



Editora Fundação Fênix

Questões Ecológicas

em Perspectiva
Interdisciplinar

Volume 2

Nuno Pereira Castanheira
Jair Tauchen
Agemir Bavaresco
Draiton Gonzaga de Souza
(Orgs.)



Quando se fala de crise ecológica, fala-se não só do risco de colapso dos ecossistemas e dos seus subsistemas de sustentação, mas também de uma crise que atinge as nossas formas de habitar o mundo, de pensar a nossa condição terrestre e a própria Terra.

Trata-se de uma crise ontológico-política, muito mais do que uma mera crise ambiental, uma situação de catástrofe iminente que se tornou possível porque o poder e as consequências da atividade humana transcenderam as fronteiras das comunidades humanas e passaram também a transformar os processos biogeoquímicos do planeta, com impactos irreversíveis sobre a sua biota.

Com o auxílio da ciência e da tecnologia e impelidos por um modo de produção – o capitalismo e seus derivados éticos, políticos e até religiosos – constitutivamente insensível a qualquer tipo de limite, os seres humanos começaram a “agir na natureza” – para utilizar a expressão de Hannah Arendt em *A Condição Humana* –, ação cuja irreversibilidade e imprevisibilidade assumiram uma dimensão geológica.



Editora Fundação Fênix



Questões Ecológicas em Perspectiva Interdisciplinar
V. 2

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral
Cleide Calgaro
Draiton Gonzaga de Souza
Evandro Pontel
Everton Miguel Maciel
Fabián Ludueña Romandini
Fabio Caprio Leite de Castro
Fabio Caires Coreia
Gabriela Lafetá
Ingo Wolfgang Sarlet
Isis Hochmann de Freitas
Jardel de Carvalho Costa
Jair Inácio Tauchen
Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques
Nelson Costa Fossatti
Norman Roland Madarasz
Nuno Pereira Castanheira
Nythamar de Oliveira
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Oneide Perius
Raimundo Rajobac
Renata Guadagnin
Ricardo Timm de Souza
Rosana Pizzatto
Rosalvo Schütz
Rosemary Sadami Arai Shinkai
Sandro Chignola

Nuno Pereira Castanheira
Jair Tauchen
Agemir Bavaresco
Draiton Gonzaga de Souza
(Organizadores)

Questões Ecológicas em Perspectiva Interdisciplinar
V. 2



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2022

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Imagem da capa e arte: Nuno Pereira Castanheira

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Este livro foi editado com o apoio financeiro do Ministério das Relações Exteriores da República Federal da Alemanha através do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD).



Série Filosofia – 96

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CASTANHEIRA, Nuno Pereira; TAUCHEN, Jair; BAVARESCO, Agemir; SOUZA, Draiton Gonzaga de. (Orgs).

CASTANHEIRA, Nuno Pereira; TAUCHEN, Jair; BAVARESCO, Agemir; SOUZA, Draiton Gonzaga de. *Questões Ecológicas em Perspectiva Interdisciplinar*. Vol. 2. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2022.
[Recurso On-line, 209p.]

ISBN – 978-65-81110-67-3



<https://doi.org/10.36592/9786581110673>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. Ecologia. 2. Filosofia Política. 3. Design. 4. Ética Ambiental. 5. Crise.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

Sumário

Apresentação

A Comissão Organizadora.....9

Presentation

The Organizing Committee.....11

1. Does the Earth Care? Indifference, providence, and provisional ecology in an age of atmospheric change

Mick Smith; Jason Young13

2. O olhar da velha loba

Maria José Varandas.....37

3. The reification of nature and how to resist it: contributions from the critical theory of nature

Carl Cassegård.....55

4. The legacy of political ecology in Italy: from labour movements to climate struggles

Maura Benegiamo; Alice Dal Gobbo; Emanuele Leonardi; Salvo Torre75

5. Da Condição Humana e do Princípio Responsabilidade ao Design orientado para condições de preservação de vida na Terra

Marli Teresinha Everling; Nuno Pereira Castanheira95

6. "Shot through with SPLINTERS": critical theory for the climate crisis

Edward Guetti..... 111

7. Práticas para transição à economia circular em confecções

Renan Isoton; Cíntia P. Giacomello; Ana C. Fachinelli..... 141

8. Thoreau e Heidegger: sobre as possibilidades da habitação sustentável	
<i>Marilene de Medeiros Aduque</i>	161
9. Contra a Hybris: moderação e responsabilidade para a ecologia das relações em tempos de fenômenos extremos	
<i>Guilherme Reolon de Oliveira</i>	173
10. Renovações contemporâneas da Filosofia da Natureza	
<i>Otávio Souza e Rocha Dias Maciel</i>	187

Apresentação

Quando se fala de crise ecológica, fala-se não só do risco de colapso dos ecossistemas e dos seus subsistemas de sustentação, mas também de uma crise que atinge as nossas formas de habitar o mundo, de pensar a nossa condição terrestre e a própria Terra.

Trata-se de uma crise ontológico-política, muito mais do que uma mera crise ambiental, uma situação de catástrofe iminente que se tornou possível porque o poder e as consequências da atividade humana transcenderam as fronteiras das comunidades humanas e passaram também a transformar os processos biogeoquímicos do planeta, com impactos irreversíveis sobre a sua biota.

Com o auxílio da ciência e da tecnologia e impelidos por um modo de produção – o capitalismo e seus derivados éticos, políticos e até religiosos – constitutivamente insensível a qualquer tipo de limite, os seres humanos começaram a “agir na natureza” – para utilizar a expressão de Hannah Arendt em *A Condição Humana* –, ação cuja irreversibilidade e imprevisibilidade assumiram uma dimensão geológica.

Não obstante o aceso debate que desencadeou e que ainda decorre a respeito das suas implicações, o termo Antropoceno parece representar não só esta posição recém-adquirida dos seres humanos no tempo geológico e na vida da Terra, mas também a necessidade de reconsiderar e de transformar o sentido desse *anthropos* cuja ação constituiu um tempo verdadeiramente novo e sem precedentes.

Assim, a crise ecológica é um fato que nos coloca desafios urgentes e difíceis, exigindo uma reavaliação e a uma reconfiguração dos referenciais em torno dos quais se organizam as nossas existências, individuais e coletivas.

Este é o objetivo desta publicação, o segundo volume do projeto *Questões Ecológicas em Perspectiva Interdisciplinar*, que reúne contributos de pesquisadores e pesquisadoras do Brasil, Canadá, Portugal, Itália e Suécia, provenientes de áreas como a filosofia, a ética ambiental, design, a teoria crítica, a administração, as ciências sociais, entre outras.

Gostaríamos de agradecer a tod@s @s envolvid@s, em particular à Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e ao seu Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ao CDEA – Centros de Estudos Europeus e Alemães, e à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, sem cujo apoio esta publicação e o projeto a que está vinculada não seriam possíveis.

Uma palavra de especial apreço para a Editora Fundação Fênix e para tod@s @s que nela trabalham, os quais – através do seu compromisso com a publicação acadêmica sem fins lucrativos e de acesso livre – contribuem para a paisagem cultural brasileira, em particular num momento da história em que a ciência, a educação e o pensamento são também atividades em crise e em risco.

A Comissão Organizadora.

Nuno Pereira Castanheira.

Jair Tauchen.

Agemir Bavaresco.

Draiton Gonzaga de Souza.

Presentation

When speaking of the ecological crisis, we speak not only of the risk of ecosystem collapse, along with the subsystems that sustain them, but also of a crisis that strikes our ways of inhabiting the world, of thinking our earthly condition and the Earth itself.

More than a simple environmental crisis, this is an ontological-political crisis, a situation of impending catastrophe which became possible because the power and consequences of human activity transcended the boundaries of human communities and started to transform the planet's biogeochemical processes, with irreversible impacts on its biota.

With the help of science and technology and driven by a way of production – capitalism and its ethical, political and even religious derivatives – constitutively insensitive to any kind of limit, human being started “acting into nature” – to use Hannah Arendt's expression in *The Human Condition* –, action whose irreversibility and unpredictability took on a geological dimension.

Despite the lively ongoing debate unleashed regarding its implications, the term Anthropocene seems to represent not only this newly acquired position of human beings in the geological time and life on Earth, but also the need to reconsider and transform the meaning of that *anthropos* whose action gave rise to a truly new and unprecedented time.

Therefore, the ecological crisis is a fact facing us with urgent and difficult challenges, demanding a revaluation and a reconfiguration of the referents around which our existences, both individual and collective, are organized.

This is the purpose of this publication, the second volume of the project *Ecological Issues from an Interdisciplinary Point of View*, which gathers contributions from researchers from Brazil, Canada, Portugal, Italy, and Sweden, and research areas such as philosophy, environmental ethics, design, critical theory, management, social sciences, and others.

We would like to thank everyone involved, particularly the School of Humanities of the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul and its Graduate

Program in Philosophy, the CDEA – Centre for European and German Studies, and CAPES – Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel, without whose support this book and the project to which it is related would not be possible.

A special word of appreciation to the Editora Fundação Fênix and those who work there, who – through their commitment to open-access, not-for-profit academic publication – contribute to Brazil's cultural landscape, particularly in a moment of history where science, education and thought are also activities in crisis and at risk.

The Organizing Committee.

Nuno Pereira Castanheira.

Jair Tauchen.

Agemir Bavaresco.

Draiton Gonzaga de Souza.

1. Does the Earth Care? Indifference, providence, and provisional ecology in an age of atmospheric change

Será que a Terra se importa? Indiferença, Providência e Ecologia Provisória numa época de Mudança Atmosférica



<https://doi.org/10.36592/9786581110673-01>

Mick Smith¹

Jason Young²

Abstract

The world is changing. The globally dominant imaginaries employed in understanding our relations to the Earth have to change too as climate change exposes how 'progress' no longer has a future. Earlier imaginaries of Earth as 'providential' also now seem of merely historical interest as Earth appears increasingly inhospitable. Yet, this apparent absence of Earthly solicitude is both symptom and consequence of modern modes of materio-semiotic engagement, exemplified in global capitalism. Here Earth can only ever appear as constitutively indifferent to the fate of all its inhabitants. The "provisional ecology" outlined in this paper fundamentally challenges that assumption offering an Earthly alternative to either stark 'realism' or alienated despair in the face of impending ecological disaster.³

Keywords: providence, provisional ecology, Heidegger, productivism, care, Earth.

Resumo

O mundo está mudando. Os imaginários globalmente dominantes utilizados na compreensão das nossas relações com a Terra têm de mudar também, dado que a mudança climática expõe como o "progresso" não tem mais futuro. Imaginários anteriores da Terra como "providencial" também parecem agora ser de mero interesse histórico, à medida que a Terra aparece como crescentemente inospitaleira. Contudo, esta aparente ausência de solicitude terrestre é simultaneamente um sintoma e uma consequência de modos modernos de

¹ Mick Smith is Professor in Philosophy and Environmental Studies at Queen's University, Ontario and author of *Against Ecological Sovereignty: Ethics, Biopolitics, and Saving the Natural World* and *An Ethics of Place: Radical Ecology, Postmodernity and Social Theory* together with many other papers on environmental philosophy.

² Jason Young is a PhD candidate in the School of Environmental Studies at Queen's University in Canada. His work in (eco)phenomenology, process philosophy and the posthumanities seeks to reframe environmental issues and promote creative modalities of engagement across disciplines.

³ This paper is abridged and adapted from *Does the Earth Care? Indifference, Providence, and Provisional Ecology* to be published by the University of Minnesota Press 2022.

engajamento material-semiótico, exemplificados no capitalismo global. Nestes, a terra pode apenas aparecer como constitutivamente indiferente ao destino de todos os seus habitantes. A “ecologia provisória” delineada neste artigo desafia fundamentalmente esse pressuposto, oferecendo uma alternativa terrestre quer ao ‘realismo’ desolado, quer ao desespero alienado em face do desastre ecológico iminente.

Palavras-chave: providência, ecologia provisória, Heidegger, produtivismo, cuidado, Terra

Let us begin by characterizing two successive forms of the modern Western imaginary – referred to here as ‘providence’ and ‘progress’. The transition between these two imaginaries in early modernity marks a movement from a theological, to a more secular and humanist, *instrumentalization* of the Earth as a *means* for human *ends*. This instrumentality arises through an insidious enframing of the world within forms of an all-encompassing productivism intimately associated with progress. We will say more about this later, but the key point is that this productivism reduces everything to the terms of a very specific mode of our Earthly engagement, that of making / manufacturing. Here teleology and technology (in Heidegger’s (1977) sense) are corrosively combined in a narrow but now globalized misunderstanding of our Earthly relations. Contra this dominant framework we will offer a more ecological way to understand Earthly relations in terms of the evolving, and differently patterned and instantiated, expressions of Earth’s provisions, of Earthly provid(a)nce or ‘provisional ecology’.

The initial claim is that these previously dominant imaginaries are no longer tenable in an age of climate change. Few can think that the disasters unfolding about us are signs of Earthly providence or of human progress. Rather, these disasters are, in part, consequences of the semiotic and material enactment of these specific imaginaries, most clearly (but not only) exemplified through global capitalism. We should recognize that the dominance of these imaginaries has also come at the cost of the genocidal suppression of Indigenous peoples and the ecocidal destruction of other places and beings that had together expressed, and in some places still express, very different patterns of existence and very different imaginaries.

It is important to be clear about this term ‘imaginary’ – which is not simply a reference to an individualized psychology, still less to imagination as opposed to

'reality', nor even to various understandings of 'ideology'. Rather it is much closer to Benedict Anderson's (1991) notion of the nation state as an 'imagined community', something which is both ideationally *and* materially enacted. Another comparison might be to think of it in terms of a *materio-semiotic and ecological extension* of the more narrowly drawn 'social imaginary' defined by Charles Taylor (2005, 23) as "that common understanding that makes possible common practices and a widely shared sense of legitimacy".

We might say that an imaginary, such as that surrounding progress, constitutes a pervasive *atmosphere* of material and semiotic possibilities within which a given society operates, one inhaled and exhaled through every interpretative, creative, generative and destructive act – even when dreaming of alternatives. In this sense, this imaginary, also denotes a hermeneutic or interpretative 'breathing space' that, so long as it is materially and ideologically sustainable and sustaining, continues to *inspire* that society.

Ironically, with the advent of global climate change, it is clear that *the imaginary associated with progress no longer has a future* (Beradi, 1977: 17). Indeed, we might say that the emergence of climate change is to 'progress' what the Lisbon Earthquake of 1755 was to 'theological providence' (Molesky, 2016). Whereas the emerging humanist imaginary of modernity would eventually come to re-envisage the Lisbon Earthquake as a *natural* disaster, rather than an act of God's mysterious purposes, no comparable shift or excuse is yet available for climate change. Indeed, insofar as the Anthropocene denotes the 'success' of modernity's assimilative project, the humanization and the consequent 'end' of nature', then it also exposes the abject failure of the imaginary of progress to produce any kind of a future that remotely resembles a livable world where all Earth's inhabitants are provided for.

The atmosphere so produced, is quite literally, becoming unbreathable, its waters becoming anoxic. Have we finally, then, reached the *end* of progress? If so, what might 'end' here signify, the end of an illusion (Gray, 2004), the end of a colonizing European ideology (Allen, 2016), the end of a world (Danowski & Viveiros de Castro, 2017), and / or the completion of the, rather unexpected, telos of modernity? What will the sublimation of this imaginary leave behind, when everything that once declared itself so solid is revealed as, and in, so much hot air?

Now we might, of course, say that what will be left is still the Earth.

However, this Earth is *not* what it is currently imagined to be. It is not, as in common parlance and socio-economic practices, a 'resource', nor does it 'produce' goods or ecological services, nor is Earth a mechanistic or informatic 'system' etc. Such terminology only serves to mis-represent Earth and our inescapably Earthly involvements and dependencies. The supposed neutrality or objectivity of such terms is *entirely* false – they allow, indeed encourage, massively destructive projects and practices. They also tend to enframe Earth as just indifferent raw material (in Heidegger's (1977) term, 'standing reserve') lacking creative co-evolving agency and emotional resonance.

This, then, is why we want to ask a very different kind of question, one which, has very different 'answers' in terms of the imaginaries of providence, progress, and provisional ecologies. That question is - does *Earth* care. This question makes little or no sense in terms of theological or progressive versions of human exceptionalism. It is also almost entirely missing in many modernist ecological approaches too, which tend to focus on *managing* the Earth's resources efficiently or, at best, might supplement this technical approach by asking how 'we' (i.e. some or all humans) should care for the Earth.

Why then are we even interested in a rather archaic term like providence?

To speak of Earthly providence would certainly seem anachronistic and dubious in a world of devastating pandemics, mass extinction, and destabilizing climate change. Nevertheless, rethinking the legacy of that providential imaginary which prospered in pre and early modern Europe might still provide certain affordances for understanding and expressing responses to such issues. For all its faults, *and there are many*, this providential imaginary found, in Earth's manifestations, signs of a world infused with care, albeit a care purportedly originating in God and directed primarily, or only, towards (certain) humans.

Within the providential imaginary Earth was infused with inherent purposes. Wherever the theologically informed naturalist looked they might see signs of God's providence in the ways in which everything seemed so very well suited to provide the stage for human activities. That said, some, like John Ray (1627-1705), naturalist,

and early member of the Royal Society, were willing to recognize that the creator's purposes and care extended to more than just *human* beings:

It is the great design of Providence to maintain and continue every *Species*, I shall take notice of the great Care and abundant Provision that is made for the securing of this end. (John Ray, 1691: 86)

Ray's *The Wisdom of God as Manifested in the Works of the Creation* (1691) did indeed set out to detail these specific and abundant 'adaptations' and provisions in all their diversity, all of which he deemed the "effects of a sagacious and provident nature" (1691: 87). However, Ray suggested that the physical and behavioral suitability of each species for their natural roles could only be explained as a result of design. It was not, he argued, just a matter of there being a natural "mechanism" (1691: 92) or nature being "*Plastick*" or "*Spermatick*" (92) but evidenced existence of an all-powerful "architect", "engineer" and a "Wise-Superintendent". (1691: 93) Earth had been *produced* with certain ends in mind.

Ray exemplifies an early but *cautious* adoption of a technological metaphors, one that is still wary of mechanistic allusions, speaking of such human inventions as a "few dead engines or movements" as compared to living beings "performing their own motions" (1691: 131). For Ray, human inventions are poor additions to, or parodies of, God's Creation that "cease suddenly to move as soon the Spring is down" (1691: 131). Ray's purpose in emphasizing providence is rather to bring about a realization that the reason "Man [sic] ought not to admire himself, or seek his own Glory, is because he is a dependent Creature and has nothing but what he has received" (1691, 133-134). He also explicitly argued that the creativity of nature has purposes that are *not* just reducible to instrumental means for human ends:

For my part [says Ray], I cannot believe that all the things in the world were so made for Man, that they have no other use. (Ray, 1691: 127-8)

In Ray's providential approach, Creation, although designed and produced with God's ends in mind, has not yet been reduced to the natural equivalent of a workshop

or machine and there is a heartfelt recognition that all Earthly purposes are not simply subservient to human ends. One might even think there is an incipient ecology here in terms of recognizing the diversity of sensible 'enjoyments' of lives that do not serve humanity and of which humanity in general is unaware.

Generally speaking, though, and despite notable resistance, Ray's caution is lost in the transition between imaginaries as technics evolve and become an increasingly dominant element of an emergent society and progressive imaginary. Just a century later, William Hutton, one of the founding figures of geology, was fully utilizing the machine metaphor in his *Theory of the Earth* (1795). Hutton still retains something of a providential outlook, but was content to think that God, having designed the system for humanity had then left it running without further direct intervention. Hutton, as Rudwick remarks

called the Earth a machine in allusion to the steam-engines that were such a spectacular feature of the Industrial Revolution. Steam-engines demonstrated the huge expansive power of heat, as one phase in a repeated cycle that could continue to operate indefinitely. This cyclic character, Hutton argued, was just what made the Earth a natural machine. (Rudwick, 2017: 70)

Tracing how the providential imaginary evolved into a succeeding (and globally dominant) 'progressive' imaginary, we can witness how it was transformed in ways that still allowed its adherents to consider themselves 'elect' or 'favored' whilst evacuating an increasingly *objectivized* Earth of all but the most superficial relations to care. That is to say, the imaginary of progress, including scientific progress, offered no respite from, indeed helped generate, a 'systemic worldly indifference' such that referring to the Earth as 'caring' can only appear ridiculously and unjustifiably anthropomorphic or indicative of an antiquated wishful thinking. This absence of Earthly solicitude should, we suggest, be considered a symptom and not just a consequence of this predominant modern mode of engagement with the Earth,

Genevieve Lloyd (2008) carefully traces how, from the 17th Century onwards, 'progress' actually emerges as a replacement for theological (and before that much

more ancient) notions of 'providence'. It expresses an increasingly secular but, if anything even more narrowly anthropocentric, idea of agential teleology. She tracks this movement philosophically (although we would also want to emphasize its immense materio-semiotic ramifications) from ancient Greek tragedy through Augustine, Descartes, Spinoza, Rousseau, to Kant, where this change and emergent imaginary becomes explicit.

Kant's argument is subtle but far reaching. He admits that we *could* just interpret natural relations in terms of how their existence assures the *provision* of sustenance for humans. For example, we might claim that animals are placed here by God for us to domesticate, eat etc. Or we could interpret the world *purposively*, for example, "herbivores are there to moderate the opulent growth in the plant kingdom, which would otherwise choke many species of plants". This approach leads to a similarly anthropocentric, but not identical, conclusion that "man [sic] is there to hunt the predators [of these herbivores] ... and so establish a certain equilibrium between the productive and destructive forces of nature" (Kant, 1987: 427).

The former possibility is clearly providential, the latter might seem to link nature's own purposiveness with a hierarchic role for human stewardship over the Earth, though, from Kant's perspective, its key problem is that it opens the door to reducing the "dignity of [humanity's] being a purpose", leading to us having only what we might now consider a naturalized ecological and functional role where humanity "would only hold the rank of a means" (Kant, 1987: 427) rather than a 'final end'. That is, humans would become just one species amongst many, each having its naturally appointed role in the "great system of the purposes of nature" (Kant in Zuckert, 2007: 128).

This phrase illustrates how Kant thinks it *is* acceptable, up to a point, to employ a principle of purposiveness in understanding the natural world, but he deems this employment "*merely* reflective not determinate" (Zuckert, 2007: 130). In other words, we may sometimes find this attribution of purposiveness necessary as a way of thinking about 'ecological' relations, but this does not actually *explain* those relations. Kant argues that we actually have an "obligation to give a *mechanical* explanation for all products and events in nature, *even the most purposive*, as far as it is in our capacity to do so." (Kant in Zuckert, 2007: 130, original emphasis). Thus,

for Kant and those that follow, enlightened scientific approaches should seek to excise both purposive and providential explanations from their accounts of *nature*. The language of purpose should really be reserved for teleological human activities.

The centrality of human exceptionalism to his philosophical project certainly provides one reason why Kant is unwilling to reduce humanity to their 'ecological' role in nature's 'great system'. However, he also argues that a more thoughtful and thorough acquaintance with the earth's 'natural history' shows, that what looks at first sight like the purposive ordering of natural beings and the habitats in which they seem to thrive, is actually wholly *unintentional*, and what is more, is produced by "causes that are more likely to be devastating than to foster production, order, and purposes" (Kant, 1987: 428).

Land and sea contain memorials of mighty devastations that long ago befell them and all creatures living in or on them. Indeed, their entire structure, the strata of the land and the boundaries of the sea, look quite like the product of savage, all-powerful forces of a nature working in a state of chaos. (Kant, 1987: 428)

In other words, seen in the whole, *there is no over-arching* purpose, order, or pre-ordained 'balance of nature' there to be maintained and Kant concludes that "[w]ithout man the whole of creation would be a mere wilderness, a thing in vain, and have no final end" (1952: 108) Kant, then, wants to argue that "Man is the ultimate purpose of creation here on earth", (1987: 427) but needs to do this without reverting to the naïve, selective, and dubiously positive notion of theological or natural providence he has previously critiqued.

His solution is to emphasize human 'progress'.

The antinomies of nature, that is, its apparent provision of sustenance *and* its often chaotic and destructive activities, are to be taken together and subsumed by and within the struggle of humanity to progressively understand, and gain mastery over, the natural world. In this imaginary, what harms us individually may actually help humanity, over time, and as a whole. "Man wishes concord, but nature, knowing better what is good for his species, wishes discord", (Kant in Lloyd, 2008: 288) for without this discord humans, "as good natured as the sheep they tended, would

scarcely render their existence more valuable than that of their animals." (Kant in Lloyd, 2008: 288).

In Kant's philosophy, nature's purposiveness is ultimately reduced to *providing* the sometimes challenging circumstances necessary to force humans to develop their latent potential to assimilate nature to their own purposes / ends. We might even say that this ultimate purpose is ethico-politically characterized in his *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* (Kant, 1991).⁴ Indeed the third proposition of this work describes this process in terms of nature's 'intent' and its human supersession in what Apel (1997: 97) refers to as a "quasi-dialectical idea of a 'cunning of nature'":

Nature has willed that man should produce entirely by his own initiative everything that goes beyond the mechanical ordering of his animal existence, and that he should not partake of any other happiness or perfection than that which he has procured for himself without instinct and by his own reason ... It seems as if nature had intended that man, once he had finally worked his way up from the uttermost barbarism to the highest degree of skill, to inner perfection in his manner of thought and thence (as far as is possible on earth) to happiness, should be able to take for himself, the entire credit for doing so and have only himself to thank for it. (Kant in Apel, 1997: 90)

How generous of nature, to take no credit! To adopt a modern vernacular, it seems that providence, in the form of nature, does not guide history to its final ends but rather provides 'opportunities' to be exploited by human entrepreneurs, self-made men and / or Man, who then take(s) *all* the credit and reaps *all* the profit. Here we can see how Kant anticipates the movement from a providence that is weakened but not entirely expunged to a progress that effectively becomes a rationalist and humanist equivalent of a theodicy of good and evil, one that becomes transformed, elaborated and materio-semiotically enacted in innumerable (and often incredibly destructive) ways as it inspires the imaginary of an emerging modernity.

⁴ Which is not to say that this work constitutes a conscious design for Kant's philosophical project, but rather that, along with his later work *Toward Perpetual Peace*, this is as near as we get to a this-worldly ethico-political characterization of humanity's purposive and progressive possibilities.

We still need, though, to follow this idea of purposefulness further. Heidegger's later work carefully unpacks the way efficient causes come to set the (mechanistic) standard for defining causes in general to such an extent that "we no longer count the *causa finalis*, telic finality, as causality" (Heidegger 1993: 290). That is to say, historically (as Kant illustrates) we have come to regard final ends as playing no part in non-human nature. But Heidegger's claims also allow us to go further, suggesting that the very idea of a final end, that is, a purpose that gives over-arching meaning to things explained as having preceded and been directed toward it, is itself an integral aspect of how the Ancient Greeks and those under their influence, began to think 'technology'. *We might even say that the very idea of a final end is itself a reflective product of taking a specific and limited 'technological' mode of relating to the world as the 'model' for Being itself.*

How so? First note that for Heidegger, technology is not at all a specific array of technical machinery, or even technics in general, but a *mode of engagement* that transforms the world through challenging and ordering it. *It is a specific mode of addressing the Earth where the Earth is forced to appear as material for projects.* Also, for Heidegger, technology is not something superimposed on the world by a (human) being who stands apart from the world, it is an instrumentally oriented occasioning of our being-in-the-world. *Techne*, from its ancient Greek origins, refers to crafting, making artifacts for a particular purpose, an end, like a pot or, in Heidegger's (1993) example, a chalice. This end, this *causa finalis*, seems to be all too readily identifiable in such cases, albeit also intimately connected to the other aspects of the artifact's production, namely, its intended form, the material employed, and its efficient causes. We think of the final cause of the object produced as anthropogenic because it is our *designs* that seem to initiate its production. The object so produced *appears* to us as finished when it achieves the material form that will fulfil its intended function. We are therefore drawn to say that this achievement is its telos, the final end to which its construction was always directed, and also the way it will appear at the completion of its limited task as having no further purpose: Think of Elon Musk's automobile, propelled on an endless road to nowhere, a space-suited dummy propped behind the steering wheel – the perfect image, and unfortunately the *reality*, of capital-driven egoism and the failing imaginary of progress.

So Heidegger suggests that ideas of causation, *including* the idea of a final cause, are not something “fallen from heaven as a truth as clear as daylight” (Heidegger, 1993: 290) but something inextricably associated with that limited (technological) mode of engagement or addressing the world, a mode which also frames and limits our modern understanding of the world. As this mode of addressing the Earth comes to predominate, so we become apt to consider all aspects of our existence, our being-in-the-world, in this terribly limited light. Heidegger’s own, examples, famously include the river transformed into a source of hydroelectric power, the forest reduced to nothing but a source of timber. Such an orientation eventually becomes ‘second nature’ to those under its thrall, even to the extent that referring to the whole Earth as an assemblage of resources is assumed to be an ethically, epistemologically, and politically, neutral description of reality! In other words, we come to (mis)take a specific technological mode of addressing the world as a fixed ontology of a now ‘objectified’ Earth and ‘having purpose’ becomes entirely associated with involvement in telic productive activities. Why else is it that those seeking to defend the existence of anything at all are first asked – what *use* is it? (Evernden, 1999). – when providing an answer to this question would only serve to further enmesh the entity within the very imaginary that threatens its existence.

Something is missing here? Where, we must ask, in the description of the modes of causation that define *Techne* and its extrapolation is there any mention of what is destroyed in the ‘process’, what is wasted, what is surplus to requirements, of the cascading and never ending aftereffects of the act of production? Is the destruction of the tree not also a cause of timber production? Is waste not always a product of making? Are some products not always surplus to requirements? Are some consequences of technology not always unplanned, unknown, undesired? *‘Environmentalism might almost be defined as being the only modern ethico-political movement that, since its inception, has focused on this telic leakage; on the consequences and so called ‘externalities’ of the productive process, the toxic residues, the emissions, extinctions, erosions, the repercussions of genetic modifications and so on, and on.*

Of course, environmentalism’s ‘shallower’ versions merely suggest ways of keeping the predominant structure of productive processes going via reducing, re-

using, or recycling, by more efficient use of resources, energy, etc., that is, finding ways of internalizing externalities, bringing everything into a more expanded productivism. Such approaches generally accept, rather than challenge, the dominant structures of the progressive imaginary. This is not to say that reducing consumption, reusing, or recycling are entirely useless, (quite the contrary, they exemplify usefulness!) but perhaps they are most creative precisely where they do *not* assist the continuation of the current imaginary.

This productivism paralyses nature, evolution, and the Earth, framing it in appallingly limited ways and this is why Heidegger returns to pre-Socratic philosophies, and specifically to earlier notions of *physis* to find alternative understandings in Western traditions. As John Sallis argues, these earlier traditions offer a figure of nature that refer questions of creation, and origins back to

the generation by which vegetative life germinates in the earth and emerges into the light and the open air, as well as that by which animate beings are born. What is, perhaps, most conspicuous by contrast with later Greek philosophy is the total lack of reference to making or production. Beings are not regarded as if they ... were made by imposition of form on shapeless material. One could say that ...thought remains closer to nature, keeps it apart from the paradigm of human artifice, of *techne*. There is hardly a trace of ... the dominance of *techne* over nature that will later set in. (Sallis 2016: 52-3)

Physis, then, might offer *one* non-technological way of understanding Earth's creativity and a way of distinguishing between nature and artifice that does *not* depend on making a simple ontological distinction between humanity and nature.

The key point here is that the preceeding analysis allows us to realize that this technologically derived notion of *final ends* is universally over-extended. We might suggest that our *exceptionality*, our supposedly unique association with generating or being considered the Earth's final ends, comes to be justified through an un-explicated recourse to an entirely unwarranted extension of a historically and culturally specific (Eurocentric) misunderstanding of technology to the whole world, an occurrence that actually now leads that world to a very *undignified* 'destiny'.

Perhaps, then, we are beginning to have an understanding of how *not* to address the Earth, and have also begun to explicate a possible source of this error, one that links specific social practices with specific philosophical theory. It is not, of course a complete 'explanation', it could never be so, but it seems plausible and appropriate to our situation. At issue then is how we might differently address, and also be materially and semiotically addressed by, the Earth and how the Earth *matters* beyond (human) signification. To *not* address the Earth technologically requires that we cease to consider our own activities as ever having a final ends and that we cease to assume or posit any kind of final purpose for creation, that we should accept the idea of a world without final ends or any universal teleology. This requires different (plural and non-universal) imaginaries. It requires that we are open to other ways of addressing the Earth.

