausível a ideia de “gene egoísta” que persegue seu interesse até o fim sem calcular ou ser afetado pela modificação em todos os outros atores, os quais

constituirão, para o autointeressado, seu próprio ambiente. Na teoria de Gaia, a vida é muito mais bagunçada do que os darwinistas pensam, pois, os objetivos dos egoístas serão inundados pelos objetivos egoístas de todos os outros agentes, logo, o ambiente individual do ator egoísta desaparece (*Ibid.*: 69-70).

A história de Gaia não mostra um padrão de como ela deveria agir a partir de um todo, mas elucida sua capacidade de adaptação. Os agentes que vivem em Gaia se expandem, diminuem ou morrem de acordo com a interferência de outros agentes e o clima é resultado da interferência e conexão entre todos esses atores. Em Gaia nada é inerte, nada é benevolente, o clima e a vida evoluem juntos.

As transições históricas mostram que a humanidade está a viver em uma época na qual a mudança tornou-se um imperativo, pois o lema do desenvolvimento económico não se sustenta mais no mundo em que vivemos, e, se continuarmos nesse ritmo, talvez não haverá mais a humanidade nem mundo para as gerações futuras. E se não houver mundo para eles, não seremos nós os responsáveis? Essa é uma das diferentes maneiras de pensar que a teoria de Gaia apresenta, ela traz um olhar coletivo, mostrando que tudo e todos estão conectados, que qualquer ação individual afetará aos outros e o meio em que vivem, e em retorno afetará o indivíduo e o meio em que ele vive. Gaia muda o significado do outro, passamos a pensar mais no outro do que em nós mesmos, pois são os outros que construirão a mim e o meio em que vivo. E assim o é para todos os outros atores em relação a nós, seja humano ou não humano. Gaia nos faz imaginar como seria a ética se o princípio da moralidade fosse o outro e não o eu, como se o outro que constituísse o sujeito como uma realidade ética. Viver no Antropoceno é refletir como seria um mundo em que o eu dependesse do outro e não o contrário.

1.1. Economia e capitalismo no Antropoceno

Há quem tenha sustentado que a pós-modernidade é uma época pós-ideológica partindo do pressuposto de que aquilo que foi chamado de socialismo real não faria mais sentido, de que o mundo já seria outro e que não haveria mais espaço para as grandes narrativas, como o iluminismo e o marxismo. Jean-François Lyotard, no começo dos anos 80, escreveu um livro intitulado *A condição pós-moderna*, no qual reforça que não haveria mais espaço para a meta-narrativa, pois um modelo único de discurso perdera sua força em um mundo demasiado fragmentado. Anos mais tarde, em 1992, Francis Fukuyama publica a obra *O fim da história e o último homem*, coroando a democracia liberal

como o ponto culminante da evolução da democracia. Ao contrário da linha de pensamento de Fukuyama e Lyotard, em 1991, Bruno Latour ganha notoriedade ao publicar o livro *Jamais fomos modernos*. Nesse, faz uma análise sobre a modernidade e a pós-modernidade na qual o socialismo e o capitalismo são interpretados como dupla falência, e não como o fim ou uma ruptura na história. Para tal investigação, Latour retoma alguns acontecimentos do passado para compreender a atualidade e o que pode vir a acontecer.

De acordo com Latour, a queda do muro de Berlim significa, para os contemporâneos, o declínio do socialismo, a vitória do liberalismo e das democracias do Ocidente sobre as vãs esperanças do marxismo. Por um lado, é um fato que, em sua maioria, os sistemas socialistas arruinaram, ao mesmo tempo, o próprio povo bem como seus respectivos ecossistemas, enquanto que os sistemas capitalistas estabeleceram uma melhor condição econômica para parte de sua população e preservaram parte do próprio meio ambiente, prejudicando o resto do mundo e deixando outras nações na miséria. Essa foi a queda do muro de Berlim — uma dupla tragédia (Latour, 1994: 13-14). O filósofo foi um dos principais escritores a levantar questões relativas à época do Antropoceno. Antes mesmo da cunhagem do termo Antropoceno, em 2000, Latour já fazia objeções, partindo de uma visão ecocêntrica sobre a excessiva exploração da natureza e dos seres humanos.

A elite capitalista, com apoio do sistema capitalista, nunca deixou de comandar o sistema de exploração mundial, porém, encontrava resistência de alguns países que faziam parte do chamado bloco do Leste ou bloco socialista. Para Latour, com o triunfo do capitalismo na Guerra Fria, a elite capitalista retoma, através dos bancos, do comércio e das fábricas, a intensidade do seu antigo sistema de exploração. Mas o grito de conquista oriundo da vitória na guerra dura pouco (*Ibid.*). A *World Commission on Environment and Development* (WCED), criada em 1972, estabelecia princípios para questões sobre as políticas ambientais internacionais, incluindo os direitos humanos, a gestão de recursos naturais, a prevenção da poluição, e a relação entre o meio ambiente natural e o avanço industrial. O desenvolvimento desse trabalho, conhecido como relatório *Brundtland* — publicado com o título *Our Common Future* — sobre a condição global do planeta, fora aprovado, depois da Guerra Fria (*ibid.*), também no ano de 1989, o que simbolizava, para alguns observadores, o fim do capitalismo e sua esperança de conquista ilimitada e de dominação total da natureza. Assim, para Latour, a consequência do sistema capitalista acaba por ser a exploração brutal do homem pelo homem e da natureza pelo homem — as multidões caem na miséria, e os recursos naturais são explorados como se fossem fontes inesgotáveis da natureza.

Mesmo com alguns cientistas alertando sobre os problemas que poderiam vir a acontecer devido à exploração ilimitada da natureza, seria — como realmente foi — difícil frear o sistema que tinha acabado de sair vitorioso da Guerra Fria e criar políticas preservacionistas, as quais limitariam o desenvolvimento da economia. No tocante à história, a época moderna nos faz refletir sobre o fundamento das boas intenções das meta-narrativas. Há aqueles que são indiferentes aos acontecimentos ocorridos da modernidade, agem como se nada tivesse acontecido, e acham que a meta-narrativa ainda é viável, portanto, são modernos. Alguns tornaram-se idealistas reacionários, e esses não se preocupam com tentativas de acabar com a dominação do homem pelo homem, e da natureza pelo homem. Os pós-modernos, por sua vez, ficam suspensos entre acreditar ou não nas ideologias, e carregam consigo um ceticismo mal resolvido.

Na análise de Latour, o pensamento crítico e cético da pós-modernidade é um sintoma da modernidade e não uma solução, assim, a pós-modernidade apenas prolonga um ceticismo sem tentar compreender o motivo do porquê não nos dedicarmos mais à dupla tarefa de combater a dominação e promover a emancipação (*Ibid.*: 50). Nesse contexto, a palavra *moderno*, como descrito no subcapítulo acima, qualifica dois conjuntos de práticas: tradução e purificação, porém, os acadêmicos estudavam esses conjuntos separadamente, levando à separação rigorosa do homem e da “não-humanidade” das coisas.

Por esse ponto de vista, Latour mostra que a modernidade não possuía ferramentas para sua própria compreensão, assim, necessariamente, uma nova época seria sucessora da época moderna. Mas não seria esse o caso da pós-modernidade, pois ela assegura um mecanismo crítico que se encontra esgotado. Para Latour, o conceito de esgotamento da crítica se dá a partir do desenvolvimento de repertórios distintos para falar do nosso mundo: a naturalização, a socialização e a desconstrução. Cada uma dessas formas de crítica é potente em si, mas não pode ser combinada com as outras. Quando a primeira fala de fatos naturalizados, não há mais sociedade, nem sujeito. O mesmo acontece com as outras duas formas de crítica, ou seja, uma forma acaba por anular a outra (durante o período moderno, os críticos construíam seus trabalhos em cima da dúvida e da desconfiança sem a possibilidade de solucioná-las) (*Ibid.*: 11). Assim, é a partir do trabalho simultâneo de tradução e hibridização que percebemos que “jamais fomos modernos”, o que nos possibilita uma outra história, mas desta vez com a compreensão do que já vivemos, “em rede”, na época do Antropoceno; permite também a aceleração das circulações dos conhecimentos, uma regulamentação mais eficaz, justa e sensata de práticas de hibridização, o estudo empírico das redes de actantes e a

revisão do seu estatuto, viabilizando a criação de uma nova democracia, talvez uma democracia estendida às coisas.

Com uma linha de pensamento similar a Bruno Latour, no que concerne às críticas ao capitalismo, a filósofa belga Isabelle Stengers publicou, em 2015, a obra *No Tempo das Catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Como uma espécie de intervenção sobre as catástrofes e sobre os acontecimentos económicos e ecológicos, Stengers nos faz pensar, sentir e imaginar as consequências de um sistema dominado pelo capitalismo, isto é, sobre os mecanismos que mantêm o impasse de uma forma de governo submissa às demandas económicas, e também nos coloca a refletir sobre as crises ecológicas no Antropoceno, que ela chamará de “intrusão de Gaia”.

Para Stengers, vivemos como se estivéssemos suspensos entre duas histórias. A primeira é marcada pela competição mundial, e seu imperativo é o crescimento. Ela é clara quanto ao que exige, porém confusa em relação às suas consequências. A outra, os movimentos socialistas, pode ser pensada como nítida em relação aos desdobramentos, mas obscura no que exige. A filósofa enfatiza que clareza não significa tranquilidade. A crise económica global de 2007-2008, também conhecida como “crise do subprime” arrastou vários bancos para uma situação de insolvência, incapazes de cumprirem as suas obrigações. As bolsas de valores e o mercado financeiro entraram em colapso, a crise aumentava, e com toda clareza, diz Stengers, cada vez mais vozes tentavam explicar a instabilidade financeira e o risco intrínseco daquilo que os investidores tinham como confiável (Stengers, 2015: 9-10). Os Estados foram chamados para restabelecer a ordem, e eles, ao invés de ajudarem as pessoas, salvaram os bancos. Em 2005, o furacão Katrina devastou New Orleans e a atenção não se voltou para a questão climática, mas sim para os que tinham condições de se abrigar, enquanto os pobres foram excluídos. Junto com o imperativo de retomar a economia, está a noção imperativa de austeridade, ou seja, é preciso persistir no crescimento, na exploração do meio ambiente e do ser humano, essas são as únicas saídas.

Para Stengers, as vozes defensoras do sistema capitalista, na sucessão dos períodos de crise, repetem a mesma história, clara e confusa. As ordens são claras, as causas são mais do que confusas quanto ao vínculo entre as palavras de ordem mobilizadoras e as respostas para os problemas que se apresentam – desigualdades sociais crescentes, envenenamento por agrotóxicos, poluição, diminuição do volume de água dos lençóis freáticos, etc. (*Ibid.*: 11).

O ponto de partida de *No Tempo das Catástrofes* é questionar a capacidade que o chamado desenvolvimento possui em oferecer respostas aos problemas sociais e políticos e, sobretudo, à evidência da mudança climática global. O sentido abordado da palavra desenvolvimento está

relacionado ao crescimento económico, e tem carácter intrinsecamente “insustentável”. O que para alguns já era sabido há décadas, hoje tornou-se um saber comum. De acordo com Stengers, é justamente a partir desse saber, hoje comum, que começamos a vislumbrar uma outra história, não como ruptura entre as duas histórias, mas como uma necessidade de resistir ao que é imposto pelos protagonistas da primeira história (*Ibid.*: 12).

Muitas vezes, os representantes do governo, por determinadas diretrizes do próprio sistema capitalista, não abrem espaço para que os problemas sociais tenham uma melhor solução, assim, é difícil uma classe social economicamente mais baixa defender seus interesses.

Longe do alcance do povo, o sistema de representação dificulta que o coletivo tenha voz e maior poder de atuação. Aqui, podemos pontuar que um dos afetos que ajudam na atuação de um governo representado pela classe dominante é o medo. Para Safatle, a produção e circulação desse afeto é estratégia fundamental de aquiescência à norma, pois, dentre as paixões, essa é a que direciona, de forma mais eficaz, os sujeitos a respeitarem a lei (Safatle, 2015: 16). Partindo dessa perspectiva, seria difícil não concordar com a citação de Hobbes: “de todas as paixões, a que menos faz os homens tenderem a violar as leis é o medo. Mais: excetuando algumas naturezas generosas, é a única coisa que leva os homens a respeitá-las” (Hobbes, 2003: 253).

Há um embate entre o que é possível tentar e as palavras de ordem das autoridades que, por sua vez, governam por meio de um estado de crise, conseqüentemente, produzindo o afeto do medo na população, dificultando a formação de novas ideias. Os governantes não querem soluções, não abrem espaço para tentativas de novas políticas a partir das necessidades atuais, pelo contrário, o que se vê é uma despolitização de questões sociais e ambientais na tentativa de que as coisas permaneçam como estão, o que aparentemente causa um tipo de degradação ou arcaísmo do pensamento nos tempos atuais.

Na análise de Stengers, antes tivéssemos tirado proveito dos saberes parciais, das criações imaginativas, de convergências múltiplas que poderiam gerar algum resultado para novas políticas, antes tivéssemos talvez dado importância para aqueles que outrora eram denunciados como aves de mau agouro. Agora o que temos são os fatos. O *crash* da bolsa provou a vulnerabilidade do sistema financeiro como um todo e a mudança climática global é evidente, não há mais controvérsias entre cientistas, a não ser para aqueles que são influenciados por interesses particulares ou têm ligações com o *lobby* do petróleo (*Ibid.*: 13).

No Antropoceno, estamos diante de catástrofes ecológicas e catástrofes sociais, ambas conectadas entre si e todas questionando a perspectiva de crescimento que se impõe como único horizonte concebível.

Nos deparamos com situações problemáticas e qualquer prática política pode ser catastrófica, pois, pelo fato de já vivermos no Antropoceno, o Sistema Terrestre está a sofrer mudanças com a atividade humana, portanto, Stengers nos faz entrever que a questão que se coloca é como podemos pensar em um futuro menos ruim, enfrentando aqueles defensores da primeira história, produtora de exploração, de guerras e de desigualdades sociais, e recusar a barbárie não apenas dos governos que atuam sem legitimidade, como também a de todos nós, quando não nos orientamos em práticas que dão valor ao pensar autônomo e à diversidade. Assumindo o que agora é de saber comum, e tomando conhecimento das obrigações que estão diante de nós. O que se faz necessário nessa época é, talvez, aprender a conviver com Gaia.

A filósofa Isabelle Stengers se refere a essa nova época como a da intrusão de Gaia, e se distancia um pouco da definição de Lovelock. Para ela, Gaia é um agenciamento de relações, ou seja, um encadeamento de processos que assegura sua própria homeostase, porém — e aqui ela se diferencia em sua definição —, Gaia não deveria ser entendida como um “ser” saudável e estável, ou como um “ser coeso”, pois ainda estamos começando a entendê-la e suas respostas face à exploração que tem sofrido não são assim tão tranquilizadoras (*Ibid.*: 50-51). Na visão da autora, o interessante agora é não só tentar entender Gaia, mas tentar “ouvi-la”, pensar e imaginar o que o nome Gaia suscita, e não responder diretamente a Gaia, mas a quem causou sua intrusão.

Na análise de Stengers, nomear é atribuir ao que se nomeia o poder de fazer pensar e sentir o que o nome suscita. Neste caso, não se trata de reduzir Gaia a um simples “problema” que nos atormenta, também não se trata de pensarmos a Terra “concreta”, muito menos de tentar sentir nossa conexão com a Terra, criando um sentido de pertencimento, mas antes de nomear Gaia como “a que faz intrusão”. Imagine aqui um ser intrusivo, que não pede licença para entrar onde quer que seja, que é cego aos danos que provoca. Portanto, a resposta a ser elaborada não diz respeito a Gaia e sim àquilo que provocou sua intrusão devido às consequências dessa ação. Além disso, a autora ressalva a importância de que o nome Gaia não fique vinculado apenas a um discurso científico — como estava no século XX —, e acredita ser necessário uma articulação com os saberes “não científicos” para aprendermos a conviver com Gaia (*Ibid.*: 48-49).

Para Stengers, antigamente os homens temiam Gaia, e honravam-na, pois sabiam que dependiam de algo maior do que eles, de algo que os tolerava, e do qual não deveriam abusar. Hoje,

imprudentemente, a margem de tolerância foi ultrapassada — é o que os cientistas dizem cada vez com mais precisão (*Ibid.*: 52).

Segundo Stengers, não estamos lidando com uma natureza frágil, mas, mesmo assim, ela precisa também do nosso cuidado. Gaia responde ao que nós fazemos, ela é suscetível, por isso deve ser nomeada como um ser, mais especificamente como um ser secular, indiferente à pergunta “quem é o responsável?”. Ela não age como justiceira, pois, como afirma a autora, “parece que as primeiras regiões da Terra a serem atingidas serão as regiões mais pobres” (*Ibid.*), e não os países que mais exploraram os recursos naturais. Gaia é surda para as nossas ações, não nos pede para adorá-la, não se comove aos pedidos de perdão e é intrusiva à nossa história. São essas peculiaridades que nos fazem pensar em maneiras possíveis de conviver com ela, pois trata-se de uma intrusão unilateral, que age sem interesse pela resposta, porém, sua resposta será a consequência de provocar sua intrusão, portanto, nesse sentido, seria plausível uma resistência aos sistemas que provocam a exploração deliberada da Terra.

Operar com o nome de Gaia é também misturar ciência com política. Contraditoriamente, os climatólogos, glaciólogos, químicos e demais cientistas que fizeram seu trabalho a partir de interesses pessoais ou alinhados com os interesses da indústria, contribuem, ainda que involuntária ou indiretamente, para mudar o atual estado de coisas, pois fazem soar um alarme indesejado para o sistema capitalista na medida em que qualquer acordo internacional que procure soluções para o aquecimento global, provavelmente, se confrontará com os processos econômicos que produzem a mudança climática, o que nos levaria diretamente às causas do aquecimento global. Na prática, a irracionalidade das autoridades e dos governos, que são “guardiões da razão e do progresso”, que dizem que o crescimento é a única saída, que nos incentivam ao consumismo, seria questionada. Por isso, Gaia, ao mesmo tempo que nos confronta com fúria, também nos traz esperanças de uma reviravolta política e ecológica.

Nomear Gaia é a necessidade de resistir a essa tentação, a necessidade de pensar a partir dessa prova: não temos escolha, pois ela não vai esperar. Que não me venham perguntar que “outro mundo” será possível, que “outro mundo” seremos capazes de construir com ela. Não cabe a nós a resposta; ela cabe a um processo de criação cuja enorme dificuldade seria insensato e perigoso subestimar, mas seria um suicídio considerar impossível (Stengers, 2015: 57).

Qualquer tentativa de resolver os problemas contemporâneos parece árdua, mas existem algumas práticas que podem ser menos ruins do que outras. Por um lado, se o mundo permanecer como está, com cada um de nós no mesmo lugar, desempenhando os mesmos papéis que nos são atribuídos, sob as palavras de ordem das autoridades, sem a capacidade de pensar, aceitando a “guerra econômica” como único horizonte possível, será inútil “nomear Gaia”, e podemos estar fadados à barbárie. Por outro lado, podemos pensar em novas hipóteses, novas ações, novas políticas, com a intenção de um modo de vida melhor. Assim, podemos refletir sobre os conceitos de Bruno Latour como uma “atualização do pensamento”, como um “fio condutor” para novos tempos. De acordo com Latour, somos herdeiros da época das Luzes, e as luzes podem enfim encontrar seu lugar se uníssemos as duas representações, científica e política, com a possibilidade de solucionar um problema único, permitindo a construção de uma casa em comum para as sociedades-naturezas — as naturezas com seus representantes, os cientistas; e as sociedades com os objetos (uma parte da não-humanidade que nos ajuda e facilita a produzir um modo de vida) que as sustentam desde sempre — contanto que tenham como objetivo a continuidade do coletivo (Latour, 1994: 142). O filósofo-antropólogo interpreta, como foi dito, o modernismo como uma época em que a representação das coisas era dissociada da representação dos cidadãos, e não era estabelecida uma relação entre a representação dos humanos e não-humanos, portanto, não permitia uma comunicação entre eles. Latour pensa que a remoção desta distinção rigorosa possa promover uma inovação na teoria política.

Nos tempos atuais, podemos usar tudo que sabemos: de um lado a força social (sujeito, cultura e sociedade), de outro, a força natural (ciência) —, permitindo assim que um objeto mudo tenha seu porta-voz, e seja representado como um sujeito de direito. A ideia de Latour é que esse trabalho em simultâneo estabeleceria uma simetria com o coletivo.

A intrusão de Gaia nos faz reconhecer, tardiamente, que precisamos de novos modos de vida. A partir daí cabe a nós mudar nossas formas de viver, pensar e agir. A mudança que refiro aqui emerge do coletivo e não é imposta e gerida pelas autoridades. No entanto, experimentações fazem parte dessa nova época e podemos fazer existir alternativas para que a política encontre um caminho que não seja o da barbárie.

1.2. O “papel” da tecnologia no Antropoceno

Podemos partir do princípio, depois do que foi analisado até o momento, que o período do Antropoceno é uma época de instabilidades, a qual necessita de reestruturações sociais em diversas

áreas do conhecimento. Além disso, parece inevitável o envolvimento da tecnologia nessas diversas áreas, pois a atualidade é altamente mediada pela tecnologia, em outras palavras, podemos dizer que temos um ambiente amplamente “construído”. Um dos fatores que causam instabilidade na política é a crise ecológica, a qual sugere que poderíamos assegurar a sustentabilidade do planeta através da manipulação tecnológica. Dentre as abordagens tecnológicas sugeridas que podem ser entendidas como manipulação estão a biomimética e a geoengenharia. Outras abordagens propõem, em vez das tecnologias de “controle”, a ideia de tecnologia de negociações. As questões filosóficas que serão exploradas nesse subcapítulo concernem a intenção do ser humano no uso da tecnologia. Portanto, será investigado se o ser humano deve optar por uma visão antropocêntrica, com o foco no gerenciamento e controle humano sobre a natureza, ou se será mais vantajoso favorecer visões ecocêntricas, segundo as quais a natureza e a agência humana se entrelaçam, e o ser humano se relaciona com a natureza através de formas mais sutis, o que pode indicar menos agressão ao planeta onde vivemos. O viés de pensamento que concerne à tecnologia de negociação se fundamenta em “dar ouvido às coisas” não-humanas e desenvolver novas tecnologias para ajudar-nos a entender a época do Antropoceno. Mas como seria possível “ouvir coisas/objetos”? É por essa pergunta que começamos.

Para Simons, as filosofias de Latour, Michel Serres e Stengers implicam em uma “virada pós-linguística”. A base desse pensamento — equiparar os valores humanos e não-humanos — é desenvolvida por Serres, e consiste na abolição da distinção entre objeto e sujeito. Dessa diferenciação surge o conceito de “quase-objetos”, no qual as coisas podem falar em nome próprio a partir de um mediador ou tradutor. A partir desse conceito, Stengers desenvolve o termo de “cosmopolítica” e Latour o conceito de “parlamento das coisas” (Simons, 2017: 150). Com essas noções podemos compreender qual a visão desses autores sobre a tecnologia no Antropoceno.