This does not mean we have to completely abandon speaking of 'nature' in terms of purposes (as Kant proposes). Notice though, that we can still speak of what is *provided* even where this provision is not purposeful. Presumably no one would disagree with the contention that the blood *provides* oxygen to the body. More expansively, even if it cannot be described as its providential purpose, it does not seem at all controversial to say that spring grass *provides* for the deer's sustenance. Provision here means that which appears and is afforded by a conjunction or pattern of events - it does not need to imply intent, an explainable causal chain, or a teleology. There is no necessary design or plan required to do this, (although, of course, such occurrences can sometimes be intentionally enacted if circumstances allow). Rather, it is a way of speaking of an evolutionarily, ecologically, and only sometimes socially, articulated conjunction of things / beings. Also notice that although ecological provision may not be designed it is not a matter of pure chance, but of billions of years of Earthly evolution. Provision is that which happens to afford possibilities for the continuation of certain temporary (provisional) patterns of existence, like a human life, an ecological community, a weather pattern etc. It is surely not controversial then to say that the Earth provides for many different things in many different ways.

This is to say, if our notion of provision is not theological, but more a matter of ecological *providence*, (i.e., of what the Earth provides ecologically), this shifts the

grounds of our understanding. When we say the Earth *provides for* any being, we do not mean that the Earth as a whole deliberately sets out to provide what that being requires of it, that this is the Earth's intent or purpose. We mean instead that the existence of this specific being and the Earth are so conjoined, so inseparable, so entangled, that the very substance of that being's existence is in the Earth's provision. It *is* of the Earth and *in part* it is the Earth. Its existence, its form, habits and life, all the affordances offered to it, are Earthly. These affordances are not just random possibilities, they are ecologically co-constitutive, patterned, evolving together.⁵ Each and every being, however transitory is held in the Earth's embrace, and each, however small, affects the future patterning of the Earth's provision. Some of these ecological relations can be described as purposive – as the feeding barnacle stretches out and rhythmically beats its feathery cirre in shifting ocean waters. Some appear as caring, the owl provides for its young, the stickleback defends its watery 'territory', the otters play – coiling round and diving under each other, but these purposes are not final in any sense, and each is in its turn, entangled with everything else, with sunlight, atmosphere, forest, the river's currents, the tidal rock-pool.

It seems simple enough to imagine such specific occurrences together with a few of their earthly inter-connections, but more difficult to try to envisage Earth as a 'whole' in this light. Certainly we need to avoid describing Earth as spaceship or machine or as the realization or embodiment of supernatural design. Earth is not a human birthright, nor, as certain proponents of the Anthropocene might insist, something now anthropogenically produced. Not a resource. Not an object. Earth is not a system (even an autopoietic one) or GAIAN Goddess, not a social 'construct' or any kind of artifact. 'It' is not even an organism, superorganism, or just another planetary body. 'It' is not even an it, since this impersonal pronoun exemplifies a grammatical separation between persons and objects – but nor is Earth a person.

We cannot finally determine what the Earth *is*, we can only say, or seek, or point towards encounters, words, images, ideas, experiences, understandings, that express and enable different, *less productive* but more creative, modes of addressing and

⁵ Although, of course, as the end of the dinosaurs exemplifies, there are random events like the impact of extra-terrestrial meteorites that can have a huge effect on the direction and possibilities of evolution. Gaia is also so very dependent upon the sun's energy; Earth is not a 'closed system'.

being addressed by an always evolving Earth.

One possibility might be: *The Earth can be understood as that which lets ecologically entangled worldings, patternings of provisional ecologies, arise and appear from itself.* As such, Earth constitutes emerging geological, ecological, and evolving patterns of being, now also including human patternings. To refer to patterns here is intended to convey something of the sense of more or less coherent and coalesced, discernable and persistent, and similarly re-occurring arrangements or dispositions of bodies, events, things, fields, forces, etc. Patterns in this sense are *not* designs or blueprints but active and evolving expressions. Earth might be interpreted as the immanent recurrent and successive generation and movement of these intricate patternings and existent inter-dependencies at vastly different, temporal and spatial scales such that some seem, but are not, immutable, while others appear entirely ephemeral. These, patterns are instantiated as a multiplicity of radically different but interconnected manifestations, such as the patterns of approaching storm-clouds, the branching and rooting of the elm tree, the binary fission of bacteria, the Earth's magnetic field, the meandering and eroding riverbank, the seasonal migration of birds, the changing constitution of your microbiome, breaking ocean waves, rotting logs, the vast array of beetles for which 'God' (at least according to biologist J.B.S. Haldane⁶⁶) seems to have an 'inordinate fondness' *and so on, and on.*

Consider how complicated the relations in each of these, and innumerable other, patterning instantiations are, each mediated in what we are accustomed to think of as quite different registers – material, semiotic, phenomenal – but which are themselves all manners of expressive existence (Smith, 2001). Some patterns are concentrated, some diffuse, but involvements can be traced between and touch them all in various ways.

How, for example, is the rotting log (de)composed? It was branching elm, holding up into air, sprouting leaves eaten by caterpillars, aphids, beetles and their larvae, sheltering nests of summer birds, now becoming rich soil from which seed and sapling may again germinate and grow. The tree was, by osmosis and

⁶⁶ Haldane had purportedly been asked by a theologically inclined audience to say what his biological studies had revealed about God, although, this oft repeated 'quotation' does not appear in any of Haldane's written works.

transpiration, drawing up rain water percolating through soil, water once raised as vapor to clouds from oceans and leaves' surface then released and dropping as liquid or wintery flakes from stormy sky, fallen rain filling and shifting the course of waters streaming down to sea. Birds, carrying seeds, bacteria, and spores, migrate back and forth across seas, some following patterns of Earth's magnetic field. Wood created from leaves' sun-powered photosynthesis, transforming atmospheric carbon to carbohydrates and then to lignins. Other nutrients were translocated through soil to other trees, some of different species, via fungal mycorrhiza entering or sheathing and connecting plant roots. The elm was felled by storm's high winds after death consequent to infection by other fungal spores and bacteria introduced by Scolytid beetles that leave intricate patterns of their feeding engraved under now peeling and shedding bark. Fungi softening wood replete with springtails, millipedes, also insects with symbiotic microbiome's that digest the materials resulting from lignocellulose degradation – microbiomes like, but so differently constituted, than ours, only recently discovered but already itself depleted and altered by fungal derived antibiotics. Rotting wood attracts ants and more beetles, some to find provision and shelter, some directed there to die by parasitic fungi infecting insects' nerves and bodies altering their behavior, wreathing insect bodies in shrouds of fungal hyphae, bursting from chitinous exoskeletons to release new spores. And on and on.

And this description only begins to elaborate what happens to compose and decompose almost every log on Earth in the 'normal' pattern of events, that is, without sudden flood or volcanic eruption, firestorm or timber extraction. There is no end to these patternings, tracings, touchings, involvements, expressions. Whether phenomenal, pheromonal, phylogenetic, physical, phytochemical, phenolic, phytophagous, philic, phenological, and only now, in such moments as this, philosophically, extrapolated. There is no possibility of tracing all these partially interdependent and interwoven movements, no single path to follow to an end, no pattern that predominates forever. Rather these patterns, as the word implies, appear to recur with different rhythms and temporalities, whether those of lives, generations, seasons, days, etc., and in subtly varying ways in every such instance.

The Earth 'creates' but not at all like a workshop or production line, indeed, in an important sense, 'it' does not *work* at all. To say Earth *does not work* does not

mean that Earth is broken or failing, but that it is composed in manners that have no overall object or purpose but are (de)composed in its own multifarious gatherings. We might even say, borrowing a term from Jean-Luc Nancy - that Earth is the original and inhuman "*inoperative community*" (Nancy, 1991), the differential sharing out and exposure of materio-semiotic patterns of existence (Smith, 2010):

The unity of a world is not one: it is made of a diversity, including disparity and opposition. It is made of it, which is to say that it is not added to it and does not reduce it. The unity of the world is nothing other than its diversity, and its diversity is, in turn, a diversity of worlds . . . its unity is the sharing out [*partage*] and the mutual exposure in this world of all its worlds. The sharing out of the world is the law [sic] of the world.

The world ...is not submitted to any authority, it does not have any sovereign. . . . The world is not given. It is itself the gift. The world is its own creation (this is what "creation" means). (Nancy, 2007: 109)

The Earth naturally creates world out of itself, a world composed of many worlds, that is to say, many modes of the Earth's patterning manifestations, each comprising, enacted by and exposed to differently patterned beings. The world appears, but not just as it appears to me or you.

Here then we might offer another provisional (by no means final) attempt at de-limiting the Earth: Earth can be understood as the generative *gathering* together, the sheltering allowance of all of these patterns and expressions, however discrete or nebulous, obvious or hidden; as the provisional sustaining of the (de)composition, of the patternings it lets arise.

How, though does this help with our question: Does the Earth care? Is it not enough that Earth has done and does all this: that in all of 'its' unfathomable creativity it has given rise to, provided for, and still continues to provision the existence of so many diverse forms of existence in all their interrelations? Should we really require the Earth to care too? Should we not just accept that there is no possibility of this being the case and hence no solace to be found in such a notion, that care is a form of relation exemplified and reaching its zenith in human inter-relations and even here

it is something of a scarce 'commodity' only manufactured in certain social circumstances?

The modern reluctance to refer to the Earth as provisional and caring, rather than entirely indifferent, obviously circulates precisely because we consider care as something only exercised with intent and *purpose*, as exemplified by certain ethical forms of 'subjective' or sentient human behavior, for example, in idealized parent-child relations. In Kantian terms, ethical care is a manner of addressing and providing for an Other as an end-in-itself, not as an instrumental means to our own ends. But of course, as we have already seen, the Earth does not fit within a Kantian system, rather, it exemplifies the ways all provisions are only temporary and imperfect and never provide for us only as ends in ourselves, because nothing ever *is* an end in itself nor, for that matter, simply a means to an end, everything is always ecologically complicated / implicated.

Such complications actually apply to human care too: it is always temporary (although in some instances it might last a lifetime) and imperfect, and always involves the relational inter-dependence of other's materiality, meanings, lives and deaths, as varieties of feminist ethics of care exemplify (See Gilligan, 1982; Larrabee, 1993; Curtin, 1996). Feminist care ethics also explicitly recognizes the importance of caring as an emotional involvement in specific circumstances and the vital importance of feelings of being cared for as something quite distinct from, and not subsumed under, the abstract or 'objective' apportioning of ethical standing, as for example, in Kantian rights. A feminist ethics of care is always already entangled and contextual, it recognizes incompatible, indeed incommensurable requirements that continually challenge and potentially dissolve any categorical imperatives. An ecological ethics, where provision for one often requires deprivation, even death, for other beings, and where 'perpetual peace' (ecologically speaking) is never going to be an option, might well take something like this 'form'. Bellacasa (2017), for example, suggests that care is something that percolates through earth (in this case quite literally through agricultural soils) whether or not humans are present.

Why should it seem so strange to say that the Earth cares for us? Of course, 'it' doesn't *just* provide for *us* (humans), or even provide for *us* all, all of the time, in just the way we expect or might desire it too. It does not provide a never-ending

'cornucopia' of delights. However, as we have already noted, Earth does provide our very existence and, of course, as mortal and ecologically unexceptional beings who partake in the Earth, we too will eventually find ourselves providing for other beings, whether or not we care to do so.

Some Earthly provisions *are* clearly matters of caring for others. Humans are not the only beings that care for their young, they are not the only beings to direct their activities towards the provision of others, or even give their very lives to ensure such provision. In our provisional ecological approach these sometimes 'caring' organisms do not just live upon the surface of, but actually, in part, *constitute* the Earth and so it seems, to that extent, care in all its varied forms, is also constitutive of the patterning of the Earth, its ecology. In other words, it is simply not possible to say that the Earth is necessarily, inherently, objectively, or wholly, *indifferent* to every life or concern, just that 'it' may not care 'as an abstract whole' - care is present only when and where care becomes manifest. The answer cannot be a simple yes Earth does care, or no Earth does not care, but a recognition that caring is one (of very many) registers in which the Earth provisionally manifests or worlds.

The modern presumption is that the Earth is uncaringly indifferent, but how can this be so if it is partly constituted by care and, albeit imperfectly and temporarily, provides so well for beings including humans that an entire (providential) imaginary was previously grounded on the idea that this provision could *only* be explained by reference to a caring God? It provides no kind of resolution to simply say that since the natural world sometimes appears as harmful sometimes as caring it must, in reality be neither. Rather, the Earth is never just harmful, caring, or indifferent. Indeed Earth is never just *there*, like an object waiting to be explained. Rather it is always creatively present in and as it continually manifests, as it worlds in all its complexity, a complexity of which we are now, and for just a little while, an integral part.

So if we say the Earth cares we are not just making a claim that non-human nature provides and cares for humans, Many, perhaps most, aspects of Earth's manifestations cannot, by any stretch of the imagination, be deemed caring. Rather, we are speaking of how care appears and disappears in the more-than-just-human world. A provisional ecology is not all about 'us', but whether we recognize certain

occurrences as manifesting care is a matter of how we address the Earth and the more-than-human Earth addresses us.

Care appears as expressions and configurations of relational patternings of existence that for a while, whether intentionally or not, touch upon and serve to sustain or succor particular beings and things all too brief existence in the face of forces that would otherwise dissipate or damage them sooner rather than later.

Perhaps, to regard Earth as, *amongst other things*, a source of provision and care, rather than indifferent material or prospective resource might provide some solace and hope against cold 'realism' and / or alienated despair in the face of ecological disaster.

Provisional Ecology

Robert Macfarlane's nature writing beautifully reveals something of the Earth's inhuman manifestations and the importance of context in affording the sometimes troubling, sometimes exhilarating, patterns of our Earthly relations. Macfarlane is especially well attuned to the ways we often (mis)interpret the phenomenology of nature's appearances due to our limited positionality, our ego-centric concerns and our cultural biases. He also constantly reminds us that life is not all about us.

In *Underland* (2019), Macfarlane describes a perilous solo winter climb over the mountain ridge running down the centre of the Norwegian island of Moskenes in the Lofoten islands. His long trek uphill had become threatening, with the constant "rumble of small avalanches" (2019: 260). He experiences "a strong sense of the terrain's disinterest, which I might at other times experience as exhilaration but here, now, can feel only as menace" (260-261). Suddenly he falls up to his armpits into a fissure in the snow, "legs dangling in a void", only extricating himself with intense difficulty, "as if getting out of quicksand" (261) - eventually, hauling himself up he manages to climb "onto the saddle of the pass with a whoop" (2019: 263).

I lie on my back, a gaffed fish, breathing heavily, and there above me, showing through the mist, is a sea eagle. Low and circling, and the queasy fear in my throat

is forgotten and my heart leaps to be overflowed by that remarkable bird in that remarkable place.

Then I think, it's just sizing me up as lunch – and I laugh out loud at my stupidity and the land's indifference. (2019: 263)

Granite and ice, cliff and crevasse, exemplify Macfarlane's remark about the indifference he often experienced in the mountains, their lack of concern whether he lives or dies and how this indifference may even provide a sense of exhilaration, especially when danger has passed and the climb is accomplished. The appearance of the sea eagle initially seems a wondrous recognition of his struggle and survival at this pivotal moment. He is elated, but then, almost immediately *brought down to Earth*, through the realization that, from the eagle's perspective, his success just brings about a rather disappointing 'end', the loss of a potential meal.

We are brought to recognize that this is a landscape that dwarfs and is impervious to Macfarlane's own purposes. What purposes are gathered together here conflict, though both relate to survival in what might seem, at least to a human being, but perhaps not to an eagle, a hostile environment where Macfarlane is left feeling like a being forcefully dragged out of its natural medium. Both human and eagle are concerned with the other, but not in any ethical sense. How weird it is that the mundane purposes of one constituent give rise to a momentary elation in another, that indifference might seem to be everywhere, *but actually there is no sense that either the eagle or Macfarlane were in any way indifferent to the presence of each other*. Isn't it also strange that being suddenly and unexpectedly *reconciled* to this can generate laughter born through puncturing the presumptions and pretensions of any ego- and/or anthropo-centrism? Isn't there, at least, provisionally, a sign of hope here? Might such events even appear mundanely providential, in the sense of serving to open us to the possibility of joy even in a place of harsh realities, a place seemingly void of care, but inhabited by beings that are actually only presently there *because* of previous patternings of care?

Perhaps it will not even seem so weird to repurpose John Ray's statement that that Earth sometimes "takes pleasure in that all ... Creatures enjoy themselves, that have life and sense, and are capable of enjoyment', so long as we recognize that it is

no longer plausible to think that “all the things in the world were so made for Man” (1691: 127-8).

References

Allen, Amy. 2016. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Apel, Karl-Otto. 1997. “Kant's ‘Toward Perpetual Peace’ as historical prognosis from the point of view of moral duty’.” in James Bonham & Matthias Lutz-Bachmann eds. *Perpetual Peace: Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, MA: MIT Press.

Bellacasa, Maria Puig de la. 2017. *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Beradi, Franco ‘Bifo’. 2011 *After the Future*. Edinburgh: AK Press.

Burns, William E. 2002. *An Age of Wonders: Prodigies, Politics and Providence in England 1657-1727*. Manchester: Manchester University Press.

Curtin, Deane. 1996. “Toward An Ecological Ethic of Care” in Karen J. Warren ed. *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Danowski, Déborah and Viveiros de Castro, Eduardo. 2017. *The Ends of the World*. Cambridge: Polity.

Evernden, Neil. 1999. *The Natural Alien. Humankind and the Environment*. Toronto: University of Toronto Press.

Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice. Psychological Development and Women’s Development*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Gray, John. 2004. “An Illusion with a Future” *Daedalus* 133(3): 10-17.

Heidegger, Martin. 1977. “Letter on humanism” in *Basic Writings*. New York: Harper & Row.

Heidegger, Martin. 1993. “Building, dwelling, thinking.” in *Basic Writings* ed. David Farrell Krell. New York: Harper Collins.

- Kant, Immanuel. 1952. *Critique of Judgement*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. 1987. *Critique of Judgement*. Indianapolis: Hackett.
- Kant, Immanuel. 1991. "Idea for a universal history with a cosmopolitan purpose" in *Political Writings* ed. Hans Reiss. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larrabee, Mary Jeanne. ed. 1993. *An Ethic of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives*. New York: Routledge.
- Levinas, Emmanuel, 1991. *Totality and Infinity*. Dordrecht: Kluwer.
- Liotta, P. H. and Shearer, Allan W. 2007. *Gaia's Revenge: Climate Change and Humanity's Loss*. Westport, CT: Praeger.
- Lloyd, Genevieve. (2008) *Providence Lost* Cambridge MA Harvard University Press.
- Macfarlane, Robert. 2019. *Underland: A Deep Time Journey*. London: Hamish Hamilton.
- MacGregor, Sherilyn. 2006. *Beyond Mothering Earth: Ecological Citizenship and the Politics of Care*. Vancouver: UBC Press.
- Molesky, Mark. 2016. *This Gulf of Fire: The Great Lisbon Earthquake, or Apocalypse in the Age of Science and Reason*. New York: Vintage Books.
- Nancy, Jean-Luc. 1991. *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc. 2007. *The Creation of the World or Globalization*. Albany NY: State University of New York Press.
- Ray, John. 1691. *The Wisdom of God as Manifested in the Works of the Creation*. London: Samuel Smith.
- Rudwick, Martin. 2014. *Earth's Deep History. How it was Discovered and why it Matters*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sallis, John (2016) *The Return of Nature. On the Beyond of Sense*. Bloomington: Indiana University Press.
- Smith, Mick. 2001. "Lost for words? Gadamer and Benjamin on the nature of language and the 'language' of nature" *Environmental Values*. 0: 59–75.
- Smith, Mick. 2010. "Epharmosis: Jean-Luc Nancy and the political oecology of creation" *Environmental Ethics* 32 (4): 385–404.

Taylor, Charles. 2005. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.

Zuckert, Rachel. 2007. *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgement*. Cambridge: Cambridge University Press.

2. O olhar da velha loba

The wolf's sight

La mirada del viejo lobo



<https://doi.org/10.36592/9786581110673-02>

Maria José Varandas¹

Resumo

A presente exposição sobre a Estética da Terra de Aldo Leopold alude à íntima relação entre a visão e a sabedoria. Trata-se de uma relação que colhe argumentação filosófica desde a Antiguidade Clássica, mormente em Platão e Aristóteles. Entre o ver e o olhar que consistem simplesmente em um avistar ou enxergar; e um ver e um olhar que são um observar e um compreender, medeia uma dialética, um processo de penetração progressivo que convoca o conhecimento essencial, fundamental, da realidade contemplada. O episódio da morte da velha loba é relatado por Leopold como ponto de partida de uma via de explicitação de uma visão abrangente e penetrante da realidade que, a partir da percepção da beleza natural e guiada pelo conhecimento ecológico, alcança os princípios do bem. O presente artigo dá conta desse percurso, procurando defender e justificar a visão leopoldiana que postula a conjunção do belo natural e do bem, que conjuga a percepção da beleza da natureza com o agir responsável.

Palavras-chave: Ética, Estética, Ética da terra, Ecologia, Belo Natural.

Abstract

This presentation on Leopold's Land Aesthetics alludes to the intimate relation between vision and knowledge. It is a relation that gathers philosophical arguments since Classical Antiquity, especially with Plato and Aristotle. Between a disaffected looking and a seeing that is an observation and an understanding, mediates a dialectic, a progressive penetration process that summons the essential, fundamental knowledge of the contemplated reality. The episode of the old wolf's death is reported by Leopold as a way of explaining a comprehensive and penetrating vision of reality that, based on the perception of natural beauty and guided by ecological knowledge, reaches the principle of goodness. This article gives an account of this path, seeking to defend and justify the Leopoldian view which postulates the conjunction of natural beauty and good, by combining the perception of the beauty of nature with the responsible action.

KEYWORDS: Ethics, Aesthetics, Land Ethic, Ecology, Natural Beauty.

¹ CFUL, Universidade de Lisboa. ORCID: 0000-0002-4374-2739.

Resumen

Esta exposición sobre la Estética de la tierra de Aldo Leopold alude a la íntima relación entre visión y sabiduría. Es una relación que recoge argumentos filosóficos desde la Antigüedad clásica, especialmente con Platón y Aristóteles. Entre un ver y un mirar, que consisten simplemente en un avistar; y un ver y un mirar que son observación y comprensión, media una dialéctica, un proceso de penetración progresiva que convoca el conocimiento esencial y fundamental de la realidad contemplada. El episodio de la muerte de la vieja loba es relatado por Leopold como una forma de explicar una visión comprensiva y penetrante de la realidad que, basada en la percepción de la belleza natural y guiada por el conocimiento ecológico, alcanza los principios del bien. Este artículo da cuenta de este camino, buscando defender y justificar la visión leopoldiana que postula la conjunción de la belleza natural y el bien, que combina la percepción de la belleza de la naturaleza con la acción responsable.

Palabras clave: Ética, Estética, Ética de la Tierra, Ecología, Belleza Natural.

I

Aldo Leopold, um professor de recursos cinegéticos da Universidade de Wisconsin, concluiu a redação do livro *Sand County Almanac* em 1948. Nesse mesmo ano, foi vítima de um ataque cardíaco fatal, quando auxiliava um vizinho a debelar o incêndio que deflagrara na sua propriedade. A publicação da obra viria a acontecer, a título póstumo, em 1949 e, embora na altura obtivesse escasso sucesso, duas décadas depois tornar-se-ia uma verdadeira bíblia ambientalista a par com o *Walden* de Henry David Thoreau e o *Silent Spring* de Rachel Carson.

À primeira vista, o *Sand County Almanac* parece ser uma memória descritiva da região das areias no decurso dos meses e das estações do ano, com a sua fauna e flora, as suas peculiaridades e sobretudo a sua específica beleza. Contudo, a leitura atenta desta obra revela, em cada página, o poder vocativo do belo natural como se, para o contemplador sensível, na harmonia que subjaz aos seres e elementos naturais fosse claramente audível o apelo ao bem-agir e ao amor.

O episódio que assinala o momento de viragem de Aldo Leopold, para uma nova forma de ver/ compreender a Natureza, a um tempo sensível, esclarecida e ética, é-nos relatado na segunda parte do livro, no capítulo intitulado "Thinking like a Mountain" (Pensar como uma montanha), e vinca de forma expressiva o efeito que o derradeiro olhar da velha loba produziu no autor, registando deste modo o instante preciso em que um poderoso *insight* surpreendeu o filósofo caçador, a descoberta

transformadora que lhe apontou o sentido profundo do ser da vida e do humano:

Um uivo vindo das profundezas ecoa de orla em orla rochosa, rola montanha abaixo e extingue-se na longínqua escuridão da noite [...]. Só o principiante mais obtuso pode deixar de sentir a presença ou ausência dos lobos, ou de reconhecer que as montanhas têm uma secreta opinião acerca deles. A minha própria convicção neste domínio data do dia em que vi morrer um lobo. Estávamos a almoçar num penhasco acantilado [...]. Vimos o que pensávamos ser uma corça [...]. Quando trepou margem acima [...] compreendemos o nosso erro: era um lobo. Meia dúzia de outros lobos [...] saltaram dos salgueiros e todos se amontoaram a dar as boas-vindas [...]. Nesses tempos nunca tínhamos ouvido dizer que se pudesse desperdiçar uma oportunidade de matar um lobo. Num segundo começamos a atirar chumbo sobre a pilha [...]. Quando esvaziámos as espingardas, a velha loba tinha sido abatida [...]. Chegámos junto da velha loba a tempo de observar um altivo fogo verde a morrer nos olhos dela. Compreendi nesse momento e nunca mais deixei de o saber que havia algo de novo para mim naqueles olhos – algo que apenas a loba e a montanha conheciam. Nesse tempo eu era jovem e cheio de prontidão no gatilho, pensava, porque menos lobos significavam mais veados, que o desaparecimento total dos lobos seria o paraíso dos caçadores. Mas depois de ter visto aquele fogo verde a extinguir-se senti que nem o lobo nem a montanha concordavam com essa maneira de ver» (LEOPOLD, 2008, pp. 128-130).

Ao relatar-nos detalhadamente este fundamental momento, Leopold pretende transmitir-nos a revelação que lhe foi dada pelo olhar do moribundo animal – uma visão profunda e essencial da realidade, um olhar compreensivo, intensivo e significativo da vida, em que os olhos captam o que é e está para além da superfície: a inter-relação dos seres numa cadeia estruturada na diferenciação e na afinidade, segundo princípios de funcionalidade, equilíbrio e harmonia. Pensar como uma montanha é, por conseguinte, compreender que a diversidade da fauna, da flora, ou da componente físico-química do lugar, está vinculada a uma imbrincada teia de interdependências, integradora da diferença num todo dinâmico e com sentido. Tal epifania, operou em Leopold a transição de uma vidência superficial – o

descomprometido e distraído *sight* – para a evidência intelectual, o íntimo *insight*, a clarividência interior que lhe dá a ver a realidade com um olhar que não avista apenas em distância e estranheza, mas com um focar comprometido e imersivo, que não só entende a dinâmica do mundo, mas que, ao mesmo tempo, compreende que não está fora dela. Muito pelo contrário, intuitivamente entrevê que é parte dela, em comunhão com todos os seres, quer físicos, quer orgânicos, e reconhece nesse sentimento de pertença, o amor, capaz de desencadear em si o dever de manter com esse todo do qual faz parte uma ação consonante, ou seja, uma ação de respeito e de equilíbrio:

Quando vemos a terra como uma comunidade à qual pertencemos, podemos começar a usá-la com amor e respeito. Não há outro caminho para que a terra sobreviva ao impacto do homem mecanizado, e para que nós dela possamos retirar a colheita estética com que pode contribuir para a cultura ao abrigo da ciência (LEOPOLD, 2008, p.22).

Atendendo a estas palavras, depreende-se que em Leopold, a ética não surge como fria e austera imposição da razão sobre o sentimento e exterior a este, mas decorre, naturalmente, do amoroso laço e do vínculo de pertença comunitária, vislumbrado e potenciado, em primeira instância, pela apreciação estética da natureza. A alusão do autor ao homem mecanizado denuncia a cegueira do humano, a alienação do seu ser próprio, ou seja, daquilo que o define estruturalmente – a sua originária matriz, o solo da autêntica humanidade, de onde brotam os estímulos para a beleza e o bem. Por isso, a nosso ver, a proposta de Leopold é uma proposta de recondução do humano à sua integridade, à sua inteira humanidade na qual a estética, a ética e o conhecimento surgem como dimensões estruturais. Neste sentido, consideramos que Leopold ao clamar pela integridade da terra, clama em simultâneo pela integridade do humano.

II

Se focarmos a nossa atenção na forma como o *Sand County Almanac* vai evoluindo através do folhear das suas páginas, veremos que Leopold caminha pelas terras arenosas a par e par com a estética e a ética, em uma passada que o coloca

manifestamente no encalço de Henry David Thoreau e de John Muir, os grandes naturalistas norte-americanos do século XIX.

Thoreau, em 1851, no liceu de Concorde, a sua terra natal, profere uma palestra, que viria a ser publicada após a sua morte em 1862 com o título "Walking", que o autor abre com as seguintes palavras:

Desejo dizer algumas palavras em nome da Natureza, da liberdade absoluta e do estado selvagem, por contraste com a liberdade e a cultura meramente civilizadas, com o intuito de ver no homem um habitante, uma parcela da Natureza, e não um mero membro da sociedade (THOREAU in CARLSON, 2008, p.54).

Concluindo a palestra deste modo:

Aqui está a vasta, selvagem, circundante mãe de todos, a natureza, permanecendo em redor com tanta beleza e tanto amor pelos seus filhos ...; e, no entanto, nós fomos tão prematuramente apartados do seu seio para a sociedade, para essa cultura que é exclusivamente uma interação homem a homem (*Ibid*, p. 61).

Nestas palavras do filósofo dos bosques encontramos não só o embrião do conceito de cidadania planetária, a afirmação do humano como habitante e cidadão da Natureza, mas também a crítica implícita ao alcance limitado da ética, circunscrita à esfera inter-humana, noções fundamentais que Leopold retomará e desenvolverá, na sua Ética da terra.

Por seu turno, John Muir no ensaio "A Near View of the High Sierra" de 1894, declara expressivamente a sua admiração e amor pela natureza bela, incansável no seu contínuo labor em perpétua recriação de formas, que são como Muir afirma, «poemas da natureza gravados nas rochas» que testemunham o seu eterno movimento de liberdade criativa:

Eis as raízes de toda a vida dos vales, e aqui de forma mais simples do que em outro lado manifesta-se o eterno movimento da natureza. Gelo transformando-

se em água, lagos em campo aráveis, montanhas em planícies. E enquanto contemplamos os métodos da natureza na criação da paisagem e lendo os registos que gravou nas rochas... também aprendemos que estas que agora sucederam às da era pré-glacial, estão por sua vez a definhar e a desaparecer para serem seguidas por outras ainda não nascidas. (MUIR, in CARLSON 2008, p. 74)

John Muir interpela o leitor para a narrativa que subjaz a todas as formas da natureza, seres do tempo em contínua e permanente mutação, uma narrativa que a ciência ecológica descobre e descreve no esclarecimento aprofundado do seu inteiro significado. Tal interpelação é vivamente escutada por Leopold e virá a ecoar expressivamente na redação da sua obra, que segue os passos destes pioneiros ambientalistas na exaltação da estética natural, do bem e do *logos* que lhe são inerentes, ilustrando a sua prosa com impressivas descrições dos bichos e dos elementos e mostrando como eles refletem a harmonia que lhes é subjacente, e o instintivo saber que os anima e os liga. O rato silvestre sabe o que representa a neve, os gansos de Março sabem que as tréguas dos caçadores vigoram na primavera, enfim, a extensa e multidiversa galeria de seres convocados, quer da fauna, quer da flora, expõe o sábio convívio entre seres e elementos, mostrando-nos a beleza funcional do mundo, a ordem e o equilíbrio de tudo o que é. Trata-se de sugestivas e poéticas descrições de aspetos naturais nem sempre considerados belos pelo público, ávido por cenários pitorescos e que procura na paisagem aquarelas ou pinturas a óleo como se a natureza fosse uma galeria de arte, mas que na prosa de Leopold ganham vida, movimento, uma impressiva e animada qualidade estética iluminada pelo conhecimento ecológico que lhes desvenda a narrativa e o sentido. Isto mesmo é exemplarmente percebido no espetáculo vibrante e clamoroso dos grous, acerca do qual Leopold nos diz que o que se ouve não é simplesmente uma ave, mas «a trompeta na orquestra da evolução» (LEOPOLD, 2008, p. 102).

Sublinhamos que esta segunda parte do livro, "Breves Apontamentos por Terras de América", constitui um tributo ao belo natural, como se através dos sugestivos relatos sobre a perceção estética do pântano, da pradaria, da montanha,

da lagoa e de inúmeros trechos da natureza selvagem ameaçada pela volúpia, ignorância ou ganância dos homens, a presença irradiante do belo natural impusesse um agir conforme, uma ética compatível com a sua preservação.

As águas calmas eram de um profundo matiz esmeralda, colorido pelas algas (...) Uma viçosa barreira de árvores-mesquita e de salgueiros separava o canal do espinhento deserto que se espalhava para além dele. A cada curva víamos garças estacadas nas lagunas mais adiante, cada estátua branca duplicada pelo seu branco reflexo [...]. O homem sempre mata as coisas que ama, e por isso nós, os pioneiros matámos a nossa natureza selvagem. [...]. A canção de um rio significa em geral a música que as águas tocam tendo como instrumentos as rochas, as raízes e os rápidos. O rio Gavilán possui uma canção dessas. É uma música agradável que sugere cascatas dançantes e gordas trutas arco-íris que têm o seu antro debaixo de raízes musgosas de sicómoro, carvalho e pinheiro [...]. Essa canção das águas toda a gente a pode ouvir, mas há uma outra música nessas colinas, de modo algum audível por todos [...] uma vasta harmonia a pulsar, com a sua partitura inscrita em mil colinas, sendo as suas notas vidas e mortes de plantas e animais, cujos ritmos abarcam os segundos e os séculos. A vida de cada rio canta a sua própria canção, mas na maior parte dos casos foi desde há muito desfigurada pelas desarmonias provenientes dos maus-tratos. (LEOPOLD, 2008, pp. 139-145)

Convocamos estes trechos (entre muitos outros similares) como ilustrativos da aliança neles exposta entre a sensibilidade e a razão, entre a estética e o conhecimento, entre a estética e a ética.

Intencionalmente (presumimos nós), a escrita dos ensaios é ritmada a dois tempos - num primeiro momento, a exaltação da beleza natural intocada é reveladora da presença tangível da estética natural, como fonte de gratificação, de liberdade, e de conhecimento, para de imediato se lhe opor o agir irresponsável que, por insensibilidade e ignorância, se apresenta como um fator de desfiguração da harmonia emergente da relação comunitária entre humanos, não humanos e elementos naturais. Sublinhamos ainda que as eloquentes descrições da fauna e da flora ou de formações vegetais e geológicas que percorrem o livro do princípio ao

fim, transmitem claramente a convicção do autor de que a literacia ecológica amplia significativamente a sensibilidade às realidades naturais e à beleza que nelas reside.

Leopold não se cansa em repetir que o agir insensato é fruto da ignorância ecológica, a causa primeira da insensibilidade que o homem «mecanizado» alardeia na sua relação «não amável» (*unlovely*) com a riqueza múltipla das configurações naturais e com o sentido profundo que cada uma delas carrega. Por isso, há que mudar o paradigma – de um estado de egocentrismo primitivo, de alienação ao ser do mundo, de mecanização do humano, para um outro patamar de moralidade, superior, de maioridade moral, ecologicamente esclarecido assumindo a nossa genuína condição, literalmente humana, ser de húmus ou, o que é o mesmo, ser da terra.

Assim, a transição anunciada por Leopold, pela qual o humano deve passar de conquistador a membro e cidadão da terra, surge na sua *land ethic* como condição primeira de um novo modelo de realidade e do homem, configurador de um novo desenho ontológico, axiológico, ético e estético, implicando uma transformação radical no universo mental antropocêntrico para a mundividência ecocêntrica.

III

Foquemo-nos nas traves-mestras que sustentam a transição proposta por Aldo Leopold para uma nova visão da relação do humano com a natureza, para, enfim, uma íntegra e autêntica cidadania planetária:

A condição primeira é o conhecimento. O conhecimento ecológico. O saber que informa o olhar com a visão esclarecida que vai além do superficial. O olhar que descobre a beleza natural no seu completo significado, o qual, longe de se reduzir ao pitoresco, conta sempre uma história evolutiva que narra a constante tensão de forças sistémicas na manutenção da integridade e da estabilidade do todo, sob a ameaça de forças adversas, entre as quais sobressai a cupidez humana, ecologicamente ignorante.

O que é isso da beleza natural, parece perguntar-nos Leopold, senão o produto apurado de uma longa história evolutiva feita de sinergias e entropias entre os elementos físico-químicos e os organismos compondo, cita-se, «uma vasta harmonia a pulsar, com a sua partitura inscrita em mil colinas, sendo as suas notas

vidas e mortes de plantas e animais, cujos ritmos abarcam os segundos e os séculos» (LEOPOLD, 2008, p. 145)? O que é o belo natural senão o símbolo triunfante do tempo evolutivo, da extraordinária sucessão de incontáveis milénios no apuramento da forma e do lugar, do incessante labor em prol da harmónica adaptação entre ambos?

Este saber ao provocar uma visão esclarecida alarga, expande, as portas da percepção, encontrando no belo natural a presença irradiante da liberdade da natureza que, no seu perpétuo e incessante movimento criativo e metamórfico da desordem tende para a ordem.

Parafraseando a filósofa e professora da Universidade de Lisboa, Cristina Beckert, a estética natural aparece-nos aqui, por conseguinte, como uma estética do invisível, ou seja, uma estética emergente de um pano de fundo, não imediatamente visível, mas fundamental e estruturante, onde o nascer e o morrer se abraçam e se superam em vida pujante e em permanente re-novação:

O que Leopold propõe é uma estética da natureza que ultrapasse a imediatez do visível, [...], em prol do que não é imediatamente patente, mas que *sabemos* estar presente pelos dados científicos disponíveis (geológicos, biológicos, ecológicos, paleontológicos, etc.). Deste modo, a contemplação de um pântano, por exemplo, aparentemente desprovido de vida e desagradável aos sentidos pela consistência viscosa e o odor fétido, esconde um ecossistema rico e variado, onde abundam seres vivos que, embora não imediatamente visíveis, contribuem para a integridade, estabilidade e, neste caso, também para a beleza daquela comunidade biótica. (Cristina BECKERT, 2007, p.15).

Há na visão leopoldiana uma dialética ascendente na apreciação estética da natureza que evolui progressiva e gradualmente através de sucessivos estádios de beleza, desde o mais superficial, o gracioso, até patamares fundamentais e indizíveis onde o belo aparece como esplendor do bem. Nesse ponto culminante, o transfigurado, porque informado, olhar capta a beleza que fulgura em qualquer recorte natural como manifestação e presença de vida, de liberdade, tecida e urdida em milénios de odisseia evolutiva.

Em idêntico sentido, Holmes Rolston III, um contemporâneo eticista ambiental norte-americano tributário de Aldo Leopold, comenta:

A natureza constitui uma cena de beleza que continuamente se restabelece em face da destruição. Quando os diversos aspectos da paisagem são integrados num ecossistema evolutivo dinâmico, as partes feias não empobrecem o todo, antes o enriquecem. A fealdade é contida, superada e integrada numa beleza positiva e complexa. Porém, depois de se ter atingido uma compreensão ecológica bem dirigida, isto não é tanto *visto*, mas mais *experienciado*. Não é tanto uma questão de *visão* (*sight*) como de *intelecção* (*insight*) no drama da vida. (ROLSTON, 1988, p. 241).

Eis, portanto, a proposta de Leopold:

– O conhecimento, a estética e a ética, ou, noutros termos, a razão, a sensibilidade e a ação em consonância numa tríade interligada que estrutura um modelo de realidade radicalmente inclusivo. Na linha de uma longa tradição ocidental, Leopold conjuga o belo e o bem, mostrando-nos essa comunhão a par e passo, revelando-nos como está aí diante dos nossos olhos, sempre presente na natureza, e alertando-nos para que não devemos comprometer a harmonia produzida em milénios de história comunitária, uma harmonia que liga o solo, o ar, as águas, as plantas e os animais humanos e não humanos, numa vibrante, diversa e colorida comunidade que define e modela o ser dos seres.

Todos sabemos que o significado de ética é comunitário, porquanto a ética coloca-se sempre na relação eu-outro. Sem o outro, esse outro que habita a mesma comunidade, não há lugar ou sentido para a ética, pois é o outro que limita e enquadra o exercício da liberdade individual; é ao outro a quem o agente responde pelo que fez e não deveria ter feito, ou pelo que não fez e deveria ter feito. Ora este outro em Leopold é Todo o outro que faz parte da grande comunidade biótica onde o humano é e está, e sem a qual não é, nem pode ser. É justamente esse Todo que nos pede respostas, ou seja, que nos exige responsabilidade.

Por conseguinte, Leopold, a partir da definição de comunidade moral, «A ética da terra apenas alarga os limites da comunidade de forma a incluir nela os solos, as

águas, as plantas e os animais» (LEOPOLD, 2008, p. 190), e apresentando essa comunidade como o espelho onde se reflete a consciência ecológica – a consciência responsável pela preservação da integridade e estabilidade dos ecossistemas –, infere o imperativo ético: «Algo é certo quando tende para preservar a integridade e estabilidade e a beleza da comunidade biótica é mau quando tende no sentido oposto», (*op. cit.*, p. 206).

Nesta sentença, a integridade, a estabilidade e a beleza, apresentam-se como valores objetivos, porquanto são funções referenciais de um princípio universal – o da saúde de um qualquer sistema – que mandata uma ação de respeito e de não afeção.

IV

Parece-nos incontroverso de que os inúmeros exemplos de devastação ambiental de causa antropogénica – derrames de crude, chuvas ácidas, desflorestação, morte dos corais –, chocam imediatamente pelo seu desconcerto e fealdade. E tal visão desoladora, degradada, desarmónica, coloca-nos imediatamente perante a íntima relação entre a saúde de um ecossistema e a aparência da sua beleza, a par com o juízo ético espontâneo que avalia negativamente a ação que os corrompe.

O conceito de saúde é entendido pela *ética da terra* no seu significado bio ecológico de homeostasia – a regulação autopoietica que mantém um dado sistema, seja um organismo, seja um ecossistema, numa condição de equilíbrio e estabilidade –, como princípio regulador inerente a toda a vida em geral. E o termo geral significa que, do ponto de vista ecocêntrico, o entendimento de vida não vem meramente circunscrito ao organismo, mas compreendido holisticamente como uma vasta trama de relações ecológicas onde o biótico e o abiótico se encontram intrinsecamente ligados em totalidades biogeocénóticas. Neste sentido, a saúde das totalidades é um bem em si mesma que se reflete necessariamente em todas as suas partes componentes.

Para o ecocentrismo, só encarando o humano como ser à parte da natureza se poderá considerar que ele, e apenas ele, tem estatuto moral. Se o humano vier compreendido como membro planetário implicado com todos os seres numa vasta cadeia de interdependências que possui as suas próprias leis de autorregulação e

replicação, então essa matriz holística, comunitária, será um bem em si mesma, terá um valor *per se* que obriga moralmente ao respeito e à responsabilidade.

A este respeito, não podemos deixar de aqui convocar o título da influente obra da bióloga Rachel Carson publicada em 1962: *Silent Spring*.

Atente-se que para transmitir o dramático grau de afeção nos ecossistemas e na biodiversidade provocado pelo uso abusivo dos pesticidas químicos, a bióloga emprega um significante estético – o canto dos pássaros e o seu mortal e tóxico silenciamento. A imagem de uma Primavera silenciosa é tão intensamente interpelativa quanto significativa já que através dela a autora torna patente, de forma exemplar, as três dimensões que tal representação estética subsume, i. e., a ligação ecológica entre os seres bióticos e abióticos, a harmonia intrínseca a tal ligação, e a ação irresponsável que a mata e desfigura. Ou seja, na esteira de Aldo Leopold, o conhecimento, a estética e a ética vêm inteiramente subsumidas no poderoso significado de uma Primavera silenciosa.

Na contemporaneidade, Allen Carlson, filósofo norte-americano da área da estética ambiental influenciado pela Ética da terra, defende nas suas múltiplas publicações as teses de que toda a natureza é bela e de que a apreciação estética comporta sempre o conhecimento, ou seja, há sempre na apreciação da beleza, uma dimensão cognitiva, argumentando que, analogamente à apropriada percepção do belo artístico que requer o conhecimento estilístico da obra e do autor, também a correta apreciação da estética natural requererá a mediação do conhecimento dos processos de formação e de evolução das realidades naturais, como via de elucidação dos dados da sensibilidade que, assim, descobre a natureza sob a luz da ciência com o alcance amplo capaz de apreender no que vê as categorias de ordem, regularidade e harmonia.²

Tal como para Leopold que reclama por uma literacia ecológica na apreciação da estética natural, contemplar uma montanha é, para Carlson, algo mais do que ver

² Ecological description finds unity, harmony, interdependence, stability, etc... earlier data are not denied, only redescribed or set in a larger ecological context [...] and we see beauty now where we could not see it before», Holmes ROLSTON citado por CARLSON, 2008, p. 224. Ainda a este respeito, Carlson afirma: –According to the account outlined here, scientific knowledge is essential for appropriate appreciation of nature. Without it we do not know how to appreciate it appropriately and are likely to miss its aesthetics qualities and value – (CARLSON, 2008, p. 227).

árvores, cores, flores; é, também, compreender a sua história natural, as suas populações específicas e as relações que a animam.

Assumindo categoricamente o cognitivismo inerente à apreciação estética, Carlson procura conferir solidez às teses da sua estética positiva, afirmar a crença não-antropocêntrica - a natureza tem um valor que não depende do homem – e declarar a afinidade entre a estética e a ética ambientais. É no ensaio “Nature and Positive Aesthetics”, publicado originalmente em 1984 na revista *Environmental Ethics*, que Carlson enuncia os fundamentos do seu programa teórico, nestes termos:

Neste ensaio examinarei a perspetiva de que todo o mundo natural é belo. Segundo esta perspetiva, o ambiente natural, enquanto intocado pelo homem tem sobretudo qualidades estéticas positivas [...]. Toda a natureza virgem, em suma é essencialmente esteticamente boa. A adequada e correta apreciação estética do mundo natural é basicamente positiva e os juízos estéticos negativos têm aí pouco ou nenhum lugar. (CARLSON, 2008, p. 211, tradução nossa).³

Neste excerto enunciam-se as quatro teses da estética positiva⁴ culminantes na declaração de que, cita-se, «A estética positiva vindica que o mundo natural é, em essência, esteticamente bom»⁵ (CARLSON, 2008, p. 227, tradução nossa).

Esta declaração mostra a conjunção do ético e do estético na apreciação da estética natural, conjunção essa a integrar na ação ambientalista, tal como Leopold propusera,⁶ e também, tal como Leopold, Carlson apela para a via científica como modelo privilegiado de legitimação dessa mesma conjunção. Com efeito, segundo o

³ Do original, In this essay I examine the view that all the natural world is beautiful. According to this view, the natural environment, insofar as it is untouched by man, has mainly positive aesthetic qualities; (...). All virgin nature, in short, is essentially aesthetically good. The appropriate or correct aesthetic appreciation of the natural world is basically positive and negative aesthetics judgements have little or no place.

⁴ 1) all the natural world is beautiful. [...] 2) the natural environment, [...], has mainly positive aesthetic qualities; [...] 3) All virgin nature, [...] is essentially aesthetically good. [...] 4) negative aesthetics judgements have little or no place [in the aesthetic appreciation of the natural world].

⁵ Do original, Positive aesthetics claims that the natural world is essentially aesthetically good.

⁶ A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise. (LEOPOLD, 1966, p.262.; ed. portuguesa 2008, p. 206).

autor, a ciência,⁷ dá fundamentos que justificam a presunção de que o valor estético e o valor ecológico são correlativos e que, em consequência, tudo na natureza é esteticamente valorizável e que, assim sendo, nela nada há de 'mau' ou de 'feio'. O conceito de beleza funcional, ou seja, a relação harmônica e inteligível entre forma e função, aplicado ao mundo natural (CARLSON, 2009), confere à apreciação um dado objetivo, o *fitness design*, o arranjo adaptativo de um item para a sua função própria que desembaraça a apreciação estética do subjetivismo de preferências e, por conseguinte, a torna um valor de referência no ambientalismo. A tal respeito referimos um exemplo, entre outros:

– Porque é que o pavão exhibe a pesada cauda, aparentemente pouco funcional para efeitos de locomoção? Porque, neste particular, a função que a forma serve é a de reprodução e seleção natural da espécie. Quanto mais simétricos e abundantes forem os padrões da sua cauda tanto mais apto para a reprodução dos seus genes, porquanto a fêmea percebe essas características, como manifestação de saúde e de vigor transmissíveis às suas crias.⁸

Por conseguinte, em Carlson, a apreciação estética da natureza radica numa interação entre o sujeito e o objeto de apreciação que, partindo da componente emocional e sensível do apreciante, apela, fundamentalmente, para o conhecimento apropriado do que se aprecia não privilegiando configurações naturais específicas. A estética positiva, uma abordagem ambiental naturalista⁹ e cognitivista, assume-se assim como contraponto aos modelos não-cognitivistas e subjetivistas que fundam a apreciação estética na emoção sem conceito.

Corroborando Carlson, e apoiando-nos nas teses defendidas por reputados cientistas na área da sociobiologia como Edward O. Wilson, também nos é plausível a correlação entre o valor estético da natureza e as propriedades ecológicas do natural percebido. De acordo com as investigações nesta área, de um ponto de vista macro evolucionário, a forma e a função harmonizar-se-iam tendo em vista

⁷ If comprehensibility is in part a function of qualities such as order, regularity, harmony and balance which we find aesthetically good, then the development of science [...] constitutes a movement toward the aesthetically good. (CARLSON, 2008, p. 231).

⁸ In: <https://www.livescience.com/5066-peacocks-colorful-tails.html>

⁹ The model [Natural Environmental Model] suggests that the aesthetic appreciation of anything [...] must be centered on and driven by the object of appreciation itself. (CARLSON, 2009, p. 36).

uma adaptação mais eficiente, e nesse sentido subscrevemos a ideia do evolucionismo estético de que a esteticidade é uma componente inerente aos processos de formação naturais e de seleção sexual em várias espécies.¹⁰ Tendo por base a substancial investigação em sociobiologia, o significado filogenético do sentimento de agrado, ou de prazer, induzido no sujeito percetivo por certos recortes paisagísticos, teria sido, originariamente, uma expressão adaptativa favorável à sobrevivência da espécie. A preferência da espécie, o seu agrado por espaços cuja qualidade e riqueza ecológicas configuravam quadros de ordem, regularidade e abundância, surge associada a correspondentes sentimentos de segurança e prodigalidade.¹¹ Assim, sustentados pela literatura nesta área, afirmamos que, entre as diversas perceções estéticas da natureza, como por exemplo os padrões simétricos e ordenados de um floco de neve, ou a perceção de grandeza do infinito deserto, céu ou o oceano,¹² são muito justamente e muito comumente os valores ecológicos de biodiversidade, e da riqueza e integridade ecossistémicas que transmitem de forma assaz impressiva a perceção do belo natural

Acrescentamos ainda que a relevante pesquisa no âmbito do evolucionismo estético recorre em vários estudos a indicadores mensuráveis¹³, como sejam a maior diversidade de espécies que compõem um recorte natural contemplado, a equilibrada distribuição funcional dos diversos grupos de espécies que o compõem, a alta produtividade, regularidade e resiliência do sistema, indicadores que se refletem na clara preferência dos sujeitos percetivos em relação a outros recortes com valores menos expressivos. Não querendo alargar-nos neste domínio, evocamos ainda o dado subjetivamente vivido nas experiências individuais e largamente documentado por diferentes e multidisciplinares estudos,¹⁴ que se

¹⁰ Cf. VARANDAS, 2016, pp. 104-110.

¹¹ Beauty is our word for the perfection of those qualities of environment that have contributed the most to human survival. (Edward O. WILSON in KELLERT, 2012, p.3).

¹² Os recortes naturais cuja amplitude e grandeza esmagam e mostram a pequenez e fragilidade humanas enquadram-se na categoria do sublime. Diferentemente do belo, que segundo Kant produz um agrado sem conceito, o sublime para o filósofo germânico inspira temor e respeito ao revelar a real dimensão humana no confronto com o poder e magnificência naturais, i.e., a sua vulnerabilidade, pequenez e heroicidade.

¹³ Ver <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0102437>

¹⁴ Destacamos a magna investigação de KELLERT, *A National Study of Outdoor Wilderness Experience*, 1998, que envolveu 600 participantes (estudantes universitários). On line: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED444784.pdf>

traduz na impressão de riqueza emocional e gratificação espiritual, comum à maioria dos sujeitos percetivos causada pela apreciação estética da natureza, chamando nós a atenção face a esta constatação de que empobrecimento acelerado da biodiversidade, da saúde dos ecossistemas, da degradação ecológica crescente, concorre, de igual modo, para o empobrecimento e degradação do humano.

Porventura serão estas as razões que justificam o dado observado pelo filósofo ambiental Baird Callicott:

No que toca à conservação e gestão de recursos, a estética natural tem sido historicamente, na verdade, muito mais relevante do que a ética ambiental. grande parte das decisões conservacionistas foram motivadas mais pela estética do que pelos valores éticos, mais pela beleza do que pelo dever» (CALLICOTT, in CARLSON, 2008, p.107).

Conclusão

A gravidade deste tempo de emergência climática, com o seu cortejo alarmante de perdas, seja de espécies, seja de padrões ecológicos, exigem do ser humano responsabilidade, clamam gritantemente por uma ação incisiva e urgente em prol da vida em geral. A ciência não se cansa no alerta facultando dados objetivos, inequívocos que mostram o estado de urgência a que chegamos. A filosofia alerta para a «perfeita tempestade moral» (GARDINER, 2006)¹⁵ que vivemos atualmente. É imperioso um novo olhar.

Ver o mundo, a realidade, com o olhar da velha loba.

Penetrante. Apurado. Arguto.

Um olhar que reconhece o sentido da dinâmica do mundo.

Um olhar que apreende o belo natural como manifestação exemplar que testemunha o triunfo, sempre precário e ameaçado, da integridade, da ordem e do equilíbrio.

Um olhar que compreende que a beleza não reside apenas nos olhos de quem a vê, mas é desencadeada pela perfeição e harmonia do que se vê.

¹⁵ In: <https://www.ceu.edu/sites/default/files/attachment/event/12036/er-perfect-moral-storm.pdf>

Apreciar e compreender plenamente essa harmonia, na sua fragilidade e delicadeza, é um ponto de partida fundamental para agir, para a preservar. Para, enfim, preservarmos a nossa humanidade, a nossa integridade.

Referências bibliográficas

BECKERT, Cristina. A Estética do Invisível na Natureza. *Philosophica*, Lisboa: CFUL/COLIBRI, n. 29, p. 7-17, 2007.

CALLICOTT, J. Baird. Leopold's Land Aesthetic. In Carlson & Lintott (eds). *Nature Aesthetics and Environmentalism, From Beauty to Duty*. New York: Columbia Press University, p.105-118, 2008.

CARLSON, Allen, and LINTOTT, Sheila (eds.). *Nature Aesthetics and Environmentalism, From Beauty to Duty*. New York: Columbia Press University, 2008.

CARLSON, Allen. Nature and Positive Aesthetics. In Carlson & Lintott (eds). *Nature Aesthetics and Environmentalism, From Beauty to Duty*. New York: Columbia Press University, p. 211-237, 2008.

CARLSON, Allen. *Nature & Landscape*. New York: Columbia Press University, 2009.

GARDINER, Stephen. A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption. *Environmental Values*, vol.15, n.3, Princeton: WhiteHorse Press, p. 397-413, 2006. Online: <https://www.ceu.edu/sites/default/files/attachment/event/12036/gardiner-perfect-moral-storm.pdf>

KELLERT, Stephen. *Birthright, People and Nature in the Modern World*. New Heaven: Yale University Press, 2012.

LEOPOLD, Aldo. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press, 1949. Reedit. *A Sand County Almanac, With Essays on Conservation from Round River*. N. York: Ballantine Books, 1966. Edição portuguesa: *Pensar como uma Montanha*. Porto/Águas Santas: Edições Sempre-em-Pé, 2008.

MUIR, John. A Near View of the High Sierra. In Carlson & Lintott (eds). *Nature Aesthetics and Environmentalism, From Beauty to Duty*. New York: Columbia Press University, p.64-75, 2008.

ROLSTON III, Holmes. *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

THOREAU, Henry David. Walking. In Carlson & Lintott (eds). *Nature Aesthetics and Environmentalism, From Beauty to Duty*. New York: Columbia Press University, p. 54-63, 2008. Edição portuguesa: *Caminhada*. Tradução de Maria Afonso. Lisboa: Antígona, 2012.

VARANDAS, M^a José. *A Natureza: solo de conjugação da Ética e da Estética*. Saarbrücken/Deutschland: Novas Edições Académicas, 2016.

3. The reification of nature and how to resist it: contributions from the critical theory of nature

A reificação da natureza e como resistir a ela: Contribuições a partir da teoria crítica da natureza



<https://doi.org/10.36592/9786581110673-03>

Carl Cassegård¹

Abstract

In the Anthropocene humans are said to wield more power than ever over the rest of nature, but at the same time they feel helpless in the face of forces which they themselves have created. This chapter deals with the question of why the forms that structure our relationship to nature appear so resistant to change and how these forms can be criticized and resisted. I start by turning to the question of reification, which is central to my discussion since it helps us understand why the social forms of capitalism appear resistant to change. While on the one hand defending a Lukácsian concept of reification against Honneth's attempt to reformulate it, on the other hand I point to the need to interpret Lukács' concept of reification so as to make it applicable not only to society but also to nature. Secondly, I ask how a de-reification of nature is possible. Within critical theory, efforts to answer this question have repeatedly run up against the so-called "Lukács problem": if dialectics is needed to overcome reification but is limited to the social realm of human praxis, as Lukács appeared to claim, how can it be used to de-reify nature? Thirdly, I argue that Adorno's idea of constellations points to a solution to this problem. In Adorno, however, the link between constellations and praxis is unclear. Before concluding the chapter, I therefore turn to recent examples of environmental activism to illustrate that link.

Keywords: reification, nature, Lukács, Adorno, constellation

Resumo

Diz-se que, no Antropoceno, os humanos exercem mais poder do que sempre sobre o resto da natureza, mas que se sentem, ao mesmo tempo, desesperados em face de forças que eles próprios criaram. Este capítulo lida com as razões pelas quais as formas que estruturam a nossa relação com a natureza parecem tão resistentes à mudança e como estas formas podem ser criticadas e resistidas. Começo por me virar para a questão da reificação, a qual é central para a minha discussão, dado que nos auxilia a compreender por que razão as formas sociais do capitalismo parecem ser resistentes à mudança. Defendendo, por um lado, o conceito lukácsiano de reificação contra a tentativa de Honneth de o reformular, por outro lado, aponto para a necessidade de interpretar o conceito de reificação de Lukács de modo a torna-lo aplicável não só à sociedade, mas também à natureza. Segundo, pergunto como é

¹ University of Gothenburg; carl.cassegard@gu.se; ORCID: 0000-0003-4358-0271

possível a desreificação da natureza. No interior da teoria crítica, os esforços para responder a esta questão têm esbarrado repetidamente contra o assim-chamado “problema de Lukács”: se a dialética é necessária para superar a reificação, mas está limitada ao reino social da práxis humana, como Lukács parece ter afirmado, como pode ser usada para desreificar a natureza? Em terceiro lugar, argumento que a ideia de constelações, de Adorno, aponta para uma solução deste problema. Em Adorno, contudo, o vínculo entre constelações e práxis não é claro. Consequentemente, antes de concluir o capítulo, volto-me para exemplos recentes de ativismo ambiental para ilustrarem esse vínculo.

Palavras-chave: reificação, natureza, Lukács, Adorno, constelação

The apocalyptic disasters and catastrophes that environmentalists have long warned about are not so much a future threat as a reality engulfing us today. The catastrophic extinction of species, the breakneck speed by which we appear to be heading towards a hothouse earth, and the seeming inability of human society to break free from the nightmarish logic of a system bent on exhausting the resources on which it is dependent are but a few of the calamities that fuel the background fear adhering to the notion of the Anthropocene.

Paradoxically, in the Anthropocene humans are said to wield more power than ever over the rest of nature, but at the same time they feel helpless in the face of forces which they themselves have created. The paradox disappears when we recall that the power over nature belongs not so much to humanity as to capitalism, a system that, as Georg Lukács (1971) famously argued, constitutes a “second nature” whose forms appear independent of human beings and impervious to change. It is neither nature nor humanity in the abstract that today wields the decisive power over earth, but rather a lethal system that holds nature as well as humanity in its grip. When speaking of environmental destruction, the primary conflict is therefore not between humans and the rest of nature, but between on the one hand capitalism and on the other hand the human and non-human nature on which capitalism imposes its deadly forms and categories.

My concern in this chapter will not be why capitalism produces environmental disasters, a question that eco-Marxist scholars such as John Bellamy Foster (2000) and Paul Burkett (2014) have already addressed eminently. Instead I will turn, firstly, to the question of why the forms that structure our relationship to nature appear so

resistant to change, despite an overwhelming number of people being aware of their catastrophic consequences. This will lead over to my second question, namely how these forms can be criticized and resisted. Illuminating these questions will require me to bring into play the theoretical resources of the early Frankfurt School, in particular the insights contained in Theodor W. Adorno's negative dialectics. By highlighting the usefulness of these insights, I aim to contribute to what I call a critical theory of nature, by which I mean a theoretical approach that aims at a critique of the reified forms that regulate our interaction with nature.²

In what follows I start by turning to the question of reification, which is central to my discussion since it helps us understand why the social forms of capitalism appear so resistant to change. As Lukács points out, reification makes society appear as second nature. My claim in this part of the chapter is that the concept of reification is applicable not only to society but also to nature. Secondly, I ask how a de-reification of nature is possible. Within critical theory, efforts to answer this question have repeatedly run up against the so-called "Lukács problem": if dialectics is needed to overcome reification but is limited to the social realm of human praxis, as Lukács appeared to claim, how can it be used to de-reify nature? Thirdly, I argue that Adorno's idea of constellations points to a solution to this problem. In Adorno, however, the link between constellations and praxis is unclear. Before concluding the chapter, I therefore turn to some recent examples of environmental activism to illustrate that link.

What is reification, and can nature be reified?

According to a popular understanding, reification means treating human beings as things.³ Reification would then be when people are treated in a way that disregards what makes them specifically human – for instance when we instrumentalize them for our own purposes or regard them as mere "cogs in the wheels" of some larger structure or system.

² This chapter builds on Cassegård (2021), which I work out what I see as the main ideas of the critical theory of nature.

³ Examples include Berman (1989: 141), Feenberg (2015), Hailwood (2012: 884ff), along with Honneth who is discussed below.

However, this conception is at odds with how the concept was used by the generation of social thinkers who introduced it in social thought – thinkers like Lukács, Adorno, Ernst Bloch and Walter Benjamin. Contrary to common belief, to them reification had little to do with the opposition of “human beings” and “things”. Instead, it meant that an object, human or not, appeared to possess substance independently of the process of its historical mediation. The concept was first made widely known through Lukács's *History and Class Consciousness*, published in 1923. In his usage, the roots linking the concept of reification to Marx's idea of commodity fetishism are clear: just as the commodity appears to possess value independently of the process of production, the reified thing appears to possess an essence in its own right, regardless of social or historical context. Thus, Lukács criticizes “bourgeois” thought – characterized by a stance of putatively neutral, contemplative observation – for treating concepts as rigid and timeless entities independent of history. Through its attempt to grasp things as if they had a fixed ahistorical essence that could be captured through formal categories or definitions, such reifying thought becomes blind to the dialectical movement of history, to the mediation of its objects through the totality of societal relations. What he counterposes to such thinking is dialectics, the ability to grasp shifting meanings by relating them to the whole.