Na análise de Simons, esses filósofos, mesmo antes da cunhagem do termo Antropoceno, refletiam sobre as noções de natureza, sujeito e tecnologia. Latour identificava a necessidade de uma “democracia estendida às coisas”, pois em uma era de crises econômicas, mudanças climáticas, desastres nucleares e OGM (organismos geneticamente modificados), talvez seria imprudente limitar a política apenas a assuntos relativos a interesses humanos, já que esses problemas não são apenas políticos, nem só relativos à natureza e só existem devido às mediações humanas. Portanto, uma “democracia orientada a objetos” implica em rever o papel da ciência e da tecnologia e vinculá-las aos aspectos políticos. Como vimos nos subcapítulos anteriores, isso requer a criação de um lugar onde os humanos e não-humanos sejam representados adequadamente, pois como diz Serres, “os próprios objetos são sujeitos de direito e já não simples suportes passivos da apropriação” (Serres, 1990: 64).

Para isso, Latour sugere a criação do “parlamento das coisas” (Simons, 2017: 151; Latour, 1994: 142-143).

De acordo com Simons, os conceitos desses filósofos são de difícil compreensão, pois são incorporados elementos que contradizem a história da filosofia. Por exemplo, para alguns filósofos, como Kant, a linguagem não era capaz de produzir conhecimento da coisa em si, apenas sobre fenômenos do mundo aparente (Simons, 2017: 151-152). Porém, com a introdução de novos conceitos, como o “quase-objeto” e o de “parasita” (criados por Serres), há uma mudança de paradigma à medida que, através de tradutores, as coisas passam a ter a oportunidade de “falar” e, para isso, se faz necessário a mediação da linguagem e a compreensão da importância dos objetos para a natureza e para os seres humanos.

Para Serres existem alguns equilíbrios naturais descritos pelas termodinâmicas, a ecologia, a fisiologia dos organismos. De igual modo as culturas inventaram equilíbrios de tipo humano ou social, os quais são organizados pelas religiões, direitos e as políticas. Estes últimos, os sistemas sociais, são compensados em si mesmos, fechados sobre si próprios, porém recebem influências dos sistemas naturais e negligenciam suas relações com os objetos. Segundo Serres precisamos de pensar, construir e colocar em prática um equilíbrio entre esses dois sistemas (Serres, 1990: 64).

Na análise crítica de Simons, a época que vivemos exige uma resposta diferente, e as concepções tradicionais de ciência e tecnologia não são capazes, por exemplo, de entender adequadamente as mudanças climáticas. Contudo, a filosofia, denominada por Simons de “pós-linguística”, não quer negligenciar tudo o que foi aprendido com a linguística e a filosofia centrada na linguagem, mas existe a intenção de deixar as coisas falarem, pois a própria época não é entendida como natureza, mas como época na qual se enfrenta ou se concebe a natureza como ativa que se recusa a desempenhar um papel inerte, e nossa interação com as coisas são significativas, mesmo que tudo seja mediado pela linguagem (Simons, 2017: 153). Pode se dizer que houve uma ruptura com o modelo cartesiano da divisão entre o sujeito e o objeto, mais do que isso, houve uma mudança epistemológica. A partir da filosofia pós-linguística é abolida a divisão entre sujeito e objeto, isto é, ao mudar a forma como entendemos a relação sujeito-objeto altera-se também nossa maneira de conhecer o mundo.

As filosofias tradicionais têm como ponto de partida a divisão epistemológica entre sujeito e objeto, e quando se ignora o objeto do “campo do estudo” do sujeito, para Serres, a natureza passa a se estabelecer fora do coletivo e o estado de natureza permanece incompreensível na linguagem inventada na e pela sociedade (Serres, 1990: 133). Portanto, essa vertente filosófica tem a tendência

de negligenciar o terceiro aspecto de toda relação, a dizer, o intermediário ou o meio. Por sua vez, a filosofia de Serres, para Simons, pode ser descrita como “uma teoria geral das relações” (Simons, 2017: 153). Sua estrutura abrange outros fenômenos naturais e as informações passam a ser emitidas por humanos e não-humanos. Outro ponto dessa vertente de pensamento é que as relações e a comunicação passam a ser entre o sujeito e o objeto. Assim, Serres abre sua perspectiva para relações em rede e o mundo deve ser entendido como uma grande rede de relações comunicativas que não se limita aos seres humanos (Simons, 2017: 153-154).

Nesse contexto, devemos elucidar os conceitos de “parasita” e de “quase-objeto”, para depois compreendermos a rede de relações comunicativas. Os parasitas são os “ruídos” e são entendidos como um terceiro ator em um diálogo (mensageiro e receptor). Segundo Serres, o ruído está em um “segundo plano” – enquanto os sujeitos, em um diálogo, trocam argumentos leais ou baixas injúrias, quase sempre sem saberem, a sua linguagem luta contra o ruído ambiente (Serres, 1990: 23). Portanto, o parasita não está “representado” na comunicação linguística, mas por definição, está presente em todo estabelecimento de relação. O ruído quase sempre é excluído ou suprimido. É a instância que nós ignoramos, mas que poderia ser reconhecida e traduzido para um idioma comum que tanto o mensageiro e o receptor conseguem entender. Para Simons a comunicação continua a estabelecer relações, mas sempre à custa dos “irrelevantes”, e isso seria uma violência contra a realidade, uma redução da totalidade. Antes, toda criação de ordem implica em redução, distorção da rede comunicativa original. Serres “tem a ambição de ir além da linguagem e da cultura para as próprias coisas, pois a linguagem é apenas uma ordem imposta à multiplicidade das coisas” (Simons, 2017: 156). Ele não quer que as coisas fiquem em silêncio, as coisas sempre falam, sempre emitem ruído, portanto, é informação em potencial. Ressalto que embora comecemos com exemplos sobre comunicação, essa perspectiva pode ser aplicada à tecnologia, por exemplo, existem instrumentos técnicos usados como intermediários para transmitir determinada informação, mas não podemos esquecer da ambiguidade dessa transmissão (*Ibid.*: 155-156), pois há intervenções técnicas que demandam traduções rigorosas. Esse é o caso de mediações relacionadas às mudanças climáticas. Nesse sentido o mediador seria um produto de otimização tecnológica.

Antes de entendermos a tecnologia de negociação é necessário discorrer sobre o que são os quase-objetos. Na leitura de Simons, um quase-objeto não é um objeto passivo nem um sujeito ativo, mas o terreno para os dois. O quase-objeto cria uma rede ao seu redor, tornando possível a agência e a estrutura. Sua existência depende das relações das coisas ao seu redor. Podemos dizer que não é nada mais que a conexão entre as “relata”, e talvez uma ligação entre as próprias relações, enquanto

relações de relações. Além disso, esses quase-objetos são a base para o coletivo de sujeitos e objetos. Parte da realidade consiste principalmente em quase-objetos. A ambição do filósofo Michel Serres é que os quase-objetos ocupem um lugar e uma representação de direito no cenário político. E a representação adequada, para Latour, seria a criação do “parlamento das coisas” (*Ibid.*: 157-158).

Na continuação do pensamento de Serres, os filósofos Latour e Stengers são importantes para conhecermos uma das visões filosóficas sobre a tecnologia no Antropoceno. De acordo com Simons, o trabalho de Stengers se diferencia porque parte do aspecto que toda afirmação científica se inicia com uma ficção, e é exatamente isso que implica a virada linguística: “toda reivindicação está sempre aberta à acusação de ser apenas uma representação” (*ibid.*: 159). Isso força o aprimoramento das representações humanas. Assim, o ator humano, nas intervenções tecnológicas, deve construir fatos científicos em que ele próprio seja imparcial aos seus projetos, convicções, caprichos e fale em nome das coisas, em nome da natureza. O essencial nessa tradução é que o cientista deixe a natureza falar e traduza para uma linguagem comum, de maneira que todos os outros cientistas reconheçam os fenômenos como confiáveis, garantindo que a realidade não foi distorcida, traduzindo as informações sem transformações, ou seja, o parasita transporta a realidade, e o ruído deve ser traduzido de forma legítima. O cerne da prática científica, por esse ponto de vista, não reside em uma forma específica de racionalidade ou num modo de pensar cético, mas em seu potencial técnico de traduzir ruídos ambíguos em testemunhas confiáveis. Nesse sentido, Stengers esclarece o termo cosmopolítica: não devemos definir o que as coisas são, mas oferecer instrumentos para as próprias coisas colocarem suas perguntas e perspectivas em dúvida (*Ibid.*: 159-160).

Para Simons, Bruno Latour entende que a época do Antropoceno implica em uma mudança de comportamento do humano em relação ao mundo, pois a natureza deixou de desempenhar o papel passivo que a ciência e a tecnologia moderna lhe impunham. Gaia aqui seria o terceiro excluído, a saber, um quase-objeto, o qual constantemente intervém e muda nossas relações. Gaia reage de maneira complexa ao que fazemos. Contudo, a tecnologia não pode ser uma ferramenta na mão do sujeito, ela deve desempenhar um papel de negociação com os quase-objetos, com Gaia. Nessa perspectiva, o Antropoceno é uma intrusão geral de quase-objetos em nosso coletivo político atual, o que exige que reabramos as negociações com os quase-objetos com os quais nos relacionamos, caso contrário o mundo optará por um novo coletivo político sem seres humanos (*Ibid.*: 162-166). O papel da tecnologia nesse contexto é ajudar a “escutar Gaia”, pois os não-humanos sempre emitem ruído. Precisamos de diferentes tipos de tecnologia e tradutores confiáveis, a fim de abrir as negociações para que as coisas possam ser representadas e, conseqüentemente, que as reformas no coletivo político

sejam realizadas. Não devemos ter apenas uma representação direcionada exclusivamente para os seres humanos, e sim para humanos e não-humanos, isso é o parlamento das coisas.

Essa primeira visão sobre a tecnologia no Antropoceno não é denominada como uma tecnologia “controle”, e não tem a intenção de construir e gerenciar um sistema global. As tecnologias de negociação são formas de tornar as reações e relações dos quase-objetos mais sensíveis, visíveis e manifestas. Porém, outros pontos de vista sobre a tecnologia são levados em consideração na época do Antropoceno, como a biomimética e a geoengenharia. Estas podem ser entendidas como uma forma de “controle” (visão antropocêntrica) sobre o planeta e a humanidade, ou para alguns também podem ser tecnologias construídas com ajuda do ser humano, mas que não estão sobre o controle do ser humano (visão eco-cêntrica).

De acordo com Steffen *et al.*, a humanidade está no terceiro estágio do Antropoceno, pois há uma crescente conscientização do impacto humano no meio ambiente em escala global e surgem as primeiras teorias para construir sistemas de governança global para gerenciar a relação da humanidade com o Sistema Terrestre (Steffen *et al.* 2011: 856).

Na análise de Blok, na terceira fase do Antropoceno não podemos considerar a humanidade sem o ambiente natural e tecnológico do qual depende, e é difícil conceitualizar a natureza sem o cultivo humano, a preservação e o desenvolvimento humano (Blok, 2017: 130). Em um artigo publicado recentemente, em 2017, chamado “Towards an Eco-centric Concept of Biomimetic Technologies in the Anthropocene”, o filósofo da tecnologia Vincent Blok desenvolve uma linha de pensamento que a humanidade, no período do Antropoceno, está a usar mais recursos naturais do que a Terra poderia fornecer, e a proposta para essa fase consiste em um gerenciamento da Terra para garantir a sustentabilidade dos sistemas de suporte que asseguram a vida na Terra. Para Blok, o Antropoceno nos sensibiliza a assumir responsabilidade pela sustentabilidade da Terra e desfaz ou começa a destituir as dicotomias entre natureza-cultura e natureza-tecnologia. Nesse período não somos contra a natureza e temos a oportunidade de construir uma cultura que se expande com a riqueza biológica da Terra, em vez de apenas esgotá-la (*Ibid.*). A ideia do filósofo é desenvolver uma visão eco-cêntrica da tecnologia no Antropoceno, que proporcione a ideia de que nós somos natureza, vivemos na Terra e “como Terra”. Nessa nova época, as forças naturais e humanas se entrelaçam, e experimentamos a oportunidade de “ser”, a experiência de ser o todo.

Para fortalecer sua ideia, Blok recorre ao conceito de biomimética (combinação das palavras gregas *bíos* – vida + *mimesis* – imitação) como uma visão eco-cêntrica para orientar o curso da natureza de uma maneira simbiótica, na qual a tecnologia complementar e imitaria a natureza para

garantir a sustentabilidade dos sistemas que dão suporte à vida da Terra, e não usar a tecnologia de modo a escravizar a natureza, o que constituiria uma experiência antropocêntrica.

Segundo Blok, na biomimética as tecnologias se inspiram, imitam e atuam de acordo com princípios operacionais da natureza, por exemplo, a natureza é capaz de reciclar tudo por ela mesma, de ajustar a forma à função e funcionar como a luz solar, assim, o estudo e compreensão desse fenômeno natural é desenvolvido pela ciência e pela tecnologia para resolver problemas humanos e criar modelos mais sustentáveis de vida. Alguns afirmam que a biomimética pode ser uma alternativa para o *homo* industrial aprender com a natureza sobre como viver e agir de maneira mais sustentável, pois quais modelos de vida poderiam ser melhores do que os dos animais que desenvolveram a capacidade de voar, ou das plantas e vegetais que se adaptam ao meio em que vivem e capturam energia sem, no entanto, poluir o planeta. Blok argumenta que à medida que a tecnologia biomimética atua com princípios operacionais da natureza, ela pode ser uma abordagem de gerenciamento simbiótico do curso da natureza e crescer com a riqueza biológica da Terra (*Ibid.*: 132).

As tecnologias biomiméticas, mesmo quando consideradas simbióticas aos princípios da natureza, podem pressupor uma posição antropocêntrica da agência humana se tomarmos como imperativo a dependência da natureza pelo ser humano e, se ao invés de imitarem e aprenderem com a natureza, tornarem-se uma emulação da natureza, no sentido de competir com ela e excedê-la. Segundo Blok algumas práticas de biomimética podem ser entendidas como antropocêntricas quando visam apenas escravizar o mundo anteriormente natural, como a tecnologia *Oyster-Tecture*, na qual ostras são exploradas para construir recifes que protegem a costa do vento e também fazem o trabalho de filtrar a água do mar, ou a colocação de árvores bioluminescentes geneticamente modificadas para iluminar ruas do centro da cidade. Contudo, há uma dificuldade em distinguir entre abordagens simbióticas e escravizadoras pois ambas podem pressupor um papel antropocêntrico da agência humana. Por outro lado, é exatamente a experiência do Antropoceno que mostra a possibilidade de uma abordagem simbiótica e eco-cêntrica da agência humana. Nesse sentido, para Blok, podemos iniciar uma transição de uma conceitualização de humanos-em-oposição-à-natureza para humanos-vivendo-na-Terra-e-como-Terra (*Ibid.*: 133-135).

De acordo com a investigação de Blok, nessa terceira fase do Antropoceno, a noção eco-cêntrica das tecnologias biomiméticas se distancia do atual conceito antropocêntrico de biomimética. Para a construção dessa visão filosófica, o autor corrobora com a ideia de Latour de que não apenas os seres humanos, mas todas as coisas têm agência. A origem desse pensamento é encontrada em Espinoza, que parte da ideia de que cada coisa é constituída por um princípio da natureza chamado

conatus. O *conatus* é um impulso, uma inclinação natural que direciona cada coisa à autopreservação (*self-perseverance*). Segundo Blok, o conceito de conatividade surgiu com filósofos antigos como Lucrécio e Cícero, porém Espinoza foi o primeiro a desenvolver o conceito por completo (*Ibid.*: 136). Todavia, Blok busca em Espinoza as definições do conceito de conatividade e integra o conceito de biomimética ao conceito de conatividade.

Na análise de Blok, a conatividade é um princípio ontológico de todos os seres direcionado para a preservação da própria essência. Esse princípio não se limita apenas aos seres vivos, pois todo corpo é conativo. *Conatus* se define, então, como princípio de toda matéria, presente como essência em cada corpo material na Terra. Além disso, Espinoza nomeia apenas uma substância comum que constitui o universo — *Deus sive Natura*. Todas as entidades naturais — quer seja pedra, árvore ou ser humano — presentes nesse mundo são uma modificação dessa substância e cada entidade material é resistente a tudo que possa tirar sua existência. Tal resistência é precisamente a conatividade ou esforço para se autopreservar (*self-perseverance*) (*Ibid.*: 136-137). Portanto, a conatividade é essencial para diferenciar a identidade dos atores naturais da substância comum indiferenciada (*Deus sive Natura*), por exemplo, a pedra, através da conatividade ou esforço, “luta” para preservar sua essência de pedra, desta forma, articula e estabelece a sua identidade diferenciada dos outros atores como modos da natureza indiferenciada.

A consequência da conatividade como um princípio da materialidade da Terra na biomimética é que a mimese não se limita à natureza viva, ou seja, a biomimética estende o domínio dos “vivos” para o inanimado.

De acordo com Blok, para alguns cientistas há uma visão emergente sobre a Terra e a ciência da vida em que a história da Terra é marcada por instabilidade, agitação, movimento rítmico e mudanças drásticas inerentes à natureza. Essas condições inanimadas de vida indicam a natureza indiferenciada, da qual emergem a natureza diferenciada ou corpos relativamente estáveis como pedras e árvores que mantêm sua identidade. Nesse contexto, o filósofo se distancia da teoria de Espinoza quando este propõe uma natureza dualista — natureza indiferenciada e natureza diferenciada — em que a natureza diferenciada surge a partir da natureza indiferenciada (*Ibid.*: 136-138).

Na perspectiva de Blok, a conatividade, entendida como princípio da natureza orientada para uma visão eco-cêntrica das tecnologias biomiméticas, resulta na formação de híbridos tecnológicos-naturais conativos. A articulação da identidade dos híbridos tecnológicos-naturais consiste em duas características da conatividade, as quais, precisamente, implicam na articulação e estabelecimento da identidade das entidades naturais como diferenciações da natureza indiferenciada. Essas

características podem ser entendidas, por um lado, como autopreservação associada à autonomia, adaptabilidade e resistência em seu crescimento. Por outro lado, a característica distinta da *self-perseverance* eco-mimética seria a capacidade de autorregulação e autorrecuperação. Portanto, com essa orientação eco-cêntrica das tecnologias biomiméticas o ser humano não tem a tecnologia como instrumento para controlar e gerenciar os sistemas que dão suporte à vida da Terra. Alguns exemplos dessas tecnologias podem ser encontrados na biorrobótica eco-mimética e na inteligência artificial, nas quais não há apenas imitação das funções humanas, mas a capacidade de *self-perseverance*, o que predispõe a aptidão para uma auto-organização e autonomia (*Ibid.*: 138-139).

A visão de biomimética eco-cêntrica implica em presença de agência (*self-perseverance*) nos híbridos tecnológicos-naturais, não obstante, em independência e imprevisibilidade do que pode vir a acontecer. Com essas características o desenvolvimento dos híbridos foge do controle humano. Para Blok, “a falta de controle (humano) é o preço que devemos pagar pela orientação eco-cêntrica das tecnologias biomiméticas no Antropoceno” (*Ibid.*: 139).

Outro importante recurso que recentemente ganhou força nos circuitos políticos e pode se enquadrar como um tipo de biomimética, porém com efeitos em larga escala, é a geoengenharia. O filósofo canadense Byron Williston, em seu artigo publicado em 2017, “The Question Concerning Geoengineering”, reflete sobre a própria ideia de geoengenharia — manipulação intencional do clima global. Como diz Williston: “A ideia de geoengenharia assusta muitas pessoas, porque é plausível ver esses esquemas como a expressão por excelência de nossa atitude dominadora em relação à natureza” (Williston, 2017: 199-200, tradução nossa).

De acordo com Williston há dois tipos de geoengenharia. O primeiro tipo inclui o *biochar* (carvão usado como emenda do solo com potencial para ajudar a mitigar as mudanças climáticas), o reflorestamento, a proposta de introdução de limalha de ferro no oceano (essa hipótese aumentaria a produção da biomassa fitoplanctônica, a captura e o armazenamento do CO₂ da atmosfera) e tem por objetivo a remoção de carbono da atmosfera. O segundo tipo é a modificação do albedo ou gerenciamento da radiação solar. Essas opções incluem a injeção de partículas de sulfato na atmosfera e espelhos no espaço na tentativa de aumentar a capacidade de refletir luz solar no planeta (*Ibid.*: 205-206). Em linhas gerais, Williston argumenta que as tecnologias de pequena escala (inclui a primeira categoria e a biomimética abordada por Blok), mesmo que mais seguras, podem não ser o suficiente para evitar uma catástrofe climática. A opção que pode ter um efeito imediato é a tentativa de modificação do albedo e injeção estratosférica de sulfato, as quais são alternativas relativamente

baratas e tecnicamente viáveis, sendo que o grande diferencial é o efeito em larga escala, porém, essas alternativas apresentam mais riscos.

As tecnologias biomiméticas de microescala são alternativas que podem ajudar o planeta a ser mais sustentável e a descobrir alternativas para o ser humano viver melhor. Mas é um risco se pensar que o desenvolvimento destas alternativas, sejam estas de curto, médio ou longo prazo, só por si basta para evitar desastres. Por exemplo, não há uma previsão a curto ou médio prazo para que as fontes de energia renováveis atendam a demanda mundial. Na análise de Williston, os dados são assustadores, cerca de 87% da energia consumida é proveniente de combustíveis fósseis, os 13% restantes estão divididos entre energia solar, eólica, nuclear e hidrelétrica. Isso indica que estamos nos estágios iniciais da transição energética de combustíveis fósseis para energias renováveis. Portanto, estamos em uma situação social e política que ameaça a civilização e devemos pensar em melhorar os resultados negativos das mudanças climáticas. Esse conjunto de fatores nos leva a considerar seriamente a possibilidade de geoengenharia (*Ibid.*: 206-207). Obviamente, uma abordagem política orientada para geoengenharia implica em investigar a possibilidade dos efeitos ambientais adversos e na capacidade de calcular resultados com alguma confiança.

Para Steffen *et al.*, a tentativa de adicionar aerossóis na estratosfera pode ter um preço substancial, pois as partículas de sulfato de enxofre (SO₂), geradas pelo efeito de resfriamento do planeta, podem atuar como poluentes que afetem a saúde humana. A chuva ácida, o SO₂ e sulfatos emitidos pela reação dessa intervenção também causam vários tipos de danos ecológicos, principalmente em rios de água doce. Outro sério problema seria se as medidas para limitar as emissões de CO₂ se revelarem infrutíferas (Steffen *et al.*, 2011: 858).