To Lukács, then, reification is the process whereby historical creations come to appear as nature, as “things” possessing their essence in themselves, independently of historical and social context. In this sense even identifying a person as “human” in distinction to animals or things can be reifying. Reification, in other words, is not the opposite of the human but of the historical. It is to treat *any* aspect of the dialectically constituted world as a thing. This insight, unfortunately, is lost in what may be the most influential attempt to revive the concept in recent years, Axel Honneth's *Reification: A New Look at an Old Idea* (2008). Honneth revives the concept but only at the cost of tearing it out of the theoretical context in which Lukács developed it. Linking it to his own theory of recognition, he follows the popular understanding of the concept by opposing it to the human rather than the historical.⁴ Rather than seeing it as inherent in capitalism, he redefines it as a

⁴ As is pointed out, for instance, by Rosa (2019: 324).

"forgetfulness of recognition" not necessarily tied to any particular social formation (Honneth 2008: 52). To show why the concept is useful for theorizing what happens to nature under capitalism, I will criticize Honneth's reformulation of the concept. I will not do so, however, by arguing that Lukács was necessarily right. Lukács was a problematical thinker whose treatment of the relation between dialectics and nature is far from clear.⁵ Instead, I will point to possibilities inherent in the concept which inspired thinkers like Benjamin and Adorno and which suggest how it can be made useful today.

Honneth subjects Lukács to criticism on two scores. To begin with, he objects to the totalizing nature of Lukács's critique of reification. Such a critique, according to Honneth, only makes sense when viewed against a more primordial or genuine form of praxis in which humans take up an "engaged" attitude towards the world (ibid. 31f). This fundamental relationship – which Honneth describes as caring and theorizes in terms of recognition – must precede the attitude of detached contemplation that Lukács associates with a reified view of the world. The former can never be wholly replaced by the latter; at most it can be "forgotten" in the sense of not being paid attention to.

Secondly, Honneth faults Lukács for providing an untenable account of the causes of reification. In his view, Lukács vacillated between claiming that capitalism requires all activities to be assimilated to commodity exchange and arguing along Weberian lines that it is the outcome of general processes of rationalization rather than capitalism per se (ibid. 23). Honneth himself largely disconnects reification from any specific socio-historical origins, instead describing it as a "forgetfulness" of recognition that can occur in a variety of circumstances that are not necessarily connected to capitalism or commodity exchange – such as, for instance, when playing tennis (ibid. 59, 178-185).

Is it correct to claim that Lukács's critique of reification is totalizing? As Honneth himself observes, a totalizing critique is difficult to square with the Lukácsian celebration of the proletariat as a liberating subject that functions as a de-reifying force in history (ibid. 31). Honneth criticizes Lukács for being inconsistent,

⁵ For my take on the debate concerning Lukács and nature, see Cassegård (2021: 118-124). For two other recent treatments, see Westerman 2019 (chapter 7) and López (2019: 217-233).

but a more reasonable conclusion would be that Lukács's critique is not totalizing at all. The problem with Lukács is not that he fails to identify a model of non-reified praxis, as Honneth claims. The problem is rather the rigid fashion in which he theorizes the relationship between reified and non-reified realms. Conceding this, however, doesn't necessarily imply that Honneth is right in claiming that a valid critique of reification must take its point of departure in a theoretically worked out notion of non-reified human praxis. All that is needed is an *insight* into the limits of reification. Such an insight can be grounded in experiences of shock or pain, giving rise to the sensation that "this cannot be all there is" or that "something is missing" (*etwas fehlt*), as Adorno put it (Adorno & Bloch 1988:1ff). What Adorno tried to show through his theory of negative dialectics was precisely the validity of such experiences as an impulse for critique.

Adorno's attention to such experiences is connected to his stress on self-preservation as the purpose of reified thinking, or "identity-thinking" – i.e., thought that strives to repress or shut out the perception of non-identity and thus the awareness that things can be otherwise, of qualitative change and history. This is significant since it introduces the idea, absent in Lukács, that reified thinking, far from being a stable structure, is constantly under siege by shocks and impulses. Approaching its objects from the standpoint of self-preservation, this sort of thinking cannot but sense the non-identical as a threat. Adorno offers the idea that something in perception itself – namely, the perception of non-identity – offers the possibility of resisting and upsetting reified thinking. Similarly, to Benjamin shock could play the role of a liberating rupture that awakens us to history.⁶ This awakening was not only political, but also methodological. One way to understand this is by asking how we may express a viable notion of reality. The position of Benjamin or Adorno would be that this reality is history. Not, however, history as an objectified body of facts or of interpretations, but as a force that destroys our expectations. "History", as Jameson wrote, "is what hurts" (Jameson 1981:102). History, then, is most keenly felt through its effects, as what breaks through and invalidates our expectations, but which can

⁶ For a discussion of the role of shock in Adorno and Benjamin, see Cassegård 2007.

never be fully represented by our concepts.⁷

The in turn means that perception is not entirely governed by concepts. To perception belongs not only the categories through which we order reality, but also the failure of these orders in those sudden moments when something occurs and something is perceived which forces us to view reality in a new way. Concepts only correspond imperfectly to the fluid historical processes that we are nevertheless able to apprehend – to that “adventurously moving, latently expectant world”, which Bloch called “the most real thing there is” (Bloch 1988:154). The discrepancy between concepts and what they claim to represent is what Adorno calls non-identity. Non-identity is the negative way in which consciousness registers the discrepancy between itself and the external world.

Honneth, then, goes wrong when he presumes that a theory of reification must rest on a yardstick positing care, engaged praxis or mutual recognition as fundamental to social life. What a theory of reification needs, as an index of wrongness, is simply history: a history that hurts, shocks and undermines identity. As Lukács showed, only a thinking that itself does away with reified categories is capable of grasping the role of particular things in the evolving course of history. By reworking dialectics into negative dialectics, Adorno demonstrates the viability of a critique of reification that takes its point of departure in the experience of contradiction. Honneth, by contrast, tends to rely on formal categories of human behaviour. In his hands, the concept of reification is a tool for criticizing a dehumanizing way of treating other people rather than for criticizing ahistorical essences. Although he does discuss the reification of non-human objects briefly, the fact that he redefines reification in terms of his theory of recognition means that his concept of reification is primarily modelled on human relations. As I have already suggested, this misses that to

Lukács and others, thingness was not opposed to the “human” so much as to the “historical”.

⁷ Of course, I am not claiming that the real is *only* what hurts. A tooth is real even when it doesn't hurt, just as nuclear power is real even when there are no meltdowns in progress. Shocks, however, have an epistemological function: as eye-openers that show the system to be false. Nor do I deny that contact with reality can be enjoyable, yet even such contact often has a disruptive effect on conceptual systems and in that sense pleasure resembles shock.

To show why the concept is useful for a critical theory of nature, I want to make three clarifications. Firstly, I do not follow the popular usage according to which reification simply means treating human beings or human creations as things. Secondly, I do not see reification as an inherent attribute of language or conceptual thinking. The language of the powerless is usually not reifying, since its concepts are never allowed to dominate an area of human praxis. The same is true of dialogical or poetical uses of language. When language is used in a way that is provisional or playful, that allows for uncertainty and questioning, then it would be absurd to criticize such language as reifying. All concepts may have the *potential* to reify, but reification only happens when concepts assume a function in the reproduction of dominant systems in society. They then become part of the *forms* reproduced by that society and function as real abstractions (Sohn-Rethel 1978). Labor, for instance, is reified when it is perceived and treated solely from the point of view of value production. The categories of natural science can be reifying when they are used to put natural objects at the disposition of dominant systems.

The third qualification is important and leads over to the so-called “Lukács problem”, to which I will return below.⁸ Lukács himself was by no means clear about the applicability of the concept of reification to nature. His concern was above all to apply the concept to how *social* relations are transformed by capitalism and modern bureaucracy. As critics have pointed out, this appears to rest on a questionable ontological separation between nature and society, and may be taken to imply that reified thinking is legitimate when applied to nature. As against this anthropocentric understanding of the concept of reification, I want to stress that *non-human nature too can be reified*. Nature, like society, is reified when the thing-form is imposed on it. This happens when it is treated solely under the aspects that happen to be relevant to markets, bureaucracies or other dominant institutions, e.g. when it is reduced to an industrial resource, an item for consumption or an object to be administered. That

⁸ Ever since Lukács published his major work *History and Class-consciousness* a debate has raged around whether nature can be reified or not. If nature can be reified, then it should be possible to de-reify it by dialectical thinking. But isn't nature “naturally” made up of things, and hence impossible to de-reify? John Bellamy Foster has referred to this as the “Lukács problem” in a series of polemical remarks against Lukács and the Frankfurt School (Foster et al 2010: 224). For Lukács's own early (unpublished) effort to clarify his stance, see Lukács 2000.

nature too can be reified is in line with Marx's theory of capitalism: real abstractions arise wherever forms functional for the system are reproduced. This happens not only in regard to social relations, but also in regard to the processing of nature, both as a source of use-values and as a commodity.

This has implications for the distinction between first and second nature. It is not so much the *content* of the two concepts so much as the *manner* in which it is approached that distinguishes the two natures. A forest that is subjected to the market is not only first nature, but also second nature. With this interpretation, there is no ontological separation between society and nature. Rather than starting with the separation and then arguing that reification is illegitimate when applied to society but not in relation to nature, reification itself becomes a criterion for distinguishing between first and second nature. Second nature differs from first nature, not by being artificial but by being reified. Reification means treating *anything* – whether human or not – as a thing that can be reduced to the aspects that dominant institutions like markets or bureaucracies define as relevant. A world constituted by such things is second nature, whether it is artificial or not.

Constellations

If nature can be reified, how can it be de-reified? With this question, we need to return to the "Lukács problem". As Lukács argues, it was the task of dialectical thinking to show that second nature, the world of reified things, was historical and possible to change. However, his praxis-centred conception of dialectics appears to restrict dialectics to the domain of subjectivity and human praxis. If dialectics is restricted to society, nature becomes a domain where dialectics is powerless to counteract reification and where non-dialectical methods such as those of positivism are legitimate. Lukács appears to land in a dualism according to which history and nature require different methods.

A number of proposed solutions to this problem exist, but none is entirely satisfactory. The solutions include, firstly, defending Lukács by arguing that a dualism of methods is appropriate (e.g. Arato 1972; Feenberg 2014: 135ff; Jay 1984: 115f). This solution, however, requires giving up the ambition to dereify nature. A

second attempted solution is to revive the idea, associated with Friedrich Engels, of an objectivistic dialectics in nature that would operate without the involvement of human actors (Foster 2000). This not only implies abandoning the subject- or praxis-oriented conception of dialectics, but also entails the risk of turning dialectics into an *ersatz* natural science that would need to compete with the existing natural sciences on their own turf (see Cassegård 2017). Other solutions include pushing for a thoroughgoing social constructivism and thereby showing that our knowledge about nature is reducible to social processes (Vogel 1996), or extending the subject-category to nature, as in Ernst Bloch's speculation about a nature-subject (Bloch 1995: 672-689). While allowing us to argue that a subject- or praxis-oriented dialectics is applicable to nature, the latter solutions leave little room for the idea of nature as a material reality possessing an irreducible objectivity in its own right.

A satisfactory solution to the Lukács problem must preserve the possibility of dereifying nature. The solution is therefore neither to rein in dialectics to society nor to reconstruct an objectivistic dialectics of nature. At the same time, we also need to avoid reducing nature to social processes if the idea of a contradiction between the system's dominant categories and nature is to carry any meaning. That means that radical variants of social constructivism and the recourse to the idea of a nature-subject must be ruled out.⁹

An opening for solving the Lukács problem, I argue, can be found Adorno's idea of constellations. To be sure, Adorno does not himself refer to natural science in the few pages of *Negative Dialectics* where he explicitly discusses constellations (Adorno 1975: 62, 164-168). Nothing, however, prevents his negative dialectics from being applied to our knowledge of nature.¹⁰ The crucial thing to remember is that as living beings, we are never wholly caught up in any single conceptual system. Instead, we live in the interstices between systems and their outside. Although we can never entirely escape the dominant categories of the society in which we live, we are never

⁹ Here I rely on my argument in Cassegård 2021: 118-124.

¹⁰ Foster is wrong in claiming this. According to him, the Frankfurt School and "Western Marxism" in general had to abandon all aspirations to say anything meaningful about nature or ecology due to their leave-taking of Engels's dialectics of nature. This is a misreading, as I argue in Cassegård (2017). Such a dialectics is only one among several other possible ways of relating dialectics to nature (for an extensive discussion of this point, see Cassegård 2021, chapter 1).

forced to think of objects solely through the categories of that system. Our experiences are unavoidably marked by the non-identity between the categories and the object.

To Adorno, negative dialectics is an attempt to do justice to this experience of non-identity by thinking of objects without reducing them to the categories of any single system. How is that possible? To begin with, we should recall that to Adorno, objects are not simply physical things or facts in a positivist sense. A memory can be an object, as can a pollution incident or the gaze of a suffering animal. The meaning of objects is mediated by concepts. This is clear in the case of phenomena like climate change, mercury poisoning or pandemics, which are mediated through conceptual chains that include not only natural science but also, for instance, economic charts, court proceedings, the experiences of victims and much more. The meaning of these objects is constituted by concepts. At the same time, these concepts never entirely capture their objects, since they refer to experiences that can destabilize them.

Let me take mercury poisoning as an example. Thanks to the history of Minamata Disease in post-war Japan – the single worst incident of mercury poisoning in the world so far – my understanding of such poisoning is surely determined not only by medical or scientific accounts but also by things like dancing cats and dead fish, long struggles in court, the ostracization of impoverished fishermen from their communities, disruptive protests, rituals of mourning, and moving literary accounts such as Ishimure Michiko's *Paradise in the Sea of Sorrow*, among other things. These historical experiences have become parts of my understanding of mercury poisoning, and I must therefore seek to do them justice when I describe the phenomenon. In addition, I must also refer to local history, to the overall context of Japan's rapid industrialization, to other comparable pollution incidents, and so on. Importantly, this juxtaposition of elements does not produce a unified picture, but rather highlights their contradictory character. For instance, the categories through which courts or corporations handle mercury poisoning are often glaringly at odds with how it is experienced by victims.

This juxtaposition of heterogeneous or even incompatible elements that I need to resort to in order to account for the meaning of a phenomenon is what Adorno

refers to as a constellation. As explained in *Negative Dialectics*, constellations do not subsume the object in the manner of identity-thinking, but encircle it by a plurality of conceptual elements that need not be logically connected to each other. "As a constellation, theoretical thought circles the concept it would like to unseal, hoping that it may fly open like the lock of a well-guarded safe-deposit box: in response, not to a single key or single number, but to a combination of numbers" (ibid. 1973: 163). A constellation prioritizes the capacity to illuminate the contradictory character of the object over the logical integrity of the system. What holds the constellation together is not the demand for logical consistency, but the imperative to do justice to how objects are experienced. Concepts are thereby prevented from becoming absolute.

Although Adorno seldom refers to natural science, his idea of constellations suggests how critical theory could fruitfully relate to such science. As we have seen in the example of mercury poisoning, nothing prevents bits and chunks of scientific knowledge from being included in a constellation. Thinking dialectically is not to do the work of natural science but to *insert* these bits and chunks into a constellation in a useful and illuminating way, without letting them take on the status of absolutes. Minamata disease cannot be understood without natural science, but such science does not provide the sole framework for understanding the disease. Only by juxtaposing science to experience and other forms of knowledge can constellations function as a critical tool that can illuminate contradictions. Such tools are indispensable for a critical theory that seeks to be practical and emancipatory. Thinking in constellations is, I claim, preferable to the rigid, dualistic separation between nature and society, with each realm possessing its own proper method. Constellations also show why the rejection of an objectivistic dialectics of nature doesn't have to mean relinquishing dialectical thinking about nature. Constellations avoid the dualism towards which Lukács tends since their elements relativize each other regardless of whether they are natural or social. That means that constellations can help dereify nature and that there is no need to restrict dereifying critique to human affairs. Even if constellations include reified pieces of knowledge, in the form of science or official statistics, the overall effect is dereifying since no element asserts itself as absolute.

The usefulness of constellations for environmental thinking should be clear. As instances of environmental destruction from Minamata to contemporary climate

change show, we are driven to use constellations whenever we try to account for this destruction concretely, in a way that prepares us for taking a stance and acting. Whenever we seek to act, we can no longer afford one-sidedness. All knowledge that is necessary for guiding our action must be mobilized, including – as the case may be – scientific reports, charts, models and concepts along with glimpses of utopian imagination, history, testimonies, personal memories or journalistic reportage.

A final question: what guides the construction of a constellation and the selection of elements that make it up? What prevents constellations from becoming a mere relativistic or arbitrary assemblage that could contain anything? The answer is that my point of departure when I construct a constellation is always my *experience* of a contradiction which I must strive to express as concretely as possible, without leaving out any elements that are essential to that experience. The experience that I have of an object imposes a certain necessity that guides what conceptual elements need to be brought together, a necessity that impels me to add new elements to the constellation as long as I feel that something essential is left out. Fidelity to that experience, which is often painful, guides the construction. Constellations are driven by the need for determinate negation, as Adorno points out. This prevents constellations from leading to relativism, despite the fact that these elements mutually relativize each other. Springing from experience, the elements must do justice to the pain that belongs to that experience and which would be rendered invisible if viewed merely from the standpoint of the system.

Resistance

Adorno is often portrayed as a wholly negative thinker with little to contribute to activism. However, constellations are eminently compatible with political praxis. Not only the impulse of critique, that springs from the imperative of trying to do justice to non-identity and to the contradictions sensed in the object of thought, but also the attempt to escape the onesidedness that comes from adhering to finished systems of thought and to reified systems, and the flexibility that stems from the method of piecing together the constellation by heterogeneous elements – all of this makes constellative thinking suitable for an activism that “asks while walking”, as the

Zapatistas put it. Constellations also show that Adorno does not restrict himself to a wholly negative procedure. Constellations allow him to talk positively about objects in a way that breaks with identity-thinking. This procedure only appears negative and destructive from the point of view of the identity-thinking of the systems being criticized.

It is true, however, that Adorno refrains from working out the connection between constellations and political praxis. Before concluding this chapter, I will therefore use a few brief examples from today's environmental movement to provide a somewhat more concrete picture of how constellations can function to resist reification.

To be sure, it would obviously be wrong to claim that all environmental activism breaks with identity-thinking. The apparent inability of environmental movements to stop the capitalist production of catastrophes that is now engulfing us is surely part of what contributes to the general helplessness inspired by the notion of the Anthropocene. As Alexander Stoner and Andony Melathopoulos point out, this failure of environmentalism to reverse the pathway towards catastrophe despite decades of protest is in no small measure due to how reified categories are reproduced in the movement itself – most clearly in the case of eco-modernist strands of environmentalism but also in mainstream environmental organizations in general (Stoner & Melathopoulos 2015: 74). This reproduction can be seen in the uncritical attitude to capitalist markets, “green” technology and technocratic governing, the general unwillingness to question the ideas of green growth, and also in the reliance on established political and juridical categories.

Yet some cases of activism appear to be centrally propelled by or animated by a desire to *break with reification*, movements that gain incisiveness precisely through questioning established categories. These movements have usually abandoned the narrative of progress and instead appear to unfold precisely in relation to catastrophes. To put it simply, it appears that there are at least three levels on which constellative modes of action or thinking can be discerned in such movements. Firstly, the constellation can become a formative principle of the organization of the movement itself. This can most clearly be seen in the case of large protest waves, in which a heterogeneity of groups with different demands, constituencies or styles of

action spring forth and join hands around a common cause. As examples we can take the protests that erupted in relation to the Minamata disease in the 1960s and in the wake of the nuclear disaster in Fukushima in 2011. Both catastrophes triggered protest movements of tremendous force that actualized a host of different demands, all of which touched on aspects felt to be essential to the disasters – health, justice, class, the relation between town and countryside, crushed livelihoods, discrimination, the treatment of workers, the responsibility of scientists, the functioning of courts, the Japanese model of industrial development characterized by collusion between business elites and bureaucracy, the overall quality of democracy in the country, and the relation of survivors to the death, loss and suffering. In these protest movements, which were united by an overall solidarity despite the obvious heterogeneity of the demands, the movements themselves functioned like constellations in which the demands supplemented each other in bringing out the different facets of the two catastrophes without necessarily being logically interconnected.

Secondly, activists in some groups appear to adopt constellative modes of thinking, precisely in order to make better sense of the grievances and predicaments with which they grapple. Such grievances and predicaments often seem anomalous from the point of view of established ideology of progress and growth that still dominates capitalist societies. They are the non-identical writ large, effecting a rupture in the self-understanding of capitalism that is politically crucial. This is true not only of mercury poisoning and nuclear disasters, but also of other issues that dominate today's environmental movement, such as global warming, resource depletion and species loss. The attempt to come to terms with these issues by groping for a new perspectives and approaches can perhaps most clearly be seen in emerging networks of groups such as the *collapsologie* network in France, the Deep Adaptation network, or the various activists gathered around the Dark Mountain project in the UK – groups that explicitly call for the construction of new languages, that seek to rethink fundamental assumptions of present-day life in the light on collapse (whether in the form of climate disaster or resource exhaustion), and that

are driven by an anxiety over the lack of adequate categories for the coming era of hardship and by a desire to mourn ongoing or inevitable losses.¹¹

Finally, there are also forms of activism explicitly and polemically highlight non-identity as part of their critique of existing institutions. For instance, the International Tribunals for the Rights of Nature (ITRN) are mock tribunals set up by activists.¹² Being closely linked to the struggles of indigenous peoples, the cases treated include polluted water, deforestation, oil spills, hydroelectric dams that will flood communities and cause major displacement, murdered anti-mining activists, “man-made earthquakes” caused by fracking, the destruction of the Great Barrier Reef, the oil extraction in Yasuni in Ecuador, and attempts to commodify nature such as REDD+. Part of the polemical force of these tribunals stems from the fact that while they mobilize a juridical apparatus mimicking “real” courts, they do so from the point of view of a non-existing system. The rights of nature are upheld, but since this can only be done through a non-existing system, the existing system of rights is condemned and destabilized. The initiative thus impersonates the missing institution of justice, delivering verdict not only on the particular cases brought before it but also on the existing system of right which has failed to uphold justice.

Final words

Looking at the world today, what could be urgent and essential than to confront and with all means resist the appalling destruction wrought by humans – by humans at the hands of capital, to be sure, but still humans – on nature? In this chapter, I have suggested one way in which such resistance is possible. I have described how reification gives rise to a system of real abstractions (“second nature”) and I have claimed that the task of a critical theory of nature is to criticize this system. It does so by holding on to the contradictions that arise between this system and the world around it and that are visible in the sensations of non-identity that color our experiences of nature. To show how this can be done I have argued that we need to take our point of departure in the pain, shock or anxiety that often accompany these

¹¹ For a presentation of Dark Mountain, see Cassegård & Thörn 2017.

¹² For a presentation of this initiative, see Cassegård & Thörn 2018.

experiences. These experiences provide a point of exteriority from which to criticize the reifications that make up the second nature. They are accessible to use because we always already belong to this outside through our experience. The outside is a world in which we are already part, by virtue of being alive, and to which there is therefore no need to reach out. The problem can therefore be reformulated as a problem of how to deploy concepts in such a way that they do justice to the experience of this outside and of its contradictory quality. I have argued that Adorno's idea of constellations helps us accomplish this. In Adorno, however, the idea of constellations is never explicitly linked to praxis. To show how resistance against dereification is possible, I therefore make the case that constellations and activism are eminently compatible. For resistance to be possible in a way that doesn't reproduce reified categories, they need each other.

References

Adorno, T. W. *Negative dialectics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

Adorno, T. W. *Negative Dialektik*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1975.

Adorno, T. W. & Bloch, E. "Something's missing: A discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the contradictions of utopian longing", pp 1-17, in *The utopian function of art and literature*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.

Arato, A. "Lukacs' theory of reification", *Telos* IV(11): 25-66, 1972.

Berman, M. "Georg Lukács's cosmic chutzpah", pp. 137-152, in Marcus, J. & Tarr, Z. (eds.) *Georg Lukács: Theory, culture, and politics*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1989.

Bloch, E. *The utopian function of art and literature*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.

Bloch, E. *The principle of hope*. Vol. 2, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995.

Burkett, P. *Marx and nature: A red and green perspective*, Chicago: Haymarket Books, 2014.

Cassegård, C. *Shock and naturalization in contemporary Japanese literature*, Folkestone: Global Oriental, 2007.

Cassegård, C. "Eco-Marxism and the critical theory of nature: Two perspectives on ecology and dialectics", *Distinktion: Journal of social theory*, 18(3): 314-332, 2017.

Cassegård, C. *Toward a critical theory of nature: Capital, ecology, and dialectics*, London: Bloomsbury, 2021.

Cassegård, C. & Thörn, H. "Toward a postapocalyptic environmentalism? Responses to loss and visions of the future in climate activism", *Environment and Planning E: Nature and Space* 1(4): 561-578, 2018.

Feenberg, A. *The philosophy of praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School*, London, Verso, 2014.

Feenberg, A. "Lukács's theory of reification and contemporary social movements", *Rethinking Marxism* 27(4): 490-507, 2015.

Foster, J. B. *Marx's ecology: Materialism and nature*, New York: Monthly Review Press, 2000.

Foster, J. B. & Clark, B. & York, R. *The ecological rift: Capitalism's war on the earth*, New York: Monthly Review Press, 2010.

Hailwood, S. "Alienations and natures", *Environmental politics* 21(6): 882-900, 2012.

Honneth, A. *Reification: A new look at an old idea*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Jameson, F. *The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act*, Ithaca: Cornell University Press, 1981.

Jay, M. *Marxism and totality: The adventures of a concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1984.

López, D. A. *Lukács: Praxis and the absolute*, Chicago: Haymarket Books, 2019.

Lukács, G. *History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics*, London: Merlin Press, 1971.

Lukács, G. *A defence of History and class consciousness: Tailism and the dialectic*, London: Verso, 2000.

Rosa, H. *Resonance: A sociology of our relationship to the world*, Cambridge: Polity Press, 2019.

Sohn-Rethel, A. *Intellectual and manual labor*, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1978.

Stoner, A. & Melathopoulos, A. *Freedom in the Anthropocene: Twentieth-century helplessness in the face of climate change*, New York, NY: Palgrave Macmillan, 2015.

Vogel, S. *Against nature: The concept of nature in critical theory*, Albany: State University of New York Press, 1996.

Westerman, R. *Lukács's phenomenology of capitalism: Reification revalued*, Cham: Springer Nature / Palgrave Macmillan, 2019.

4. The legacy of political ecology in Italy: from labour movements to climate struggles¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110673-04>

*Maura Benegiamo*²

*Alice Dal Gobbo*³

*Emanuele Leonardi*⁴

*Salvo Torre*⁵

Abstract

Italian political ecology is nowadays a space of mobilization and productive theoretical and political reflection. It also represents a vantage point from which to look back at the history of Italian social movements since the second half of the 20th century. Differently from widespread interpretations that see a discontinuity between the long history of the Italian labour movement and recent mobilisations against major infrastructure and for climate justice, this article proposes to look at their continuity, with special reference to struggles against industrial noxiousness. This legacy was particularly visible in the mobilisations against nuclear power and the anti-globalisation cycle of struggles (most notably against the G8 in Genoa in 2001), centred on the critique of the notions of development, progress and modernisation. In this article, we propose a reconstruction of this history, which also highlights the major role that feminist and post-colonial criticism have played in the theoretical development of these movements. Today, these strands of political thought articulate new claims and new forms of systemic critique, to extend Marxist debates (especially the one concerning Autonomist Marxism), bringing to the fore the issue of socio-ecological reproduction as a major space for conflicts and anticapitalist struggles. Keywords: political ecology; climate justice; Autonomist Marxism; labour movements; social reproduction.

Introduction

In recent years, several initiatives have emerged in Italy that can be located within the sphere of political ecology, understood as a field of political analysis and

¹ An earlier version of this text was published in French with the title "Écologie politique et justice climatique. Une perspective italienne" in: *Ecorev, Revue Critique D'Écologie Politique*. Available at <https://www.cairn.info/revue-ecorev-2020-1-page-87.htm>, last access 10/11/2021

² (University of Pisa).

³ (University of Trento).

⁴ (University of Bologna).

⁵ (University of Catania).

demands. These experiences are of interest to both the academic world and social movements. They have thus contributed to the development of debate and exchanges between these two areas.

Throughout 2019, several seminars on political ecology and ecological crises were held in Italian universities by student collectives who identified themselves with political ecology as a field of action and critique and linked up to the Fridays for Future movement. The first national training school for “climate strikers” was held in Naples and several training meetings were organised in other Italian cities. Another important moment for dialogue among movements for environmental justice, again at European level, was the Climate Camp organised between 4th and 8th September 2019 in Venice, which has led up to the occupation of the Red Carpet of the Venice International Film Festival (Biennale del Cinema). Building upon these experiences, during the year 2020-2021 the debate on political ecology has also produced a critical analysis of the spread of the Covid-19 pandemic, placing the health crisis within the framework of the climate crisis and as a manifestation of socio-ecological disruption (AaVv 2021). It thus showed the similarities in origins, impacts and forms of emergency management with the climate crisis.

In this context, the demands of feminist, anti-racist, decolonial and open borders movements have productively met with those expressed by environmental struggles throughout the country. Some examples of the latter are movements against major infrastructural works like the high-speed railway (TAV) in Piedmont; those denouncing the trafficking of toxic and industrial waste in the province of Naples and contestations over the management of olive monocultures following the spread of the *Xylella* bacterium in the Apulia region. This conjuncture shows a different configuration of struggles compared to the experience of earlier environmentalist movements (Diani and Forno 1999). Moreover, the emergence of the Fridays for Future movement and its spread in Italy with the climate marches has brought about a further shift in focus to a global dimension that includes climate justice issues. Thanks to the encounter with different analytical perspectives and struggles, the current phase of Italian political ecology is thus characterised by a new vitality, rooted in local contexts and at the same time part of a planetary debate on the ecological crisis, the ruins of capitalism and the forms of its overcoming. We felt

that this productive moment might benefit from a reconstruction of its complex genealogy on both a theoretical and militant level.

The way political ecology configures in Italy, both in terms of academic debate and as a space of struggle, has certainly got its roots in the specific history of the country. Here, extractivist capitalism has been particularly aggressive: relying on the construction of large factories and highly invasive infrastructures, it has produced great damage to the environment and contributed to increase the divide between the North and the South. However, the history of political ecology in Italy can also be traced back to workers' struggles against noxiousness in the workplace, thus as a legacy of the Marxist reflection by the unions and the political groups of the time, such as Autonomist Marxism, or Workerism (*operaismo*) (Feltrin and Sacchetto 2021). It is on the premise of this heritage that, in the context of the new cycle of struggles that has begun in Italy, environmental matters become eminently political and, importantly, contribute to update Marxist analyses. This is particularly true of those that inspired later Italian theories on bio-cognitive capitalism.

In the remainder of the discussion, we first delineate the theoretical framework for addressing the ecological issue in the light of the key insights provided by Italian workerist, post-workerist and feminist debates and we provide a critical evaluation of the contribution that this Autonomist Marxist and feminist debates between the 1960s and 1970s give to the recent rise of a political ecology debate in Italy. The second section links such analysis to the examination of the Italian social movements historical archive, and, particularly, to workers' struggles against noxiousness in the workplace of those same years (§2). In fact, our thesis is that these struggles were constructed as a field of intersection of different claims and political subjectivities, and by a particular reading of class conflict, which produced important insights, and currently constitutes a field of reflection and debate for the current phase of Italian political ecology. These reflections eventually allowed, in later decades, to bring together the claims of a large number of local committees and political experiences spread throughout the country. Among these, of particular relevance are the anti-nuclear struggles and the alter-globalization experiences of the 1980s (§3) and the conflicts around the construction of large-scale infrastructural works and the struggles against globalization during the years 1990s

and 2000s (§4). In this period, in addition, decolonial and ecofeminist themes are better integrated into movements' political analysis and practice. This has produced a shift in the Italian political ecology debate towards a critique to development and narratives of progress, which call into question all the systems of domination specific of capitalist modernity.

Italian Political ecology: the influence of Italian Marxist debate and Feminist analysis

The debate on cognitive bio-capitalism developed by Autonomist Marxism in Italy has allowed to better understand how the logics of accumulation and exploitation of labour transformed as a consequence of the transition to post-Fordist political economy, including its specific forms of domination. However, this debate has failed to fully account for how these new regimes of regulation go hand in hand with a change in capital-nature relations (Pellizzoni 2016) following the crisis of the capitalist world-ecology (Moore 2015). These transformations find their contemporary expression in the evolution of global policies such as those outlined by the so-called "green economy" initiatives (Leonardi 2017), the "new green revolution" (Benegiamo 2021) or the OECD's proposals for a bioeconomy in Europe. They all aim to combine concern for the environment, in particular the fight against global warming, with a restart of economic growth. These initiatives are in line with the new logics of capitalist accumulation, and particularly financial accumulation, which commodify not only nature, but also the ecological crisis itself.

Political ecology, in particular within the Marxist and Marxist-Feminist tradition, provides important analytical tools to understand the political implications of this conjuncture. In this framework, the restructuring of capitalist social relations does not rest solely on the contradiction between capital and labour, but on the contradiction between capitalism and its own conditions of reproduction. This would be a structural contradiction whose material manifestation is the deterioration of the environment, the rise of social inequalities and a further pauperisation of the labour conditions. The very logic of capitalist valorization would make it inescapable, on the basis of two, interrelated, principles. The first concerns the potentially infinite structure of the accumulation process, requiring an ever-increasing availability of

limited resources. The second concerns the need to contain the socio-environmental costs of accumulation, which translates into their externalisation to the social sphere and state taxation (O'Connor 1973). There derives a parasitic and contradictory relationship of capitalism to its own conditions of reproduction, a relationship that lies at the very heart of its logic of value.

As Jason Moore (2015) effectively puts it, capitalism as a historical system does not *have* an ecological regime, but rather *is* an ecological regime: as such, it expresses itself and needs to be analysed. The capitalist world-ecology in its historical development has been characterised by specific formations, such as the division between production and reproduction; the creation of an abstract and "industrializable" (and agro-industrializable) nature; the rhetoric of progress and civilisation. These forms are not external to the dynamics of valorization based on abstract labour: they participate in it while constituting the invisible, unthought of, part of capital (and, for a long time, the unthought of its critique).

This view introduces two key contributions to the debate. First, it redefines the ecological problem in terms of class: the environmental costs of production and ecological restoration, managed in total solidarity by the state and the market, are paid by the poorest. Secondly, it invites us to put at the core of class conflict the struggles that insist on reproduction. These de-centres and contests regimes of political visibility that insist exclusively on the social sphere of production. The ecological struggles and conflicts that take place as part of "development" projects and in the context of resource appropriation allow us to highlight the dynamics of dispossession and exclusion implicit in the commodity logic, creating a link between struggles for social justice on the one hand and struggles for environmental justice and social reproduction on the other.

1.1 *Reproduction as a conflict space*

The way in which Marxist political ecology has thought about and conjoined the relationship between the sphere of production and the sphere of reproduction provides important avenues for reflection to those interested in analysing contemporary capitalist development, including the struggles it provokes and faces

in Italy and globally. In the Italian debate, this approach has also been productively put into dialogue with important intuitions from the debate on bio-cognitive capitalism – albeit on condition of a radical rethinking of this latter tradition. In particular, it has been necessary to overcome the centrality traditionally attributed to the sphere of production and to question visions of capitalism as a progressive system of organisation of human cooperation to reconsider class politics beyond workers' alliances. These latter are central assumptions in the eco-feminist and decolonial debates.

The main promise of intersecting these two strands – decolonial and feminist eco-Marxism on the one hand and bio-cognitive capitalism on the other – is a better understanding of the mutations in the relations between capitalism and nature. In particular, it is the expansion of the logic of value in financial capitalism to be at stake: by hijacking the ecological crisis, it opens up a new field for an even more thoroughgoing exploitation of socio-ecological reproduction (Torre 2018; Benegiamo and Leonardi 2022). The most recent forms of value-capture have been applied to the expansion of the dynamics of extraction and exploitation of nature (and bodies): they centre on the apparently more immaterial or cognitive dimensions of production and, relatedly, on the process of capturing and monetising information and knowledge flows (Fumagalli 2011; Cooper and Walby 2014; Birch 2017).

In this context, the becoming-productive of reproduction, induced by the financialisation of the economy and techno-scientific progress, has made it possible to integrate a growing number of biological functions into valorisation processes. At the heart of these dynamics, however, lay increasingly extractivist processes and social exclusion (Benegiamo 2020). These logics need to be placed at the centre of the critique to contemporary capitalism, which claims to ensure productivity and employment no longer through the destruction of the environment but through ecological restoration, the redefinition of systemic limits and the blurring of the divide between (value) production and (socio-ecological) reproduction as a vector of economic growth.

It is as part of this re-configuration of socio-ecological relations that ecological issues are increasingly reinvested as a space for conflict, in Italy and globally. Hailed as a renaissance for mobilisations after the phase of relative

stagnation that followed the G8 events in Genoa, Italian environmentalism is not new. Its struggles emerge in continuity with the history of Italian workers' ecology and anti-nuclear movements; at the same time, they are tracing the terrain for a very specific form of contestation: that around the living and the relation between capitalist value production and the conditions of reproduction.

2 Italian political ecology and its labour roots

In Italy, the belief that environmentalist and labour demands are irreconcilably antagonistic is widespread (Della Valentina 2011). This is true notwithstanding the existence of a fierce yet minoritarian red-green militant literature, as exemplified by the journal *AltroNovecento* (Poggio and Ruzzenenti 2020). It is as if the job blackmail of "health or the factory" were written into the fate of the industrial worker. Underlying this conviction is the perception of an insoluble contradiction between labour and health protection, which acts as a form of blackmail on workers, who are forced to choose either of the two. This dilemma – Marco Revelli renamed it as "monstrous diktat" (2012: 10) becomes very evident if one looks at the most striking case in recent years, which is still unsolved: that of the ILVA steelplant in Taranto (Puglia), where keeping the business going endangers the health of workers and residents (Barca and Leonardi 2017).

This view is reflected in the tendency to locate the beginning of a generalised politicisation of environmental issues in between the end of the 1970s and the beginning of the 1980s, after the great cycle of Fordist conflicts. This sociological interpretation – fostered for instance by the *new social movements* theory as proposed by Donatella Della Porta and Mario Diani (1988; 2004) has historical legitimacy (Nebbia and Giuliano 2016). Yet this neat distinction between class issues and ecological issues is, if not completely false, certainly partial. It seems to us that it overlooks an extraordinary cycle of struggles (1968-1973) which made economic democracy, i.e. social equity, the necessary condition for reducing environmental and human health degradation in the workplace and, in some cases, eliminating it altogether. It was in that conjuncture that issues around the defence of territories and of the workers' and their families' living environment were raised – albeit, admittedly,

this was often limited to the effects of pollution on workers' health (Feltrin and Sacchetto 2021).

Very fierce and innovative struggles, such as those that took place in the FIAT paint shops in Turin or at the Montedison petrochemical plant where vinyl chloride was used, brought the issue of environmental health at the forefront. In the factory at first, and then in the territory as a whole, human and non-human health ceased to be a technical issue concerning production sites and turned into a key political matter for trade union negotiations and "movement" struggles (Balestrini and Moroni 1988).

Stefania Barca suggests the rather evocative expression "working-class environmentalism" (Barca 2012) to describe the process whereby a partisan knowledge over the workplace environment got constituted. This matter could not simply remain ignored or be rejected: the workplace was thought of as a situated form of ecosystem, the habitat of the working class, who could claim a knowledge of it that was better than anyone else's. The struggles against industrial pollution were also the first occasions where a fierce critique of the monetisation of risk took place. This, anticipating today's functioning of climate markets and green capitalism, was conceived in the form of "compensation": a pay rise or career advancement as a measure of reparation for exposure to very dangerous pollutants.

Our idea is that the combination of all these struggles actually opened a "window of opportunity" for anti-capitalist movements between 1968-1973. Such historical possibility, however, was not seized. The reason is that the potential disclosed by the compatibility of class-based Marxism and antagonistic ecological movements did not live up to the new political space opened up by the struggles at the point of reproduction. Instead of ecological issues becoming key aspects of class composition, the crisis of Fordism brought about a socially paralyzing retrenchment of class issues vs. environmental issues – as shown by the widespread plague of job blackmail throughout the world. This is why re-assessing the relationship between class and ecology in the present condition is so important to assess limits and potentialities of climate and environmental justice.

2. 2 Examining the defeat and legacy of struggles

The struggles over health in Italian factories can be seen as a way in which political ecology entered the debate of Italian movements. It should be noted, however, that this kind of claims never managed to become part of the common heritage of trade union action. The result was less than uplifting, since the introduction of stricter safety measures in the workplace had not been, at the time, the result of the application of a general logic: rather, it remained largely subordinated to each company's discretion. However, it remains of great significance that it was first and foremost the movements of organised workers (whether unionised or directly political) that blew up the compensation mechanism by making the ecological question inevitable.

Two further important elements should be added to this picture. The first is that the struggles against industrial pollution in the 1968-1973 cycle would not have had the disruptive impact they did if they had not been linked to the wider conflicts of the feminist movements, which in those same years were introducing the issue of reproductive work into the Italian debate (Federici 2014). The second aspect is that the labour movement did not succeed in expressing a univocal strategy in this respect. On the contrary, a tension emerged between the advocates of liberation *from* wage labour within the trade unions and organisations like Potere Operaio (Scavino 2018) and then Autonomia Operaia and, on the other hand, the ambition of the liberation *of* wage labour that was also being nurtured in these milieus. This is evident, for example, in the contrast between the strategy of the wage as an independent variable proposed by Augusto Finzi, leader of the Workers' Committee of the Montedison factory in Porto Marghera (Venice), and that proposed by the unions which, in the figure of Ivar Oddone, a doctor and occupational psychologist, led important struggles on health at work in the FIAT factories in Turin (Davigo 2018).

Nanni Balestrini and Primo Moroni argue in this respect that the inability to reconcile these two options, in particular by creating a common platform for claims around the reduction of working time, was one of the main reasons that led to the defeat of the 1968-1973 cycle of struggles (Balestrini and Moroni 1988). The rest of the story is well known: instead of the workers taking control of the qualitative

composition of production (what, how, where and who produces), the latter will be revolutionised by the very violent reaction of capital, which will downsize work, start dismantling the welfare state and accelerate financialisation. In the 1980s, it must be noted, class-indifferent environmentalism played a role in the irresistible rise of neoliberalism. It is not by chance that workerist historian Sergio Bologna, who first mapped the features of an unprecedented techno-political class composition, saw the emerging of the green economy already in 1987: "Only environmentalism is today capable of providing a powerful boost for product-innovation (not only process-innovation). Capital needs environmentalism to reach the frontier of a new industrial revolution" (Bologna 1987-1988: 38).

To conclude this part, there is no doubt that the above-mentioned cycle of struggles ended in defeat. However, we should not forget that these struggles posed the problem of the compatibility between capital and socio-ecological reproduction. Indeed, the study of the conflicts over noxiousness in the 1960s and 1970s shows how the ecological question became a strictly political issue *due to*, and not *in spite of*, the action of the workers' movement (Leonardi 2019).

The Anti-nuclear movement

Since the late 1970s and throughout the 1980s, Italian environmentalism has been characterised by major struggles against industrial pollution and the construction of nuclear power plants. The latter are of particular relevance for examining the heritage, evolution but also shortcomings of the previous cycle of struggles. They also represent an important moment of transition for the history of Italian political ecology, as we are retracing it, since they contribute to produce a meeting space for diverse movements with different traditions: anti-imperialist pacifist (which mobilised against the NATO request to deploy cruising missiles on European territories as part of anti-USSR policies), environmentalist-conservationist and workerist-Autonomist (Miliucci 2017; Ferrari and Ubaldo 2017). These years also marked the beginning of mobilisations against major infrastructure works.

The start of the anti-nuclear cycle of struggles in Italy might be identified with the first mobilisations against the National Energy Plans (1975-1981), which

attributed an important role to atomic energy. To these, a second phase of intense mobilisation follows (1985-1988), characterised by the huge resonance of the Chernobyl disaster and by the mobilisations around the nuclear energy referendum (Diani 1994). This latter phase of struggles included moments of great political confrontation, such as the opposition to the construction of the Montalto di Castro nuclear power plant.

The project for building a nuclear plant in the northern part of Lazio region had been already submitted at the beginning of the 1970s, but became a concrete option only after energy plans were released and a specific law was adopted: law 393 of 2nd August 1975 established, in fact, that the State could take precedence and impose decisions over local governments in determining the sites of projects development. The ensuing protest movement was thus confronted, since its inception, with issues that called into question ideas of development, the authority of centralised power and the lack of territorial autonomy. These issues went hand in hand with preoccupations over the health of people and environment and over the impacts on economic activities.

The citizens' and local farmers' protests were soon joined by different groups linked to the 1970s students' movements. Of particular relevance was the participation of Enel Political Committee (*Comitato politico dell'Enel*) and other Autonomist committees from Rome – as well as the presence of the Metropolitan Indians (*Indiani metropolitani*) (Ferrari and D'Ubaldo 2017). By contrast, the almost absolute absence of the Italian Communist Party from this debate⁶ is a clear indication of the specific path followed by extra-parliamentary groups which, on these issues, also came into conflict with official unions. It was in this context that the first attempts to mediate between the movements' claims and public institutions emerged, such as those proposed by the journal *Natura e Società* and promoted by intellectuals like Dario Paccino (1972) and Giorgio Nebbia (2014).

Official unions and the PCI were, in fact, favourable to nuclear power both at national and local levels. Subsequently, after the positive outcome in 1976 of the collective bargaining over health and safety issues in labour and living environments,

⁶ With important though limited exceptions such as the work and writings of Laura Conti, see (Centemeri 2019).

the preferred strategy will become that of negotiation with Enel (the public distributor of electricity and gas). The main idea was to operate to contain damage, bargaining for the application of corrective measures like reducing plants' power and the quantity of water employed, or for the installation of monitoring systems to grant workers' safety. This strategy followed that already adopted by unions for the Caorso plant in Emilia Romagna (Papa 2020:246).

Nevertheless, as Catia Papa notices, if the union controversy over noxiousness was surely a means to contain impacts, "that same controversy was rooted in the critique to the model of development itself, based on the commodification of essential goods like health, which became a prerogative of the social movements of the "long '68", of groups of technicians and intellectuals, of student collectives, factory councils, neighbourhood and of some environmental conservation associations" (Ivi:246-247, our translation). These experiences and subjectivities will then converge in the "Anti-Anti" movement and in many regional struggles, where the incompatibility between capitalism and socio-ecological reproduction became the central axis around which the critique to the system of production revolved.

The discourses and languages proper of those protests anticipate the intersectional reading of struggles and of class that is central today for the Political Ecology field. Particularly significant is the flyer distributed in Rome by the Indian Metropolitans as an invitation to the "festival of life" (*festival della vita*) that took place in Montalto on 20th March 1977 – nine days after the killing, and subsequent turmoils, of the student Francesco Lorusso, militant for Lotta Continua. It says: "where they want to build their nuclear plant, we are going to make our grass grow. Local fishermen and farmers are allied with us, for they want to defend the land and the sea from the deadly plague of white man"⁷.

The struggle against nuclear power will continue up to the victory of the referendum against nuclear power in 1987. This victory was capitalised on by the reformist-oriented Greens, with a homonym party born shortly before. To the contrary, the trend aligned with Autonomist Marxism, which had represented a large

⁷ See <http://www.tusciaweb.eu/2018/10/assediata-la-centrale-guerriglia-montalto/>, last access 21-04-2021.

part of the mobilisations, did not manage to overcome its own crisis, started with the end of the struggles of the 1970s.

It tended to favour a reading of ecological issues as subordinate to class conflict in the workplace. This did not invalidate, yet failed to fully understand, the convergence among diverse subjects and cultures that had happened meanwhile: this was directed towards a systemic critique of capitalism, centred on the rethinking of development and its priorities. Such convergence continued to be evident throughout the 1980s, as also Catia Papa notices when talking about the antinuclear mobilisations in the lower Mantua and Reggio region: the “strongest work councils” in the Po area “never neglected to bring along their banners to the anti-nuclear plant rallies” (Papa 2020:247, our translation).

4 Towards an intersectional cycle of struggles

The fact of politicising health matters also outside of the factory contributed to broaden the debate over capitalism, ecology and new forms of exploitation, starting to re-examine the very basis of the class conflict in relation to the environmental issue. During these years, Italian Marxism partially engaged with issues arising from the international debate on ecology and the new class composition, with some attention to the thought of André Gorz and Henri Lefebvre. This shift in perspective follows the desire to widen the scope of action: social space itself, in particular urban space, comes to be considered as a factory; hence, struggle should widen to include the spaces of everyday life. However, there was also a strong mistrust of ecological issues, which were often seen as the pet peeve of green parties or the expression of an elite and middle-class environmentalism.

The peculiarity of the Italian industrial experience contributes to complicate the picture of the spread of these claims. The historical divide between the North and the South of the country is reflected in the tendency to install in Southern regions large factories with disastrous environmental effects. Nevertheless, much communist and socialist thought supported the thesis that large-scale industry would create new employment. It therefore saw the industrialisation of the South as a positive process, leaving the problem of the enormous environmental damage

caused by the chemical complexes and steel industries in the background. It was only with the crisis of the Italian large-scale industrial system, which began in the 1970s and intensified in the following decades, that the overlap between ecological and employment crises would be identified by the workers' movements as part of a single problem which had its roots in the model of development and which needed to be critiqued jointly, as part of a comprehensive whole. As we said above, the dissemination of feminist reflections in the 1990s concerning the field of social reproduction is certainly an essential moment in the transition towards a more comprehensive theory, because they redefine the issue: no longer just a question of defending the health of workers, the point is reconstructing the relationship with life itself, damaged by capital (Morini and Fumagalli 2009).

A significant revival of the debate on political ecology also started in this period. The incorporation of political demands and sensitivities coming from peasant struggles in Latin America joined with the development of more markedly eco-Marxist perspectives, bringing in new issues and perspectives. In particular, supporters of eco-Marxism in Italy gathered around the Italian edition of the journal *Capitalism Nature Socialism*. Since 1996, the journal has been called *Ecologia Politica-CNS*: it was thus the first to explicitly adopt the perspective of political ecology, albeit in a framework significantly oriented towards the debate on the public regulation of the commons. Another journal to be reminded is *Millepiani*, which in the 1990s renewed philosophical reflection on ecology with great originality. The importance of ecological issues in constructing and practising alternative social utopias was also an element of debate in other movement circles, such as anarchist ones (Padovan 1993).

In this context, attention to the Latin American debate introduces issues of opposition to the current model of growth and development, while demanding a re-examination of "coloniality" (Quijano 2000) as matrix of power and material domination that persists after the end of colonialism *tout court*. The alter-globalisation movement that emerged against the G8 in Genoa in 2001 can rightly be seen as the result of this influence, as it embodied critique to progress and modernisation policies. It was within this movement that the issue of environmental conflicts re-emerged as key for the organisation of new struggles. This is attested,

for instance, by the influence of the Zapatistas struggle on the alter-globalist movement that lead up to the Genoa contestations. Moreover, in the same years, extensive and numerous forms of environmental conflict traversed the Italian social fabric. The extractivism that characterised Italian capitalism, aggravated by the speculations of criminal organisations, raised commensurate responses on the part of movements. Over 400 environmental conflicts of varying intensity can be counted in Italy in the last 20 years (Avallone and Torre 2015). These include opposition to the construction of the railway tunnel on the Turin-Lyon line (TAV), opposition to the installation of the MUOS satellite dish in Sicily and opposition to oil extraction in the Val d'Agri in Basilicata.

The fight against major infrastructure works has assumed a very strong symbolic value, particularly in the context of the emergence of movements for climate and environmental justice in the second half of 2000s. The latter recognise the role of previous political experiences in developing a critique to the neoliberal extractive model. The recent Italian climate justice movement is also in dialogue with the feminist movement *Non una di meno*, which has demonstrated a great capacity for mobilisation in recent years. The coming together of these experiences – feminist on the one hand and against major infrastructure works on the other – in the climate justice movement thus testifies to the formation of a common space where local conflicts can coalesce and connect up with other levels of mobilisation. A space for a thoroughgoing social critique thus delineates, which begins to pose, in a tangible way, the problem of the search for large-scale alternatives.

Our analysis locates in this historical and political context. It is also an attempt to identify, among the vast theoretical and political legacy of Italian movements, links and elements of comparison that might prove useful to expand the reflection on the current phase. This looks particularly important to us, also in the light of present political and economic transformations. Just think about the role that the ecological transition holds in the restructuring of public expense and debit trajectories for Italian economy, but also about the ways in which territories and labour are being reconfigured. This is evident, for instance, in the key role of logistics for agri-business and in the institution of new industrial sites and large-scale works designed to meet demands for blue and green hydrogen, as planned by the PNRR (National Recovery

and Resilience Plan). In this regard, it is worth mentioning that the diverse groups and subjectivities that locate themselves within the scope of Italian political ecology have been engaged in multiple forms of inquiry and contestation at the crossroads of these issues. Relevant, in this respect, are the campaign against ENI and the contestations against the project of a single national site for nuclear waste in Sicily. There also have been attempts to build common alliances between climate movements, union struggles and local movement based on the health-territory and the territory-labour-extractivism nexus (see, respectively, the webinar entitled: *Health, environment, work: Logistics as a battleground* organised by the political ecology network or think about the alliances with disputes against mining operations in the Apuan Alps led by the Athamanta collective). In both cases, capitalist development and the crises that characterise it, as well as forms of resistance, are read on the basis of the production-reproduction nexus. Yet these two poles are not understood hierarchically or as the result of a mere arithmetical addition: in their respective functioning, they mutually reinforce each other.

Conclusion

This article has looked at the current phase of Italian political ecology through a genealogical lens. This field of political analysis and mobilisation is experiencing a push, amplified by the encounter with the global movements for climate justice. Our proposal is that the complex and multifaceted genealogy of Italian PE is generating a productive interpretative framework and political awareness, which translates in the experimentation of peculiar forms of struggles and political claims.

According to a common interpretation of the ecological crisis, accumulation has produced a dichotomy between the course of nature and the course of the capitalist economy. Compared to this view, the Italian debate on political ecology shifts the focus of attention to the new ways in which capital seeks to subsume life itself: a crucial strategy to guarantee the reproduction of the system and start a new cycle of accumulation. Without denying that the rhythms and modalities of capitalist development are in themselves in contradiction with those sustaining long-term socio-ecological reproduction, more attention is paid to how nature is ontologically

redefined through complete capitalisation. Following the legacy of late Italian Autonomist Marxism (*post-operaismo*), the role attributed to the value of knowledge and its financialisation provides essential indications for understanding the logic of accumulation that invests territories and bodies in the globalised present. However, these indications need to be integrated with an expanded theory of reproduction, both social and environmental. Only such a two-fold focus allows to fully account for, and politically respond to, the transformations underway: placing at the centre of the analysis the relations between value, nature and the environment on the one hand, and colonialism, modernity and patriarchy on the other (Torre 2020).

We believe that taking full conscience of the historically-emerging, and yet novel, understanding of the ecological crisis that thus delineates can be a crucial resource for the ecological justice movements that operate within the Italian framework. In the years to come, they will be confronted with a double process. On the one hand, the great reactionary project which, in recent decades, has aimed to eliminate autonomy and capacity for political action in order to facilitate processes of resource extraction. On the other hand, and especially in the wake of an unprecedented crisis such as that produced by the Covid-19, attempts to revive a cycle of growth and social exclusion based on a dualistic narrative of society and nature. Here, as the Anthropocene hypothesis well encapsulates, matters of environmental justice in damage and reparation are completely obscured, since there is no distinction between those who are responsible for the crisis and those who suffer its major consequences.

It is likely that in the coming years the dialogue between the academic debate on political ecology and the experiences of movements facing the environmental crisis will generate proposals for alternatives in the wake of the systemic crisis in Italy. Emerging analytical and political proposals have already distinguished themselves for their tendency not to follow predetermined models of social change, preferring an intersectional reading of capitalist contradictions and a questioning of the state as a relevant political space. Their practical modes of organisation and knowledge production are also rather innovative, compared to the country's movement history. Against the multifaceted and deep forms of domination that characterise current relations of re/production, they concretely embody

experimentations and reflexivities as to the possible forms of a liberated life.

References

AaVv, (2021) Dialoghi sulla pandemia a cura di Ecologia Politica Network, Roma: Red Star Press.

Avallone G., Torre S. (2015). Postcolonial social conflicts and new perspectives on landscape as a common, in Castiglioni B., Parascandolo F., Tanca M.(eds.) *Landscape as a Mediator, Landscape as a Common*, Padova: CLEUP.

Balestrini N., Moroni P. (1988). *L'orda d'oro 1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale*, Feltrinelli: Milano.

Barca S. (2012). *On working-class environmentalism: A historical and transnational overview*, Interface, 4(2):61-80.

Barca S., Leonardi E. (2018). *Working class ecology and union politics: A conceptual topology*, Globalizations, 15(4): 487-503, Doi: 10.1080/14747731.2018.1454672.

Benegiamo M. (2021). Exploring accumulation in the New Green Revolution for Africa. Ecological crisis, agrarian development and bio-capitalism, in M. Benquet, T. Bourgeron (eds.), *Accumulating Capital Today, Contemporary Strategies of Profit and Dispossession Policies*, London: Routledge.

Benegiamo (2020) Extractivism, exclusion and conflicts in Senegal's agro-industrial transformation, Review of African Political Economy, 47:166, 522-544, DOI: 10.1080/03056244.2020.1794661

Benegiamo M., Leonardi E. (2022-forthcoming). The value nature nexus and the 1973 double crisis: André Gorz's political ecology and its legacy in the XXI century, in Rätzsch N., Stevis D., Uzzell (eds.) *The Palgrave Handbook of Environmental Labour Studies*. Palgrave/Macmillan.

Birch, K. 2017. Rethinking value in the bio-economy: Finance, assetization, and the management of value. *Science, Technology, & Human Values*, 42(3): 460-490.

Centemeri L. (2019). L'ambientalismo operaio visto da Seveso, Le parole e le cose, [online] <http://www.leparoleele cose.it/?p=36847>.

Cooper, M. and Waldby, C., 2014. *Clinical labor: Tissue donors and research subjects in the global bioeconomy*. Duke University Press

Davigo E. (2018). Il movimento italiano per la tutela della salute negli ambienti di lavoro (1961- 1978), Tesi di dottorato, Università di Firenze.

Della Porta D., Diani M. (2004). *Movimenti senza protesta? L'ambientalismo in Italia*. Bologna: Il Mulino.

Della Valentina G. (2011). *Storia dell'ambientalismo in Italia*. Milano: Bruno Mondadori.

Diani M. (1988). *Isole nell'arcipelago. Il movimento ecologista in Italia*. Bologna: Il Mulino.

Diani M. (1994). The Conflict over Nuclear Energy in Italy, in Flam H. (ed), *States and Anti-Nuclear Movements*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Diani M., Forno F. (1999). The Evolution of Environmental Protest in Italy 1988-1997, paper for the *Workshop Environmental Protest in Comparative Perspective*, Mannheim, 26-31 March.

Federici S. (2014). *Il punto zero della rivoluzione*, Verona: Ombre Corte.

Feltrin L., Sacchetto D. (2021). The work-technology nexus and working-class environmentalism, *Theory and Society*. Doi: 10.1007/s11186-021-09441-5.

Ferrari G., D'Ubaldo M. (2017). *Gli autonomi. L'autonomia operaia romana. Vol. 4*, DeriveApprodi.

Fumagalli A. 2011. Twenty theses on contemporary capitalism (cognitive biocapitalism) [translated by S. Ovan] *Angelaki*, 16(3), 7-17, doi: 10.1080/0969725X.2011.626555

Leonardi E. (2017). *Lavoro natura valore. André Gorz tra marxismo e decrescita*, Napoli-Salerno: Orthotes,

Leonardi E. (2019). Bringing Class Back In: Assessing the Transformation of the Value-Nature Nexus. *Ecological Economics*, 156: 83-90.

Miliucci V. (a cura di) (2017). *Giorni che valgono anni*, Roma: il Giardino dei Semplici.

Moore J. (2015). *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, Verona: Ombre Corte.

Morini C., Fumagalli A. (2009). La vita messa a lavoro. Verso una teoria del valore-vita, *Sociologia del lavoro*, 115:94-118.

Nebbia G. (2014). *Scritti di storia dell'ambiente e dell'ambientalismo 1970-2013*, Luigi Piccioni (ed.), Brescia: Fondazione Micheletti.

Nebbia G., Giuliano V. (2016). *Non superare la soglia. Conversazioni su centocinquant'anni di ecologia*, Milano: EGA.

O'Connor J. (1973). *The Fiscal Crisis of the State*, New York: St. Martin Press.

Paccino D. (1972). *L'imbroglia ecologico*, Torino: Einaudi.

Padovan D. (1993). La sociologia urbana di Murray Bookchin tra comunità e utopia, *Bollettino dell'archivio Giuseppe Pinelli*, n.2.

Papa C. (2020). Energia, democrazia, sviluppo. *Meridiana*, 98:241-254, URL: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26956142>

Pellizzoni L. (2016). *Ontological Politics in a Disposable World*, London-New York: Routledge.

Poggio P. P., Ruzzenenti M. (2020). *Primavera ecologica "mon amour"*. *Industria e ambiente cinquant'anni dopo*. Milano: Jaca Book.

Quijano A. (2000). Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America, *International Sociology*, 15(2): 215-32, Doi: 10.1177/0268580900015002005

Revelli M. (2012) Introduzione, in Giuseppe De Marzo, *Anatomia di una rivoluzione: giustizia, ambiente e lavoro per invertire la rotta e battere la crisi*. Roma: Castelvecchi.

Scavino M. (2018). *Potere operaio*. Roma: DeriveApprodi.

Torre S. (2018). *Contro la frammentazione. Movimenti sociali e spazio della politica*, Verona: Ombre Corte.

Torre S. (2020). Il metodo del vivente. L'ecologia politica e la rielaborazione del discorso geografico. *Geography Notebooks*, [S.l.], v. 3, n. 2, p. 201-215, nov. 2020. ISSN 2611-7207.

5. Da Condição Humana e do Princípio Responsabilidade ao Design orientado para condições de preservação de vida na Terra¹

From the Human Condition and the Imperative of Responsibility to Design oriented towards conditions for the preservation of life on Earth



<https://doi.org/10.36592/9786581110673-05>

Marli Teresinha Everling²

Nuno Pereira Castanheira³

Resumo

Em virtude da intensificação tecnológica e da aceleração da industrialização, o campo do *design* requer uma análise confrontada com os aspectos éticos da sua atuação. Assim, o objetivo do texto é aliar considerações oriundas de 'A Condição Humana' (ARENDT, 2016) e 'Princípio Responsabilidade' (JONAS, 2006) para que as elaborações possam contribuir com a compreensão dos limites e potencialidade do *design* em tempos de crise ecológica, especialmente em um cenário que toma forma sob o termo "Antropoceno". Destaca-se que, em ambos os autores, ocorrem entrelaçamentos com "cultura material" que possui franca relação com o *design* ao longo da discussão. A hipótese é que as considerações de Arendt sobre o artifício humano e a reificação, bem como as de Jonas sobre o princípio responsabilidade, possam ser relacionadas ao *design* no sentido de discutir seu papel frente às condições de preservação de vida na Terra. O procedimento é bibliográfico inicia pela fundamentação da vida condicionada à Terra, artifício humano, reificação, (ARENDT, 2016), cultura, valores, comportamento (BOHANNAN, 1995), crise ecológica (KOVEL, 2002), passa por possíveis conexões com o *design*, e, por fim, apresenta considerações sobre uma ética para o futuro.

Palavras-chave: Hannah Arendt, cultura, *design*, crise ecológica, reificação.

Abstract

The field of design needs to confront ethically aspects of its performance due to technological intensification and the acceleration of industrialization. Therefore, it is proposed to analyze 'The Human Condition' (ARENDT, 2016) and the 'Responsibility Principle' (JONAS, 2006) as a way of discussing the limits and potential of design in

¹ Embora possa ser lido e compreendido independentemente, o presente artigo forma um díptico com o artigo "Cultura, Design e Reificação em um cenário de crise ecológica a partir de Hannah Arendt" (no prelo).

² Doutora em Design e Sociedade, Professora da Universidade da Região de Joinville em estágio de pós-doutoramento na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. e-mail: marli.everling@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-1310-9502>.