Segundo Williston, aqueles que são categoricamente contra a geoengenharia argumentam que além dos efeitos colaterais ecológicos pode haver milhares de mortes prematuras resultante da criação de um véu de resfriamento. Outra questão é que a geoengenharia pode ser usada como objeto de controle, como uma forma de “geopoder”. Para o filósofo, essas objeções não são suficientes para rejeitar a geoengenharia *tout court*. Talvez seja um fato lamentável da condição humana optar por alguma “reificação” do Sistema Terrestre e possivelmente trata-se de um flerte perigoso com o “geopoder”. É desnecessário dizer que a geoengenharia é arriscada, porém se levarmos em consideração a outra alternativa — “desastre climático causado por inércia política” — é racional desenvolvê-la e implantá-la se for necessário, como uma ação preservacionista, com a intenção de manter o planeta num estado não muito diferente do seu estado no Holoceno. Assim pode haver

tempo para a transição para um mundo mais seguro, alimentado por fontes renováveis (Williston, 2017: 207-213).

Apesar de todas as importantes questões — científicas, éticas, políticas e tecnológicas — que o conceito do Antropoceno faz emergir no cenário mundial, para alguns é apenas um termo narcísico e generalista. Esse é o caso do filósofo Langdon Winner que faz uma dura crítica ao nome dado ao objeto de estudo nesse trabalho, o Antropoceno. Segundo Winner, para alterar uma nomenclatura científica fundamental, se faz necessário tratar a questão como algo mais específico e usar métodos mais rigorosos. A refutação de Winner se fundamenta, principalmente, na visão antropocêntrica do ser humano em querer dar o nome de si a uma época, e na ideia subjacente à palavra que identifica toda a espécie humana como culpada pelas mudanças no Sistema Terrestre. O filósofo argumenta que bilhões de pessoas têm pouca ou nenhuma relação ao nome do Antropoceno. Entre elas está grande parte da população da Ásia, América do Sul, África, norte do Canadá e outros países. Nesse contexto, o nome do Antropoceno qualifica a espécie humana como um todo unificado e não dá conta das instituições e atividades sociais e econômicas que claramente são as principais causas dos efeitos maciços na biosfera (Winner, 2017: 282-286).

A noção do Antropoceno, pelo ponto de vista de Winner, está enraizada em um saudosismo em nomear o homem como personagem central do universo, em outras palavras esse é o antropocentrismo humano. No que concerne à tecnologia, esta é uma época oportuna para os países ditos de “primeiro mundo” criarem maneiras de poder e dominação como continuação do poder criado pela civilização industrial para novas dimensões da alta tecnologia, expandindo um tipo de “geopoder” pela gestão do funcionamento do planeta, por exemplo, por meio de tecnologias de larga escala.

Indubitavelmente, a filosofia da tecnologia no Antropoceno é relevante pois nos remete a questões éticas e sociais. Certamente, essas questões colocam em pauta um paradigma sobre como lidar com as consequências ecológicas (aquecimento global, desmatamento, poluição, redução da biodiversidade) que ameaçam a existência da espécie humana e muitas outras. Isso nos leva a considerar a dimensão administrativa do Antropoceno. Mas como poderia ser conduzida essa nova época, sem que essa ação se configure como “geopoder”?

De acordo com Zwier & Blok há uma demanda urgente em assumir a responsabilidade pela sustentabilidade do planeta como um sistema de suporte à vida. Essa demanda ecológica da época do Antropoceno requer um gerenciamento claro dos sistemas da Terra, guiado por especialistas e o uso de tecnologias avançadas. E, ao mesmo tempo, um gerenciamento democrático, exigindo uma maneira menos antropocêntrica e mais ecológica (Zwier & Blok, 2017: 222-224).

Mas será tudo isso possível apenas com um gerenciamento ambiental global bem estruturado, ou precisamos também que o homem mude seus próprios valores para que uma visão eco-cêntrica tenha a possibilidade de ser concreta?

2. Novos valores para uma melhor sociedade

Dada a relevância que as questões ambientais implicam na esfera social e política, a época atual trouxe novos desafios conceituais para as ciências sociais e as humanidades e, nesse sentido, para a filosofia política.

Para Palsson *et al.*, os seres humanos estão a atravessar uma janela crítica e estreita de oportunidades para reverter alguns indicadores envolvidos na crise ambiental. Para essa transformação é preciso uma mobilização das ciências sociais e humanas, o que exige uma agenda significativa para reconhecer as profundas implicações do advento da época do Antropoceno. Essa agenda se fundamenta em transições de sustentabilidade e na análise cuidadosa da mudança da condição humana, a qual está ligada à mudança ambiental global (Palsson *et al.*, 2013: 3-4). “Uma nova condição humana” não implica apenas na fusão do natural com o social, mas em uma mudança “profunda” de responsabilidade e consciência humana, sobretudo na percepção de que a atividade humana impacta diretamente sobre o ambiente em que vivemos. Para que essa mudança ocorra, Palsson e colegas desenvolvem algumas questões desafiadoras para os seres humanos — individual e coletivamente — e fazem um apelo para que os cientistas sociais e pesquisadores de ciências humanas invistam seus esforços em pesquisas ambientais a fim de contribuir com o aprofundamento do conhecimento sobre o tema e alcançar uma transição de sustentabilidade. A tarefa conceitual seria reformular o *Anthropos* para que possamos viver de forma mais adequada à época atual. Isso significa reorganizar nossa própria “casa”.

Na leitura de Palsson *et al.*, a aceitação da ideia do Antropoceno é o reconhecimento da mudança de um sistema ambiental global “dominado pela natureza” para um sistema ambiental que é o resultado das atividades humanas. Essa nova situação requer o envolvimento de pesquisas para desenvolver novas formas de pensar e agir. É verdade que há, desde 1950, novas disciplinas que abordam questões ambientais — ecologia cultural, antropologia ecológica, ecologia histórica, economia ecológica, sociologia ambiental, eco-linguística — e esse crescente interesse em disciplinas humanas, as quais envolvem questões ambientais, reflete-se na conscientização de que algo essencial precisa ser feito. Porém, apesar desse rico e diversificado conjunto de abordagens em relação ao meio ambiente e

o ser humano, as contribuições de pesquisas sobre mudança global têm sido relativamente pequenas e marginais (*Ibid.*: 4-5). O intuito dessa abordagem é que o meio ambiente deve ser entendido como uma categoria social e pode integrar as ciências humanas e sociais com novas disciplinas relativas ao meio ambiente e de mudança global para incentivar ainda mais a “virada ambiental”, estimulando não apenas a academia, mas a população a pensar e agir de uma maneira que contribua para uma transição de sustentabilidade.

Como continuação do primeiro ponto desenvolvido por Palsson e colegas, são elucidadas a importância do entendimento e a articulação da cultura das sociedades antropocêntricas, de maneira a adaptá-las à “nova condição humana” que uma cultura de sustentabilidade requer. Para Palsson *et al.*, a suposição de que vivemos em uma nova época geológica é altamente útil, porém apesar da ciência oferecer conceitos convincentes sobre as novas realidades da mudança ambiental global, como “a grande aceleração”, “os limites planetários” e “os pontos de inflexão”, os quais nos ajudam a entender melhor a época atual e enquadrar a “mente contemporânea”, ainda há poucos conceitos que elucidam o processo, as forças motrizes e as consequências sociais das mudanças ambientais. Por esse motivo, há uma necessidade de conceitos e de narrativas sobre a “nova condição humana”, em termos éticos, históricos e filosóficos que possam colaborar na tentativa de preencher essa lacuna (*Ibid.*: 7).

Uma das tarefas mais urgentes é como articular uma transição para uma sociedade antropocênica totalmente sustentável sendo que os valores morais ainda permanecem sob a lógica que identifica a natureza como separada da cultura, sendo apenas um objeto de uso e exploração indiscriminada das forças produtivas econômicas. Ao mesmo tempo que existe uma consciência emergente sobre a mudança ambiental, há uma desconexão com os sistemas políticos e sociais que estão pautados em valores “de outra época” e que não acompanham as necessidades atuais. Nosso tempo é caracterizado por um sistema político que constantemente tenta se provar por meio de sua capacidade de crescimento econômico e, ao mesmo tempo, tem dificuldade em lidar com as ameaças ambientais.

No entanto, a transformação para sociedades antropocênicas sustentáveis não é influenciada apenas por tecnologias aprimoradas e tentativas de novos sistemas econômicos, é também fundamental — e aqui entra o trabalho dos pesquisadores de ciências sociais e ciências humanas — a formação de novos valores, sem isso parece que estamos subestimando um problema que coloca em risco nossa existência e a de várias outras espécies.

Segundo Palsson *et al.*, as antigas sociedades, ao longo do tempo, mudaram suas infraestruturas mentais e cívicas, como os princípios de moralidade, de responsabilidade e de dever.

Portanto, é provável que a cultura e as instituições das futuras sociedades na época do Antropoceno adotem novos valores e modos de viver altamente diferentes. Isso quer dizer que as sociedades antropocénicas, para se tornarem sustentáveis, diferirão não apenas da Idade da Pedra e da Idade Média, mas também das sociedades capitalistas atuais (*Ibid.*: 8).

A filosofia política tem-se expandido ativamente para tentar entender, sob diferentes pontos de vista, a época em que vivemos hoje. Nessa dissertação, por exemplo, de uma forma narrativa, tentamos entender um pouco sobre o mundo interconectado de Gaia. Essa é uma forma diferente de interpretar o mundo, e de mudar valores antigos para valores que melhor se adaptem ao que necessitamos para viver na época antropocénica. A filósofa estadunidense, Donna Haraway, também nos ajuda a entender a atual época de uma maneira narrativa. Seu famoso ensaio *A Cyborg Manifesto*, foi um “mito político irônico” (Haraway, Kunzru, Tadeu, 2009: 35). O conceito de *Cyborg* é uma rejeição do dualismo e uma fusão entre máquina e organismo, animal e máquina, humano e animal, e é uma criatura pós-gênero que contribui para a tradição utópica de se imaginar um mundo sem gênero. Como diz Haraway: “Este ensaio é um argumento em favor do prazer da confusão de fronteiras, bem como em favor da responsabilidade em sua construção” (*Ibid.*: 37). Essas confusões de fronteiras parecem necessárias para que possamos, na atual época, repensar as questões de gênero, raça e tecnociência. Em uma obra mais recente, intitulada *Stay with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Haraway traz uma diferente perspectiva para abordar o tema do Antropoceno e escreve histórias para cultivar em seus leitores a capacidade de responderem de diferentes formas à época atual, de modo a criarem as competências necessárias para atuarem de uma forma ética diante das “obrigações” políticas que as relações do dia a dia implicam.

Segundo Kenney, Haraway expõe e critica um dualismo do pensamento ambiental do século XXI que apresenta duas faces igualmente extremistas. Por um lado, há um cinismo eco-apocalíptico, um sentimento de não há nada mais a se fazer. Por outro lado, há um otimismo ambiental exagerado, fruto de uma confiança equivocada na tecnologia e da crença ingênua da “disseminação da conscientização”, sem realmente mudar nada. Haraway argumenta que, para algo mudar, temos que entrar na briga, “ficar com o problema” e sujar as mãos. Trata-se de aprender coletivamente a viver num planeta já danificado (Kenney, 2016: 73).

De acordo com Kenney, as histórias da obra de Haraway giram em torno do conceito do Antropoceno. Nelas, os motivos centrais repetem-se, ainda que se “desenrolem” em diferentes trajetórias. Haraway é simpática ao termo do Antropoceno no que concerne à necessidade de uma palavra para capturar a enorme escala de mudança ambiental. Entretanto, os seres humanos, nas

histórias sobre o Antropoceno, frequentemente são vistos como o agente da mudança ambiental, e isso resulta em um achatamento da política, pois deixamos de nos perguntar, por exemplo, quem são os poucos que se beneficiam e quem são os muitos que sofrem com as práticas ambientais do capitalismo transnacional (*Ibid.*: 74). Nesse sentido, o termo Capitaloceno consegue mostrar o poder econômico desigual, o privilégio de poucos em relação à rentabilidade econômica da indústria, e a degradação do meio ambiente ocasionada pelo capitalismo. Mesmo assim, para Haraway, a relevância de nomear de Antropoceno, Plantationoceno ou Capitaloceno é referente à escala, à relação taxa/velocidade, e sincronicidade dos acontecimentos. O nome, quando se relaciona com fenômenos sistêmicos, deveria ter um contexto mais abrangente, pois nossa espécie não está agindo sozinho no planeta, há também a interação e efeitos dos animais e dos não-humanos “situados bioculturalmente, biotecnologicamente, biopoliticamente e historicamente em relação a, e combinado com, os efeitos de outros arranjos de espécies e outras forças bióticas/e abióticas” (Haraway, 2016a: 139). Assim, nem o Capitaloceno — termo que busca ressaltar a centralidade do poder econômico —, nem o Plantationoceno — termo que pode explicar melhor as transformações causadas pelo sistema de plantação baseado no trabalho escravo —, nem o Antropoceno podem oferecer um caminho a ser seguido. Contudo, o melhor nome, para Haraway, é o Chthuluceno.

O nome sugerido por Haraway, o Chthuluceno, deriva de *Pimoides Chthulu*, uma espécie de aracnídeo que vive nas florestas de sequóia no norte da Califórnia central. O nome surgiu das crônicas de ficção científica de Lovecraft, e foi usado pelo cientista Gustavo Hormiga para nomear a tal espécie. A palavra *Chthulu* em si, “obtem seu nome genérico da língua do povo Goshute de Utah e seu nome específico de habitantes das profundezas, de entidades abissais e elementares, chamadas *chthonic*” (*Idem*, 2016b: 174). Haraway então resgata a aranha dos contos de Lovecraft para construir as próprias histórias do Chthuluceno. Na terra do Chthuluceno tudo está conectado a algo, e em andamento, é um agora que foi, e o que ainda está por vir. Lá há entidades tentaculares e intra-ativas. Os tentáculos representam os poderes em constante desenvolvimento da Terra. São forças ativas que podem ser destrutivas ou generativas, como por exemplo, combustíveis fósseis. As entidades intra-ativas incluem os humanos e não-humanos. Portanto, para Haraway “uma maneira de viver e morrer tão bem quanto os bichos mortais no Chthuluceno é unir forças para reconstituir refúgios, possibilitar recuperação e recomposição político-tecnológico-biológico-cultural parcial e robusta” (*Ibid.*: 192).

Para Haraway, o Antropoceno é um evento limite, como a fronteira K-Pg (K é a abreviatura do período Cretáceo, e Pg é a abreviatura do período Paleógeno), que marcava o final da Era Mesozoica e o início da Era Cenozoica, e não uma nova época. “O Antropoceno marca descontinuidades graves; o

que vem depois não será como o que veio antes” (*Idem*, 2016a: 140). Nosso trabalho é tentar fazer com que o Antropoceno seja uma passagem rápida e tênue. Haraway insiste que precisamos de um nome potente para identificar as dinâmicas de forças e poderes *sym-chthonic*³ em curso, dos quais os seres humanos fazem parte e dentro dos quais esse processo está em jogo. Talvez com intenso compromisso e, no fundo, com outras espécies, seja possível “florescer arranjos multiespécies”. Como Anna Tsing observa, a natureza humana em todas as suas miríades de formas é uma relação entre espécies (Tsing, 2012: 144). Isso tudo, Donna Haraway chama de Chthuluceno (Haraway, 2016: 140).

Segundo Kenney, Chthuluceno é o nome que Haraway usa para reunir práticas, figuras e histórias heterogêneas de espécies, épocas e lugares diferentes. Sua prática narrativa é desenhada com diferentes tipos de histórias que geram diferentes maneiras de entender, responder e relacionar-se. Assim, seu estilo de contar fábulas instrui a capacidade de resposta, porém não como uma “obrigação humanista liberal de ser responsável por suas próprias escolhas, em vez disso, trata-se de aprender a participar de uma *práxis* coletiva de cuidado e resposta” (Kenney, 2016: 74). Haraway argumenta que precisamos ser mais atentos e curiosos sobre as relações que constituem nossos modos de vida se quisermos aprender a criar e viver em um planeta que seja menos letal para os humanos e não-humanos. Contudo, a orientação que Haraway oferece é que precisamos pensar e nos perguntar o que é necessário para evitar as armadilhas do otimismo e do pessimismo ambiental e, como o título da sua obra indica, devemos “ficar com o problema” e nos imaginarmos como participantes na construção de um mundo coletivamente “mais habitável” (*Ibid.*: 74-75). Ao passo que o termo do Antropoceno nos direciona para questões ambientais e estudos sobre o Sistema Terrestre, a partir de uma perspectiva demasiadamente antropocentrista, o Chthuluceno, de Donna Haraway, com suas fábulas didáticas, nos envolve numa estranha “arte de perceber” e aguça nossa capacidade de resposta ecológica.

A definição de uma nova época é importante, pois os humanos e os não-humanos parecem estar em “desarmonia com a própria época”, vivendo em um “mundo confuso”, com valores que não condizem com os valores que estão a surgir. Os termos natureza/cultura e natural/social são vistos como baseados numa noção dualista que deveria ser superada, isto é, deveríamos começar a compreender melhor a complexa relação de interdependência de todos os seres. Nesse sentido podemos dizer, de modo geral, que o Sistema Terrestre está relacionado com a atividade humana, que por sua vez está conectada com ambientes tecnológicos e com todos os outros agentes não-humanos, e tudo isso — o ser humano, a tecnologia, e o não humano — faz parte de uma complexa rede de

³ O prefixo *sym* etimologicamente significa “junto, conjuntamente” e *chthonic* significa “da terra/terrestre”.

elementos e relações que compõe o planeta Terra. Como nos lembra Serres, “as relações entre o homem e o mundo completam-se, transformam-se e invertem-se até” (Serres, 1990: 37). Entendemos que se há maneiras de uma “nova condição humana”, de uma transição para uma sociedade sustentável, de criação de novos valores, é unindo forças biológicas, políticas, culturais e tecnológicas, abandonando o antropocentrismo humano, equiparando valores “humanos” e “não-humanos” e respeitando os outros agentes e as diferenças culturais. Assim, talvez vejamos florescer novos valores para continuarmos habitando essa “casa comum”. Mas será possível uma sociedade sustentável e humanos que sejam responsáveis coletivamente? Como ainda podemos pensar em mundos que parecem utópicos?

Parte II – Utopias sociais e tecnológicas

3. Sobre o conceito de utopia e os roteiros das utopias sociais e tecnológicas

A sociedade sempre passa por transformações históricas, assim como os seres humanos e os não-humanos que nela existem. No tocante à sociedade, eventualmente ocorrem mudanças dos sistemas políticos, e, a partir disso, muda-se o modo de viver em sociedade, em comunidade, e o meio em que se vive é transformado. Nesse sentido, a sociedade, historicamente, pode ser teoricamente entendida como contida em uma relação dialética entre a ordem existente (ordem em curso) e o envolvimento de novos ideais que romperão laços com a ordem existente. Quero dizer que cada época permite que surja uma nova época, com novas ideias e novos valores, precisamente com tendências contidas em uma época anterior, as quais representavam a vontade de transcender a própria época em curso. Nem sempre é possível que essa nova época, contida no imaginário, emergja na sociedade existente, mas é a partir dela que se torna possível a crítica de como a sociedade em vigor deveria ser. Portanto, proponho a hipótese de que a sociedade tem uma relação de interdependência com uma sociedade que ainda não é: a utopia. A sociedade-utopia, proposta, é paradoxal em si, pois ao mesmo momento que temos a ordem da sociedade em curso, ela está em processo para a ordem da sociedade seguinte. O conceito sociedade-utopia exige a aceitação do mundo tal como ele é, e ao mesmo tempo não nos satisfazermos com ele, ou seja, significa viver nesse mundo e encontrar, no domínio do pensamento, maneiras distintas de projetar diferentes formas de existência, essas formas devem ser de caráter inclusivo e de bem comum. A exigência moral aqui imposta é uma obrigatoriedade de caráter secular, a qual retira qualquer forma de poder e coerção, seja religiosa ou de classes, sobre a sociedade. Encontramos a coerência para desenvolver o conceito sociedade-utopia dentro da história e do conceito de utopia.

Para Freitas, o movimento utópico tem origem no contexto da civilização greco-romana, nos relatos de jardins paradisíacos e de diversos mitos da Idade de Ouro. Homero, por exemplo, mostra para Ulisses o jardim de Alcínoo, um belo lugar no qual há frutos saborosos por todas as estações do ano. Hesíodo pensa em seres humanos que vivem sem preocupações, sem trabalhos e felizes. Platão propõe, na *República*, a cidade ideal por ele pensada à semelhança dos arquétipos divinos. Mas o termo utopia só vem a ser criado em 1516, por Thomas Morus, para caracterizar a ilha ou cidade imaginária, descrita pormenorizadamente em sua obra *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*, como concretização do Estado ideal (Freitas, 1992: 365-366). Nessa obra observa-se o

trabalho moderado, a distribuição de bens de forma igualitária, a cessação de propriedade privada e a tolerância religiosa (Bloch, 2006: 33).

A habilidade de projetarmos o pensamento para um melhor estado de convivência é descrito por Mannheim como estado de espírito utópico. Esse estado está em incongruência com o estado da realidade dentro do qual acontece. Observa-se a incongruência pelo fato de que o estado de espírito no pensamento se orienta para objetos que não existem na situação real. Porém, não devemos entender que o utópico esteja “afastado da realidade”, pois com essa visão, deixamos de compreender qual é a orientação do estado de espírito utópico, e esse tem como ponto de partida a situação imediata e o objetivo de transcendê-la. Esse “movimento” tende a abalar, seja parcial ou totalmente, a ordem dos sistemas que prevaleçam naquele determinado momento, e a transformar em conduta o estado de espírito que antes não era realidade. Assim, o significado do conceito de utopia está ligado a uma orientação que transcende a realidade e que, ao mesmo tempo, rompe com as amarras da ordem existente, e se, pelo contrário, uma pessoa se orientar para objetos que transcendam a existência real, e não obstante, permanecer ao nível de realização e manutenção da ordem dos sistemas existentes, este se qualifica como um estado de espírito ideológico (Mannheim, 1986: 216). Para reforçar essa teoria, podemos nos atentar ao prefixo *u* da palavra utopia que, quer derive do grego *ου*(não) ou de *ευ* (bem), indica um não-lugar ou lugar-ideal. Respectivamente desses predomínios, ressalta seu caráter irreal e seu valor racional de possível antecipação da realidade (Freitas, 1992: 365). Já a palavra “topia”, do grego *topos*, etimologicamente significa lugar, e num sentido sociológico designa toda ordem social em curso e efetivamente existente.