³ Doutor em Filosofia Política. Professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. npcastanheira@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0003-3295-9454>

times of ecological crisis, especially in a setting that takes shape in terms of "Anthropocene". Both authors entwine "material culture" which has a clear relationship with Design throughout the discussion. Our hypothesis is that Arendt's considerations about human artifice and reification, as well as Jonas's about the responsibility principle, can be related to design in the sense of discussing its role when it comes to the conditions of life preservation. The procedure is bibliographical and will start with the foundation of life conditioned to the Earth, human artifice, reification, (ARENDT, 2016), culture, values, behavior (BOHANNAN, 1995), ecological crisis (KOVEL, 2002), and will go over possible connections with design, and, finally, considerations about design and ethics for the future will be presented.

Palavras-chave: Hannah Arendt, culture, design, ecological crisis, reification.

Introdução

Hannah Arendt e Nigel Cross são de campos do conhecimento distintos, a filosofia e o *Design*, respectivamente. No entanto, há um ponto de convergência temática em suas discussões: o "mundo artificial". Em Arendt (1996), este mundo corresponde à não-naturalidade, resultante do artifício humano. Em Cross (2004), o termo é utilizado como fenômeno de estudo da terceira área do conhecimento que, ao lado das ciências e humanidades, seria o *Design*. Em ambos os autores, trata-se de um contraponto ao mundo natural, no sentido em que a relação humana com este último resulta de uma atitude que toma todo o dado como natureza, possuindo força condicionante sobre a vida humana. Para Arendt, a preocupação maior está em analisar como o mundo artificial se relaciona com um modo de viver que distancia o ser humano da natureza e o situa acima dela. No campo do *Design*, esta dissociação entre o humano e a natureza se expressa na cultura material (que por sua vez revela 'acordos' muitas vezes latentes nas dimensões ideacionais e comportamentais da cultura). Numa sociedade economicamente dirigida como é o caso da nossa, o *design* tornou-se um braço tecnológico que ampliou o poder da atuação humana sobre as condições de vida na Terra. Esta atuação, associada a outras áreas do conhecimento, teve a crise ecológica como consequência (in)esperada (BOHANNAN, 1995 e JONAS, 2006).

A proposta de um "Princípio Responsabilidade" por parte de Hans Jonas (2006) teve uma influência considerável na sua apropriação do pensamento de

Hannah Arendt (2016), particularmente no que respeita ao uso do termo "*homo faber*" e à afinidade entre os conceitos de "ação" nos dois autores⁴ e ⁵. O termo permeia tanto *A Condição Humana*, de Arendt (2016), quanto o Princípio Responsabilidade, de Jonas (2006).

A título de exemplo, podemos encontrar em Arendt (2016, p. 209) diversas afirmações como a seguinte: "nenhuma ferramenta pode ser produzida sem o *homo faber* e o surgimento de um mundo de coisas feito pelo homem, é na verdade, contemporâneo da descoberta de ferramentas e instrumentos". Já em Jonas (2006, p. 43) facilmente identificamos passagens como aquela que se segue:

(H)oje, na forma da moderna tecnologia, a *techne* transformou-se em um infinito impulso da espécie para adiante, seu empreendimento mais significativo. Somos tentados a crer que a vocação dos homens se encontra no contínuo progresso desse empreendimento, superando-se sempre a si mesmo, rumo a feitos cada vez maiores. A conquista de um domínio total sobre as coisas e sobre o próprio homem surgiria como a realização do seu destino. Assim, o triunfo do *homo faber* sobre o seu objeto externo significa, ao mesmo tempo, o seu triunfo na constituição interna do *Homo sapiens*, do qual ele outrora costumava ser uma parte servil.

Num e no outro caso, são fáceis de antever os entrelaçamentos com a discussão que será feita mais tarde relativamente ao que, no Design, se chama "cultura material".

Ademais, a relevância da obra de Jonas é ampliada se aceitarmos que as alegações relativas a um suposto Antropoceno⁶ - acompanhadas da noção de que as gerações do futuro e as formas de vida na Terra têm a sua liberdade de ação

⁴ Para Arendt é a atividade que ocorre entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens (e não o homem) vivem na terra e habitam o mundo" (ARENDR, 2016).

⁵ A partir do primeiro capítulo de Jonas há aproximadamente 100 ocorrências relacionadas ao "agir". Dentre as várias referências que fazem sentido para este estudo selecionamos: "O meu agir não pode pôr em risco o interesse "total" de todos os outros também envolvidos (que são aqui os interesses das gerações futuras" (JONAS, 2006, p. 93).

⁶ Descreve uma mudança de estado no interdependente sistema Terra e seu aspecto social e ecológico coevolutivo e, uma nova maneira de pensar sobre a época recente e corrente; afasta-se do pensamento reducionista, linear de causa e efeito para uma análise que sublinha o caráter entrelaçado dos sistemas humano e ecológico (tradução livre de LEACH, REYERS et al. apud UNDP, 2020, p. 22).

comprometida - são mais do que uma ficção ou uma teoria, isto é, que são uma descrição fiel da condição existencial contemporânea. Na medida em que constitui parte crucial do braço tecnológico que contribuiu para a ampliação do poder de intervenção humana sobre as condições de vida na Terra, o *Design* não pode se furtar a discutir a sua relação com a crise ecológica.

Assim, a discussão realizada neste artigo tem como objetivo mostrar como as obras *A Condição Humana* (ARENDT, 2016) e o *Princípio Responsabilidade* (JONAS, 2006) podem contribuir para uma reconsideração da atuação do Design em tempos de crise ecológica. No intuito de cumprir esse propósito, o texto apresenta as seguintes seções: (i) da vida condicionada à Terra, ao artifício humano e Design; (ii) cultura, valores, comportamento, reificação e crise ecológica, Design; (iii) da preservação de condições de vida na terra e da ética da responsabilidade ao Design orientado para condições de preservação de vida na Terra; e, (iv) considerações finais.

Da Vida 'Condicionada' à Terra, ao Artifício Humano e Design

Arendt (1996) considera que a Terra é a condição primária da vida humana – a condição de todas as condições –, porventura constituindo o único ambiente que permite aos humanos o movimento e a respiração sem esforço ou artifício. Ao mesmo tempo que aponta que o artifício resultante da ação humana (artefatos, instituições, estruturas, regulamentações, normas, entre outros) afeta nossa existência e a separa de todo ambiente meramente animal ou natural, a autora também alerta que as condições primárias da vida associadas à sobrevivência do corpo são dadas para lá desse mundo artificial e que essa relação com as condições básicas de vida na Terra mantém a humanidade em interdependência com os diversos elementos bióticos e abióticos, vivos e não vivos, que dela fazem parte. Esse é o ponto de partida para argumentar que o termo 'condição humana' abrange mais do que as condições sob as quais a vida foi dada, alcançando o próprio condicionamento da vida humana realizado pelo "mundo artificial, aquele construído pelo ser-humano" (CROSS, 2004, p.3).

Para a Arendt (2016), seres humanos são condicionados, porque tudo aquilo com que se relacionam se torna condição para a sua existência. A *vita activa*⁷ reúne as diferentes atividades humanas, atividades cujos produtos – de bens de consumo e objetos de uso a obras de arte e redes de relações e significados – e consequências têm um efeito condicionante sobre seus criadores humanos. Em sua análise, o artifício humano transforma os materiais extraídos da natureza, assim se rebelando contra condições dadas; no entanto, os seus produtos e o mundo de significados que estes constituem acabam por se tornar, também eles, condições da existência humana.

Arendt (2016) distingue entre três atividades constitutivas da *vita activa*: trabalho, obra e ação. O trabalho está relacionado com a produção de bens de consumo visando a sustentação do processo vital e do seu metabolismo; a obra visa a produção de objetos de uso, dependendo de um processo de reificação ou de produção de coisas e de um mundo de coisas, o já referido artifício humano; a ação é a única atividade que decorre diretamente entre humanos e tem uma dimensão propriamente ético-política, tratando-se da capacidade de começar de novo e de manifestação do agente enquanto entidade livre, com uma perspectiva propriamente sua da vida coletiva, por via da constituição de narrativas e das respectivas comunidades de sentido.

Assim, o artifício humano diz respeito às coisas que não foram produzidas para serem consumidas, mas para serem usadas e que, ao contrário dos bens de consumo, têm uma duração mais estável. A permanência do mundo de coisas sustenta e condiciona o fluxo constante da vida humana ao longo das gerações. Segundo Arendt, "se a natureza e a Terra constituem, de modo geral, a condição da vida humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual essa vida especificamente humana pode sentir-se em casa na Terra" (ARENDT, 1996, p. 147), manifestando aqui o alcance ecológico e propriamente ético-político do seu pensamento⁸.

⁷ Termo utilizado por Arendt (1996) a par da *vita contemplativa*, a qual se refere às atividades mentais humanas, a saber, o pensar, o querer e o julgar.

⁸ Como se sabe, a palavra "ecologia" resulta da contração dos termos gregos *oikos* – casa, domicílio, lar, lugar de habitação – e *logos* – princípio, razão, fundamento, medida, discurso.

Se aplicarmos estes elementos e reflexões ao campo do *design*, observamos que a vida condicionada a Terra, os efeitos condicionantes da vida natural e do artifício humano sobre a nossa vida e os efeitos da atividade humana sobre o planeta também estão relacionados com a cultura material, da qual o *design* é uma manifestação e um fator determinante, afetando, enquanto operador da materialização da cultura ideacional, a cultura comportamental de cada tempo e de cada lugar e, conseqüentemente, as formas humanas de habitação⁸. São essas as relações exploradas no próximo tópico.

Cultura, Valores, Comportamento, Reificação e Design⁹

Ao contrastar o entendimento de sociedade e cultura emergente do século XVIII com os seus equivalentes do século XX, Hannah Arendt (2016) aponta que a ciência e a arte moderna seriam as grandes conquistas do nosso tempo, no qual vigora a mentalidade que tudo considera em termos de utilidade. O *design*, cuja sistematização como campo do conhecimento ocorreu com maior ênfase ao longo do século XX, está também impregnado deste sentido de utilidade e de funcionalismo, ao mesmo tempo em que, de modo interdisciplinar, navega entre o campo das humanidades¹⁰, da ciência¹¹ e das artes. O propósito do *design*, nesta sua navegação entre campos, é sintetizar conceitos, significados, prescrever modos de interação como os objetos, e configurar formas que tornam tangíveis e materializam fugidias concepções entrelaçadas nas diversas dimensões e manifestações da cultura.

As reflexões arendtianas a respeito da reificação mostram-se particularmente relevantes para compreender o *design* e a atividade do *designer*. Para Arendt (2016), a reificação diz respeito à materialização da criatividade do espírito ou da mente (intangível), em evidências (tangíveis) que possibilitem a sua concreção, num repertório compartilhado com outros. Esse processo de materialização, decorrente

⁹ Aspectos relacionados a estas questões estão aprofundados no artigo 'Cultura, Design e Reificação em um Cenário de Crise Ecológica a partir de Hannah Arendt' (no prelo).

¹⁰ Cujo fenômeno de estudo é a experiência humana, incluindo os aspectos estéticos, a sensibilidade e os elementos afetivo-emocionais das artes (CROSS, 2004).

¹¹ Que considera o mundo físico e da vida (CROSS, 2004).

da atividade do *homo faber*, depende da violência exercida sobre a Terra e sobre as condições de vida tal como elas nos são dadas. Uma vez que a relação entre este conceito e o *design* não é elaborada explicitamente por Arendt, o propósito desta seção é considerar a reificação à luz das funções do *design*¹², bem como das dimensões ideacionais, comportamentais e materiais da cultura, recorrendo às obras de Paul Bohannon¹³ (1995) e Dolores Newton¹⁴ (1987).

Dolores Newton (1987) assinala que os fenômenos culturais se apresentam segundo três modalidades: das ideias (cultura ideacional), do comportamento (cultura comportamental), e dos objetos físicos (cultura material). Acompanhando aspectos metodológicos e a práxis do *design*, observa-se que a cultura ideacional abrange o estudo e a identificação de crenças, valores, rituais que compõem o modo de vida do usuário para o qual são projetados os objetos, possibilitando representar os significados dessa cultura nos artefatos. O entendimento da cultura comportamental no campo do *design*, entre outras disciplinas, se utiliza de instrumentos e métodos oriundos da ergonomia, os quais permitem observar comportamentos, atitudes e reações do usuário, melhorando a sua experiência e contribuindo para comunicar, com maior fluidez e menos esforço, aspectos práticos e funcionais relacionados com os artefatos concebidos, assim reforçando o seu valor de uso ou a percepção do seu valor de uso. Por fim, os artefatos se constituem em parte da cultura material e, ao mesmo tempo em que expressam aspectos da cultura ideacional e comportamental, afetam e condicionam aspectos comportamentais e ideacionais do contexto cultural em que estão inseridos.

Para Arendt, os objetos culturais – incluindo os produtos do *design* – constituem evidência do espírito que anima ou animou uma sociedade. Em *Between Past and Future*, Arendt (2006) argumenta que o modo como concebemos a cultura

¹² As funções da linguagem no Design, discutidas por Burdek (2018, originalmente publicado em 2005) e Lobach (2001, originalmente publicado em 1976), partem de considerações relacionados ao valor de uso (associada à finalidade da existência primeira do artefato, a função prática ou de uso principal para o qual foi criado) e ao valor simbólico (relacionado à significados, associações, interpretações, repertórios afetivo-emocionais e ritualísticos). Desses extremos decorrem as funções: uso, estética e simbólica que a exemplo das noções de 'trabalho' e 'obra' (propostos por Arendt) não são excludentes, mas inter-relacionadas e, por vezes, até sobrepostas. Estas funções estão submetidas a um contexto afetado por questões culturais.

¹³ Antropólogo interessado no tema da cultura e autor de '*How Culture Works*' (1995).

¹⁴ Escreveu a introdução "cultura material e história cultura" para a "Suma Etnológica Brasileira. Edição atualizada do *Handbook of South American Indians*" (1987).

a partir do século XVIII está fundamentalmente vinculado à utilidade e à relação meios-fins, reduzindo a cultura e os produtos culturais a meios para obtenção de *status* social.

Embora Arendt não aborde a cultura do mesmo modo que Bohannan (1995), as similaridades entre as suas propostas possibilitam uma aproximação frutuosa. A cultura, de acordo com Bohannan (1995), pode se transformar em armadilha quando seus padrões deixam de se constituir em vantagens (e se transformam em riscos) em um cenário de mudanças materiais, sociais e ambientais. Quando consideramos alguns processos da complexa rede que estrutura nossas vidas e dos imensos desafios para a preservação das condições de vida na Terra, os padrões culturais atuais de produção – que abrangem também o *design* – apresentam contradições em termos de adequabilidade.

Ao discutir a dinâmica da cultura, Bohannan (1995) argumenta que está na mente das pessoas, manifestando-se em artefatos e numa cadeia de ações – à semelhança do efeito cumulativo da atividade humana – e pode ser compreendida como processo em curso, ou situação que traz em sua essência a capacidade de mudanças. É este potencial de mudança que adquire relevância para a presente discussão, na medida em que possibilita abordar a cultura com mais flexibilidade e velocidade do que abordagens associadas ao processo evolucionário. Tal potencial também possibilita conceber a aprendizagem e a educação como agentes de mudança, contribuindo para que padrões culturais e a relação ações-reações, tanto no nível individual, quanto em cooperação, sejam passíveis de alteração num tempo mais curto.

Nesse ponto, Bohannan (1995) parece convergir com a discussão relativa à psicologia do futuro, tema de estudo de Mihaly Csikszentmihalyi¹⁵ (1993), quando este defende que o modo como a mente está condicionada a responder se adequa a outro tempo de relacionamento – ou metabolismo, para usar o termo arendtiano – com a natureza e que os complexos desafios atuais – incluindo a continuidade de vida no planeta – requerem uma mudança de mentalidade. A hipótese formulada por

¹⁵ Foi Professor da *Claremont Graduate University* e dirigiu o Departamento de Psicologia da Universidade de Chicago. Realizou investigações relacionadas à psicologia positiva e ao estado mental e psicológico do fluxo (*flow*).

ele considera que a libertação da mente da subjugação dos genes (unidades genéticas) e dos memes (unidades culturais) não ocorre espontaneamente, requerendo um exercício reflexivo e um compromisso permanente – ainda que intermitente – com um estado de autoconsciência para o qual podem contribuir os processos educacionais, inclusive no campo do *design* e especialmente em um cenário de crise ecológica.

Crise ecológica, *design*...

Ao fazer referência à crise em curso, Joel Kovel¹⁶ considerou mais apropriado associá-la ao termo 'ecologia' que 'ambiente' porque nosso corpo e nossa vida se constituem em parte da natureza, a qual não se limita a circundar nossas habitações ou a estar à nossa disposição. A crise não é do entorno ou ambiental, mas ecológica. Para o autor, sociedade e natureza não são corpos independentes e quer os nossos corpos, quer as condições de produção também estão, tal como a natureza, em crise e passando por perturbações. Segundo Kovel, "a crise ecológica não é sobre o ambiente fora de nós, mas a evolução e aceleração com velocidade adoecedora de uma antiga lesão entre a humanidade e a natureza" (Kovel, 2002, p. 14). A crise ecológica está, portanto, relacionada às condições de produção, ao modo como operamos em sociedade, no qual a produção excede a capacidade da natureza, colocando em curso um conjunto de colapsos ecossistêmicos imprevisíveis, em uma relação de causas e efeitos irreversíveis e cumulativos. Este estado das coisas requer um pensamento ecológico – *ecological thinking* – e perceber o mundo de forma interconectada. Para o autor, somos parte do todo com o qual estamos entrelaçados como 'criaturas naturais' (ou pela nossa 'condição humana' conforme Arendt, 2016), criaturas cuja relação com a natureza está fundamentada na sua dominação: nossa natureza humana é, simultaneamente, parte do todo natural e distinta dele pelo modo como o afetamos. A fronteira dessa relação é a produção.

Por envolver interações entre a natureza e a humanidade, Kovel (2002) acredita que a crise ecológica pode ser representada a partir de duas perspectivas.

¹⁶ A abordagem relacionada ao autor e a 'crise ecológica' é baseada em leituras do livro '*The Enemy of Nature*' (2002).

A primeira perspectiva é orientada para a natureza e envolve conjuntos do mundo natural interconectados internamente e com o todo (o universo). Esta é a perspectiva ecossistêmica, segundo a qual os conjuntos são tratados como unidades da crise, possibilitando a sua consideração de modo objetivo à medida que os eventos se desdobram¹⁷.

De acordo com a segunda perspectiva, estes mesmos processos manifestam-se no mundo social e humano. Em termos cósmicos, os humanos são insignificantes; no entanto, a humanidade é causadora de uma crise que coloca a sobrevivência da nossa e de outras espécies em risco. Para Kovel a 'crise ecológica' abrange desafios ambientais resultantes da aceleração dos danos antigos (ou de ações cumulativas) decorrentes da relação do *homo faber* com a natureza. A dualidade presente na sua definição de natureza se torna mais evidente se considerarmos que: (i) existe para além de nós, da nossa percepção, consciência e linguagem, embora seja afetada pela nossa ação, (ii) só existe na medida em que a percebemos, somos afetados por ela, refletimos e nos expressamos sobre ela, utilizando as potencialidades e limitações da linguagem e nossos repertórios simbólicos, condicionando seu caráter social e de historicidade.

O autor defende (assim como Arendt, 2016 e Bohannan, 1995) que sociedade e natureza são interdependentes, que os humanos integram a comunidade humana e natural e, como tal, somos meio de expressão do caráter formativo da natureza, ainda que distintos dela pelo que denomina "produção", cujos resultados são os sistemas econômicos, políticos, culturais, religiosos e os modos de habitar nossos corpos.

A crise ecológica consiste, entre outras coisas, numa crise da relação entre humanidade e natureza, passível de ser descrita como uma crise de habitação na qual as fundações da casa e dos modos de a habitar estão em questão¹⁸. Este conflito evidencia a necessidade de rearticular os modos de habitar a Terra, em particular por via de uma reflexão ética a respeito das dimensões ideacional e comportamental da cultura (costumes, hábitos, valores, normas que regulam

¹⁷ A exemplo da atmosfera e da sua relação com o aquecimento global, dos efeitos dos fenômenos marinhos para os *habitats* de peixes, a localização de corais e recifes, etc.

¹⁸ Estes aspectos da crise ecológica são desenvolvidos por Nuno Castanheira num artigo intitulado "Responsabilidade e ética da terra: habitar o Antropoceno" (no prelo) .

comportamentos). Em termos de *design*, esta articulação é necessária e se constitui em uma das poucas alternativas disponíveis para que a cultura material – a “obra”, “artefatos”, e *design* –, que se constitui em manifestação e reificação dos aspectos ideacionais e comportamentais da cultura, não se aliene completamente das suas condições de existências e disponha de algum horizonte referencial orientado para as condições de preservação de vida na Terra.

Retomando as considerações sobre reificação, cultura e suas dimensões, a questão ético-política tornada evidente pela crise ecológica, a saber, a questão a respeito de como habitar o mundo, pode ser discutida à luz da cultura ideacional e comportamental e, conseqüentemente, acaba por se projetar na cultura material. Do mesmo modo, se considerarmos a cultura material, pelo menos parcialmente, como expressão reificada das dimensões ideacional e comportamental de cultura, a crise ecológica pode ser vista como a consequência da reificação do modo como, ideacionalmente e em termos de comportamento, estamos em casa ou habitamos o mundo e, por extensão, a Terra.

Estas considerações, bem como a dificuldade de habitar a Terra preservando as condições básicas de vida, podem ser alinhadas com a posição crítica de Kovel a respeito do capitalismo, modo de produção cujo significado e força dominadora, entrelaçados com as estruturas da economia e da sociedade, orientam os movimentos e a atividade humana amplificados pela tecnologia, a sistematização e automação de processos, despersonalizando, assim, responsabilidades e degradando a natureza.

É diante deste cenário que o Princípio Responsabilidade, proposto por Hans Jonas (2006), ganha relevância.

Considerações sobre Design e uma ética para o futuro

Ao longo das leituras de Jonas (2006), assim como em Arendt (2016), observou-se o uso do termo “preservação”¹⁹ da vida como carácter

¹⁹ Enquanto isso, na Ciências da Vida o termo ‘preservação’ coexiste com ‘conservação’. A visão conservacionista está associada à conservação da biodiversidade e da ecologia, permitindo, entretanto, o uso sustentável e a participação humana, desde que orientada para a proteção, o uso racional e as gerações futuras. Já a visão preservacionista abrange a preservação das espécies,

inerradicavelmente dado, ainda que potencialmente transformável, de uma parcela da existência humana e como índice dessa parcela, dita "natural", como condição básica da existência humana na Terra. Em Jonas (2006) percebemos também a 'heurística do medo', concebido de modo muito similar ao que Albert Schweizer²⁰ (1969) chama de 'reverência à vida', considerada como princípio ético elementar que sustenta o dever da espécie humana com as outras formas de vida. E é nesse sentido que o Imperativo Responsabilidade, também conhecido como Princípio Responsabilidade, de Hans Jonas tem algo a dizer sobre o *design*

O Imperativo Responsabilidade proposto por Jonas (2006, pp. 50-51) visa superar o imperativo categórico de Kant na medida em que: (i) é orientado para o novo agir humano; (ii) possui ênfase na Política Pública ao invés da dimensão privada; (iii) se estende para o futuro (inacabado e em aberto o que dá a dimensão da nossa responsabilidade) e para os efeitos de continuidade da vida no futuro ao invés do presente ou do momentâneo; (iv) possui sua universalidade na eficácia ao invés da "subjetividade da autodeterminação"; (v) requer incluir intencionalmente a integridade humana perante o futuro; (vi) considera que arriscar a própria vida é uma questão de escolha o que não se aplica a vida da humanidade que deve ser preservada; (vii) não permite colocar em questão o direito à existência das gerações do futuro ou colocá-la em risco em função da nossa existência.

O 'Princípio Responsabilidade' foi elaborado por Jonas (2006) no quadro de uma reflexão acerca da atividade do *homo faber* autor do artifício humano do qual resulta em um 'mundo artificial construído', cuja permanência está para além da existência biológica de cada ser e da tecnologia por ele criada. A ética proposta por ele requer um agir humano responsável e livre à luz do futuro e de um filtro ético (e nesse sentido aproxima-se da psicologia para o século XXI de Csikszentmihalyi); as consequências das ações e tecnologias devem ser ponderadas preliminarmente, alterando a ordem de ação e situando a análise das consequências antes do início

ecossistemas, biomas, espécies e a diversidade genética e considera que o mundo natural não está à disposição dos humanos; concebe a proteção da natureza para além do valor utilitário e econômico e visa a perenidade, a proteção integral (FRANCO, 2013 e PÁDUA, 2006). Apesar do destaque e da diferenciação, na corrente discussão o termo "preservação" é usado conforme proposto por Arendt (2016) e Jonas (2006).

²⁰ De acordo com Barsan (2008) sua atuação abrangeu campos como filosofia, teologia, música e medicina. Sua concepção da reverência da vida possui relevância na bioética.

da ação que pode afetar futuras gerações.

O arquétipo de responsabilidade proposto por Jonas (2006) é do mesmo tipo de dever da relação parental, requerido pela chegada no novo ser, frágil, a quem os cuidadores se devotam, sem expectativa de reciprocidade, em modelo único de responsabilidade atribuído pela natureza. Assim como na relação pai-filho o filho não pediu para nascer e o direito de gerar um filho implica no dever de cuidar da manutenção da sua sobrevivência, do mesmo modo, em nome do direito da reprodução o compromisso da humanidade (mesmo de quem diretamente não tenha gerado filhos) é proporcionar condições para uma vida de qualidade (JONAS, 2006; BECKERT, 2012). Esta cosmovisão da vida, presente em algumas culturas não é inerente à civilização da qual emergiu o *design* como campo do conhecimento, o que requer expandir o tempo reflexivo sobre estas questões na formação profissional e nos processos de produção do *design* para que assim seja possível uma atuação consciente (nos termos propostos por Csikszentmihalyi) e responsável (de acordo com o princípio ou a ética para o futuro defendida por Jonas).

Cristina Beckert (2012) aponta que já não é mais a natureza que limita a técnica mas o poder humano, por ela ampliado, constringendo a natureza para além dos seus limites de modo dispersivo (quando os efeitos da técnica não podem ser localizados em um ponto específico e estão dispersos em uma teia de causa/efeito dificilmente controlável), irreversível (quando não é possível retornar ao estágio anterior ou mitigar os efeitos dispersos) e cumulativo (quando a irreversibilidade das ações e efeitos tem caráter somatório e interdependente ao longo do tempo). Jonas esclarece que, quando se trata de responsabilidade, não é o espaço contemporâneo da ação que importa, mas o futuro indeterminado afetado pelos atos cumulativos de 'cada agora', pelas escolhas presentes e suas repercussões futuras, visualizando os efeitos de longo prazo.

Considerações Finais

As contribuições de Arendt em uma discussão dirigida para o *design* referem-se à relação que *homo-faber* estabelece com a natureza (de 'metabolismo') por meio

de sua ação em termos de pluralidade: não o humano, mas a humanidade; não o *Designer*, mas a profissão do *Design*.

Tanto Arendt em '*Between past and future*' quanto Bohannon em '*How future works*' trazem contribuições da cultura no sentido de analisar de que modo em suas três dimensões (ideacional, comportamental e material), os 'objetos culturais' se manifestam por meio do artifício humano do qual o *design* é uma das expressões profissionais nos dias atuais. De Csikszentmihalyi com as discussões de '*Evolving self*' vieram contribuições oriundas da psicologia no que se refere a mudança de mentalidade diante da crise ecológica: um processo de autoconsciência sobre a sua atuação, em tempo contínuo, para a mudança de mentalidade tão necessária no contexto de crise ecológica decorrente da nossa ação sobre o tema.

Por fim, observou-se que para Arendt (2016) o conceito de 'mundo construído' é mais abrangente que para Cross (2004); enquanto o último está mais alinhado com discussões feitas sobre cultura material, o conceito de Arendt está mais alinhado com a inteireza da compreensão de cultura (ideacional, comportamental e material) conforme proposta por Bohannon (1995). Entendeu-se que o mundo natural e o mundo artificial construído possuem efeitos condicionantes sobre a vida humana, mas não só! O artifício humano (do qual participa o *design*) estabelece uma relação de metabolismo (consumo) com natureza e dessa relação desequilibrada a crise ecológica é um sintoma, produto e uma reificação do nosso modo de viver. Superar essa relação de aniquilamento não parece ser uma situação imaginável sem passar por um processo de mudança de mentalidade (envolvendo as três dimensões da cultura) e do desempenho de atividades acompanhado de um contínuo esforço de autoconsciente sobre o que estamos fazendo (antes e durante) e como afetamos a vida na Terra (depois).

Referências

ARENDT, H. A Condição Humana. 10a. ed. São Paulo: Editora Forense. 2007.

ARENDT, H. A Condição Humana. 13a. ed. São Paulo: Editora Forense. 2016.

ARENDT, H. *Between Past and Future - Eight Exercises In Political Thought*. New York: Penguin. 2006. Trecho de: Hannah Arendt. "Between Past and Future." iBooks.

BARSAN, A. P. *Reverence for Life. Albert Schweitzer's Great Contribution to Ethical thought*. New York: Oxford University Press. 2008.

BECKERT, C. *Ética*. Lisboa: Centro da Universidade de Lisboa. 2012.

BOHANNAN, Paul, *How Culture Works*. New York: Free Press. 1995.

CARSON, R.; **Silent Spring**. Boston: Houghton Mifflin Company. 1962.

CROSS, N. **Desenhante: Pensador do Desenho**. Santa Maria: Editora sCHDs, 2004.

CROSS, N. Designerly ways of knowing. In: **Design Studies**. vol 3 no 4 October 1982 pp. 221-227. Disponível em: shorturl.at/Maejr. Acesso em: 10 Jan. 2021.

CSIKSZENTMIHALYI, M. **The Evolving Self – A Psychology for the third Millennium**. New York: Harper Perennial. 1993.

FRANCO, José Luiz de Andrade. O conceito de biodiversidade e a história da biologia da conservação: da preservação da wilderness à conservação da biodiversidade. *História (São Paulo)*. Franca, v. 32, n. 2, p. 21-48, jul./dez. 2013. DOI <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742013000200003>. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742013000200003&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 15 abr. 2021.

GOMES, L. **Desenhismo**. Santa Maria: sCHDs. 1996.

JONAS, H. **O Princípio Responsabilidade – Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica**. Rio de Janeiro: PUC-RIO. 2006.

NEWTON, D. Escreveu a introdução "cultura material e história cultura" para a "Suma Etnológica Brasileira. Edição atualizada do Handbook of South American Indians" (1987). Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/suma:vol1p0-7>. Acesso em: 15 abr. 2021.

PAPANEK, V. **Designing for the Real World - Human Ecology and Social Change**. Chicago: The University of Chicago Press. 1971.

PADUA, Susana. Afinal, qual a diferença entre conservação e preservação? In: *Jornal Eco*. Disponível em: <https://www.oeco.org.br/colunas/18246-oeco-15564/#:~:text=Conserva%C3%A7%C3%A3o%2C%20nas%20leis%20brasileiras%2C%20significa,integral%2C%20a%20%E2%80%9Cintocabilidade%E2%80%9D>. Acesso em: 15 abr. 2021.

SCHWEITZER, E. R. *Reverence of life*. New York: Harper & Row Publishers. 1969.

UNDP. **The Next Frontier – Human Development and the Anthropocene**. Nova Iorque: United Nations Development Programme. 2020.

6. "Shot through with Splinters": critical theory for the climate crisis

"Atravessado por estilhaços": Teoria Crítica para a Crise Climática



<https://doi.org/10.36592/9786581110673-06>

Edward Guetti¹

Resumo

Para entender a necessidade de pesquisa interdisciplinar e interseccional para moldar um futuro sustentável, considero interpretações concorrentes da Questão Ecológica e as desvantagens correspondentes que se tornam aparentes à luz de estudos recentes e desenvolvimentos na política de sustentabilidade. Em particular, é imperativo insistir que qualquer visão proposta de um futuro "sustentável" seja avaliada por meio de sua capacidade de aliviar as desigualdades que foram sustentadas e historicamente tornadas mais díspares pelas condições atuais de produção. A ONU interpretou esta concepção de sustentabilidade como a exigência de "Não Deixar Ninguém Para Trás". Tal concepção requer uma crítica aos modos predominantes de afirmação da desigualdade no *status quo* familiar das formas de vida contemporâneas. Volto-me para uma articulação recente da Teoria Crítica na tradição da Escola de Frankfurt, a *Crítica das Formas de Vida* de Rahel Jaeggi, para estabelecer um lugar para a Teoria Crítica no Antropoceno. Embora eu apoie sua descrição dos tipos de problemas que a crítica imanente deve abordar, argumento que o enquadramento de Jaeggi para esses problemas está desalinhado com a dinâmica prevalente da crise climática. Elaborei então meu próprio relato, alicerçado na leitura das *Teses sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin, que pode servir de base para uma crítica interdisciplinar e interseccional da crise climática, ao mesmo tempo em que defende formas de sustentabilidade equitativa que "Não deixem ninguém para trás."

Palavras-chave: sustentabilidade, desigualdade, Antropoceno, crise climática, crítica interseccional

Abstract

In order to understand the necessity of interdisciplinary and intersectional research for shaping a sustainable future, I consider competing interpretations of the Ecological Question and the corresponding drawbacks that become apparent in the light of recent studies and developments in sustainability policy. In particular, it is imperative to insist that any proposed visions of a "sustainable" future be evaluated through their capacity to alleviate inequities that have been sustained and historically made more disparate by actual conditions of production. This conception of sustainability which the UN has interpreted as the demand to "Leave No One Behind."

¹ Affiliated researcher of the Centro Brasileiro de Pesquisa (SP) and Centre Marc Bloch (Berlin). E-mail: e.guetti@gmail.com. ORCID: 0000-0002-8701-1954.

Such a conception requires a criticism of the prevailing modes of affirming inequity in the familiar status quo of contemporary forms of life. I turn to a recent articulation of Critical Theory in the Frankfurt School tradition, Rahel Jaeggi's *Critique of Forms of Life*, to establish a place for Critical Theory in the Anthropocene. Although I support her account of the sorts of *problems* that immanent critique must address, I argue that Jaeggi's framing of these problems is misaligned with the prevailing dynamics of the climate crisis. I then elaborate my own account, rooted in a reading of Walter Benjamin's *Theses on the Concept of History*, which can provide the basis of an interdisciplinary and intersectional critique of the climate crisis while also advocating forms of equitable sustainability that "Leave No One Behind."

Keywords: sustainability, inequality, Anthropocene, climate crisis, intersectional critique

Introduction

Although the challenges and threats of climate change are widely admitted to be urgent, there is disastrously little consensus as to what is to be done. The lack of consensus, which is visible in the persistence of a prevailing *status quo*, indifferent to the real contributions that it makes to vitiating the possibility of avoiding complete catastrophe, is generated by the ambiguity of how to understand the climate crisis as a question of the human place within a matrix of social and ecological factors. Even though many responses to this question, which I will refer to as the "Ecological Question," are trained upon future cuts to emissions (or at least, more frequently, to arrive at the dubious threshold of "net-zero" new emissions), there are numerous ways that the Ecological Question is not a question about the means of *future* industrial production or the basis of energy grids, but, rather, is a question about the transformations of our understanding of the *historical trajectories* of the *status quo* that prevails in many developed nations.

In this paper, I provide reasons to interpret the Ecological Question as a question primarily about the *resistances* to critical self-evaluation that attain in insufficient responses to the climate crisis. One family of responses is represented in the first section below by the future-oriented search for market-based solutions that leave aside, in more or less pristine shape, the familiar forces of contemporary liberal politics and neoliberal economics. Such views are contrasted against the evidently more radical views offered by Andreas Malm in his recent calls for revolutionary violence against new emissions apparatuses and visions of an

ecological Leninism. Both positions avoid a crucial part of a response to the Ecological Question, namely, a task to address the forms of inequity and claims of injustice that have been produced by the conditions of production that most heavily contribute to the climate crisis. In response to the need for an understanding of sustainability that is guided by the UN's nominal promise to "Leave No One Behind," I illustrate the need for the tradition of Critical Theory (associated with the Frankfurt School tradition), to pursue an inclusive and historical approach to center the claims of inequity and injustice.

The shape of the potential contribution that can be made by a Critical Theory cannot be rooted upon conceptions of sociality and rationality that do not align with contemporary actualities. The misalignment between conceptions of Critical Theory and the realities of the epoch of the climate crisis (often described as the "Anthropocene") can be seen in the recent approach to defending an immanent critique of forms of life (*Lebensformen*) in the work of Rahel Jaeggi. Although her representation of the problems that are addressed by Critical Theory (i.e., highlighting a practical-reflexive deficit, an epistemological blockage) provides a useful model for responding to the Ecological Question, I point out the ways in which her response must be adapted to the contemporary climate regime in the second section below. Specifically, I note that her emphasis on forms of life seems to be an unlikely foundation for providing a heightened awareness of practices that span spatial and temporal distances. With this in view, I move in the final section to defending an approach heavily indebted to Walter Benjamin's *Theses on the Concept of History* in order to elaborate the critical potential of highlighting narrative connections. Narrative self-consciousness is essentially a critical tool that repels conforming to the rapid turnover of news cycles and, so I argue in the final section below, is implicitly committed to the axiom that adequately conceiving of historical actuality (i.e., an epistemic norm) is indissociable from recognizing the forms of harm visited upon the oppressed (i.e., a claim of historical justice). Such an emphasis, I argue, responds to the need for a Critical Theory of the climate crisis by its methodological commitment to elaborating claims of inclusive and intersectional justice that must be guiding criteria in conceiving of a sustainable answer to the Ecological Question.

1 Interpreting the Ecological Question

C'est le Diable qui tient les fils qui nous remuent!
Aux objets répugnants nous trouvons des appas;
Chaque jour vers l'Enfer nous descendons d'un pas,
Sans horreur, à travers des ténèbres qui puent.
Baudelaire *Fleurs du Mal* "Au Lecteur"

What is the Ecological Question today? It is not unreasonable to say that the ecological question is the search for the right perspective to respond to the ecological crisis. After all, recent scholars have urged that adequately thematizing *sustainability*, a fundamental metric for evaluating policy responses, requires interdisciplinary contributions either in the formulation of robust and plural dimensions of *equity* or in having a proper appreciation of the various factors that have been objects of study in the social sciences and humanities. (Longo et al. 2021; Leach et al. 2018; Lele et al. 2018) This search for perspective is encoded in the array of permutations of terms *for the very names of relevant disciplinary programs* (e.g., Complex Adaptive Systems, Coupled Human and Natural Systems, Social and Ecological Systems, Earth System Governance, Natural Capital, Environmental Justice, etc.). Marina Fischer-Kowalski and Helga Weisz provide a helpful example in a text meant to establish the field of "Social Ecology" by illustrating it as an archipelago of islands situated between two mainlands (the Natural Sciences and Engineering on one side, Social Sciences and the Humanities on the other) and populated, from island to island, by researchers of "mixed disciplinary origin" who are, at least, united in eschewing both of the mainlands' approaches. (Fischer-Kowalski and Weisz 2016) The urgency of tone in the frequent appeals to interdisciplinarity and the envisioned adaptive variety of capacities that are being developed (embodying the local mutations of Darwin's famed finches) both suggest that the search for perspective is still ongoing.

But even while we can readily admit that aspects of theorizing the climate crisis, in particular, have hobbled modern aspirations of specialized divisions of scholarship, famously criticized by Latour (1993 [1991]), one question about this

search has not been considered sufficiently: is this search looking in the right direction? The search for new programs of research blatantly supposes that asking the Ecological Question requires perspectives that have not yet been open to consideration. Surely, the threat of global warming above the threshold of the Paris Agreement—an event that would lead to the death of billions if not the extinction of human life on Earth—is a novelty in human history. But even as we strain our imaginations to envision such an outcome, to envision the losses of life intensifying across generations, we must be able to recover the truth that anthropogenic climate change is an *outcome* of historical developments. Though, like any mass catastrophe, it resists determined epistemic closure, we are nevertheless able to recognize that the continuation of the *status quo* familiarity of fossil-fuel dependence and emissions of greenhouse gasses is a certain pathway to this disaster looming on the edges of imaginability.

Apart from its confirmation by reports from the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), the connection between terrestrial disaster and humdrum quotidian matters has been urged by climate activist groups for decades. Yet, armed with the unassailable fact of human causes, twenty six gatherings of world leaders and international delegates in the UN's regular conference on climate change, known as the COP ("Conference of the Parties"), have overseen an exorbitant rise in fossil fuel extraction, coal burning, greenhouse gas emissions, devastation of vital forest systems around the globe, rising sea levels, an intensification of wildfires, and not infrequent images appearing in news broadcasts of glacial ice sheets melting, fracturing, and tumbling into arctic seas. In this actual context, is it reasonable to suggest that it is prudent to wait for future technologies and research to emerge? Is it accurate to say that we do not already know what to do about this problem? One straightforward response, immediately available to armchair reflection, is that a necessary initial step would be a global moratorium on greenhouse gas production. This is not out of the realm of feasibility, especially since we have witnessed a global lockdown to attempt to slow the spread of SARS-CoV-2, and, since 2008, have

become familiar with large-scale interventions to save financial institutions from crumbling under the weight of their own speculative practices.²

To say, as above, that the Ecological Question is best understood as the search for a perspective is, thus, misleading. As it is approached in the framework of a search for a new perspective or technological development, the Ecological Question seems to be better thought of not as a question but as the incredibly high-stakes wager that a solution to the climate crisis will emerge that does not introduce (anthropogenic) disturbances to *status quo* socio-economic relations. In spite of the rhetoric calling for cutting-edge research and brave, new entrepreneurs, the “search for new perspective” is essentially a *display of conservatism*.

As we will see below, the prospects of success for this essentially conservative tactic entirely depend upon cajoling sufficient private equity into reliable action. The strategy for generating the ransom to be delivered over to private interests is perhaps the real *telos* of this version of the Ecological Question, and it is made all the more mysterious by the apparently insufficient motivation provided by the fact of the emergency itself.³ If we take a look at the most recent (October 2021) report from the International Energy Agency, we can note the following ambivalent claim:

Clean energy technology is becoming a major new area for investment and employment -- and a dynamic arena for international collaboration and competition. At the moment, however, *every data point showing the speed of change in energy can be countered by another showing the stubbornness of the status quo*. ... For all the advances being made by renewables and electric mobility, 2021 is seeing *a large rebound in coal and oil use*. Largely for this

² One recurring argumentative point frequently presented in discussions of the budgetary decisions of the United States congress is the wide gulf between the funding available for matters of military defence and the funding dedicated to “green” initiatives, even though it is nominally granted that climate change is a matter of national security.

³ Nevertheless, hope springs eternal. U.S. climate envoy, John Kerry, said as recently as December 1, 2021 that “the private sector has the ability to win this battle for us” because “no government in the world has enough money to solve the climate crisis or complete the energy transition.” See: <https://www.cnbc.com/amp/2021/12/01/john-kerry-says-private-sector-can-win-climate-change-battle.html>. It is also illuminating to consider the *World Inequality Report 2022*, especially the authors' emphasis that “Inequality is a political choice, not an inevitability.” see Chancel, L. et al. 2021, available at wir2022.wid.world

reason, it is also seeing *the second-largest annual increase in CO₂ emissions in history*.⁴

We read further in the IEA's report that the various pledges made by countries in the ceremonial build-up to COP26 "move the needle" but "today's pledges cover *less than 20%* of the gap in emissions reductions that needs to be closed by 2030 to keep 1.5°C path within reach." Where the IEA's language is hopeful, it is constantly qualified by the caveat of the utter insufficiency of the routes heretofore adopted by private capital. With reference to an earlier IEA report, Andreas Malm has pointed out that, rather than being cautioned by increasingly visible climate protests in 2018 and 2019, general investment by private capital in fossil-burning industries has committed *increasing* amounts of capital to new extractive ventures. (Malm 2021: 26-30) The recent IEA report shows that the *status quo* of fossil capital ("a large rebound in coal and oil use ... the second-largest annual increase...") is easily reasserting itself after the COVID-19 suspensions. Though pledges to take steps towards emissions reductions are *prima facie* consistent with the suggestion that, eventually, the climate crisis will be taken seriously as a crisis, the *cumulative* nature of the problem of global warming implies that such deferrals and promissory notes only aggravate an already unstable and worsening set of circumstances.

The characteristic pledges (or memoranda to revisit the issue next time) by countries at international conferences, publicized corporate benchmarks for eventual net-zero carbon emissions, and the very *temporality* supposed by the search for a new research program all suggest that the Ecological Question is something that will be resolved in the future. This suggests that the problem of climate change will be a matter that nations, large corporations, and research programs will be able to influence in, say, 2030 or beyond (and not, already, immured in a feedback loop). The future-oriented direction of these modes of responses to the threat of climate change all seem to reject what Anderson and Bows call the "fundamental tenet of climate science," namely: "emissions are cumulative." (Anderson and Bows 2012: 639) This temporal orientation, indistinguishable from a well-intentioned deferral, can be

⁴ IEA "World Energy Outlook 2021: Executive Summary" (all emphases mine), available here: <https://www.iea.org/reports/world-energy-outlook-2021/executive-summary>.

understood as failing to understand both past and present contributions to the problem of greenhouse gas emissions. As Malm puts this point:

The longer business-as-usual persists, the harder it becomes to break out of it. Every round of new pipelines and tankers and deep-water drilling rigs encumbers the next decades with an even more ponderous mass of infrastructure into which carbon has been locked: the ruts of path dependency deepen. Every generation presiding over growing emissions adds more than the former to the accumulation of CO₂ in the atmosphere. For every year global warming continues [...] living conditions on earth will be determined more intensely by the emissions of yore, so that the grip of yesteryear on today intensifies –or, put differently, *the causal power of the past inexorably rises*, all the way up to the point when it is indeed 'too late.' The significance of that terrible destiny [...] is the final *falling in of history on the present*." (Malm 2016: 9)

In his more recent work, Malm advocates a renaissance of "revolutionary violence" as a necessary addition to contemporary climate movements precisely as a means of breaking open cycles of deferral and dislodging the inertial resistance to change that is operative in the insistence of the *status quo*. (Malm 2021: 61-2) He motivates this call by illustrating historical uses of violence as a tactic to embrace when non-violent tactics have proven to be ineffective.⁵ His overall point is to suggest that contemporary ideologies of non-violence, those that have been almost intuitively or immediately adopted by climate activists around the world, project a fantasy onto past struggles.

Malm's response illustrates an understanding of the Ecological Question not as a search for a novel research perspective, but, rather, as a pursuing the necessary means to dislodge the resistances to immediate and necessary change within contemporary forms of life. With this understanding of the Ecological Question, Malm

⁵ His references to Emmeline Pankhurst and the Suffragette movement in the United Kingdom and Nelson Mandela and the Umkhonto we Sizwe (MK) in South Africa provide clear examples. See Malm 2021: 40-41. While I think there are some critical questions to ask of his reading of the relationship between Martin Luther King, Jr., Malcolm X, and the Civil Rights Movement, his overarching point is convincing in response to the non-violence advocated by Bill McKibben, Erica Chenoweth, Maria J. Stephan, and the Extinction Rebellion.

offers a motivation to *revolutionary violence* as the response. But, in Malm's own terms, given the "demise of revolutionary politics", (2021: 61) one can legitimately wonder about the efficacy of his summoning the "movement of millions" to announce and enforce (by sabotage) a ban on all new CO₂-emitting devices. (2021: 67) Whatever the actual concrete effect of such a summons will be, this approach surely does not rule out *additional responses* and, to be maximally effective, it requires an intersectional and critical transformation of forms of life. Addressing this understanding of the Ecological Question cannot rest content with ceding the field of social and political ideological formations, and the historical accumulation of inequity, in favor of targeted acts of sabotage (even by a "movement of millions"). Such acts will appear as the inversion of promises made by liberal government leaders insofar as such acts of sabotage are an *alternative form of ransom* proposed to stimulate the interests of private capital (albeit as a threat rather than as appeasement), leaving intact the present domination of the social and political field of forms of life by the inequalities that have been generated by the forces that Malm and liberal politicians are seeking to sway through different ways. Responding to the Ecological Question must understand itself as indexed to a historical task of liberation that has been (and continues to be) submerged beneath the always "more pragmatic" solution of aspiring to redirect the forces of catastrophe by reason, ransom, or threat.

In other writings, Malm has proposed an ecological Leninism.⁶ As reviewers have already suggested, there are more questions than answers that attend any analogical affinities to blossom between an eventual eco-Leninism and the model of Bolshevik programs in 1917.⁷ Similarly, the intention behind urging revolutionary action is, at times, blurred in Malm's text between the hope of *actually* altering the paradigms of financial entrenchment that obstruct change, fighting the "despair" visible in popular (Global North) writers (2021: 140-1), or bolstering the basis of an

⁶ See MALM 2020 and his interview with *Jacobin*, available here: <https://jacobinmag.com/2020/06/andreas-malm-coronavirus-covid-climate-change>

⁷ See the review by Cihan Tugel in *Open Democracy*, available here: <https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/leninism-without-the-working-class-the-missing-subject-in-malms-ecological-revolution/> or by Adam Tooze in the *London Review of Books*, available here: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v43/n22/adam-tooze/ecological-leninism>

eventual sense of personal vindication, a sense that one has done all that one can (2021: 149-151). In the sections that follow, I propose that a revised response to this conception of the Ecological Question must be guided by interdisciplinary conceptions of sustainability research *as well as* elaborating extent models of critiquing the various programs that are captivated by the thesis that there is no alternative to resisting widespread change in socio-economic relations. In other words, the program for responding to the Ecological Question must embrace a wide sense of sustainability that includes a keen attention on questions of equity as a central criterion of sustainability metric in order to prepare, in the language of the UN's 2030 Agenda for Sustainable Development, to "Leave No One Behind."⁸ To prepare effectively, meaning to do otherwise than encouraging mass sabotage, requires using any and all available means to intervene in the insistent reaffirmation of ideological defenses of fossil capitalism, to decenter and interrogate the compulsion to continually grant deferrals and concessions to death-dealing imaginary of the bourgeois Global North.⁹

As a directive, "Leave No One Behind" is a signpost for sustainability that promises alliances with a variety of approaches. Perhaps the most straightforward alliance here is with the environmentalism of the poor, ecologically-inflected theologies of liberation, and the ongoing resistance by indigenous peoples to existential threats within territories in Canada, the United States, and Brazil.¹⁰ I would like, however, to propose an inflection of "Leave No One Behind" that develops connections between this proposed guideline for sustainability and the Critical Theory of Walter Benjamin. To do so, I will first address the question of the relevance of Critical Theory to questions about resistances or problems within forms of life.

⁸ For more on the centrality of this idea in the 2030 Agenda's sustainable development goals, see <https://unsdg.un.org/2030-agenda/universal-values/leave-no-one-behind>.

⁹ On this point see the related plea from the perspective of genocide scholars in Levene and Akçam 2021.

¹⁰ See Martinez Alier 2002; Guha and Martinez Alier 2013; Boff 1997, and the encyclicals of Pope Francis, *Laudato Si'* and *Fratelli Tutti*

2 What is the Relevance of Critical Theory to the Ecological Question?

L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio.

Calvino, from the conclusion of *Le città invisibili*.

Part of the persistent difficulty of addressing, even conceptualizing, the present ecological crisis is made evident in the attempt to provide a diagnostic framework to discriminate between *symptoms* of the crisis and what might be said to be its *causes*. But these terms suggest the possibility of isolating a putative "heart of the matter," a singular problematic cause behind the effects. To a non-negligible degree, such an approach, which can be said to characterize approaches from a liberal tradition of political environmentalism and environmental ethics, is founded upon the possibility of discriminating between what might be called ecologically "safe" practices from "harmful" ones. Identifying the principle that discriminates between safe and harmful practices, from these perspectives, will be a matter of practical reason, of a conception of the Good and Prudent that is able to properly motivate individual human actions and reactions to prevailing circumstances. Such a family of models seems to suggest that the ecological question today is ultimately a question of individual agential responsibility allied with a proper rational decision process, or, in more familiar terms, a matter of consumer choice.

The significant drawback of these approaches that I would highlight here are twofold. The first is that such approaches will have considerable difficulty locating a "safe" principle or arriving at the "heart of the matter." The second drawback is their inability to make sense of the present crisis as an *outcome*, as having a *history* that has at least been nurtured (if not brought about entirely) *by accepted frameworks of agency and rationality*. The theoretical vista required to render legible "safe" principles for rational or ethical evaluation seems to require clarity that is hardly

forthcoming in current conditions that reproduce the material requirements for the possibility of contemporary forms of sociality. This is to say that we run the risk, expressed by Calvino in the epigraph to this section, of relying upon accustomed ways of seeing or conceiving harms such that we are not able to appreciate the catastrophic connections that bind the present together. But what “safe” (or “non-infernal”) spaces can be isolated in the hope of making them endure and grow?

Melissa Leach and other researchers in sustainability have claimed that hyper-connectivity is characteristic of the development of the Anthropocene:

Anthropocene thinking takes us away from reductionist linear cause-effect analysis of equity and sustainability, to underline the fully intertwined character of human and ecological systems, and the co-evolving fates of sustainability and equity. [...] Recognizing the hyper-connectivity and complexity of the Anthropocene makes clear that human and environmental systems, which have always been entwined and co-evolving despite their disciplinary disconnection in the past two centuries, are now even more so, often in new, teleconnected and uncertain ways. (Leach et al. 2018)

There are many examples of how human, social, and ecological systems have been brought into a teleconnected hyperconnectivity in “new ... and uncertain ways,” one that operates across spatial distances and in various frames of temporal reference. Pointing out such connections has been part of the valuable work of Maria Luisa Mendonça and the Rede Social de Justiça e Direitos Humanos in linking international finance (in the wake of the 2008 financial crisis, the “normal” operation of Washington Consensus programs such as the IMF, and the management by TIAA-CREF of 401k retirement funds) to agribusiness enterprise and land-grabbing.¹¹ Within literary ecocriticism, Rob Nixon has demonstrated the “slow violence” active across spatial and temporal distances largely focusing on petroleum production. In

¹¹ See the reports, articles, and books listed on their website here: <https://www.social.org.br/> . For an overview of the relation between retirement funds and land grabs, see: <https://www.social.org.br/secao-video/english-videos/201-pension-funds-fuel-land-grabs-in-brazil> This line of investigation has been advanced from a separate angle in a report by Andrew Fishman for *The Intercept Brasil* (November 29, 2021) here: <https://theintercept.com/2021/11/29/fundos-de-aposentadoria-eua-especulam-destruicao-amazonia/>

the wider context of contemporary economic relations, nested extractive operations, active across spatial and temporal distances, have been the subject of analyses by Sandro Mezzadra, and Brett Neilson.¹² Perhaps the most widely recognizable instance of wide connections across distances is illustrated by the epidemic spread of SARS-CoV-2 across the globe and also by the routes of transmission. The world of the pandemic is structured upon a double sense of proximity, where the urban financial centers of G20 countries, international free trade zones, and the stations of commodity production enchain together in the relations of international consumption, are at least as proximate to each other as any urban area with its exurban or rural neighbors.

It is not for me to lay out the details of these analyses here, but, anyone need only consider the well-documented relation between, say, international trade of beef and soy commodities and ongoing deforestation in the crucial ecoregion of Amazonia. Narrowly *ethical approaches* have been wary of beef trade for some time, not only because of valorizations of the lives of non-human animals but also because of the methane production associated with cattle livestock (milk and beef commodities). The historical ambivalence ("cursed and desired") that attended the introduction of cattle into indigenous lands introduction of cattle into indigenous environments has also been the subject of critical artworks by indigenous artists in Roraima, for example.¹³ Considered in this narrow ethical framework, soy would seem to provide a "safe" alternative, since there is no reason internal to soy production that would render it either unethical or climate harmful. But because of actual conditions of production, soy production led to a well-documented emergency in Amazonian deforestation and encouraged the encroachment by agribusinesses into territories reserved for indigenous peoples and has required a "soy moratorium."¹⁴ Along with Amazonian deforestation, the violence of land-grabbing that dispossesses indigenous people persists.

¹² See Nixon 2011 and Mezzadra and Neilson 2019

¹³ See the cattle-themed series, *Maldita e Desejada*, within the recent exhibition, *Moquém_Surari*, curated by the late Jaider Esbell at the Museum of Modern Art (MAM) in São Paulo (September - November 2021). Further information available here: https://mam.org.br/exposicao/moquem_surari-arte-indigena-contemporanea/

¹⁴ <https://www.greenpeace.org/usa/victories/amazon-rainforest-deforestation-soy-moratorium-success/>

The documentary film *Ava Yvy Vera -- Terra do Povo do Raio* [*Land of the Lightning People*, 2014],¹⁵ made by a collective of Tekoha Guaiviry directors, opens by gazing upon a vast soy plantation in Mato Grosso, Brazil. A few solitary trees along the straight road are the only visual interruption of the otherwise dynamical sublime of agribusiness monocropping. Over the top of this scene, a voice recounts a daily routine of coming to one of the few trees in order to be in the range of cellular phone service to make and receive calls from FUNAI (National Indian Foundation), "but I really only come here at night, in the day it doesn't work. There are many, many gunmen here." It is a powerful symbol to imagine the few solitary trees, the sole remaining non-soy vegetation, as the only available signal tower for the narrator to communicate with those who can provide assistance.

During the narration, wind is constantly sweeping across the soy plants. The narrator says that the wind was brought by the "Karai" (white people) in destroying the trees. This provokes the narrator to reminisce on when the land was all forest and *cerrado* (savanna), where there were plenty of medicinal plants and fruits. Now, as the plantation of the Karai, it has become "only soy."

Soy has a lot of value for them, but not for us. They plant and then take the soy to be sold abroad. They make money. And with this money they hire gunmen to kill us. With our land, the Karai became rich; with our land, the Karai make lovely houses [...] The Karai have been rich for a long time and expelled us from our own land.

I offer these considerations about cattle and soy production in order to draw attention to the *processes* that have shaped contemporary production. Again, there is no *a priori* reason to suppose that soy might be just as terrible as beef production in terms of its effects on the ecology and on the lives of indigenous peoples, but the arrangement of historical factors has led to something like this result. I am going into the case of soy production in Brazil as an emblem of the claim that the nested and distant connections of contemporary capitalist forms of life debilitate any

¹⁵ Available here: <https://rectyty.com.br/filmes/> The film provides Portuguese subtitles, all citations to the film are my own translations from the subtitles.

attempt to honor any a priori principle for identifying practices that are climate “safe” from those that are climate “harmful.”

Given the absence of secure moral principle and the corresponding need to examine social actualities, we can recognize the relevance of the Frankfurt School tradition of Critical Theory in our present need to critique forms of life on a basis that is informed by social research (*Sozialforschung*). Rahel Jaeggi has recently provided a model of immanent critique in this tradition in her *Critique of Forms of Life*. Jaeggi's account focuses on “forms of life,” which are assemblages of practices, epistemic and cultural orientations, as well as systems of behavior into which one is socialized.¹⁶ Her conception emphasizes the possibility to judge a form of life by its *capacity to solve problems*. Indeed, generally, forms of life can be understood to be “strategies for solving problems confronting humanity.” (Jaeggi 2018: 171) These “find embodiment in social practices” and “must be judged by their ability to solve the problems they face.” (*ibid*: 171-2) It is important to underline the grammatical passivity of “the problems they face,” since the conception of ‘problems’ will refer to those that, *prima facie*, are *internal* to a form of life (e.g., a conflict in tendencies latent within these aggregates of practices and orientations) as well as those that confront the form of life *from without*.¹⁷ The example offered by Jaeggi of such an *external* problem, to which I will return below, is of an agrarian society facing a period of drought.

First, it is important to emphasize that, on Jaeggi's account, forms of life cannot be positively evaluated *a priori*. Jaeggi situates the critical evaluation of forms of life in an entirely negative light:

[T]here is no answer to the question of what makes a form of life a good or adequate form of life. However, there is a negative, indirect answer: failing forms of life suffer from a collective practical reflexive deficit, from a blockage to learning. In other words, they are not able to solve the problems they face or to

¹⁶ See the opening chapter of Jaeggi 2018.

¹⁷ I say “*prima facie*” since Jaeggi argues that the distinction cannot be a hard distinction between those actions and beliefs that are within a form of life and those that are exogenous. Merely considering the COVID-19 pandemic illustrates how frail such distinctions (i.e., between ‘internal’/‘external’) become because of how rapidly ‘external’ threats transpose into problems within forms of life.

perceive the crisis experiences to which they are exposed in appropriate ways as experiences and to transform themselves accordingly. (Jaeggi 2018: 315)

On Jaeggi's account, the possibilities of failing to identify ("perceive the crisis") and the that of self-transformation are explicitly linked, respectively, to modes of failure and pathways of resolution. Thus, the ways of framing the Ecological Question in the first section are able to be considered through the model of her approach (especially if we include the problem of *failing to adopt necessary sweeping reform*). But if we are to consider the bundle of factors grouped together under the umbrella term "climate change," we quickly arrive at the question of identity: whose forms of life must change? We will also notice that her examples betray a conception of the "problems" (which forms of life are constitutively tasked to solve) as always localized in some way, always internal to some form of life. The example of the agrarian society facing drought, though a putatively "external" difficulty (i.e., one that does not arise from anything that, we assume, the community has done), takes on "internal" relevance for a form of life if nothing is done within the community to respond to this period of drought. One imagines here that the society confronts a reflexive practical deficit in failing, say, to consider alternate methods of food storage. But, if we begin to consider the actualities resulting from global warming, it becomes quite difficult to identify a particular practical reflexive fault *within* any particular form of life to the new, specific, problems that any community is facing. If we imagine, say, that this community is facing a dramatic reduction of the total area of arable land, either on the basis of erosion or from warmer temperatures affecting the regularity of a rainy season (perhaps there are more floods now than there have ever been, perhaps not as much rain falls during a season when it can be beneficial for crops, etc.). Jaeggi seems to be committed to the idea that their form of life can be understood to suffer from an epistemic-practical blockage, and, so long as this community is facing a problem of food-shortages, this form of life is failing in some way to resolve its problem.

A parallel non-ecological case to consider, which exemplifies the sense I am after here of a problem that does not signal a "blockage to learning," would be cases illustrated by the history provided by Nick Estes of the various U.S. state-sponsored

actions to decimate the forms of life of the Oceti Sakowin people (either from the "slow violence" of flooding lands through engineering dams, polluting sources of potable water, exterminating the buffalo, the corporeal and cultural violence of boarding school programs, land invasions that break treaties, or less covert forms of violence).¹⁸ It is not as if the Oceti Sakowin do not *perceive* the various problems, nor is it the case that they are not attempting to respond to these problems, but it is obviously flatly mistaken to think that the Oceti Sakowin are suffering a collective practical-reflexive deficit. Their responses to the oppressive treatment is not able to be resolved through more prudent forms of practical reasoning. I bring up this movement of indigenous activism as a lens through which we can understand the possibility that a "problem" *can* be recognized within a form of life, even if it emerges from without, but that a failure to resolve the problem may not indicate a blockage to learning of that form of life. Rather, the practical-reflexive deficit would seem to be among forms of life that blithely support burning fossil fuels extracted from the widening deadzone of the Alberta oil sands (an area of ecocide that has increased in size to become as large as Florida) for the private benefit of shareholders in Suncor Energy corporation at tremendous public cost. While the "problem" here is acutely *experienced* by the Oceti Sakowin and other indigenous peoples in Alberta and northern midwest of the United States, the "failing" forms of life are elsewhere.

This structure of Similarly to the case of "failing" forms of life, Jaeggi claims that, even though there is no *a priori* means for establishing "good" forms of life, we can still be in a position to understand forms of life as 'successful':

When we say that forms of life are 'successful,' we mean that they function well, and this good functioning, in virtue of the internal constitution of forms of life, has something to do with their rationality -- in effect, with their capacity to deal with problems in rational ways. Therefore, forms of life are not about the big question discussed in a free-floating debate over ethical values, namely, 'How do we want

¹⁸ See Estes 2019. A similar example is the ongoing legal battle in the Brazilian supreme court (STF) over the *Marco Temporal*. This issue is clearly not a problem that can be said to be *internal* to the forms of life of indigenous peoples whose territories are in dispute, but only emerge in an intersection between such forms of life, historical invasive settler colonialism, and contemporary pioneering violent extractions (encouraged by the Bolsonaro government) that fail to recognize territorial sovereignty.

to live?' At stake is also the relationship between what we (should) want and what we *already do* and *can do*. (Jaeggi 2018: 315-6)

The bases of evaluation provided here for judging the success of forms of life –*internally* constituted and oriented by actualities of practice (along with their available alternatives: “what we *already do* and *can do*”)– imply that forms of life are to be judged through their capacities. This is of a piece with what we have seen above. Her criticism of any sort of “free-floating” ideal is, I think, meant to contrast against a perspective that is informed by “what we *already do*” along with a space of feasible alternatives (i.e., what we *can do*) to those practices that are characteristic of forms of life. But we can see here that there is the supposition that some mode of contribution, of affecting *what we already do* and *can do*, can be shaped by members of that form of life; this is to say that Jaeggi’s program assumes the possibility of a representative or prescriptive relationship between an authoritative group of practitioners and the normative structure of their form of life. While this may be illustrated by the ways that forms of human life have responded to problems that are properly internal (e.g. women’s suffrage in the UK, the Civil Rights movement in the United States), the central challenge of the constellation of teleconnected domains in the Anthropocene seems to cut against the usefulness of any spatio-temporal frames of evaluation. Can any form of contemporary life be said to be a success in the onset of global climate change? What alternative possibilities exist for present forms of life that can be said to be within the ambit of each person’s capacity to change? Instead of a “free-floating” imperative that is disconnected from everyday practices, I submit that an immanent critique of forms of life suited for the Anthropocene must resist any framework of evaluation that projects neater regimentations onto the actualities of practices and take up this exculpatory resistance through elaborating *the histories of actualities of practice*. I mean to shift Jaeggi’s focus on collectives or regions of practices (forms of life) measured in terms of rational problem-solving ability to focus, instead, on the inadequacies in conception of practices that result from limitations of historical reflection.