Partindo deste conceito de utopia, analisaremos, a seguir, alguns dos mais importantes pensadores de utopias, a saber Thomas Morus, Fourier, Owen, Saint-Simon e Francis Bacon. Ver-se-á que os respectivos pensadores, cada um à sua maneira, anteciparam tendências inerentes à sua época e, portanto, diferentes entre si. Cabe ressaltar que a análise histórica e comparativa sobre as utopias aqui estudadas pretende transcender uma compreensão imediatista ao encontrar aspectos comuns com a atual época, conferindo assim à análise mais abrangente da dissertação um fundamento mais articulado que promete averiguar melhor sobre as implicações destas utopias para o estado atual da sociedade e do planeta Terra e projetar com mais acuidade um caminho possível em que se possa viver melhor coletivamente. Na perspectiva de Bloch, influenciava a obra de Agostinho a incipiente economia feudal, a de Morus, o livre capital mercantil, a de Campanella, o período absolutista, e a de Saint-Simon, a nova indústria (Bloch, 2006: 33). De modo ainda mais amplo, Freitas observa que, em pleno Renascimento e após a publicação do livro de Morus, se multiplicaram as obras

utópicas como um pensamento de um lugar que é *outro* lugar, abrangente a todos os aspectos da vida em sociedade: desde a maneira de consumir bens, de se apropriar das coisas, ao modo de organizar a vida política e religiosa. De fato, ao descrever a utopia como estado ideal, regido pelos princípios de igualdade jurídica e econômica, Morus dava início a um profundo movimento revolucionário que resultaria, mais tarde, com a Revolução Francesa, na proclamação dos direitos naturais e universais do cidadão (Freitas, 1992: 367). Tais evidências mostram que o pensamento utópico contém concepções a que se pode conferir caráter transcendente ou irreal, e que seus conteúdos não podem ser efetivados nas sociedades em curso (Mannheim, 1986: 219). Porém, esse conteúdo transcendente pode fazer com que a sociedade atual rompa com a “ordem operante da vida” (estrutura política e econômica) e com formas de “vida em conjunto” humana (formas específicas de amor, sociabilidade, conflito, etc.) e tornem novas ideias e novos valores, que antes se encontravam contidos como tendências não realizadas em determinada época, em condutas de uma realidade futura.

Portanto, as utopias se “caracterizam como uma forma de pensamento político e social que alia a crítica à criatividade, a reflexão ao imaginário, a razão à esperança” (*Ibid.*: 369). Essas características têm uma ligação profunda com um mal-estar social relativo aos modelos de organização social em curso, ou seja, o processo de criação utópica apresenta-se como uma tendência oprimida, gerada a partir de uma carência social que se desvela como um sonho de conviver melhor ou então o sonho de uma melhor constituição propriamente dita. Assim, para Bloch, as utopias podem indicar um condicionamento social bastante preciso e coerente (Bloch, 2006: 36). A utopia de Thomas Morus, por exemplo, de algum modo, parece implicar um protesto contra um individualismo nascente. Contrário às vontades da incipiente burguesia, Morus tinha tendências igualitárias. Na análise de Bloch, os cidadãos na Utopia, ilha inventada por Morus, tinham trabalho moderado, não mais que seis horas. Não há propriedade privada, não há delitos nem coação. A vida na ilha é feliz e confortável (*Ibid.*: 33).

Na linha de pensamentos utópicos que abordaremos, Francis Bacon, diferentemente de Morus, não ilustra os sonhos sociais do Estado, mas sim tecnológicos. O conhecimento científico, para Bacon, tem por finalidade ajudar o homem a ter poder sobre a natureza. Assim ocorre na obra *Nova Atlântida* escrita por Bacon. O progresso tecnológico faz com que melhore a vida dos que ali vivem. Para Bloch, os atlantes não se contentam com o que a natureza lhes propicia. Eles têm os sentidos instrumentalmente aguçados, por isso conseguem penetrar nas energias naturais, e colocá-las a seu serviço tendo em conta a sua utilidade. A vida é prolongada quimicamente, novas plantas e animais domésticos rodeiam o ser humano. Os carros foram projetados para voarem (*Ibid.*: 34). A tecnologia, em Bacon, foi imaginada como unicamente boa, sem levar em consideração questões complexas de

bem ou de mal que a tecnologia pode servir. Por outro lado, o filósofo nova-iorquino Lewis Mumford, apesar de fazer duras críticas à obra de Bacon, reconhece que Bacon dominava alguns aspectos fundamentais da investigação científica e teve a percepção de que a ciência poderia desempenhar um papel de “alívio da condição humana” (Mumford, 2007: 95).

Um longo caminho se passou até os utopistas posteriores à Revolução Francesa e da era da industrialização. Conhecidos como socialistas utópicos, Saint-Simon, Charles Fourier, e Robert Owen traziam consigo o tema comunitário, a consciência da responsabilidade social e a extrema organização da vida como solução para todos os problemas. Para Bloch, Saint-Simon projeta seu Estado em termos federalistas, sendo este concentrado mais próximo da ordem do que da liberdade individual. Exteriorizava-se nele um sentimento de indignação por uma pequena parte do setor privilegiado do Terceiro Estado: a burguesia (Bloch, 2006: 33). Para Engels, Saint-Simon entendia que os privilegiados eram os ociosos, os quais viviam de rendimentos, sem intervir na produção e no comércio. Os trabalhadores eram não somente os operários assalariados, mas também comerciantes, fabricantes e banqueiros. Estes faziam parte da indústria e deveriam ser uma espécie de funcionário público (Engels, 1976: 52). A sociedade se transforma como um todo em “Igreja da Inteligência” — um laço entre a religião, a indústria e a ciência governariam o Estado. Em Fourier encontramos uma profunda crítica, constituída em sua obra *Nouveau Monde Industriel et sociétaire*, sobre as condições sociais existentes, provenientes da burguesia como a última ordem que apareceu. Para Engels, Fourier desvenda, impiedosamente, a miséria material e moral do mundo burguês. Para ele, na civilização, a pobreza nasce da própria abundância (*Ibid.*: 54-55). Logo, o remédio são as ilhas comunistas, chamadas falanges. Lá todos estão em sintonia mútua, e sobre uma direção mundial (Bloch, 2006: 33). Na França, no início de 1800, quando surgiram as primeiras obras de Saint-Simon e Fourier, o modo de produção capitalista e, com ele, o conflito entre a burguesia e o proletariado, estava ainda pouco desenvolvido. Na Inglaterra, a transformação do modo de produção desenvolvido pela grande indústria se encontrava mais avançado. Ia-se operando a divisão entre grandes capitalistas e operários, com isso engendrando anomalias sociais graves. É nesse cenário que surge Robert Owen, um reformista social galês, sócio e gerente de uma grande fábrica de fios de algodão em New Lanark, na Escócia e, talvez o fato de Owen trabalhar em uma empresa, facilitou diretamente sua atuação para uma melhora das condições dos trabalhadores. Segundo Engels, mesmo oferecendo um ambiente mais digno para os trabalhadores, por exemplo, reduzindo a jornada de trabalho de 14 horas diárias para dez horas e meia, Owen não se satisfazia: a seus olhos, a vida dos trabalhadores ainda estava longe de ser uma existência digna, de modo a permitir uma evolução racional do caráter e da inteligência em todos os

sentidos — e menos ainda uma vida livre. Owen também criou uma colônia comunista chamada *New Harmony*, formulou as suas teorias comunistas e observou três obstáculos que impediam o caminho da reforma social: a propriedade privada, a religião e a forma atual de matrimônio (Engels, 1976: 57-59).

Na interpretação de Bloch, há um mau entendimento sobre as utopias até aqui referidas, pois a utopia é vista como um romance de Estado, como uma abstração entusiástica ou uma despreocupação. Nesse sentido, o utópico sofre um estreitamento do que é sua expressão mais marcante: a utopia foi confinada ao melhor da constituição, a uma abstração da constituição. Portanto, ela não foi compreendida em sua matéria básica, é necessário esquecer os desejos rasos e compreender a essência utópica como um todo, isto é, “o suprimento intencionalmente completo das necessidades e os desejos profundos que ainda precisam ser desejados” (Bloch, 2006: 35). As utopias sociais dependem desse todo. Elas querem alcançar condições sociais radicais e absolutamente boas (*Ibid.*). Assim, cabe a nós, como disse Engels, “admirar os germes geniais das ideias e as ideias geniais que brotam por toda parte sob um invólucro de fantasia” (Engels, 1976: 51).

Contudo, a utopia significa, à vista dos conceitos abordados, considerar a realidade vigente tão pouco natural que apenas sua transformação faria sentido (Bloch, 2006: 37). É considerar o caráter dinâmico da realidade, que se acha em constante processo de mudança (Mannheim, 1986: 219). Se lembrarmos que para Platão o amor é a falta, a busca, e que, portanto, somos seres caracterizados por uma insatisfação desejante, a “matéria prima” da política, nesse sentido, seria a gestão dos nossos desejos. E a gestão dos nossos desejos é a gestão da busca da redução ininterrupta de uma certa falta, e não a gestão da satisfação, se assim o fosse, poderíamos cogitar uma solução boa de uma vez por todas, ou seja, com a conservação do *status quo* teríamos uma solução de convivência definitiva.

3.1. A sociedade igualitária e da liberdade social de Morus

Ao se realizar uma análise aprofundada sobre a obra de Morus, percebe-se que a Ilha *Utopia* foi devidamente pensada sob a forma de um postulado. Lá encontram-se relatos de tendências igualitárias, precisamente contrárias aos princípios da incipiente classe burguesa, a empatia pelo comunismo primitivo e a emancipação e liberdade social a partir da eliminação da propriedade privada. Talvez esses sejam os três pilares que sustentam a obra de Morus. Não obstante, para Bloch, o opúsculo traz consigo alusões das fábulas escritas por Euêmero e Jâmbulo. Na ilha de *Panchéia*, por exemplo, descrita por Euêmero, por volta de 300 a. C., os produtos são distribuídos de forma

igualitária. Na *Ilha do Sol*, de Jâmbulo, já não existe a propriedade privada, elimina-se também a divisão de trabalho, o escravismo e, de igual modo, qualquer tipo de casta (Bloch, 2006: 45-46). Morus também é inspirado pelo memorando de Américo Vespúcio referente à segunda expedição à América, no qual Vespúcio comunicava sobre o Novo Mundo. Unicamente lá as pessoas viviam como epicureus, e não como estoicos, pois lá “vivem de acordo com a natureza” e, novamente, convivem sem propriedade privada. Cabe ainda apontar que no Estado Ideal de Platão não há propriedade privada nos estamentos superiores, e nesse aspecto Morus se diferencia, uma vez que transforma os privilégios de poucos em reivindicação de todos (Bloch, 2006: 71).

É sabido que Erasmo de Roterdã, amigo de Morus, antes da impressão da obra *Utopia* tenha provavelmente inserido alguns tons de leveza e de brincadeira irônica, o que não condizia com Morus. Curiosamente há algumas dissonâncias entre a primeira e a segunda parte do livro (*Ibid.*: 73). O fato de Erasmo ter participado, seja como co-autor ou editor da obra *Utopia*, para Bloch, não põe em causa que as principais ideias foram desenvolvidas por Morus.

Na primeira parte Morus denuncia a condição social da Inglaterra, mas não o Estado eclesiástico. Acurado na crítica contra o desenvolvimento burguês, Morus indica os problemas da concentração de terra, do empobrecimento por grande parte dos camponeses condenados a imigrar para as cidades, a mendigar e a roubar. Discorre Morus: essa pobre gente (os ricos) nem se contenta com os rendimentos de suas terras, escorraçam os agricultores ou compram suas terras por valores irrisórios (Morus, 1980: 26-27). A condição que Morus condena é a forma neofeudal da época — os nobres tinham a liberdade de explorar e expropriar os pequenos e médios agricultores. Marx dedica um capítulo de sua obra *O Capital* para explicar o surgimento de uma legislação sanguinária contra os expropriados do final do século XV. Desde então as leis vigoraram em toda Europa ocidental ao longo do século XVI. Para Marx, os proletariados foram expulsos de forma violenta de suas terras, e a grande maioria não pôde ser absorvida pela manufatura emergente da época, assim, converteram-se massivamente em mendigos, assaltantes e vagabundos, em parte por predisposição, porém, na maioria dos casos, por força das circunstâncias (Marx, 2011: 830). Os ricos, reflete Morus, ao retirarem os terrenos dos camponeses, convertem a cultura agrícola em grandes áreas de pastagens sem proveito para o Estado, causando monopólio, desemprego e a ruína da agricultura. Desse modo, honestos agricultores e suas numerosas famílias são afastadas do solo que os alimentava. Arrastados para a miséria, quase ou já sem nenhum recurso, roubam e depois são enforcados ou, então, são lançados na prisão acusados de vagabundagem. Morus, então, faz algumas perguntas: expostos a morrerem de fome, qual foi seu crime? Se somente pela privação acabam por tornarem-se maus, por

que os punir tão duramente? (Morus, 1980: 23-27). Para Bloch, Morus responsabiliza, com essas indagações, o contexto político e social ao invés do indivíduo. “Prepara-se a força para os ladrões, quando se deveria muito antes providenciar que eles tivessem sua subsistência, para que ninguém caísse na cruel obrigação de primeiro ter que roubar e depois morrer” (Bloch, 2006: 74). Contudo, Bloch enxerga Morus como um juiz da nobreza e “advogado do socialismo”. Cita Morus: “a causa principal da miséria pública é o número excessivo de nobres, ociosos zangões que vivem à custa do suor e do trabalho de outrem, e que no cultivo das terras exploram os rendeiros até o osso” (Morus, 1980: 23).

No tocante às dissonâncias, na primeira parte encontra-se um discurso mais humanizado sobre os problemas sociais e dá-se maior importância em identificar os motivos das criminalidades com demandas econômicas, e, por consequência, explica-se por que o tratamento para os prisioneiros deve ser digno. Na segunda parte do livro, na Ilha Utopia, onde supostamente se viveria em um paraíso social, nota-se uma indiferença com os delinquentes. Eles são escravizados, acorrentados e têm que prestar serviços forçados. Entendemos que Bloch interpretou essas contradições a partir da observação de Morus ser herdeiro de tendências da Antiguidade tardia, pois na Utopia pleiteia-se os resultados de uma revolução social. Porém, anos depois da publicação de *Utopia*, eclodiu a revolução na Alemanha, e Morus, segundo Bloch, não defendeu o Estado existente, o reinado, nem o clero (Bloch, 2006: 73). Nesse sentido, há tanto uma inconformidade em sua obra quanto fora dela.

No final da primeira parte, Morus faz um discurso sobre a igualdade e a liberdade. Para Morus, a liberdade depende do princípio da igualdade. A igualdade será impossível em um Estado onde a posse é absoluta, pois cada um atribui para si o direito, com seus títulos e poder, de adquirir tudo quanto pode, e, por maior que seja a riqueza nacional, acaba por concentrar-se nas mãos de poucos, deixando outros na indigência e na miséria. E declara abertamente: “eis o que invencivelmente me convence de que a única maneira de distribuir os bens com equanimidade e justiça, instituindo a felicidade do gênero humano, é a abolição da propriedade” (Morus, 1980: 57). Manifestação que mais tarde seria o princípio do comunismo: “os comunistas podem resumir a sua teoria nesta única expressão: supressão (*Aufhebung*) da propriedade privada” (Marx e Engels, 1975: 76).

Na análise de Bloch, a *Utopia* é o primeiro retrato de sonhos de ideias democrático-comunistas. É uma espécie de obra liberal de memória e reflexão do socialismo e comunismo, pois Morus antecipa tanto “o modo capitalista de viver” quanto o material que o elimina, e combina a democracia no sentido humano — da liberdade pública e tolerância — com a economia coletiva (Bloch, 2006: 74).

A segunda parte do livro concerne à própria Ilha Utopia, que é descrita por um personagem nomeado por Morus de Rafael Hitlodeu. As opiniões de Rafael são, sem dúvidas, mais radicais que as de Morus. A ilha, portanto, é narrada nos mínimos detalhes. Lá vivem os utopianos, um povo feliz e contente com a maneira pela qual a ilha é governada. Os objetivos das instituições da Utopia são, em primeiro lugar, atender às necessidades do consumo público e particular, possibilitando maior tempo livre para os utopianos cultivarem livremente o espírito, e desenvolverem suas faculdades intelectuais pelo estudo das artes e das ciências. Os moradores estão, em grande medida, libertos da escravidão, pois o trabalho não ultrapassa mais que seis horas, intercalado com um descanso de duas horas, e mesmo com poucas horas de trabalho consegue-se produzir uma abundância material. Há ainda um sistema para realocar os utopianos no trabalho de acordo com suas aptidões e preferências (Morus, 1980: 78-84). Trata-se de uma vida baseada na unidade feliz e liberal da família. As casas são confortáveis e com belos jardins, e para anular a ideia de propriedade privada, mudam-se de casa de dez em dez anos, tirando à sorte aquela que lhes caberá.

Observamos que, quando a obra foi escrita, ainda não havia Estados laicos, portanto, as leis se formavam e eram impostas levando em consideração a religião predominante no país, portanto, mesmo que a obra seja utópica, acaba levando consigo alguns aspectos da própria época. Daí que não admire que, na ilha, as mulheres têm o papel de servir os homens dentro de casa. Os utopianos que cedem ao prazer carnal antes do casamento são punidos com severa censura, e o casamento lhes é proibido. Em caso de adultério, lhes resta a escravidão, e se houver reincidência, a morte. Apesar dessas ideias de cunho religioso, na leitura de Bloch sobre a obra, Morus, mesmo tornando-se um mártir da Igreja papal, questiona, surpreendentemente, o caráter absoluto do próprio cristianismo em algumas passagens do livro. Os utopianos aceitam preferencialmente a religião cristã, e todas as outras religiões são respeitadas, inclusive a adoração do Sol, da Lua, e dos planetas, formando uma tolerância unificadora (Bloch, 2006: 76). Utopos (fundador da Ilha Utopia), ao decretar liberdade religiosa, não tivera apenas a intenção de manter a paz, pensava que o interesse da própria religião impunha essa medida. E não estabeleceu nada em matéria de fé, não sabendo se Deus inspiraria múltiplas formas de crenças a fim de revelar a verdade através da diversidade de cultos (Morus, 1980: 151). O discurso de Morus não tem apenas tendência pré-iluminista, como faz também, em toda a obra, objeções sobre Estados autoritários, principalmente em suas características mais duras, isto é, na coação do credo e da consciência (Bloch, 2006: 76).

Outro ponto especialmente importante na leitura de Bloch é que a força para a liberdade sempre se origina na abolição da propriedade. É a partir da propriedade privada que se organiza a

relação entre senhores e servos. A propriedade é o que gera discordâncias entre os próprios senhores, anseio de poder e autoridade, guerras por poder e autoridade, guerras religiosas, e extorsões por intermédio do Estado e pela Igreja (*Ibid.*). Por essas e outras interpretações que Bloch designou *Utopia* como uma obra de inspiração para os socialistas utópicos e para Marx.

No final da *Utopia* há um prenúncio do conceito de Mais-valia: “os ricos diminuem todos os dias de uma ou de outra maneira o salário dos pobres, não só com fraudes de vária natureza, mas por meio de leis especiais” (Morus, 1980: 151). Da mesma forma, em algumas partes do livro aparece uma espécie de conceito pré-marxista do Estado de classes, como nesse exemplo: os Estados, por meio do poder exercido, colaboram com a injustiça exercida pelos ricos sobre os pobres. Os ricos, pela vantagem pessoal, nada mais fazem do que usar de todos os recursos inimagináveis para abusar da miséria dos pobres (*Ibid.*: 167).

O livro termina com uma ode a esse Estado: a avareza, na Utopia, é impossível, já que o dinheiro para os utopianos não serve para nada. Sem ele, não há uma grande soma de pesares, sem ele, arrancou-se pela raiz uma enorme porção de crimes. Quem ignora que toda a fraude, roubo, briga, assalto, rebelião, traição, envenenamento poderiam ser aniquilados no dia em que o dinheiro desaparecesse? Consequentemente, desapareceriam também o temor, as inquietações, a aflição e os tormentos (*Ibid.*: 168).

Na perspectiva de Bloch, Morus, ao apreciar o relato de Hitlodeu, considera que há muitas coisas que gostaria de ver aplicadas em nossos Estados, mesmo que conceba isso mais como um desejo do que como esperança. Caracterizou-se uma obra constituída por desejos, sem qualquer tipo de esperança quiliasta, porém, para Bloch, a *Utopia* foi postulada como algo possível de ser realizado por suas próprias forças, isto é, sem suporte ou intermédio transcendental. Portanto, a obra foi, em grande medida, projetada para dentro do não-realizado na Terra, da tendência para a liberdade humana (Bloch, 2006: 77). Liberdade que, num sentido social e coletivo, parece estar mais próximo da ilusão do que da realidade.

Para além da análise do conteúdo do livro, Bloch se dedica à reflexão do que significa liberdade democrática na *Utopia* de Morus. E aqui há um problema, pois, liberdade pode ter múltiplos significados e mudança de suas funções ao longo da história. Nesse contexto, cabe discorrer sobre liberdade de escolha e liberdade política ou de autodeterminação. Bloch explica que a própria noção de autodeterminação é relativa ao grupo que a busca e às funções reivindicadas por esse grupo na sociedade. O grito de liberdade abrange, desde os príncipes territoriais alemães contra o imperador de Viena, até o seu oposto, isto é, a abolição dos príncipes em um Estados de classes; ou, desde o ato

revolucionário burguês requerendo a livre concorrência contra as barreiras corporativistas da tutela feudal, até a ação revolucionária do proletariado, a qual lhe tornaria emancipado do sistema burguês. Esses exemplos mostram a liberdade como um conceito relativista em seu conteúdo, diferindo para cada grupo que a busca. Por esse ponto de vista, “a propriedade dos meios de produção condiciona *ipso facto* a opressão daqueles que possuem como único capital sua força de trabalho” (*Ibid.*: 84). Portanto, a liberdade de autodeterminação, como se observa na história, é a da classe vitoriosa, abaixo dessa classe, há apenas a produção de novos escravos, como o proletariado industrial. Nessa última classe, já não há liberdade de escolha, pois a classe com maior poder lhe determina a condição de seu trabalho. É por atacar essa relação de senhor-servo que Morus se torna um exemplo para as utopias sociais e de liberdade.

3.2. A “Arte inventiva” e o avanço tecnológico de Francis Bacon

Homem de Estado, da ciência, jurista e filósofo, Francis Bacon tornou-se, no período pós-Renascentista, se não o fundador, um grande influenciador para a filosofia e a ciência moderna. Para Engels, Bacon foi “o pai do materialismo inglês e de toda ciência moderna (Engels, 1976: 13). Entediado de fantasias e magias, Bacon estava disposto a criar um método científico mais rigoroso do que havia na época. Ainda que, inicialmente, apenas como sonho e plano, esse foi o projeto de Bacon quando escreveu a obra *Novum Organum scientiarum* (Novo manual de ciências), de 1620, no qual o filósofo tinha a intenção de ultrapassar o método dedutivo, e desenvolver o método científico indutivo, o qual levaria o homem a interpretar a natureza, não mais apenas por argumentos e debates, mas, segundo Larroyo, pela experiência, a partir de observações e experimentos, para chegar, gradualmente, a descobertas que aumentassem o conhecimento do homem sobre a natureza (Larroyo, 1991: 14). Para Bloch, o método criado por Bacon dedica-se, através dos experimentos, a um saber operacional sobre as leis da natureza, e requer — ou induz — a renúncia ao mito, a cautela diante dos discursos teleológicos, e, por consequência, rejeita truques e segredos que se baseiam na mera habilidade manual (Bloch, 2006: 203). Não obstante, segundo Bacon, para tal conhecimento, são necessárias regras específicas e o concurso de instrumentos ou máquinas (Bacon, 2003: 4-5).

Para Bloch, particularmente a “*Ars inveniendi*” (“Arte inventiva”), apresentada por Bacon no *Novum Organum*, fundamenta a descoberta teórica, bem como a investigação prática, integralmente na experiência (dentro da esfera sensorial) e na indução regulamentada (baseada em fatos e não na fé) (Bloch, 2006: 203). Desse modo, a arte da experimentação alcançaria estados de conhecimento cada

vez maiores, e não mais pela narrativa repetitiva e loquaz. Somente pela mediação da observação, pelo cumprimento de regras e uso de instrumentos seria possível, para Bloch, reconhecer as “qualidades constantes” e as “formas primitivas” de todas as coisas. Unicamente dessa maneira haveria sucesso no saber: “produzir artefatos” (*Ibid.*).

Na análise de Bloch, a ciência de Della Porta, que escreveu a obra *Magia Naturalis*, de 1558, já fazia críticas aos cabalistas e crentes em magia daquele período. Bacon, por sua vez, tenta fazer contribuições para a construção de *Magia Naturalis*, de modo a evidenciar lacunas na obra, porém o apoio resultou mais em desejos do que propriamente proveitos para a obra em si, pois sua própria forma de indução ainda era muito mais escolástica do que científica, além disso, influenciava o fato de que Bacon não considerava a matemática de grande valor para a física, o que, na perspectiva de alguns pensadores, como por exemplo Newton, não era aceitável (*Ibid.*: 205). No entanto, ainda que Bacon não tivesse mostrado os caminhos, ele seguramente colocou a ciência em outra direção, isto é, numa direção em que a ciência natural haveria de se desenvolver, visto que seu método acaba por questionar o caráter absoluto das teorias dedutivas, conferindo à ciência um papel onde a imparcialidade se fundamente na observação empírica, ou seja, ela se distancia das influências de outros pensamentos que direcionavam as matérias do saber. Diz Bacon: “visto intentarmos a descoberta de vias completamente novas e desconhecidas para o intelecto, a proposição fica alterada. Cessam o cuidado e os partidos, ficando a nós reservado o papel de guia apenas” (Bacon, 2003: 5). Nessa perspectiva, podemos pensar Bacon como um filósofo que questionou a teologia e a filosofia escolástica, permitindo que surgissem novos sistemas de pensamentos.

A arte inventiva de Bacon tem precedentes e sucessores. Uma investigação não muito extensa, mesmo assim precisa, foi desenvolvida por Bloch para identificar, na história, os filósofos mais importantes dentro desse contexto. Vale considerar que o inventar segundo as regras, criado por Bacon, pressupõe partir de premissas individuais para o geral. Contudo, para Bloch, a conclusão indutiva, por mais consistente que seja, não visa e nem consegue ultrapassar a probabilidade relacionada com a quantidade dos casos observados. Em sentido estrito, é válida apenas para os casos individuais examinados, ao passo que o método dedutivo rejeitado por Bacon, uma vez que obtém uma solução, acarretará numa lei geral válida para todos os casos. Essa foi a maneira que Bacon encontrou de expandir a ciência. Contudo, se olharmos para a história, uma arte inventiva já se apresentava na Idade Média em forma de máquina, com Raimundus Lullus. Este criou o método chamado de *Ars magna* (Grande arte), o qual baseava-se no conceito dedutivo do silogismo, alicerçado sobre a tipologia aristotélica e com relação cabalística. O instrumento visava fornecer uma orientação combinatória, e

diferenciar os objetos em categorias. Em todo caso, Pico della Mirandola, estudioso de cabala, foi profundamente influenciado pelas obras de Lullus, e foi o primeiro a relacionar a *Ars magna* à doutrina numérica de Pitágoras. Posteriormente e, em proveito do conhecimento e das informações anteriores, Giordano Bruno tenta aperfeiçoar o instrumento de Lullus. Depois dessas descobertas e aperfeiçoamentos da Grande arte, Leibniz, em 1666, seguindo Lullus e Bruno, inicia sua carreira colaborando significativamente para o conhecimento matemático e filosófico com a obra *De arte combinatoria* (Sobre a arte da combinação) (Bloch, 2006: 205-206), na qual estabelece o termo “alfabeto do pensamento” para analisar, de forma mecânica, diferentes tipos de combinações entre os elementos de qualquer outro conjunto para não só distinguir as partes do todo, mas também na tentativa de encontrar uma matriz universal — *mathesis universalis* ou *característica universalis* —, isto é, trata-se de uma reunião de conhecimentos e características organizada de tal forma que permite a compreensão da informação de forma mecânica, além disso, ser capaz de servir como base para coordenar sistemas de conhecimentos diferentes, ou “sintaxes” diferentes sob um paradigma universal. Em seguida, Pascal constrói a primeira máquina calculadora com engrenagens que giravam. À vista disso, na leitura de Bloch, a máquina de Lullus se transformou em uma grande indústria do raciocínio, mesmo que Lullus não visasse o automatismo e planejasse uma espécie de método dedutivo da fé, com a intenção de provar a verdade da religião cristã por meio de demonstrações práticas. Em resumo, a finalidade da Grande arte de Lullus estava, evidentemente, distante do método de Bacon, pela preferência dada à dedução, e mais distante ainda do “alfabeto do pensamento” de Leibniz. Apesar disso, segundo Bloch, a invenção de Lullus desempenhou um importante papel na arte inventiva de Bacon, principalmente em seu salão de instrumentos utópicos (*Ibid.*: 207). Pois, apesar dos filósofos se distinguem na finalidade da obra e no método (indutivo e dedutivo), a semelhança aparece no procedimento. A arte de Lullus e igualmente a arte inventiva de Bacon tentavam demonstrar todas as coisas por meios cognoscíveis, e não se direcionavam para o procedimento de “tentativa, falha, nova tentativa”. Assim, diz Bloch: “o alvo do saber, no entanto, não era para o inglês o saber pelo próprio saber, mas o poder pelo intermédio do saber, uma nova Atlântida, em que tudo serve ao ser humano, serve-lhe para melhor” (*Ibid.*).

A obra de Bacon, *Nova Atlântida*, de 1624, tem como propósito descrever um melhor Estado e uma exímia instituição de pesquisa. O alusivo Estado, ainda que seja um escrito inconcluso, está mais próximo do Estado autoritário da utopia de Campanella do que do Estado de liberdade de Morus. Assim, pelo escopo da dissertação, é mais vantajoso refletirmos apenas sobre o instituto de pesquisa, nomeado por Bacon como Casa de Salomão. Essa é descrita como a mais nobre instituição de

Atlântida, dispendo das mais variadas obras e instrumentos preciosos. Lá as pessoas se dedicariam ao estudo da ciência e da arte e, para além disso, às invenções (Bacon, 1976: 40-41). A casa seria composta de sábios e aprendizes, cujo objetivo consistia em trazer o “conhecimento das causas e dos movimentos secretos das coisas”, visando o benefício humano (*Ibid.*: 60).

Segundo Bloch, as invenções, descritas por Bacon em *Nova Atlântida* como bem-sucedidas, ainda estão por acontecer. O autor aludia a elas com acurada antecipação, porém, sem indicar o caminho, dado que seu menosprezo pela matemática o impedia de pensar sobre a produção e sobre o processo, como havia sido a intenção do filósofo em *Novum Organum* (Bloch, 2006: 208). Todavia, como diz Bacon: “em qualquer espécie de experiência, deve-se primeiro descobrir as causas e os axiomas verdadeiros, buscando os axiomas lucíferos e não os axiomas frutíferos” (Bacon, 2003: 30). Entende-se que em *Nova Atlântida*, por mais que Bacon valorize a vida de invenções ativas, não deixava de dar prevalência à vida pensante e contemplativa, pois esta é “luz” que precede o “fruto”, motivo pelo qual tem mais valor.

A Casa de Salomão seria, então, um grande laboratório, composto por ambientes naturais e artificiais onde se desenvolvem os experimentos. Bacon apresenta suas aspirações e desejos em forma de alusões técnicas, as quais, pode-se dizer, são prenúncios rudimentares para a modernidade. Observa-se que Bacon antecipou a tecnologia de diferentes segmentos, por exemplo, sobre a agricultura: lá em nossa instituição, narra um dos sábios da Casa de Salomão, temos solo e estruturas artificiais para tornar a terra mais fecunda (*Idem*, 1976: 61). Podemos pensar que Bacon antecipou, de maneira primária, a geoengenharia: temos lugares, chamados de “regiões superiores”, onde produzimos, artificialmente, chuva, neve e granizo (*Ibid.*: 63). Tampouco faltam estudos anatômicos e fisiológicos: “temos animais que utilizamos para dissecação e experiências, a fim de entendermos melhor o que se pode fazer no corpo humano” (*Ibid.*: 64). Os atlantes também conhecem o microfone e o submarino: temos sons altos e baixos, fracos e tênues. Temos navios e barcos que navegam debaixo d`água para afrontar os mares (*Ibid.*: 71-73). Esses são alguns exemplos que, para Bloch, caracterizam a utopia de Bacon não apenas como a primeira reflexão sobre a técnica, mas também como um registro de coisas que ainda estavam por ser descobertas (Bloch, 2006: 209).

A obra *Nova Atlântida* representa o otimismo tecnológico levado ao extremo. Os atlantes pretendiam, com o estudo da ciência, desenvolver a técnica com a finalidade de propiciar a si mesmos uma vida melhor e não pensavam em outros caminhos que a ciência e a tecnologia podiam tomar — isto é, seus usos catastróficos. Além do otimismo tecnológico, em alguns fragmentos do texto pode-se entender que a visão de Bacon apresenta, por um lado, uma faceta ecológica, visto o que Bloch

analisa: o propósito da Casa de Salomão é trabalhar em harmonia com a natureza e transcendê-la (*Ibid.*), por outro lado, Bacon mantém uma orientação profundamente antropocêntrica, pois a ciência deve estar a serviço do ser humano. Em consequência do otimismo, em Atlântida não se pensava em catástrofe, em exploração demasiada da natureza, muito menos correlacionava-se a técnica com o mundo socioeconômico e o sistema capitalista. O domínio sobre a natureza serve em Bacon para erguer o *regnum hominis* (reino do ser humano). Porém, para Bloch, o reino e o alvo do saber estavam repletos de esperança para o incipiente sistema capitalista. Em *Nova Atlântida*, Bacon ainda não se pergunta o que o ser humano faria com o conhecimento, a técnica e o controle da natureza (*Ibid.*). No entanto, não sabemos se Bacon, o filósofo, desenvolveria reflexões sobre essas questões, uma vez que a obra utópica foi interrompida, ficando inacabada.

Apesar de em *Nova Atlântida* haver apenas o otimismo tecnológico e científico, em *Novum Organum* Bacon já alertava sobre outros caminhos que a ciência poderia seguir: “A verdadeira e legítima meta das ciências é a de dotar a vida humana de novos inventos e recursos. Mas a turba, que forma a grande maioria, nada percebe, busca o próprio lucro e glória acadêmica” (Bacon, 2003: 38). É nitido que nos aforismos escritos em *Novum Organum* prezava-se por uma ciência desinteressada, sendo a vontade do conhecimento voltada à ciência em si, e com o fim de “conseguir provas, para novos resultados e luz para novos axiomas”. Argumenta Bacon: se não for fixado de forma justa o fim da ciência, não será espantoso que esse fim será uma aberração (*Ibid.*). Em relação a isso, Bloch diz que a grande máxima de Bacon foi: “*natura parendo vincitur*” (a natureza é vencida por obediência a ela), a qual continua viva, porém foi contrariada por interesses que nada têm a ver com a *natura naturans* (natureza geradora de natureza) (Bloch, 2006: 211). Interesses que pouco servem à ciência e à natureza, os quais se fundamentam em características “desnaturais”, no sentido não apenas de ‘artificial’, mas também de agressão à natureza (incluindo o humano e o não humano), por fim, favorecendo interesses de uma pequena parcela da sociedade.

Contudo, diz Bloch: “o plano da Casa de Salomão foi cumprido por meio de faculdades tecnológicas e laboratórios, ultrapassando o sonho de Bacon. Quanto ao *regnum hominis*, ainda falta um longo caminho” (*Ibid.*).

3.3. Os socialistas utópicos: Owen, Fourier e Saint-Simon

A obra e o pensamento de Francis Bacon, Descartes, Locke e Espinoza influenciaram outros grandes pensadores, entre eles, Rousseau, David Hume, Kant e Voltaire, os quais iriam iluminar a consciência de uma parte da Europa, mais vigorosamente a população francesa do século XVIII, culminando na Revolução Francesa, de 1789. Para Engels, a crítica desenvolvida pelos filósofos do Iluminismo não reconhecia as autoridades absolutistas da época, pois faziam objeções à organização do Estado, à sociedade, à religião e à noção então vigente de natureza. Dessa maneira, todas as formas de organização social assim como o entendimento sobre a *physis* deveriam justificar sua existência perante a razão. Perante o tribunal da razão, a injustiça, o privilégio, a superstição e a opressão seriam substituídos pela verdade, e a justiça divina pelos direitos inalienáveis do homem e pela igualdade segundo o ordenamento da natureza. Segundo a análise de Engels, o “reino da razão” era também o reino idealizado pela burguesia, uma vez que a igualdade havia sido reduzida à igualdade diante da lei burguesa, e a justiça eterna tomou corpo na justiça burguesa (Engels, 1976: 45-46). Esse juízo condiz com aquele de Camus, quando este diz que a burguesia tomou o poder em 1789 porque já o detinha, isto é, ela já dispunha do posto e do novo poder: o dinheiro (Camus, 2017: 250-251).

Os filósofos do Iluminismo e seus predecessores, mesmo com nobres e elevados princípios éticos, não puderam ultrapassar o obstáculo que a época lhes impunha, pois no contexto geral, a burguesia, como classe mais forte em relação às diversas classes trabalhadores, denominava-se a representante da luta contra a nobreza, impondo as leis e os direitos fundamentais a favor de si. Entretanto, observa Engels, ao lado dos movimentos burgueses, havia grupos independentes que foram precursores do proletariado moderno. Assim foram os anabatistas, liderados por Thomas Müntzer na Reforma Luterana e nas guerras camponesas; os Levellers na Revolução Inglesa; e os adeptos de Babeuf na Revolução Francesa. Esses movimentos, ainda que incipientes, foram influenciados por teorias utópicas que visavam uma sociedade ideal, por exemplo, pela obra *Utopia* de Morus, no século XVI, e pelas teorias utópicas de Morelly e Mably no século XVIII (Engels, 1976: 47). Em seguida, após a Revolução Francesa e sob o desenvolvimento das máquinas-ferramentas, surgiram três grandes socialistas utópicos: Robert Owen, Fourier e Saint-Simon.

Os três socialistas utópicos, no início do século XIX, se depararam com uma época em que fora instituída a “sociedade da razão”. A Revolução Francesa, de certa forma, fora incorporada pelas leis em prol da classe média, isto é, a burguesia. Esse fator alinhava-se com o crescimento da indústria sobre as bases capitalistas, e a partir da correlação entre a Revolução Industrial e a Revolução

Francesa “solidificava-se” a nova ordem social: no lugar do senhor feudal e do servo camponês, o pequeno burguês e o proletariado. No entanto, a nova ordem política e econômica e o estabelecimento de uma sociedade fundamentada sobre a razão faziam com que a diferença entre os ricos e os pobres aumentasse. A maior parte da população, sem direito à escolha, trabalhava em rotinas exaustivas. Dezoito horas ou mais podia durar a jornada de trabalho, e, por isso, recebiam uma quantia insignificante, muito longe de qualquer valor que permitisse ao proletariado ter uma condição digna de vida. Para Engels, além da miséria da “massa trabalhadora”, nessa nova época a crise social crescia ano após ano. Os vícios feudais não desapareceram, porém, ao menos, viraram secundários; no lugar deles, apareceram os vícios burgueses. O comércio foi-se degenerando, cada vez mais, na corrupção. A fraternidade, lema da Revolução, transformou-se em luta concorrencial, ou até, para as classes inferiores, em opressão violenta e coerção para se adequar às “normas burguesas”. A prostituição passa a tomar proporções muito maiores. O matrimônio continua a ser o que era: o véu da prostituição, completado com adultérios em larga escala. Numa palavra, diz Engels, as políticas estabelecidas e as instituições sociais estipuladas pelo triunfo da razão manifestaram-se em decepcionantes caricaturas (*Ibid.*: 49-50).

É no panorama de uma sociedade baseada nos privilégios da classe dominante e no crescimento industrial que aparecem os socialistas utópicos com duras objeções aos princípios sociais vigentes. Segundo Engels, no dia 1 de janeiro de 1800, Robert Owen assumiu a direção da fábrica em New Lanark. Em 1802, apareceram as cartas de Genebra de Saint-Simon, e, em 1808, a primeira obra de Fourier (*Ibid.*: 50).

Enquanto em França a Revolução “tomava conta do país”, na Inglaterra, a grande indústria estava mais desenvolvida, o processo revolucionário era menos agitado, mas não por isso menos poderoso. Com um novo método de produção em desenvolvimento, acentuava-se a divisão social entre burgueses e proletários e, como resultado, engendraram-se na sociedade anomalias sociais graves. A população, abusada e desapropriada do seu solo, passou a viver aglomerada nas grandes cidades, fato que não passou despercebido aos olhos de Robert Owen. O utopista, por ser associado de uma fábrica, dava exemplos extremamente úteis para os capitalistas. Em New Lanark, os trabalhadores eram bem alimentados e satisfeitos, por isso, conseguiam fazer seus trabalhos com menos horas se comparados com os trabalhadores de outras fábricas. Owen era um reformista, considerava que a salvação social estava em projetos sociais, principalmente naqueles voltados para a educação. Segundo Owen, “a sociedade tem-se fundamentado em erros de imaginação. As instituições e arranjos sociais de todo mundo tem-se baseado em erros” (Owen, 1836: 4, tradução nossa). Mudando-se os

princípios nos quais as populações estavam enraizadas, mudar-se-ia também o caráter de todo indivíduo da espécie humana. Para Bloch, Owen buscava a reconciliação, esperava que ministros, duques e industriais renegassem o capitalismo e reconhecessem o amor humanitário (Bloch, 2006: 111).

O filantropista Robert Owen escreveu inúmeros ensaios e livros, dentre eles, destacam-se *The New View Of Society*, de 1813, e *The Book of The New Moral World*, de 1836. O primeiro busca mostrar que a sociedade é educada por princípios equivocados quanto à natureza humana, de modo a direcionar a conduta geral para uma sociedade totalmente indigna. Para Owen, como a classe trabalhadora e os pobres são, em geral, sem instrução, estão expostos a circunstâncias de vício e de miséria que muitas vezes os levam a cometer crimes, sendo punidos por sua condição. O restante da população é instruído a acreditar que os pobres que cometeram atos de barbárie agiram por princípios que são próprios de suas pessoas, e desconsideram que, na maioria dos casos, são levados a agir pelas circunstâncias em que se encontram (Owen, 1813: 4-6). Expondo uma nova visão sobre a sociedade, Owen diz que o caminho é a introdução de novos princípios, sobretudo para as crianças, que devem ter seu aprendizado, desde a mais tenra infância, voltado para o “crescimento humano”, tendo seus princípios embasados segundo a natureza humana, a fim de impedir hábitos de falsidade e engano, e removendo muitos males que afligem a sociedade, e, assim, alcançar o princípio da felicidade humana, atingida apenas a partir de condutas que promovam a felicidade da comunidade como um todo (*ibid.*: 7-19). Owen pensava em criar um movimento universal com a intenção de desencadear na sociedade o verdadeiro conhecimento e direcionar a formação do caráter da imensa massa da população para o bem-estar de todos. Aliás, esse é um ponto em comum entre os socialistas utópicos, diz Engels: “emancipar a humanidade inteira” (Engels, 1976: 50). Na segunda obra citada, Owen recomenda a todas as nações sua visão socialista, salientando que o progresso do conhecimento requer que os governantes promovam os princípios fundamentais para as sociedades, fazendo com que os velhos preconceitos dos homens, seja de seita, classe, nacionalidade, sexo ou cor, que derivam da ignorância, sejam destruídos com o passar do tempo. Assim, a geração seguinte, educada desde o nascimento, pode se tornar superior em caráter e conduta a todas as gerações passadas. Todos poderão usufruir tanto do prazer quanto da produção e do consumo da riqueza da nação, e, através do progresso da ciência, o reinado da ignorância e da opressão será substituído pelo reinado da paz, da inteligência e da simpatia universal (Owen, 1836: 12).

Como os escritos não eram o bastante, Owen agiu diretamente em algumas sociedades como um comunista filantropo. Em New Lamark, criou uma instituição para a educação infantil, os jardins-

escolas (Engels, 1976: 57). Em Londres, construiu bazares com a intenção de eliminar o lucro capitalista proveniente do trabalho não remunerado. Segundo Bloch, os bazares foram à falência poucos anos depois porque eram uma utopia pré-capitalista, e regulamentavam a economia a partir da distribuição e não da produção (Bloch, 2006: 112). “A verdadeira comunidade do futuro”, disse Bloch, foi construída de maneira mais radical que a cooperativa de consumo. Em New Harmony, nos Estados Unidos, Owen criou, para atender seus preceitos, uma comunidade com o mesmo nome. O projeto envolvia a abolição da propriedade privada, um novo sistema de produção com base na agricultura e no artesanato, e obviamente sem produção em larga escala (*ibid.*). A comunidade não se baseava na imagem da família. Segundo Engels, o que impedia o caminho para a reforma social, na visão de Owen, era a propriedade privada, a religião e a forma atual de matrimônio (Engels, 1976, 59). “Todos os três são ídolos, apenas geram a desgraça humana” (Bloch, 2006: 213). Por fim, a colônia ruiu de forma ainda mais rápida que os bazares de Londres. Segundo Bloch, a pequena estrutura não conseguiu se sobressair do contexto capitalista que estava instalado na época (*ibid.*).

Na perspectiva de Bloch, a prioridade de Owen não era melhorar a produção, e sim aperfeiçoar o que era mais nobre, o ser humano, por isso a limitação a pequenos grupos de convivência e o sonho de construir um sistema pedagógico, tudo isso com o intuito de erigir uma nova humanidade. As comunidades deveriam ser federativas, sem separação entre economia urbana e rural, sem divisão de trabalho e sem burocracia, pois, para Owen, cada ser humano possui um caráter inato que é definido por intermédio das circunstâncias em que vive. Quando as circunstâncias forem postas em ordem, o ser humano também estará em ordem, será alegre e bom (*ibid.*). Nesse sentido, para o utopista, o caráter do ser humano e a organização da sociedade promoveriam a felicidade progressiva de todos.

Sem delongas, Owen pensava que suas ideias deveriam ser postas em prática sem tardar. Segundo Bloch, Owen pensava em termos ahistóricos (*ibid.*). Isso o diferencia de outro grande utopista federativo, Charles Fourier.

Em França, Fourier entendeu rapidamente o projeto burguês anterior à Revolução Francesa, colocou à vista a miséria material e moral do mundo burguês e identificou os problemas de uma sociedade governada pela razão. Para Fourier, o orgulho fez com que os filósofos desprezassem qualquer estudo sobre as paixões humanas (Fourier, 1996: 20), interpretando a razão como único meio da justiça e da verdade. Assim, na perspectiva do utopista, a civilização é apenas uma das eras em que a humanidade se encontra e por ser “governada pela razão”, está fadada ao fracasso. Mais inclinado ao socialismo libertário, Fourier criticava a moral burguesa e cristã, pois acreditava que as paixões dos seres humanos não deveriam ser reprimidas, ao contrário, sua teoria incentivava o

progressivo desenvolvimento das paixões de todos, “independente de sexo, idade ou classe social” (*Ibid.*: 15).

Na sua primeira obra, *Théorie des quatre mouvements* (Teoria dos quatro movimentos), de 1808, a qual viria a conter os fundamentos para suas principais obras posteriores, Fourier desenvolve uma crítica à época e divide a história em cinco fases sucessivas: primitivo, selvagismo, barbárie, patriarcado e civilização. Para Engels, esta última coincide com o que chamamos de sociedade burguesa (Engels, 1976: 55). Nota-se que Fourier se fundamenta historicamente e concebe a atualidade como um produto degenerado do que já ocorrera em épocas passadas (Bloch, 2006: 114). Nesse sentido, a “ordem civilizada eleva a uma forma complexa, ambígua e hipócrita todos os vícios que a barbárie praticava com simplicidade”. Essa mesma civilização se reproduz constantemente e não pode superar a si mesma, pois move-se num círculo vicioso. Perspectiva que levou Engels a dizer que “Fourier maneja a dialética com o mesmo à-vontade que o seu contemporâneo Hegel” (Engels, 1976: 55).

Nesse sentido, a civilização é mais uma época que há de ser superada. Por ser regida pelas “leis burguesas” e pelos privilégios econômicos, bem como ser organizada a partir de um sistema capitalista, gera riqueza para alguns e miséria a muitos. Até agora, ressalta Fourier, as melhorias vindas da ciência operaram em benefício dos desonestos, pois estes estão mais propensos a se tornarem ricos em uma sociedade bárbara (Fourier, 1996: 20). A miséria é necessária para que a burguesia se mantenha no poder, ou seja, a miséria é inerente ao sistema capitalista, foi “estatuída com ele”, como diz Bloch: “por isso a civilização jamais eliminará a pobreza” (Bloch, 2006: 114).

A dialética do utopista é analisada por Bloch como essencial para que Fourier identifique as tendências capitalistas. Já em 1808 Fourier previa a formação de monopólios provenientes da livre concorrência bem como a decadência do liberalismo econômico. Contudo, Fourier tinha a esperança de que antes da formação de monopólio uma transformação social anularia a “anarquia comercial” e concederia à humanidade uma existência assegurada depois do capitalismo (*Ibid.*). Essa garantia seria inerente às tendências capitalistas. Assim, Fourier define: “A civilização pressiona, em si própria, de acordo com a vontade da natureza, rumo à seguridade” (*Apud* Bloch, 2006: 115). Contudo, Fourier começa a pensar em uma organização cooperativista da produção e distribuição de bens, e a identifica em sociedades cooperativas de seguros, em caixas de poupanças existentes, isto é, acredita que o “sistema burguês” possa oferecer alguma seguridade econômica. Nesse ponto, Fourier incorpora características burguesas em sua utopia e na leitura de Bloch, a partir dessa crítica, a mediação dialético-histórica de Fourier passa a ser uma “fantasia desejante meramente subjetiva” (Bloch, 2006:

115), pois o capitalismo ascendente, baseado nas leis burguesas, não seria capaz de prover uma seguridade a toda a população.

De modo semelhante a Owen, Fourier projeta os *phalanstères* (falanstérios), que são pequenas comunas federativas e autônomas, embora sob uma direção mundial, a qual não admite nenhum outro tipo de socialismo. Para Bloch, há uma anomalia nessa utopia, pois não há a abolição completa da propriedade privada. Lá, ao contrário, é permitido a independência do trabalho e o acúmulo de uma fortuna modesta. Mesmo assim, não há a exploração do homem sobre o homem, considerando que não há propriedade privada dos meios de produção. O objetivo de os meios de produção serem do poder público é impedir a anulação do indivíduo no coletivo e preservar o equilíbrio entre o indivíduo e a coletividade. A comunidade seria formada por não mais de duas mil pessoas, o que facilitaria a supervisão e o entrosamento das pessoas que lá estão (*Ibid.*).

Assim como em Owen, a intenção da criação dos falanstérios de Fourier está mais direcionada para uma “elevação ética” do ser humano do que para a produção de bens. O que diferencia os falanstérios da comunidade de Owen é como Fourier concebe a harmonia na comunidade. Na teoria de Fourier, o ser humano é composto por doze paixões: as sensitivas (visão, audição, olfato, tato, paladar), as afetivas (amor, amizade, paternidade, ambição), e as distributivas (borboleta — necessidade de mudança —, cabalística — movimento de oposição —, *composite* ou compósita — conjugação das paixões). A compósita é o objetivo final da dinâmica das paixões, que conduziria o ser humano à harmonia, a uma concórdia geral. A utopia de Fourier está pautada, dessa forma, na prática da liberdade do ser humano em relação às suas paixões. Isso só seria possível quando a civilização capitalista ultrapassasse a si mesma, seguindo a tendência para a nova sociedade. Caso contrário, isto é, se a sociedade capitalista continuar girando em seu “círculo vicioso”, ela eliminaria não só o próprio sistema, como toda a humanidade. Podemos pensar, então, que Fourier introduziu, de acordo com sua noção dialético-histórica, “a ideia do futuro desaparecimento da sociedade” (Engels, 1976: 55).

Diferentemente dos dois federalistas, Owen e Fourier, vistos até aqui, Saint-Simon aparece como um centralista, ao invés de pequenas comunidades, projeta cidades maiores com grandes complexos econômicos. No lugar dos artesanatos e pequenas produções agrícolas, estão os meios de produção industriais coletivos. A liberdade, “sinônimo de utopia” para Fourier, no sentido do indivíduo, ganha, em Saint-Simon, um caráter mais organizado, não sobre a liberdade econômica individual, mas sobre a liberdade social.

O “vapor industrial” que fazia aumentar a diferença entre a miséria e a riqueza não era visto por Saint-Simon da mesma maneira que por Fourier. Saint-Simon enaltecia a indústria, a concebia

como uma maneira ativa de viver e não pensava nas divisões de classe, ou seja, não considerava a classe burguesa e a operária como classes próprias e distintas. Para Bloch, Saint-Simon não tinha a mesma perspicácia dialética que Fourier (Bloch, 2006: 118). Contudo, Saint-Simon observava a sociedade como sendo dividida entre ociosos e trabalhadores. Segundo Engels, os ociosos eram os privilegiados que viviam de rendimentos, sem intervir no comércio e na produção. Os trabalhadores eram não apenas os operários, mas também os fabricantes, os banqueiros e os comerciantes (Engels, 1976: 52). Em vista disso, Saint-Simon imaginou uma “classe trabalhadora” em si. O ocioso também se tornaria um trabalhador.

As sociedades teriam um novo sistema e o Estado passaria a ser governado, segundo o utopista, pela indústria e pela ciência. Essas instituições, para Engels, estariam unidas por um laço religioso, um novo cristianismo (Engels, 1976: 52). A ciência seria formada pelos estudiosos; a indústria, por todos os trabalhadores, formando uma espécie de funcionalismo público, porém, os comerciantes e, principalmente, os banqueiros, conservariam uma frente de comando sobre os operários. Nesse aspecto, na forma de conduzir os operários, Bloch aproxima Saint-Simon do que são hoje os tecnocratas. Todavia, os banqueiros eram entendidos por Saint-Simon como aqueles que tinham mais facilidade para administrar, portanto, seriam os representantes dos institutos centrais e, como funcionários públicos, prestariam auxílio ao povo, para que estes se tornassem funcionários da comunidade industrial pública (Bloch, 2006: 118). Dessa forma, Saint-Simon acreditava que poderia transformar todas as empresas privadas em instituições socialistas, as quais passariam a ser governadas pelo Estado, inclusive os institutos bancários.

As condições para entender como e porquê Saint-Simon pensa num sistema hierarquizado, organizado, no qual o Estado é o único administrador da produção, advêm do sistema feudal. Conforme explica Bloch, o filósofo “tinha uma relação” de amor-ódio com o feudalismo. A indústria funcionava, para Saint-Simon, como uma forma renovada da antiga servidão à gleba, ou seja, o empresário era um explorador neo-feudal e a indústria não funcionava por um sistema “primitivo de exploração”, mas mantinha, tão somente, o hábito feudal que foi transformado no liberalismo econômico. No início, observa Bloch, de fato foi o liberalismo que derrubou o feudalismo, porém com a única finalidade de “tomar seu lugar” e atuar de forma igualmente impiedosa. “O verdadeiro lema dos líderes desse partido é: “*Ôte-toi de là que je m’y mette*” (“Desça daí para que eu possa me meter no seu lugar”)” (Apud Bloch, 2006: 118). A partir desse escrito, Saint-Simon antecipa o modo neo-feudal de dominação do capitalismo no século XIX e XX. Este, portanto, é o ódio de Saint-Simon pelo feudalismo. Por outro lado, o utopista, a partir de seu centralismo, não estava inacessível a ideias

autoritárias, acreditava que o sistema pré-capitalista e o catolicismo associado a ele poderiam oferecer maneiras menos opressivas para as sociedades. E, mesmo sem demonstrar misericórdia para com o feudalismo, o “profeta do coletivo centralizado” via na Idade Média, época de obediência, uma imagem de uma Europa melhor (Bloch, 2006: 120-121). Claramente, o “amor” de Fourier pelo feudalismo caracterizava sua inclinação para um governo autoritário.

Em sua última obra *Nouveau Christianisme* (Novo Cristianismo), de 1825, Saint-Simon planeja instaurar a ordem a partir de um instituto central, chamado de “Igreja da Inteligência”. Essa instituição se estabeleceria com uma alta cúpula, que na Idade Média era revestida pelo clero, e que agora seria composta por estudiosos e eruditos. Caberia a todos os demais, no caso os operários, o trabalho mais árduo, de modo a compor a grande indústria pública. Saint-Simon baseava-se no princípio de que todos os homens devem se comportar como irmãos para, assim, organizar a sociedade de maneira mais vantajosa para o maior número de pessoas (Saint-Simon, 1825: 3-4). Contudo, a utopia de Saint-Simon, mais próximo do autoritarismo do que da liberdade, apresentava uma ideia coletiva sem elementos federativos democráticos e visava, pelo iliberalismo, alcançar a luz e novos laços sociais.

4. O lado avesso do conceito de Antropoceno: o seu potencial utópico e emancipatório

Diante da perspectiva do que está a acontecer no momento atual — sem considerar a história e a análise do porquê estarmos a viver na época do Antropoceno, mas observando apenas os dados científicos —, o que podemos notar é que o conceito de Antropoceno se traduz em uma natureza ameaçadora, que está a destruir as comunidades bióticas, extinguindo inúmeras espécies biológicas e impactando no modo de viver das sociedades. Ainda nessa perspectiva, podemos observar “Gaia a se ajustar”, isto é, uma espécie de desequilíbrio provocado pela atividade humana e um consequente reequilíbrio, cujo objetivo seria o de continuar a propiciar a vida na Terra através do seu sistema de autorregulação. Porém, esse “reajuste” de Gaia pode se configurar como a continuação da vida na Terra sem as condições necessárias para a sobrevivência da espécie humana. Assim, podemos ser mais uma espécie, entre outras tantas, que apresenta potencial para ser eliminada da face da Terra. Não obstante, o conceito do Antropoceno não concerne apenas o que está a acontecer, é um termo mais complexo, que traz em si a história do planeta Terra e a influência que o ser humano exerce sobre ela, a relembrar as transações históricas analisadas na primeira parte da dissertação, as quais indicam forte impacto no Sistema Terrestre, resultando numa reação em cadeia das esferas (litosfera, atmosfera e hidrosfera) que compõem esse sistema. Essa reação em cadeia exprime seu reflexo sobre

os biomas e no modo de vida das sociedades. Contudo, é sobre essa última perspectiva, mesmo diante de um quadro, em princípio, de crise ambiental e de instabilidades sociais, que o Antropoceno carrega seu potencial utópico e emancipatório.

Portanto, a reflexão sobre o conceito do Antropoceno nos leva a pensar como podemos superar uma época que está a ameaçar todas as espécies biológicas, inclusive a nossa própria. Entrementes, a partir de muitos pensadores e cientistas, tentamos “elevar o espírito do nosso tempo” considerando diferentes hipóteses sociais e tecnológicas, sobretudo a possibilidade de superar valores que já não fazem mais sentido atualmente. O verbo superar, nesse contexto, está ligado com ultrapassar aquilo que é obsoleto. E para isso precisamos criar as bases materiais necessárias para o desenvolvimento de uma nova forma de organização social, integrando humanidade e natureza, e almejando, mesmo diante do desastre eminente, uma utopia possível.

Assim, pudemos observar, na segunda parte da dissertação, o conceito de utopia a partir daquilo que ainda não é, ou seja, uma tendência contida na sociedade em curso, concomitante com a possibilidade de tornar-se a conduta da próxima sociedade. Assim, avaliámos, em Morus e Bacon, a antecipação do que viria a ser a “civilização moderna”, nas esferas sociais e tecnológicas, bem como a antecipação da “civilização pós-moderna” sob a crítica de Owen, Fourier e Saint-Simon. Considerámos o termo civilização como o marco de uma época em que o sistema capitalista começou a operar, indicando um determinado período histórico. Portanto, essa análise nada mais fez do que compreender as bases dos valores morais que compartilhamos hoje, lançando luz sobre um sistema construído para assegurar a sujeição de muitos e o poder de poucos. Considerámos também que os valores sociais que foram criados, juntamente com o sistema capitalista, não apenas dependem como não conseguem sobreviver sem o produtivismo industrial, sem o crescimento económico dos países e, conseqüentemente, sem a exploração demasiada dos seres humanos e dos recursos naturais do planeta Terra. Portanto, essa “época civilizada” — época que ainda está em curso — é precisamente aquela que engendrou o Antropoceno, e que resiste a uma superação que seria necessária. Como diz Fourier, ela se sustenta num “círculo vicioso”, portanto, apresenta um potencial apocalíptico. Esse potencial desastroso nos faz pensar que precisamos de uma prefiguração, isto é, se faz necessário, em termos gerais, que se operem mudanças em todos os níveis sociais, porém, essas mudanças não são possíveis quando o próprio sistema em curso está a suprimir as tendências de uma sociedade seguinte.

No entanto, no decorrer da dissertação, analisámos períodos da história, refletimos e considerámos alternativas para a possibilidade de uma nova sociedade, e foi precisamente na análise

histórica e na implementação de novas ideias que encontrámos o problema. A partir disso, elaboramos a seguinte questão: se o sistema atual não permite o florescer de novas possibilidades, por qual razão seria justamente o Antropoceno a época que proporcionaria, mesmo no meio a tantas crises, o desabrochar de uma melhor sociedade e a emancipação do ser humano?

A resposta para essa pergunta está, precisamente, no potencial utópico e emancipatório do Antropoceno, o qual está contido no seu axioma escatológico, ou seja, na possibilidade da extinção da espécie humana. O sentido escatológico usado aqui não é o religioso, e sim uma reflexão de natureza secular e, mesmo baseado em dados científicos, é aceito por alguns cientistas e negado por outros. Não obstante, por ser um axioma, tem a capacidade de servir como ponto inicial para deduções de outras verdades. Nesse sentido, o conceito do Antropoceno axiomatiza o sistema que estamos a viver, ele mostra as interferências que os seres humanos estão a provocar, a partir de dados científicos, no Sistema Terrestre, porém seu potencial escatológico é o princípio de uma dedução, isto é, uma hipótese.

Portanto, o derradeiro axioma da espécie humana carrega em si, na época do Antropoceno, um potencial utópico, pois coloca a espécie humana em vias de extinção, não mais por escritos religiosos, mas a partir da análise histórica e de dados científicos. O princípio dessa dedução indica, como vimos na primeira e na segunda parte da dissertação, que a solução é de carácter comum, alicerçada na política, na sociedade e na tecnologia, e a esperança para tal emancipação da sociedade e do ser humano fundamenta-se nos conceitos que analisaremos a seguir, sob a luz de Ernst Bloch.

Parte III – Utopia concreta

5. O espírito do sonho para frente

Após analisarmos o conceito do Antropoceno e as utopias sociais e tecnológicas, esta terceira parte da dissertação consiste em fundamentar, a partir da natureza da esperança, o porquê devemos ter confiança na possibilidade de uma utopia concreta, mesmo no meio a crises ambientais, governamentais e sob o potencial escatológico do Antropoceno. Assim, nesse subcapítulo, investigaremos como Bloch fundamenta sua teoria dos afetos, bem como sua concepção de sonho diurno e sonho noturno, salientando a diferença entre ambos. Posteriormente, nos próximos subcapítulos vamos considerar o estado psíquico do sonho desperto através dos conceitos de ainda-não-consciente e de função utópica com o intuito de refletir sobre a hipótese de uma utopia concreta, no ou após o Antropoceno.

Na perspectiva de Bloch, há uma diferença clara entre os afetos e as representações (Bloch, 2005: 76), uma vez que as representações devem ser entendidas como um modo de pensamento no qual algo está por outra coisa — isso é o que Bloch chama de ideia. Já os afetos, para o autor, são estados em si mesmos, anteriores às representações. Dessa forma, sua doutrina parte do pressuposto de que os objetos — qualquer objeto de natureza externa, fora do corpo humano — devem ser analisados em um segundo momento, pois só assim pode se tornar compreensível a ordem dos sentimentos impulsivos. Essa ordem pode ser descoberta pela determinação do que é o afeto.

Segundo Deleuze que recorre neste âmbito à Espinoza, o afeto implica, a rigor, em uma vontade ou em um desejo, portanto, o que o sujeito quer é objeto de sua representação e é dado por uma ideia, mas não se trata propriamente de uma ideia e sim de um afeto. Assim, o afeto pressupõe a ideia (Deleuze, 2019: 35-36), o que parece confuso, pois não podemos separar radicalmente o afeto e a ideia, uma vez que estão vinculados um ao outro, porém diferem em sua natureza: a ideia é um modo representativo de pensamento, enquanto o afeto é denominado como um modo não representativo de pensamento.

Contudo, para Bloch, o afeto surge como um sentimento de si e, por esta razão, possui a característica de atos intencionais. Antes mesmo de haver um objeto exterior nítido para o qual move-se o ânimo, os afetos são em si um estado de ânimo. Devido a isso, é importante ressaltarmos que o afeto, para Bloch, é concebido de forma diferente de Espinoza. Em sua obra, talvez a mais importante, intitulada *Ética*, Espinoza, de igual maneira, define que os afetos, essencialmente, implicam em uma vontade, porém, são determinados unicamente sob a forma de seus objetos, isto é, o afeto que envolve

a natureza de nosso corpo deve ser explicado pela natureza do objeto pelo qual somos afetados (Spinoza, 2019: 136). Com efeito, em Espinoza, as causas das volições dos seres humanos estão fora destas. No sentido contrário, Bloch identifica o afeto fundamental — a autopreservação e, dentro deste, o afeto mais básico, a fome — como um estado próprio do interior do ser humano, conseqüentemente, todos os outros afetos, os quais estão ligados com o afeto fundamental da autopreservação, são, em si mesmos, estados intensivos, e, principalmente, movidos pelo almejar, pela vontade que está na base de todos atos intencionais.

Portanto, em vista de analisar os afetos como estado de si-mesmo, Bloch classifica os afetos em duas sequências: afetos plenificados e afetos expectantes. Os afetos plenificados (como ganância, inveja e veneração) são os que dispõem de uma intenção pulsional de curto alcance, cujo objeto pulsional está próximo ou à disposição — se não na acessibilidade individual, então no “mundo já ao alcance da mão”. Os afetos expectantes (como medo, angústia, esperança, fé) são os que possuem, em contrapartida, uma intenção pulsional de amplo alcance, cujo objeto pulsional não está disponível na acessibilidade individual e nem no “mundo ao alcance da mão”, antes, tem lugar a dúvida de sua ocorrência ou sua finalização. Desse modo, os afetos expectantes se diferenciam pelo caráter antecipatório mais elevado de seu conteúdo, de sua intenção e de seu objeto. Não obstante, os afetos, por serem eminentemente intencionais, têm como referência o horizonte do tempo, estão associados primordialmente ao modo futuro, porém, com a diferença que os afetos plenificados não estão associados própria e plenamente ao futuro, pois não possuem como intenção o novo, e acabam por preservar o *status quo* das coisas, ou seja, nos afetos plenificados há uma resistência no que está por vir, ao devir, portanto, possuem um futuro inautêntico, enquanto os afetos expectantes implicam principalmente no ainda-não, no que tem a possibilidade de existir, mas ainda não existiu, mostrando-se como um futuro autêntico (Bloch, 2005: 76-77).

O futuro autêntico possui como principal sentimento impulsivo a esperança, pois, na análise de Bloch, os afetos expectantes negativos do medo e da angústia são, de certa forma, oprimidos e passivos, e nestes manifesta-se uma “pulsão fraca”. Ao contrário, a esperança, acessível apenas aos seres humanos, é a mais humana de todas as emoções, a qual revela-se em um horizonte mais amplo (*Ibid.*: 77).

Entender os afetos, mesmo que de maneira reducionista, se faz necessário pois estes são sentimentos intrínsecos ao ser humano, e como diz Freud em seu conhecido livro *A interpretação dos sonhos*: os afetos se manifestam através dos sonhos, tanto no sonho noturno, quanto no sonho diurno (Freud, 2012b: 485). Dessa forma, a partir do que já expusemos sobre os afetos até agora, podemos

dizer que, de maneira geral, o sonho pode ter como afeto expectante a angústia. Mas nesse caso, tem como fundamento a passividade e mera reação (por exemplo, a defesa ou a concentração imaginária na defesa), isto é, a destruição dos conteúdos mais “construtivos” do desejo, ou pode ser o oposto, um sonho desejante, no sentido de ver as coisas melhorarem, que é movido pelo anseio de uma vida melhor, isto é, pelo afeto da esperança. No entanto, cabe investigar se é no sonho noturno (onírico) ou no sonho diurno (vigília), que se apresenta o “espírito do sonho para frente”, e diferenciar o significado de cada um.

De acordo com Bloch, a palavra *sonho* provém de noturno, é no sono noturno que o sonho se apresenta primeiro. O adormecer é tão importante que frequentemente é o sonho que protege o sono para que não acordemos com os estímulos externos ou internos, os quais estão acima do limiar da consciência (Bloch, 2005: 80). Porém, para Freud, o sonho não é apenas uma proteção para o sono, o conteúdo onírico provém, de alguma forma, das experiências e imagens da vida em vigília, que são lembradas ou reproduzidas em sonho (Freud, 2012a: 25), portanto, o sonho noturno está ligado à memória. Logo, se o sonho noturno apresenta conteúdo, também é capaz, mediante imagens, de realização de desejos. Como diz Freud: “Os sonhos são a eliminação dos estímulos (psíquicos) perturbadores do sono pela via da satisfação alucinatória” (*Apud* Bloch, 2005: 80). Assim, o sonho noturno, exatamente pela realização alucinatória de desejos, caracteriza-se como uma realização fictícia de uma fantasia desejante inconsciente, por esse motivo, o sonho noturno não é capaz de uma ‘verdadeira’ realização do desejo. Porém, essa falha não exclui a possibilidade dos sonhos utópicos. A utopia faz parte do sonho noturno, ainda que parcialmente, pois os sonhos noturnos podem, sim, ser sonhos desejantes e daí fazer parte do gigantesco campo da consciência utópica (Bloch, 2005: 80-81).

Quando se adormece há um relaxamento do eu, uma submersão, a “consciência perde o poder” de escolha e, segundo Bloch, o eu adulto fica enfraquecido, não podendo censurar o que lhe é importuno, o mundo exterior está bloqueado, e alguns desejos antigos da infância reaparecem. Assim, o eu adulto retorna ao eu da infância. Ressalta Freud: “Todo desejo onírico tem origem infantil, todos trabalham com material infantil, emoções e mecanismos psíquicos infantis” (*Apud* Bloch, 2005: 81). Além disso, Bloch explica que no sonho, o eu moral, estética e realisticamente censurador, não está totalmente ausente. Ele continua a censurar, de forma a “obrigar” as realizações alucinatórias do desejo a se disfarçarem diante do eu censurador. Então, os desejos aparecem simbolicamente disfarçados, pois estão desfigurados e mascarados (Bloch, 2005: 81). Nesse sentido, Freud complementa, num outro livro, *O mal-estar da civilização*, que a censura no sonho não é senão a resistência da repressão, uma vez que os conteúdos psíquicos são derivados de impulsos instintuais

reprimidos do sonho diurno; e que, de igual maneira, agem as satisfações alucinatórias: resistindo às repressões dos desejos (Freud, 2010: 138-139). Portanto, o sonho noturno é uma espécie de reparação da vida em vigília, um resgate de imagens que se satisfazem.

Contudo, entende-se que o sonho noturno é sobejamente influenciado pelo sonho diurno. Este, por sua vez, se diferencia pelo potencial de livre escolha, e está ligado mais ao devaneio do que à alucinação; sim, ele pode delirar, mas também pode reflexionar e ponderar. E no sonho diurno, através da leitura de Bloch, podemos entender as implicações de ampliações do afeto da esperança, principalmente seu caráter subjetivo.

O que se nota no sonho diurno são algumas características opostas ao sonho noturno. O sonho diurno pode ser melhor compreendido se o dividirmos em quatro caracteres. O primeiro caráter, Bloch denomina de livre curso, pois é próprio do sonho diurno não ser opressivo. O sonho aqui está em nosso poder, podemos pensar, imaginar e escolher as representações a nosso próprio gosto, e suspender a imaginação quando quisermos, ao passo que, no obscurecimento, ao dormir, não se sabe o que se espera além do subconsciente. O segundo caráter é o do ego preservado. O ego, no sonho acordado, não está tão debilitado como no sonho noturno. Bloch explica que o eu desperto não exerce qualquer censura sobre os conteúdos desejantes, mesmo daqueles não convencionais. O ser-eu, no sonho diurno, pode tornar-se um ideal desejante para si mesmo e pode ser liberto da censura (Bloch, 2005: 90-91). Assim, cita Bloch: “O relaxamento do eu no sonho noturno é apenas uma submersão, enquanto o do sonho diurno é elevação acompanhada de revoada” (*Ibid.*: 90).

Portanto, a partir dos exemplos citados dos dois caracteres do sonho diurno, Bloch se diferencia de Freud quando demonstra que também no eu adulto o sonho desperto está pleno de vontade consciente para uma vida melhor. O eu se encontra cheio de vida e anseios, enquanto que para Freud, como analisámos, o sonho diurno seria um sonho com conteúdo relativo à infância, da mesma maneira que o sonho noturno (*Ibid.*: 91). Portanto, o eu adulto, para Bloch, é o que possui a capacidade de um sonhar consciente repleto de imagens de um mundo melhor.

O terceiro caráter do sonho diurno é a melhoria do mundo. Esse caráter, segundo Bloch, diferencia o sonho diurno do noturno pela capacidade da amplitude humana. Quando dorme, diz Bloch, “está sozinho com seus tesouros, mas o ego de quem devaneia pode se reportar aos demais”. O eu pode ter a competência de abandonar a introversão e exteriorizar sua busca de um mundo melhor advinda de sua interioridade (*Ibid.*: 91), isto é, a natureza individual, quando interiorizada, pode se municiar de material, de conteúdo, o qual lhe permite desejar um mundo melhor e, ao se

exteriorizar os desejos que uma vez estavam contidos no seu íntimo, traduzem-se como um material sonhado de perfeição, portanto, o sonho diurno visa a melhoria do todo, visa a melhora pública.

Portanto, o sonho desperto contém em si a característica utópica. Podemos observar que os utopistas investigados na segunda parte da dissertação possuem um ideal não só para si, mas exteriorizam seu sonho como melhoria para toda a humanidade. O sonho diurno ligado ao afeto esperança evidencia seu caráter de interesse geral, e busca o além de si mesmo.

O quarto e último caráter do sonho diurno é ir até o fim. A capacidade do sonho desperto de ir até o fim, para Bloch, não é apenas sua capacidade de concretização, mas também a recusa de se saciar facilmente (Bloch, 2005: 97). O espírito do sonho para frente, o sonho de querer viver melhor, é acompanhado do afeto esperança, que provém da expansão do si-mesmo, mas que ultrapassa seus limites pelo fato de ser uma pulsão de anseio comum, portanto, parte do si-mesmo e vai além de si mesmo. Assim, a fantasia diurna é de conteúdo antecipador. E podemos dizer, então, que o sonho diurno é uma qualidade única e sincera a todos os homens, logo, se é um estado de todos os seres humanos, podemos, a princípio, imaginar que existe a possibilidade de um mundo utópico e, conseqüentemente, a emancipação de todos os seres humanos. Porém, ainda precisamos discorrer mais sobre a capacidade utópica do ser humano para realizarmos tal afirmação.

O sonho desperto, ligado ao afeto esperança, impulsiona o estado de si-mesmo, assim como o estado de além de si, caracterizando o sonho desperto como um potencial futuro autêntico. Na medida que o sonho diurno “contém um futuro autêntico, ruma[m] para o ainda não consciente, para o campo utópico ou daquilo que não veio a ser, que não foi planejado” (*ibid.*: 114).

Nos próximos subcapítulos examinaremos a condição psíquica do sonho desperto, pois só a descoberta do ainda-não-consciente em Bloch traz o entendimento do porque é possível uma utopia concreta.

Entende-se até aqui que o complexo sentimento da esperança está intrínseco nas teorias filosóficas de Bloch, as quais mostram a possibilidade de um mundo melhor, assim, diz Williston no seu recente livro *The Anthropocene Project*, “uma filosofia de esperança para a crise climática está quase totalmente ausente da literatura filosófica” (Williston, 2015: 134), portanto, Bloch e também a dissertação em si parecem ajudar a preencher uma importante lacuna na literatura filosófica.

5.1. O ainda-não-consciente e a resistência para o *novum*

O campo consciente é limitado e composto por fronteiras, sendo umas mais escuras que outras, porém, a psique humana é muito mais do que apenas o consciente (aquilo que conseguimos compreender). Há as fronteiras mais escuras, onde o “olhar interior” do ser humano é incapaz de jogar luz. Nessas fronteiras, a vida psíquica se desvanece, elas estão localizadas no campo do inconsciente esquecido³. Por outro lado, há uma parte do inconsciente em que a vida psíquica não é muito clara, mas nela, todavia, o inconsciente submerge não do lado do inconsciente esquecido e sim no limiar com o consciente, isto é, no lado do inconsciente voltado para frente, a partir de onde há a possibilidade de surgir algo novo. Portanto, o inconsciente que se encontra “próximo” da fronteira entre consciente e inconsciente está como que numa bifurcação: por um lado, está no limiar do desvanecimento, por outro, está no limiar do despertar.

Na concepção de Bloch, o relativamente inconsciente é o pré-consciente, isto é, o inconsciente capaz de se tornar consciente. Assim, o pré-consciente está simultaneamente no sonho noturno e no sonho diurno, a diferença é que no primeiro ele se move dentro do esquecido, e no segundo, se move naquilo que o sujeito ainda não havia experimentado no presente (Bloch, 2005: 115). Diferentemente é para Freud, quando este diz que as duas instâncias que governam nossa vida psíquica em geral são o “reprimido inconsciente” e o consciente (Freud, 2010: 137), tanto no sonho diurno como no sonho noturno. Além disso, o Freud tardio pensou no pré-consciente da vida diurna, mas tanto no sonho desperto quanto no noturno o pré-consciente se trata de impulsos negados, rejeitados, que só na vida noturna são capazes de se satisfazerem através da condição psíquica alucinatória (*Ibid.*: 141). Portanto, em Freud, não havia possibilidade para o pré-consciente direcionar-se para algo que não fosse o reprimido. E é precisamente nesse ponto que Bloch elabora seu conceito mais autêntico, e, ao fazê-lo, também se distancia de Freud, uma vez que, para Bloch, é apenas no sonho diurno que se revela uma distinção importante: o ainda-não-consciente. O filósofo Arno Münster, um dos maiores especialistas em E. Bloch, argumenta que Bloch define um “novo tipo de consciência”, e que o “ainda-não-consciente é definido como uma instância da vida psíquica de produzir o sonhar para a frente, que indica o porvir em geral” (Münster, 1993: 32). Para ser mais claro, o ainda-não-consciente é o pré-consciente do sonho diurno, o mesmo que, como explicámos há pouco, está localizado no limiar do

³ Nesta dissertação nos limitamos a investigar os inconscientes do tipo inconsciente pré-consciente e do tipo inconsciente esquecido. Porém, para conhecimento do leitor, há alguns filósofos e psicólogos que partem do princípio de que há um terceiro tipo de inconsciente. Por exemplo, o filósofo John Searle explica em sua obra *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception* sobre o inconsciente profundo ou inacessível, onde os estados mentais inconscientes não são nem do tipo de coisa da qual o agente poderia se tornar consciente, ou seja, este terceiro tipo inconsciente é o inconsciente totalmente inacessível.

despertar. Esse é o pré-consciente do vindowo, o local psíquico de nascimento de conteúdo do novo. É no ainda-não-consciente que se “encontra o conteúdo da consciência que ainda não se manifestou nela de forma clara” (Bloch, 2005: 117), e é a partir desse conteúdo que surgem as imaginações das situações produtivas que nunca existiram antes, ou seja, é em decorrência dos aspectos psíquicos que ocorre a produção criativa e que emerge o fenômeno do *novum* (o radicalmente novo). Não obstante, completa Münster, este *novum*, “tem uma tendência nítida de manifestar-se no ser psíquico do homem, além do lugar onde nasce o “ainda-não-consciente” (Münster, 1993: 26).

Segundo Bloch, a produtividade emerge do ainda-não-consciente e tem como característica a inquietude ativa, é “o novo começo contra a rigidez”, o qual vagarosamente configura-se intuitivamente. Intuição no sentido do que está por vir, que, por sua vez, está ligado à fantasia do objetivamente possível. A intuição, no entanto, é capaz de produzir conteúdo intelectual, possibilitando a produção de uma nova obra (Bloch, 2005: 122). O ainda-não-consciente é, portanto, a capacidade de sobrepujar as fronteiras do campo consciente através da produtividade. Pormenorizadamente, Bloch explica que a produtividade se constitui de forma crescente em “três passos” conectados um ao outro: a incubação, a inspiração e a explicação.

A incubação, psiquicamente, caracteriza a passagem do que está vindo para o alvorecer, para o que ocorre de súbito. Nessa fase já se tem algo que é buscado, mas ainda é nebuloso, podemos dizer que pensamos sem nos darmos conta que estamos pensando, pois é o primeiro estágio da produtividade, ainda há “pouca luz” nessa parte do pré-consciente. Para Bloch, a incubação é o que vem se esclarecendo e se entusiasmando, é o que parece não ter voz, mas repentinamente a “visão fica mais clara”, é como se a solução para algo surgisse de súbito, após um longo período de incubação, trazendo consigo a inspiração, acompanhada de uma sensação de felicidade, de leveza. É importante não confundirmos a inspiração e as sensações que a acompanham com algum tipo de milagre transcendental. O produtivo, diz Bloch, “não é nenhum xamã, tampouco algum resíduo psicológico dos tempos primitivos” (*Ibid.*: 123). Todavia, se fala em transcendência quando se tem inspiração, pois um limite é ultrapassado: o que está a surgir ultrapassa a fronteira do pré-consciente para o que é consciente. Além disso, para Bloch, a inspiração tem em si algo peculiar, nela coincide uma predisposição específica e genial, isto é, criativa. O indivíduo genial, inspirado pela demanda de uma época, é capaz de identificar a predisposição que seu tempo contém e propiciar um conteúdo específico, cuja expressão se tornou madura para ser enunciada, formulada e executada. As condições subjetivas e objetivas de enunciação para o *novum* são sempre de “ordem socioeconômica do tipo progressivo: sem demanda capitalista” (*Ibid.*: 124). Um exemplo perfeito de um tal indivíduo genial é,

para Bloch, Marx, que teria cumprido objetivamente seu “destino” individual numa determinada esfera e experimentado a manifestação de sua obra, a qual estava a ocorrer em consonância com a tendência histórico-social do seu tempo (*Ibid.*: 125). O que Bloch está a dizer é que a inspiração decorre da demanda da época em curso, que se percebe no indivíduo genial. Nesse processo há o encontro entre a tendência do próprio indivíduo e a percepção de uma “vontade natural” da época em curso. Desse processo irrompe a clara consciência do gênio. Portanto, o ainda-não-consciente permite, para o autor, a partir da incubação e inspiração, o surgimento da ideia nítida da obra, essa em concordância com a época e, por fim, essa ideia aponta para o melhoramento, em termos material e moral, da própria época, mas com possível realização em uma época seguinte. O último estágio da produtividade é a explicação, a qual decorre do empenho, do esforço do gênio para a elaboração da obra completa, sem que haja a ruptura entre a visão e a obra. A obra concluída caracterizaria o *novum* — o futuro realmente autêntico (explicaremos os termos de futuro autêntico e futuro inautêntico no próximo subcapítulo).

Contudo, a genialidade é ela própria parte do mundo que está se formando, ela faz parte dos poucos que conseguem enxergar além do horizonte dado. Bloch explica que, psicologicamente, a genialidade é a expressão de um grau elevado do ainda-não-consciente e conseqüentemente da capacidade de consciência que, em última instância, é a potência do ainda-não-consciente de agir no sujeito e, a partir dele, no mundo. Essa consciência mais avançada que estamos a descrever é entendida como uma sensibilidade extrema, capaz de compreender os pontos de mutação da época em curso e suas transformações materiais que estão em vias de se concretizarem em uma próxima época (*Ibid.*: 126). Assim, diz Bloch, “o que a explicação de algo ainda-não-consciente revela com toda sua força é que o ainda-não-consciente em seu conjunto é a representação psíquica do que ainda não veio a ser num determinado tempo e seu mundo, no *front* desse mundo” (*Ibid.*: 127), isto é, o tornar-se consciente do ainda-não-consciente é dar forma, através do processo produtivo, do que ainda não veio a ser, como uma antecipação concreta, e que ocorre naquele determinado espaço de tempo.

Ora, até este ponto, de forma geral, é compreensível que o ser humano, através da atividade psíquica do ainda-não-consciente, seja capaz de compreender a tendência latente das sociedades e direcionar de forma antecipada um caminho a seguir que fora criado pela própria sociedade em curso. O conteúdo do ainda-não-sendo que está no real é enunciado e explicado nas grandes obras e é nelas que se encontram o fenômeno do *novum*, o qual parece estranho à realidade existente, pois abarca o conteúdo de um futuro que na sua época ainda não havia surgido.

O último ponto que desenvolveremos nesse subcapítulo para melhor compreendermos o conceito do ainda-não-consciente é sobre a resistência à elucidação e a execução do *novum*, pois como diz Bloch, “as ideias convivem em harmonia somente enquanto plano ou esboço. Porém, com um passo adiante já tem início a dificuldade concreta da obra” (*Ibid.*: 129).

No entanto, é plausível dizer que não há qualquer resistência que emane do sujeito no processo produtivo e que não há barreiras para aquele que tem como estado de si-mesmo a esperança. A elucidação do conteúdo que está sendo desenvolvido é para o criador cada vez mais clara, nesse sentido, o afeto da confiança se torna cada vez mais forte, porém a resistência reside, ao contrário, no material elaborado pelo sujeito, isto é, a resistência está no conteúdo não convencional produzido pelo sujeito, na apresentação de sua obra e na elucidação do *novum*. Nesse ponto é que se encontra um bloqueio social, e, em última instância, uma barreira de natureza material.

Na perspectiva de Bloch, primeiramente há uma resistência da receptividade para com as grandes obras, seu conteúdo é de difícil “navegação”, por essa razão, há uma incompreensão do seu conteúdo, além disso, ainda há uma relutância contra o aspecto material que indica a possibilidade do novo. Assim, para Bloch, essas resistências, no final das contas, provêm de uma má vontade relacionada à dificuldade que reside no novo (*Ibid.*). Entende-se, então, que não há algo que impeça o sujeito produtivo na sua busca, na criação e explicação do conteúdo, porém a dificuldade encontra-se no seu caminho, na aceitação e elucidação de sua obra. Esse tipo de resistência se apresenta como um bloqueio histórico, mais precisamente como bloqueio social que, segundo Bloch, em última instância, é oriundo unicamente da condição histórico-material. Nesse sentido, a filosofia marxiana aparece “como aquela que finalmente se comporta de modo adequado frente ao devir e ao que está por surgir” (*Ibid.*: 19). O materialismo histórico é a condição para haver a transformação concreta do mundo e romper a barreira para concretização do *novum*. Essa condição é, sobretudo, um processo em curso, inacabado, que é próprio da condição histórico material e que se encontra em forma de esforço, de *front*— consciência avançada — e de fragmentos — fragmentos de um novo conhecimento e não de algo objetivamente novo, acabado. Aqui, a resistência à produtividade também continua de difícil “navegação”, pois é de caráter hermético que se revela aos poucos, é um processo que avança como um mundo em si. Essa resistência, diz Bloch, “não é de natureza fundamental, mas historicamente temporária” (*Ibid.*: 130), a qual continua em curso, em vigor.

No entanto, o surgimento do *novum* dependerá das condições oferecidas objetivamente, ou seja, das possibilidades reais, tanto no que toca à superação das determinações socioeconômicas, quanto àquela interposta pela própria matéria e, uma vez que a matéria se encontra em processo, as

possibilidades reais para o *novum* se darão de forma processual. Portanto, na perspectiva de Bloch, para remover a dificuldade imposta pela resistência um tanto quanto hermética, se faz necessário não apenas o conhecimento histórico, mas essencialmente um planejamento do que haverá (*Ibid.*: 131). O verbo planejar aqui indica de que há uma tendência histórica e latente, além disso, que há uma consciência antecipada do futuro que está aberto na matéria. Portanto, o conhecimento histórico contribuirá para analisar o que está a surgir, mas são, em última instância, a revolução e a genialidade que nos deixam mais confiantes na possibilidade de uma utopia concreta, mesmo que haja uma resistência inerente a ela.

Contudo, como vimos no subcapítulo anterior, o sonho desperto acompanhado dos afetos expectantes positivos impulsiona nossos desejos, nossos anseios ainda não realizados. À vista disso, o sonho diurno funciona como um substrato do ainda-não-consciente, e este, por sua vez, se constitui enquanto uma extensão essencial da consciência emancipadora, cujo impulso, a partir dos afetos expectantes positivos, é romper a nebulosidade do momento vivido e compreender a tendência que se apresenta como possibilidade objetivamente real da respectiva época. Assim, Bloch explica que o ainda-não-consciente deve se tornar consciente quanto ao seu ato, e ciente quanto ao seu conteúdo, conseqüentemente, se tornar ciente do que está emergindo. E dessa maneira, a esperança, esse autêntico afeto expectante do sonho para frente, passa a ser não mais apenas um estado de si, uma emoção autônoma, mas também um modo consciente-ciente como função utópica, isto é, uma intenção expectante “que supera o meramente existente em sua dialética material” (*Ibid.*: 144). A função utópica, portanto, irá distinguir o mero fantasiar do fantasiar utópico concreto na busca pelo *novum*.

5.2. A função utópica e a possibilidade da utopia concreta

O que nos interessa nesse subcapítulo é pensar sobre a possibilidade de uma utopia concreta. Em razão disso, o termo *fantasiar* da função utópica, oriundo da análise de Bloch, tem de ser compreendido e diferenciado do *wishful thinking* (mero fantasiar). Além disso, refletiremos sobre a esperança radical na perspectiva de Jonathan Lear, que para Williston “é equivalente a que dizer que deve ser revolucionária” (Williston, 2015: 134), isto é, deve haver revolução para alcançarmos o *novum*, e, para tal esperança radical, o próprio Lear argumenta que “a questão da esperança está intimamente ligada à questão de como viver” (Lear, 2006: 105), o que, para o trabalho corrente,

implica na questão ética de como viver no Antropoceno. Porém, nesse início, voltemos para a questão psíquica da função utópica, a qual tem em seu horizonte um *topos* utópico possível.

Na leitura de Bloch, por um lado temos o olhar para a frente seletivo, o qual exige uma intuição que seja saudável e predisposta a se tornar consciente em seu alvorecer, caracterizando, assim, uma intuição autêntica e, conseqüentemente, um futuro autêntico. Por outro lado, temos a histeria e a superstição que mais se assemelham com estados nervosos como a vidência e a dupla visão. Esses pressentimentos são designados como apáticos e degenerados (Bloch, 2005: 142), e nada neles é intuído além de fenômenos que já ocorreram, portanto, nesse tipo de pressentimento não acontece nada de novo, caracterizando-se, assim, como futuro inautêntico. Segundo Münster, o futuro inautêntico ao que Bloch se refere é uma esperança de conteúdo banal ou trivial. Isso seria uma esperança que afirma que “chegará aquilo que deve chegar”. O futuro autêntico, por sua vez, tem a presença de um elemento “excedente”, que permite “a transformação de nossa imaginação utópica numa realidade humana em forma de amanhã” (Münster, 1993: 26).

No entanto, explica Bloch, a natureza subconsciente e atávica do tipo de pressentimento de conteúdo inautêntico refere-se apenas a coisas que já aconteceram e irão se repetir. Assemelha-se a ações efetuadas pelo instinto animal, como diz Bloch, “botar ovos, construir o ninho, migrar”, isto é, são ações ligadas ao instinto, automáticas em seu teor. Em última instância, trata-se de uma repetição, um conteúdo pré-determinado que “anda em círculos” (Bloch, 2005: 142-143). Portanto, o futuro instintivamente pressentido e a intuição atávica reproduzem meramente o que já ocorreu.

Algo bem diferente da intuição inautêntica é o que Bloch chama de intuição produtiva, esta tem em si mais vigor e é claramente consciente de si. Ela demonstra, em seu estado desperto, a vontade de aprender, a aptidão de olhar ao redor com capacidade de previsão e prudência na sua previsão. A intuição autêntica, para Bloch, se inicia na juventude, na mudança de época (*Ibid.*: 143). Devemos ressaltar que, assim como a mudança de época acontece com os jovens, o surgimento da “intuição jovem”, e de ideias revolucionárias pode manifestar-se para qualquer um, independentemente da idade e maturação. Contudo, essa “intuição jovem” encontra seu lugar nas questões humanas mais elevadas. Assim, diz Bloch, “A boa juventude acredita que tem asas” — a estante cheia de livros que brilham diante dos olhos da juventude que lê. Portanto, por se tratar de uma mudança de época, podemos dizer que a juventude se dá em épocas revolucionárias, em época de transformações, e tem em si a força necessária para começar a construir o novo. A intuição criativa, que nasce na juventude, passa de uma percepção vaga e individual para uma percepção mais aguçada e socialmente mais

responsável. O anseio pela vida adulta impulsiona o jovem a querer mudar totalmente a vida (*Ibid.*: 118). Essa vida, que apontada para o novo, representa o olhar para a frente.

O que Bloch está a explicar e a diferenciar é que o olhar para a frente, direcionado pela intuição produtiva, se torna cada vez mais observador e arguto quanto mais claramente se tornar consciente. Nesse olhar, a esperança, como afeto expectante, floresce, e o próprio ainda-não-consciente se torna consciente quando o mero intuir leva ao ato, e é nesse momento que a função utópica de modo consciente-ciente oferece suas primeiras representações, aqui ainda em fantasias, porém, com conteúdo de um futuro autêntico, do possível real, o qual difere das representações da memória, das recordações, pois estas são meramente percepções de algo que ocorreu no passado. Para ficar mais clara nossa explicação, podemos dizer que a fantasia da função utópica não compõe tão-somente o que já existe, mas, de modo antecipatório, dá continuidade ao que existe nas possibilidades futuras, portanto, tem a seu favor o ainda-não-ser, no sentido do que pode ser esperado, pois não “gira” em torno de uma possibilidade vazia, mas, em suma, como investigamos até aqui, antecipa psicicamente o possível real (*Ibid.*: 144). É importante, nesse ponto, sublinharmos que Bloch, ao estudar detalhadamente as utopias, e “desenvolver uma nova concepção ética e utópica” (Münster, 1993: 17), também separou o “joio do trigo”. O que quero dizer é que Bloch “seleciona” as utopias que realmente contêm o fantasiar da função utópica, e que, conseqüentemente, estavam em consonância com a tendência contida na sociedade em curso, e as separa daquelas utopias que contêm simplesmente o *wishful thinking* puro. Essas, por carecerem de maturidade da função utópica, acabam por serem utopias abstratas, pois não há nelas um possível real como referência, logo, elas não estão direcionadas para a verdadeira tendência para frente. Por exemplo, Bloch afirma que Bacon, em sua obra *Nova Atlântida*, trabalhou sobre a perspectiva de um futuro autêntico (Bloch, 2005: 143), pois sua intuição se tornou plenamente consciente, o que viabilizou a elaboração de um conteúdo objetivamente real de sua época.

Portanto, a fantasia da função utópica de Bloch é aquela que, por meio de um processo psíquico, atinge uma capacidade consciente-ciente que é guiada pela tendência que está associada à possibilidade real-objetiva futura. Isso caracterizaria a maturidade da função utópica. Por fim, a atividade psíquica da função utópica guiada por essa tendência “supera o já existente não só na nossa natureza, mas também no mundo exterior em processo como um todo. Com isso, aqui tem lugar o conceito de utópico-concreto” (*Ibid.*: 145). Bloch ainda acrescenta que a maturidade da função utópica é caracterizada pelo senso de tendência do socialismo filosófico, conferindo à filosofia marxiana a capacidade de superar o existente em sua dialética material. A partir de Marx, diz Bloch, “o devir

aberto não está mais cerrado metodicamente e o *novum* não é mais um corpo estranho” (*Ibid.*: 146). Portanto, o caminho para um *topos* utópico é possível unicamente sobre o *topos* de um campo do devir inconcluso, justamente por Marx elevar o socialismo do *status* de uma utopia ao de uma ciência.

Contudo, há uma ressignificação do pensamento utópico na atualidade, cujo traço característico é a diferenciação de uma utopia-abstrata ligada ao mero fantasiar para o robusto e profundo conceito da atividade consciente e ciente no ainda-não-consciente, isto é, a função utópica, a qual nos permite pensar em uma possível utopia concreta: um *topos* utópico que, ao contrário das utopias tradicionais, as quais não estão “completamente imunizadas contra o perigo da instauração de uma nova ordem social e política repressiva e totalitária” (Münster, 1993: 18-19), visa, por meio da ligação do conceito de utopia com o de esperança radical, o *novum*, o qual tem como premissa a “negação de todas as relações humanas baseadas na alienação e na dominação”, isto é, a premissa para a emancipação do ser humano. Assim, Münster reflete que a articulação da esperança em conformidade com o “projeto utópico” de Bloch tem como objetivo contemplar não apenas uma revolução das estruturas econômicas da sociedade, mas também uma revolução ética (*Ibid.*: 19). Contudo, o “espírito utópico” implica em uma reformulação da questão ética e podemos dizer que isso não acontecerá apenas por meio de uma concepção ética que abarque apenas as relações inter-humanas, mas, tendo em vista a época do Antropoceno, a questão ética, na nossa perspectiva, teria de ser mais abrangente, como dissemos no final da primeira parte da dissertação: abandonando o antropocentrismo humano e equiparando valores humanos e não-humanos, pois o Antropoceno requer uma maneira de viver radicalmente nova que ultrapasse o modo tradicional em que vivemos.

Assim, pensar na possibilidade de um *topos* utópico na atualidade está intimamente ligado, em linhas gerais, à questão ética de como estamos enfrentando e como será enfrentado a época do Antropoceno. E não menos importante é pensarmos qual a legitimidade da esperança radical, pois o que é que legitima acreditarmos na possibilidade da emancipação humana e da utopia concreta? Nesse contexto, o filósofo Jonathan Lear, autor da obra *Radical Hope: ethics in the face of cultural devastation*, está de acordo com aquilo que tinha dito Bloch: a esperança radical é aquela que ainda não sabemos como a poderemos fundamentar e se é viável e/ou exequível ou legítima:

O que torna essa esperança radical é que ela é direcionada a uma bondade futura que transcende a capacidade atual para entender o que é isso. A esperança radical antecipa um bem para aqueles que ainda têm esperança, porém não possuem os conceitos apropriados para entendê-la (Lear, 2006: 103, tradução nossa).

Portanto, a esperança se justifica diante da questão de como viver, e como viver implica em “uma investigação ética sobre a vida no horizonte do conhecimento” (*Ibid.*: 105). Não obstante, a maneira de enfrentar o Antropoceno se dá através de nossos sonhos despertos e conceitos adequados. Assim, a questão da esperança se torna crucial para a possibilidade para o *novum*, para a possibilidade de uma intersubjetividade que ainda não existe e para a possibilidade da emancipação humana e da utopia concreta, pois, como Bloch propõe em sua obra: o mundo não é um sistema fechado, ao contrário, possui um horizonte aberto e cheio de possibilidades ainda não realizadas.

6. A esperança radical como alternativa de resistência à desesperança na época do Antropoceno

A filosofia terá consciência do amanhã, tomará partido do futuro, terá ciência da esperança. Do contrário, não terá mais saber.

— Ernst Bloch, O Princípio Esperança

Chegamos ao capítulo final da dissertação com a sensação de que devemos “conectar os pontos”. Assim, resumidamente, podemos destacar três pontos importantes. O primeiro deles é a hipótese de que o conceito do Antropoceno, analisado historicamente e a partir de dados científicos, apresenta um conteúdo escatológico. Por outro lado, contém em si também um potencial utópico e emancipatório. O segundo é referente às antecipações sociais e tecnológicas realizadas pelos utopistas diante das transições históricas, bem como a distinção do conceito de utopia como ainda-não. Por fim, o terceiro ponto é a possibilidade da utopia concreta explicada pela atividade psíquica do ser humano e baseada no pressuposto filosófico do mundo como um processo em aberto.

Agora, olhemos para esses três pontos como interligados entre si, ou “com um olhar único”: a interferência do ser humano no Sistema Terrestre está a extinguir inúmeras espécies biológicas, bem como — porventura — a nossa própria. A ameaça à nossa própria espécie — essa que chegou ao topo da cadeia alimentar e agora está no “controle” da natureza, precisamente pela capacidade de pensar e imaginar — leva o humano a imaginar possibilidades de superar as crises ecológicas, sociais e de repensar o modo de como estamos a viver, ou seja, pensamos e planejamos na atual época as tendências para a próxima época. Entrementes, deduzimos, a partir da história e de dados científicos, que pequenas mudanças podem não ser o suficiente para sobrevivermos à época do Antropoceno, em razão disso, uma das alternativas contidas na atual época é a esperança radical, isto é, uma mudança radical no sistema económico mundial, conseqüentemente, uma mudança radical no modo de vida do ser humano. Mediante a esperança radical, pode aflorar uma nova intersubjetividade no ser humano

com capacidade de se concretizar na emancipação do ser humano e na sobrevivência da nossa e de muitas outras espécies.

Portanto, a época do Antropoceno nos induz a pensarmos em uma esperança radical, pois, ao contrário de outras transições históricas, desta vez não basta uma ou outra sociedade mudar seu modo de vida. Estamos “conectados em rede” — o modo de vida de uma sociedade afeta o modo de vida de outras sociedades —, isso é o que a pandemia causada pelo coronavírus da síndrome respiratória aguda grave 2 (*SARS-CoV-2*) está-nos a ensinar, pois, um vírus que se originou na China está a infectar pessoas de todo mundo, levando milhares de pessoas ao falecimento, e gerando uma crise sanitária e econômica global, colocando em evidência uma série de problemas sociais gerados pelo sistema capitalista, ou por essa “nova versão do capitalismo neoliberal”, como por exemplo, o “abismo social” que separa o pobre do rico. O reflexo dessa crise provavelmente será a reestruturação de sistemas de saúde, da economia, da logística de suprimentos, etc., o que, em última instância, implicará, a longo prazo, em pequenas mudanças no modo de viver em sociedade, pois o contágio é um fenômeno igualitário, e nos lembra que a vida em sociedade é coletiva. Então, suponhamos que aconteçam pequenas mudanças no modo de vida em sociedade, será isso o suficiente para superarmos a época do Antropoceno? A resposta é claramente não. As pequenas mudanças não serão o suficiente para sobrevivermos à época do Antropoceno, pois o imperativo, como nos lembra Stengers, continuará sendo a economia, e, para uma esperança radical, o imperativo tem que ser, como diz Bloch, de ordem progressista: sem demanda capitalista. Contudo, a crise gerada pela pandemia do *SARS-CoV-2* é apenas uma amostra do que deixa prever, nesse caso, indiretamente, a época do Antropoceno. Há outras ameaças, e essas sim, nos levam a pensar na possibilidade da extinção da espécie humana, entre elas estão — diz Chomsky em uma entrevista concedida ao filósofo croata Srećko Horvat — “a crescente ameaça de guerra nuclear, exacerbada pela tensão dos regimes militares” e a outra, o qual o Antropoceno deixa prever diretamente, “o aquecimento global” (Chomsky, 2020). Então, o que devemos fazer no Antropoceno? Foi exatamente essa a pergunta que Lisa Doeland colocou aos filósofos Bernard Stiegler e Peter Sloterdijk, num debate acadêmico organizado na Universidade de Nijmegen, sobre o Antropoceno. Em uma só palavra Sloterdijk responde: “hope” (Sloterdijk e Stiegler, 2016). O mais importante é ter esperança, se referindo à obra *Der Geist der Utopie* escrita por Bloch em 1918.

Contudo, a esperança radical, isto é, a mudança radical do sistema econômico mundial pode fornecer a possibilidade de uma “nova condição humana”. Aqui estamos a falar de uma reformulação da questão ética, de um novo modo de vida na época do Antropoceno, a qual reivindica uma nova concepção ética entre humanos e não-humanos, unindo, como insiste Haraway, forças biológicas,

políticas, culturais, tecnológicas e “deixando de lado” o antropocentrismo humano. Assim, uma alternativa para a visão demasiado negra do Antropoceno é a esperança radical, pois assim como pensou Fourier, para “ultrapassarmos essa época civilizada” temos que superar o “círculo vicioso” do sistema capitalista. Em síntese, uma “nova condição humana”, uma nova concepção ética, implica não apenas em ideais de igualdade e de fraternidade sintetizados pela Revolução Francesa, mas também no ideal de uma revolução socialista.

O “horizonte socialista” está ligado à renovação radical de uma época, e esta renovação passa, para Bloch, pela exteriorização, e realização, de uma tendência verdadeira inerente ao ainda-não-consciente. A ética em um “horizonte socialista” implica em repensar a religião, a tecnologia, as relações de produção e o próprio homem num sentido radicalmente progressista. Dessa maneira, a “visão” humana se alargaria para novos horizontes de possibilidades, o que significa que “todo aspecto de crenças, práticas, e experiências que se apresentam diante de determinada sociedade, considerando suas limitações ecológicas, tecnológicas e culturais” (Harari, 2020: 54), “seria elevado” diante de uma nova intersubjetividade, e esta, por não conter em si a demanda socioeconômica, é direcionada para um futuro autêntico, e para o *novum* – um mundo radicalmente novo.

Por último, em síntese, consideramos a esperança radical como aquela apropriada a oferecer um novo tipo de intersubjetividade para o ser humano diante dos “limites da existência humana” (Lear, 2006: 103), isto é, a espécie humana, sob a ameaça de extinção na época do Antropoceno, pode responder, antes do colapso total da humanidade, com uma esperança radical. Embora a esperança radical, diz Williston, “seja esperança contra esperança” (Williston, 2015: 150), ou seja, implica em “abrir mão” de muitas coisas importantes que estão profundamente ameaçadas. As mudanças revolucionárias, nesse sentido, parecem ser necessárias diante de ações humanas, as quais fazem agravar cada vez mais as pressões sociais e ecológicas decorrentes das ações geradas pela “imposição” do sistema capitalista.

Portanto, a esperança radical como alternativa para a época do Antropoceno é refletir sobre a ética em um “horizonte socialista”, pois esta pode adquirir a força para a manifestação de novas perspectivas na época do Antropoceno. Como argumenta Safatle: alternativas existem e, se elas forem implementadas, outros afetos circularão, permitindo enfim que imaginemos outro corpo social e político (Safatle, 2020). Assim, a época do Antropoceno nos faz refletir sobre uma “nova condição humana”, radicalmente nova, a qual nos permita imaginar novos modos de vida. E a partir da ética em “um horizonte socialista” e do pressuposto filosófico do mundo como um processo, abrimos espaço

para estudarmos e nos dedicarmos, cada vez mais, à possibilidade da emancipação humana e de um *topos* utópico.

Referências Bibliográficas

- Bacon, F. (1976). *Nova Atlântida* (F. Rodrigues, Trad.). Lisboa: Editora Minerva. (Obra original publicada em 1624).
- Bacon, F. (2003). *Novum Organum* ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza (J. Reis de Andrade, Trad.). Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4344026/mod_folder/content/0/francis_bacon_novum_organum.pdf?forcedownload=1. (Obra original publicada em 1620).
- Bloch, E. (2005). *O Princípio Esperança* (Vol. 1) (N. Schneider, Trad.). Rio de Janeiro: Editora Contraponto. (Obra original publicada em 1959).
- Bloch, E. (2006). *O Princípio Esperança* (Vol. 2) (W. Fuchs, Trad.). Rio de Janeiro: Editora Contraponto. (Obra original publicada em 1959).
- Blok, V. (2017). Earthing Technology: Towards an Eco-centric Concept of Biomimetic Technologies in the Anthropocene. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 21(2-3): 127-149 (DOI: 10.5840/techne201752363).
- Camus, A. (2017). *O homem revoltado* (V. Rumjanek, Trad.). Rio de Janeiro: BestBolso. (Obra original publicada em 1951).
- Chomsky, N. (2020, March 28). Coronavirus: what is at stake? Interview by S. Horvat. DiEM TV. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=t-N3In2rLI4>
- Deleuze, G. (2019). *Cursos sobre Spinoza* (E. Fragoso, F. Castro, H. Cardoso, J. Aquino, Trad.). Fortaleza: Editora Eduece. (Obra original publicada em 1970).
- Engels, F. (1976). *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico* (J. Abel, Trad.). Lisboa: Editora Estampa. (Obra original publicada em 1880).
- Fourier, C. (1996). *The Theory of the Four Movements* (I. Patterson, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. (Obra original publicada em 1808).
- Freitas, M. (1992). Utopia. In *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Vol. 5, pp. 365-372). Lisboa / São Paulo: Editora Verbo.
- Freud, S. (2010). *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (P. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Obras originais publicadas entre 1930 e 1933).

- Freud, S. (2012a). *A interpretação dos sonhos* (Vol. 1) (R. Zwick, Trad.). Porto Alegre: Editora L&PM. (Obra original publicada em 1900).
- Freud, S. (2012b). *A interpretação dos sonhos* (Vol. 2) (R. Zwick, Trad.). Porto Alegre: Editora L&PM. (Obra original publicada em 1900).
- Hamilton, C. (2015). Getting the Anthropocene so wrong. *The Anthropocene Review*, 2(2): 1-6.
- Harari, Y. (2020). *Sapiens: uma breve história da humanidade* (J. Marcoantonio, Trad.). Porto Alegre: Editora LPM. (Obra original publicada em 2011).
- Haraway, D. (2016a). Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: Fazendo parentes (S. Dias, M. Verônica, A. Godoy, Trad.). *ClimaCom Cultura Científica – pesquisa, jornalismo e arte*, 5: 139-146. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4197142/mod_resource/content/0/HARAWAY_Antropoceno_capitaloceno_plantationoceno_chthuluceno_Fazendo_parentes.pdf
- Haraway, D. (2016b). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Haraway, D., Kunzru, H. & Tadeu, T. (2009). *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano* (T. Tadeu, Trad.). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatã* (R. D`Angina, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Obra original publicada em 1651).
- Kenney, M. (2016). Review of the book: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, by D. Haraway. *Science & Technology Studies*, 30(2): 73-75.
- Larroyo, F. (1991). *Estudio introductivo y análisis de las obras*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos* (C. Irineu da Costa, Trad.). Rio de Janeiro: Editora 34. (Obra original publicada em 1991).
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime* (C. Porter, Trans.). Medford: Polity Press. (Obra original publicada em 2015).
- Lewis, S. & Maslin, M. (2015). Defining the Anthropocene. *Nature*, 519: 171-180.
- Lear, J. (2006). *Radical Hope: ethics in the face of cultural devastation*. Cambridge: Harvard University Press.

- Lovelock, J. (2009). *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning*. New York: Basic Books.
- Mannheim, K. (1986). *Ideologia e Utopia* (S. Santeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Editora Guanabara. (Obra original publicada em 1929).
- Marx, K. (2011). *O Capital: Crítica da economia política. O processo de produção do capital* (R. Enderle, Trad.). São Paulo: Editora Boitempo. (Obra original publicada em 1867).
- Marx, K. & Engels, F. (1975). *Manifesto do Partido Comunista* (A. Pina, Trad.). Lisboa: Editora Avante. (Obra original publicada em 1848).
- Morus, T. (1978). *A Utopia* (J. Marinho, Trad.). Lisboa: Guimarães Editores. (Obra original publicada em 1516).
- Mumford, L. (2007). *Historia das Utopias* (I. Botto, Trad.). Lisboa: Editora Antígona. (Obra original publicada em 1922).
- Münster, A. (1993). *Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: Editora Unesp.
- Owen, R. (1813). *A New View of Society*. London: Richard and Arthur Taylor. Disponível em: <https://archive.org/details/anewviewsociety00owengoog/page/n3/mode/2up>
- Owen, R. (1836). *The Book of The New Moral World: Containing the rational system of society, founded on demonstrable facts, developing the constitution and laws of human nature and society*. London: Effingham Wilson. Disponível em: <https://archive.org/details/bookofnewmoralwo00owen/page/n4/mode/2up>
- Palsson, G., Szerszynski, B., Sorlin, S., Marks, J., Avril, B., Crumley, C. & Wehuizen, R. (2013). Reconceptualizing the 'Anthropos' in the Anthropocene: Integrating the social sciences and humanities in global environmental change research. *Environmental Science & Policy*, 28: 3-13 (DOI: 10.1016/j.envsci.2012.11.004).
- Safatle, V. (2015). *O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify.
- Safatle, V. (2020). Bem-vindo ao Estado suicidário. *N-1 edições*. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/004>
- Saint-Simon, H. (1825). *Nouveau Christianisme: dialogues entre un conservateur et un novateur*. Paris: Bossange Père. Disponível em: <https://archive.org/details/nouveauchristian01sainuoft/page/n6/mode/2up>

- Scheel-Ybert, R. (1999). Considerações sobre o método de datação pelo carbono-14 e alguns comentários sobre a datação de sambaquis. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 9: 297-301.
- Searle, J. (2015). *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. New York: Oxford University Press.
- Serres, M. (1990). *O Contrato Natural* (S. Ferreira, Trad.). Lisboa: Instituto Piaget.
- Simons, M. (2017). The Parliament of Things and the Anthropocene: How to Listen to “Quasi-Objects”. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 21(2-3): 150-174 (DOI: 10.5840/techne201752464).
- Sloterdijk, P. & Stiegler, B. (2016, June 27). Welcome to the Anthropocene. Interview by L. Doeland. Radboud Reflects. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ETHOqqKluC4>
- Spinoza, B. (2019). *Ética* (T. Tadeu, Trad.). Belo Horizonte: Autêntica Editora. (Obra original publicada em 1677).
- Steffen, W., Grinevald, J., Crutzen, P. & McNeill, J. (2011). The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of The Royal Society*. Disponível em: <http://rsta.royalsocietypublishing.org/>
- Stengers, I. (2015). *No tempo das catástrofes: Resistir à barbárie que se aproxima* (E. Ribeiro, Trad.). São Paulo: Cosac Naify. (Obra original publicada em 2009).
- Tsing, A. (2012). Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species. *Environmental Humanities*, 1: 141-154.
- Williston, B. (2015). *The Anthropocene Project: Virtue in the Age of Climate Change*. New York: Oxford University Press.
- Williston, B. (2017). The Question Concerning Geo-Engineering. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 21(2-3): 199-221 (DOI: 10.5840/techne201772166).
- Winner, L. (2017). Rebranding the Anthropocene: A Rectification of Names. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 21(2-3): 282-294 (DOI: 10.5840/techne2017111778).
- Zalasiewicz, J., Williams, M., Steffen, W. & Crutzen, P. (2018). The new world of Anthropocene. *Environmental Science & Technology*, 44: 2228-2231.

Zwier, J. & Blok, V. (2017). Saving Earth: Encountering Heidegger's Philosophy of Technology in the Anthropocene. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 21(2-3): 222-242 (DOI: 10.5840/techne201772167).