My claim is premised upon the sense that practical-reflexive blockages, which Jaeggi emphasizes, are real, that the resistances that forms of life have

demonstrated in the prominent spotlight of 26 COPs are not merely temporary or accidental. But rather than think that climate action or climate harms are the result of identifiable problems emerging within forms of life, we should emphasize the possibility that the routine familiarity of that which we understand to be our form of life (especially as *our* form of life, implying some mode of claiming or recognizing one's own, delimiting a region of practice as representative of what we do, and exoticizing and externalizing projected others) is, in actuality, other than what we have imagined it to be. Although many recent theorizations of the Anthropocene highlight dimensions of practical connectivity, there is *also* a parallel emphasis on the production and adoption of ignorance.¹⁹ Other historical accounts do not suppose an intentional *ignorance* of the actualities of practice, but they draw upon a claim that contemporary social formations encode an "organized irresponsibility"²⁰ reminiscent of various foregoing criticisms of bureaucratic social organization.²¹ Thus, even while the actualities of practices are increasingly interconnected and depend upon networks that span spatial and temporal distances, the conscious acknowledgment of such connections can be suppressed *by the very conditions of contemporary practices* or forms of life.

Based on this account, what is missing for a critique of forms of life in the Anthropocene is particularly attentive to the threat of climate change are narrative threads that display the reality of the network of global and historical connections between the present of certain practices, the forms of life that contain them as constitutive components, and tell the stories of those impacted by this diffuse network in an emphatic ways. If I am correct in interpreting the Ecological Question as a question concerning the resistances of necessary change that are expressed by contemporary forms of life, then this consideration makes clear how the response to the question must be *intersectional* and develop narratives and representations of the networks that sustain ordinary forms of life. It is, as I have suggested above, inadequate to think of forms of life as solely evaluable based on the rationality of their internal function.

¹⁹ I.e., the Anthropocene as expressing the "agnotocene" -- see Bonneuil and Fressoz 2016.

²⁰ See the discussion of this phrase in Tooze 2021: 11 ff.

²¹ I have in mind Hannah Arendt's famous characterization of bureaucracy, the rule "by Nobody," that enables dehumanizing violence in the postscript to Arendt 1964 [1963].

After the influential account of Alasdair MacIntyre, the *intelligibility* of forms of life, and thereby practices, depends upon the ability to provide a narrative history of a relation between intentions, actions, and events. (1984 [1981]: 208) The importance of narrative here, however, is threatened in part by what MacIntyre describes as a social obstacle:

[M]odernity partitions each human life into a variety of segments, each with its own norms and rules and rules of behavior.... And all these separations have been achieved so that it is the distinctiveness of each and not the unity of the life of the individual who passes through these parts in terms of which we are taught to think and feel. (MacIntyre 1984 [1981]: 204)

Essentially, the obstacle of modern forms of life is the lack of narration that is constitutive of the basic intelligibility of practices within segmented regions of forms of life. Although the meaning of "modernity" as presenting an (overdetermined) obstacle to modern forms of practical rationality has been an ongoing subject for historical studies from a variety of different scholarly angles, for my purposes here, the obstacle that can be recognized in sundering the conditions of production from that which is transparently available to contemporary conscious reflection contributes to the argument I have been pursuing in this section concerning the inadequacy of a conception of immanent critique based on the conception of forms of life. Conceiving of the Ecological Question and active responses to the climate crisis require a unified understanding, yet contemporary awareness of actualities is heavily differentiated. My points of emphasis along the way have urged an attention to narrative connections, uncovering networks of relations of production and historical conditions that have shaped contemporary productions but which have resisted from becoming the object of a holistic conception of the contribution of Critical Theory to the contemporary Ecological Question. In the section that follows, I will illustrate why the work of Walter Benjamin provides that which is missing in the approaches I have considered thus far in this chapter.

3 "Leave No One Behind" – Even the Dead: Benjamin's *Theses* for the Climate Crisis

"In every era the attempt must be made anew to wrest tradition away from the conformism that is about to overpower it. ... Only that historian will have the gift of fanning the spark of hope in the past who is firmly convinced that *even the dead* will not be safe from the enemy if he wins. And this enemy has not ceased to be victorious."

Benjamin *Theses on the Concept of History* VI

So far, I have been focusing on developing a central articulation of an interdisciplinary and intersectional Ecological Question and considering some of the possible responses to it. I am now in a position to propose that a necessary basis for a Critical Theory of the Anthropocene involves a focused attention on the histories of practices as well as utilizing interdisciplinary and artistic works that encourage reflective awareness of the actual conditions that enable the reproduction of everyday life but which are exterior to everyday self-consciousness within forms of life. In raising the notion that historical actualities can serve a critical purpose, I understand myself to be urging the relevance of rearticulating Walter Benjamin's text known as the *Theses on the Concept of History*.²² My aim in this concluding section is to elaborate the relevance of the *Theses* to the age of the Climate Crisis. In the following I will focus on the following themes: that the reflexive blockages of the climate crisis are symptomatic of wider forms of unknowing the present that Benjamin, at the time of his writing, was concerned to address in the trends of historicism, Social Democratic politics before the advance of Fascism, as well as utopian currents of Marxism. Although these are hardly the explicit references of the present, my goal is to establish a structural homology between the *tendencies* of the present and those that Benjamin is uncovering in his polemical theses. In elaborating Benjamin's text, I will not follow the path of so-called "Talmudic" analysis,²³ proceeding thesis by thesis, but rather will restrict myself here to providing a thematic analysis and exemplifying the themes by Benjamin's text when necessary.

²² In Benjamin 2019 [1968].

²³ For such an account that has been important for my own understanding see Löwy, M. 2016.

The foothold for considering Benjamin's *Theses* as relevant for the contemporary climate crisis appears in their portrayal of the present as unintelligible to itself and that a work of clarity in historical representation is at once a work of justice. Our present reflexive blockages with regard to the climate crisis are held fast by the mechanisms of *unknowing* or produced ignorance (i.e., the aspects of agnotology noted above) that are internal to the highly differentiated composition of forms of life (as MacIntyre portrayed them) or in relation to occluded conditions of production that make possible the reproduction of forms of life as ordinary, potentially "safe" or "innocent" from relying upon death-dealing or ecocidal foundations. Standing somewhat above the condition of the present is the aspiration, the regulative ideal, of an understanding from the perspective of Judgment Day, the *citation à l'ordre du jour*, (Thesis III) wherein no moment of human life is lost. The regulative ideal of a form of self understanding where each moment is citable in a full transparency has struck some readers as a transformation of the contested emancipatory theologoumena of *apokatastasis*, *tikkun*, or a *restitutio ad integrum* of all human history.²⁴ Achieving this ideal requires a method of historical consciousness and testimony that Benjamin famously describes as a "weak messianic force" which the present must realize through uncovering past struggles that have been "indexed" or assigned to the present (Thesis II). This foregoing series of images that can be brought into relation with the present, which rise up "in a moment of danger" *precisely for* the present and which are in danger of being irretrievably lost, is referred to in the *Theses* as class struggle, as the "tradition of the oppressed" (Thesis VIII) as well as people, lying prostrate, over whom the triumphal procession of history's ruling classes march.

Although the task to elaborate the resonances between the tradition of the oppressed and the present is presented as Messianic and a cause of justice or restitution, it must be emphasized that this task is also a task of disclosing the truth of the present. The "state of emergency" of Benjamin's context (the arrival of Fascism) and our own climate crisis are rearticulated as not being *exceptional* to the

²⁴ See, e.g., Löwy op. cit. 35ff. who elaborates *apokatastasis* as a return: *Wiederbringung aller Dinge, versöhnende Rückkehr am Ende der Dinge*, although he emphasizes the dialectical sense in which such a return or backswing is also to be understood as a 'new' condition of each thing, a condition that they have not attained in the unredeemed world.

course of ordinary events, but, rather, as the rule. (Thesis VIII) The sense that the possibility of our future is existentially threatened by the operations of the present regime of production, through Benjamin's text, is not a novel emergence in the world but is rather foregrounded in the tradition of the oppressed, those who have already been devastated or killed, who have been dispossessed of their world, *in the selfsame trajectory of events that has brought about the present*. That is to say, who have been brought to catastrophe through the conditions that now appear, in some parts of the world, as ordinary forms of everyday life. In a separate essay largely focused on Baudelaire, "Central Park," we can note Benjamin's powerful articulation of this same point: "That things 'just go on' is the catastrophe. It is not that which is approaching but that which is." (§35)

In my understanding of Benjamin's conception, the task of a history of practices and connecting actualities with one another is not merely a matter of data collection. Articulating facts might be thought to be possible within the historicist approach that recommends dislocating events from their relation to the present, to narrate historical events from the conceit of a detached position of objectivity. We can also grant that future-oriented projects, too, are able to articulate historical facts. But, for Benjamin and for my purposes here, this conceit of disconnected facts is not adequate to a fully historical self-understanding. "To articulate the past historically does not mean to recognize it 'the way that it was'" (VI), since any dislocated conception of "the way that it was" is part of the armament supporting the obduracy of the present. In other words, the supposed "objectivity" of understanding the past as data, failing to connect the present to a tradition of the oppressed, is already to conform to a vision of cultural or "civilizational" bequests that are essentially, for Benjamin, the spoils of violent conquest. Rather, through the famous axiom that "there is no document of civilization that is not also a document of barbarism," (Thesis VII) we can understand the need Benjamin underlines to "brush history against the grain" in order to attain to a conception of history that deals justly with the defeated (i.e., that remembers and seeks to reconstitute past struggles in the present) and those who have been made to disappear in the prestidigitation of civilizational narratives. This is the danger that Benjamin describes in the epigraph to this section: that every era must begin anew the attempt to rearticulate historic

narratives in order to safeguard the defeated, the oppressed, the disappeared from the “conformism” that always is on the verge of overpowering such narratives with the apparent *force majeure* of a narrowly selective sense of objectivity.²⁵ The mere memory of 2008, tepid in its concern for the oppressed, can be sufficient to dislodge the political rhetoric of the supposed objective limits on spending that are necessary to save human lives. If the UN’s promise to “Leave No One Behind” will be a central component of its commitment to sustainability, then we must work to a conception of history, following Benjamin, where “even the dead” are not left behind.

The intertwinement of the cause of justice (or redemption) and the disclosure of actuality is hindered in at least three different ways for Benjamin. The structural homology with our own reflexive blockages can be seen here as well. In the *Theses*, Benjamin highlights acedia, complicity, and an illusory sense of progress (see esp. VII, X, and XI). He explicitly calls out contemporary politicians by claiming that his method and concerns proceed from the insight that these symptoms are part of a unified formation: “Our consideration proceeds from the insight that the politicians’ stubborn faith in progress, their confidence in their ‘mass basis,’ and, finally, their servile integration in an uncontrollable apparatus have been three aspects of the same thing.” (Thesis X) It is easy to recognize current liberal political views (especially in the United States concerning the electoral basis of the Democratic party) and cherished market-based, future-oriented programs for bioengineering solutions, carbon taxes, and net-zero emissions as reiterating a confused faith in progress —“confused” in a double sense, due to its inadequacy with historical actuality and also because it conflates “mastery of nature” with social progress, or mistakes advances of knowledge or technological capacity as if they were advances that liberate human beings, that would lift up human lives from poverty and inequity²⁶— along with the unresponsiveness of “centrist” politicians who assume

²⁵ Within the U.S. context, it is nearly impossible to read this and not think of the various history wars stimulated by Nikole Hannah Jones’s *1619 Project* for *The New York Times* and the various hysterical reactions by the Trump Administration (the laughable and publicly-funded *1776 Report*) or the spectre of “Critical Race Theory” that is haunting contemporary U.S. classrooms.

²⁶ For evidence of this conflation see the fawning over Elon Musk performed by Thomas Friedman in his November 16, 2021 column in *The New York Times*, which is of a piece with John Kerry’s aspirations for private entrepreneurial funds to solve the many problems of the climate crisis. Such future-oriented hopes do not even begin to consider the tradition of the oppressed, the manifold inequities, or the forms of expropriating the public in order to smooth the way for the private capture

that their mass appeal will be threatened in adopting more radical policies to dislodge themselves and others from the “uncontrollable apparatus” and the dissonance whose most visible emblem is former President Obama who proudly presided over the spectacle of the Paris Climate Agreement while also insisting on taking credit for a massive expansion of fracking and natural gas fossil capitalism in the United States.²⁷ Adopting a Benjaminian approach here is seeing the excuses for underwhelming public funding, the pledges of hope for future technological “progress,” and the continued commitment to exacerbating the problem by remaining within familiar systems of production as *all aspects of the same* reflective deficiency. This can be understood as the meta-directive of Benjamin's *Theses* in their relevance to the climate crisis.

In the *Theses*, the commitment to a species of historical understanding that is dominated by the imperative to see “the way that it was” is explicitly highlighted as encouraging a form of acedia and complicity with the onslaught of ruling forces. In the later *Theses*, beginning with the thirteenth, Benjamin insists that the form of the conception of temporal *progression* is at the heart of an enervating, complicit, and ultimately illusory understanding of *progress*. It would be to rob the present of its “weak messianic force” to see it always as a transition to a future. The sorts of historical reporting that I am claiming can serve to respond to the current ecological crisis are ones that recognize the present as charged with an intersectional set of tasks from the tradition of the oppressed, to express (and transformatively reiterate) the present as a time that is shot through with Messianic splinters that must be grasped and elaborated as prefigurations of the present crisis. Since I have already referred to his work above, I take the account offered by Nick Estes, whose title is loud with Benjaminian resonances (*Our History is the Future*), as exemplary of the sort of historical writing that disarms the sense of the singularity of the present emergency and seeks to recount *a priori* distant events (conceived “the way that it was,” the

of profit by the supposed great entrepreneurial individual. See Marianna Mazzucato's work on these myths (2015, 2018).

²⁷ See “The Best Possible Shot to Save the One Planet We've Got” at <https://www.obama.org/paris-climate-agreement/> and the AP News report from November 2018: “Obama takes credit for U.S. oil-and-gas boom: ‘That was me, people’” at <https://apnews.com/article/business-5dfbc1aa17701ae219239caad0bfefb2>

climate crisis seems very far from, say, the Ghost Dance²⁸) in their radical proximity.

This is not to say that we merely need to flatly return to Benjamin. Part of this recognition, now, must realize the difference between the forces that are engaged in the reproduction of social life in Benjamin's grasp of Germany's socio-economic context between World Wars, but also might appreciate the global regime of what is often described as "neoliberalism" and so understand the regional mental mapping and regimentation of "forms of life" as *also* shot through with splinters of exploitation, the "recursive" logic of dispossession (Nichols 2020), and expropriation through enforced underdevelopment.²⁹ Recognizing the *necessity of these* anti-redemptive splinters for naive conceptions of forms of life is already a step towards dislodging them and to begin to mount critical pressure to *turn the very methods of expropriation against the expropriators*. This is the basis for my slight revision of Benjamin's account of searching into the history of the tradition of the oppressed to explode the conception of the empty continuum of progress *to also include* a striving to connect the lateral and contemporaneous actualities of capitalist consumption with the inequities and ecological harms that have become internal to the process of production. Through renovating a Benjaminian commitment to centering the tradition of the oppressed in connecting the machinations of the present to their historical and productive references, I am claiming, we can already outline a thoroughgoing Critical Theory fit for the contemporary climate crisis. This approach should be understood as improving upon what is lacking in Malm's proposal by developing forms of consciousness that grasp the dangers of the present as also reflecting back over various histories of social struggle. It is not surprising that this perspective is encouraged by a view that regards future-oriented directions of research and technological development as unable to be the source of deliverance from the present

²⁸ And it is, of course, compelling to compare Benjamin's humanistic focus against the remembrance and aspiration for a *restitutio ad integrum* of the Ghost Dance, as described in Estes's work, that sought to work a messianic practice to redeem not only human life but also non-human animals as well. For all Benjamin describes a corrupted sense of the natural world reflected in a corrupted understanding of labor, I do not read him as literally recommending the inclusion of, for example, rivers within those calling out for redemption and memorial protection. It must also be kept in mind that, for all of the compelling theoretical affinities that may dawn on the reader, one tremendous difference between Benjamin's *Theses* and *Ghost Dancers* is that Benjamin's text was never outlawed and violently suppressed by the U.S. Congress.

²⁹ On the use of "neoliberalism" see Harvey 2005.

crisis. Moreover, establishing these interdisciplinary and intersectional narratives are essential for establishing the citations necessary for the operations of justice that would leave no one behind.

Works Cited

ANDERSON, K. and BOWS, A. "A New Paradigm for Climate Change", in *Nature Climate Change* 2 (2012): 639.

ARENDT, H. 1964 [1963]. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books.

BENJAMIN, W. 2019 [1968]. *Illuminations: Essays and Reflections*. ed. H. Arendt. trans. H. Zohn. New York: Mariner Books.

_____. 1985. "Central Park" trans. L. Spencer and M. Harrington. in *New German Critique* 34: 32-58.

BOFF, L. 1997. *The Cry of the Earth and the Cry of the Poor*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

BONNEUIL, C. and FRESSOZ, J.-B. 2016. *The Shock of the Anthropocene*. trans. D. Fernbach. New York: Verso Books.

CHANCEL, L., PIKETTY, T., SAEZ, E., ZUCMAN, G., et al. 2021. *World Inequality Report 2022*, World Inequality Lab.

ESTES, N. 2019. *Our History is the Future: Standing Rock Versus the Dakota Access Pipeline, and the Long Tradition of Indigenous Resistance*. New York: Verso Books.

FISCHER-KOWALSKI, M. and WEISZ, H. 2016. "The Archipelago of Social Ecology and the Island of the Vienna School" in HABERL, H. et al. *Social Ecology: Society-Nature Relations across Time and Space*. Routledge.

GUHA, R. and MARTINEZ ALIER, J. 2013 [1997]. *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*. Routledge.

HARVEY, D. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press.

JAEGGI, R. 2018 [2013] *Critique of Forms of Life*, trans C. Cronin. Cambridge, MA: Harvard University Press.

LATOUR, B. 1993 [1991]. *We Have Never Been Modern*. trans. C. Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.

LEACH, M. REYERS, B., BAI, X., BRONDIZIO, E., et al. 2018. "Equity and Sustainability in the Anthropocene: a social-ecological systems perspective on their intertwined futures" in *Global Sustainability* 1.

LELE, S., BRONDIZIO, E., BYRNE, G., BYRNE, J. et al. (eds.). 2018. *Rethinking Environmentalism: Linking Justice, Sustainability, and Diversity* (Struengmann Forum Reports). Cambridge, MA: The MIT Press.

LEVENE, M. and AKÇAM, T. 2021. "The Climate Emergency: A Statement from Genocide Scholars on the Necessity for a Paradigm Shift" in *Journal of Genocide Research* 2: 325-328.

LONGO, S. B., et al. "Sociology for sustainability science" in *Discover Sustainability* (2021) 2:47.

LÖWY, M. 2016. *Fire Alarm: Reading Benjamin's 'On the Concept of History'*. trans. C. Turner. New York: Verso Books.

MACINTYRE, A. 1984 [1981] *After Virtue*. South Bend, IN: University of Notre Dame Press.

MALM, A. 2016. *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*. New York: Verso Books.

_____. 2020. *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century*. New York: Verso Books.

_____. 2021. *How to Blow Up a Pipeline: Learning to Fight in a World on Fire*. New York: Verso Books.

MARTINEZ ALIER, J. 2002. *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*.

MAZZUCATO, M. 2015. *The Entrepreneurial State: Debunking Public vs. Private Sector Myths*. PublicAffairs Books.

_____. 2018. *The Value of Everything: Making and Taking in the Global Economy*. PublicAffairs Books.

MEZZADRA, S. and NEILSON, B. 2019. *The Politics of Operations: Excavating Contemporary Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.

NICHOLS, R. 2020. *Theft is Property! Dispossession and Critical Theory*. Durham, NC: Duke University Press.

NIXON, R. 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA: Harvard University Press

TOOZE, A. 2021. *Shutdown: How Covid Shook the World's Economy*. New York: Penguin Random House.

7. Práticas para transição à economia circular em confecções

Practices for transitioning to the circular economy in the clothing industry



<https://doi.org/10.36592/9786581110673-07>

Renan Isoton¹

Cíntia P. Giacomello²

Ana C. Fachinelli³

Resumo

A indústria têxtil, a partir da década de 1980, passou por uma profunda expansão graças à consolidação do *fast fashion*, fazendo com que o tempo de vida das roupas reduzisse em 35%. Como resultado, hoje o setor têxtil é o segundo que mais polui o meio ambiente, ficando atrás da indústria do petróleo. No Brasil, a geração de resíduo têxtil é subnotificada. Estima-se que sejam gerados 160 mil toneladas ao ano, tendo 60% como destino os aterros sanitários. Em frente a tal problema, a Economia Circular (EC) se apresenta como melhor alternativa ao atual modelo econômico linear, a qual estamos inseridos. Para que a EC seja implementada, todo o sistema produtivo deve ser abrangido, ou seja, a nível macro, meso e micro. Contudo, carecem estudos ligados a nível micro, local onde se encontram as confecções. Desta forma, o estudo debruçou-se sob a análise sistemática da literatura, relacionando os conceitos e princípios da EC com a indústria de confecção. Como resultado, foi desenvolvido um *framework* conceitual, com 32 práticas, divididas em seis estágios, onde cada estágio fornece subsídios para o próximo. O *framework* contempla todas as etapas produtivas, possibilitando a transição do sistema linear para o circular. Palavras-chave: Economia Circular. Confecções. Moda. Transição.

Abstract

From the 1980s onwards, the textile industry underwent a deep expansion due to the consolidation of fast fashion, causing the lifespan of clothes to reduce by 35%. As a result, today the textile sector is the second most polluting to the environment, behind the oil industry. Textile waste production is underreported in Brazil. It is estimated that 160 thousand tons are generated per year, with 60% going to landfills. Facing such a problem, the Circular Economy (CE) presents itself as a better alternative to the current linear economic model, in which we are currently inserted. The entire production system must be covered for CE to be implemented, at the macro, meso and micro levels. However, there is a lack of studies linked to the micro level, where

¹ Universidade de Caxias do Sul (UCS); Mestrando em Administração (PPGA); risoton@ucs.br; <https://orcid.org/0000-0002-5354-2650>

² Universidade de Caxias do Sul (UCS); Doutora; Docente no PPGA; cpaese1@ucs.br; <https://orcid.org/0000-0003-3471-6931>

³ Universidade de Caxias do SUL (UCS); Pós-doutora; Docente no PPGA; acfachin@ucs.br; <https://orcid.org/0000-0003-4136-6933>

the clothing factories are located. Thus, the study focused on a systematic literature review, relating the concepts and principles of CE to the apparel industry. As a result, a conceptual framework was developed, with 32 practices, divided into six stages, where each stage provides subsidies for the next. The framework contemplates all the productive stages, enabling the transition from the linear system to the circular one.

Keywords: Circular Economy. Clothing industry. Fashion. Transition.

Introdução

Através da Revolução Industrial, estabeleceram-se as bases do atual modelo produtivo. Isso propiciou a descoberta de novas tecnologias e aumentos da capacidade de produção (AZEVEDO, 2015), fazendo com que, ao final do século XIX, o ato de consumir seja desvinculado das necessidades materiais (LIPOVESTKY, 1989; BAUMAN, 2008; ROSA, 2019). Consequentemente, a partir da Segunda Guerra Mundial, este modelo assume que os recursos são abundantes e disponíveis, sem que haja o cuidado de recuperá-los (LEITÃO, 2015).

A partir dos anos 1950, a moda passa por uma profunda transformação na forma em que é produzida. As roupas deixam de serem produzidas em casas de costura, a partir da ascensão do *prêt-à-porter*⁴, e passam a ser fabricadas de forma seriada (LIPOVETSKY, 2009). Isso se deve principalmente às transformações geradas pelo pós-guerra, quando a indústria de modo geral passou por ajustes que visavam a otimização de bens e materiais (CALDAS, 2005). Com o declínio da pobreza mundial, a partir dos anos 1980 (ROSER; ORTIZ-OSPINA, 2018), seguido pelo crescimento populacional, e o aumento da expectativa de vida (HAUB; KENED, 2014), dá-se início a uma crescente demanda por roupas culminando na sua rápida rotatividade (PIRIBAUER; BARTL, 2019).

Nas últimas décadas a indústria têxtil passou por uma notável expansão através da consolidação do *fast fashion*⁵, o qual enfatiza o *modus operandi* empresarial de rápida aquisição e eliminação de produtos de moda (FLETCHER,

⁴ *Prêt-à-porter* - do francês *prêt* (pronto) e *à - porter* (para usar) é um método que consiste na produção do vestuário baseada nas fórmulas norte americanas de fabricação em série.

⁵ *Fast Fashion* – moda rápida, ou seja, designa a renovação constante das peças comercializadas no varejo de moda (SEBRAE, 2020).

2010). Por consequência, a indústria acaba produzindo cada vez mais, reduzindo o tempo de vida das roupas em 35% (KOROLKOW, 2015). Esse comportamento, segundo Todeschini *et al.* (2017), estimula a disseminação do consumo de roupas facilmente substituíveis, ocasionando uma série de desvantagens ligadas à sustentabilidade, ao meio ambiente e à sociedade. Hoje a indústria da moda é a segunda que mais polui o meio ambiente, ficando atrás apenas da indústria do petróleo (BBC, 2017). No Brasil o controle da geração de resíduos oriundos da produção de roupas e têxteis é subnotificada. Contudo, estima-se que o país gere por ano 160 mil toneladas de resíduo, que são descartados por falta de reciclagem seletiva (ZONATTI *et al.*, 2015; SEBRAE, 2015), tendo 60% como destino aterros sanitários (LORENZETTI, 2018).

À vista disso, a sustentabilidade urge para dar continuidade ao desenvolvimento do mundo (SALCEDO, 2014), devendo estar centrada nas estratégias, ações e no desenvolvimento de produtos. Logo, a Economia Circular (EC) se apresenta como melhor alternativa ao modelo dominante de desenvolvimento econômico (linear), o “pegar, fabricar e descartar” (NESS, 2008, p. 290), apresentando soluções inovadoras para a indústria, para os governos e para a sociedade (CNI, 2018).

A indústria têxtil, principalmente as confecções, carecem de estudos e apoio, no ponto de vista da gestão, para aderir à EC (GRANJEIRO; DORMAS; ALMEIDA, 2018). Dessa forma, este artigo propõe um *framework* conceitual com 32 práticas, orientadas por seis estágios de transição, para que confecções de diferentes portes possam migrar do atual modelo produtivo linear para o circular. Para tanto, foi realizada uma revisão sistemática da literatura a fim de levantar estudos referente a conceitos e princípios da EC, com foco na implementação no setor têxtil, bem como as etapas de produção das confecções a fim de relacioná-los. O artigo é dividido em cinco partes: introdução, conceitos da Economia Circular, Economia Circular no setor têxtil, cadeia produtiva têxtil e de confecção, resultados, e considerações finais.

Referencial Teórico

Conceitos da economia circular

Originária das economias ecológica e ambiental, e da ecologia industrial (GHISELLINI; CIALANI; ULGIATI, 2016), a EC emergiu fortemente em 2012, em escala mundial, quando a Ellen MacArthur Foundation publicou o primeiro de uma série de relatórios intitulados “Em direção a uma economia circular” (AZEVEDO, 2015), tornando-se uma das maiores referências sobre o assunto. A EC, conforme Xue *et al.* (2010) e SU *et al.* (2013), visa transformar em profundidade a maneira como os recursos são utilizados, substituindo os sistemas de produção e consumo existentes (abertos e linear) em sistemas de produção fechados. Em outras palavras, é um sistema em que os recursos são reutilizados e mantidos em um ciclo de produção e uso, permitindo gerar mais valor por um período mais longo. Já para Zhu *et al.* (2010), o conceito de EC alia objetivos ambientais e econômicos, propondo soluções exequíveis. Para os autores, uma abordagem voltada à EC requer que atividades econômicas sejam organizadas de modo a desenvolverem um mecanismo de *feedback*, semelhante aos ecossistemas naturais, transformando produtos e subprodutos manufaturados, e usados em recursos para outras indústrias (ZHU *et al.*, 2010).

Em 2013, MacArthur *et al.* (2013) reconheceram o design como pivô da EC. Isso se deve a importância do design na escolha de materiais, na modularização e padronização de componentes e na minimização de desperdício, bem como no desenvolvimento de produtos voltados à desmontagem e reutilização em cascata. Com isso, componentes e materiais são empregados em diferentes categorias de produtos, viabilizando a transversalidade entre setores e ciclos, ao mesmo tempo que constrói ciclos reversos e gera novos modelos de negócios (MACARTHUR *et al.*, 2013). Dois anos depois, a Ellen MacArthur Foundation (2015) sustenta, de modo geral, três princípios de EC: (i) preservar e aprimorar o capital natural controlando estoques finitos e equilibrando os fluxos de recursos renováveis; (ii) otimizar o rendimento de recursos fazendo circular produtos, componentes e materiais no mais alto nível de utilidade o tempo todo, tanto no ciclo técnico quanto no biológico; e (iii)

estimular a efetividade do sistema revelando e excluindo as externalidades negativas desde o princípio.

Economia circular no setor têxtil

No relatório dedicado à indústria têxtil, o *A new textiles economy: redesigning fashion's future*, a Ellen MacArthur Foundation apresentou quatro ambições baseadas nos princípios da EC, que se aplicados, mantém no mais alto nível roupas, tecidos e fibras, que após utilizados, entram novamente na economia, fazendo com que nunca se transforme em lixo (MORLET et al., 2017). São eles: (i) eliminar progressivamente substâncias preocupantes, e a liberação de microfibras; (ii) aumentar a utilização de roupas; (iii) melhorar radicalmente a reciclagem; e (iv) usar eficazmente os recursos e passar a usar insumos renováveis. Logo, para que essas ambições se concretizem, Smol et al. (2015) afirmam que são necessárias mudanças ao longo da cadeia de valor, iniciando pelo design do produto, passando por novos modelos de negócios e mercado, seguido por novas práticas de transformar o desperdício em recurso, e por fim, tendo o consumidor guiado por um novo comportamento de consumo. Isso demanda o envolvimento de varejistas, fabricantes, fornecedores e clientes finais (SAHA; DEY; PAPAGIANNAKI, 2021), bem como exige a cooperação entre governos, autoridades locais e empresas (LEITÃO, 2015).

Nesse sentido, Su et al. (2013) sistematizam a implementação da EC, onde reiteram que a mesma deve abranger de forma holística todo o sistema de produção, o que resulta em três níveis sistêmicos: macro, meso e micro. O (i) nível macro opera em escala municipal ou regional, ou seja, abrange grandes redes cooperativas de indústrias e parques industriais dos setores primário, secundário e terciário; já o (ii) nível meso, suas práticas incluem o desenvolvimento de parques eco-industriais e um sistema ecoagrícola, resultando em projetos ambientalmente corretos e a construção de um sistema de comércio de resíduos; e por fim, (iii) o nível micro corresponde à área de produção, às fábricas e aos produtores, onde são incentivados a adotar uma produção mais limpa, além de um design mais ecológico (SU et al., 2013). Contudo, segundo Kristensen e Mosgaard (2020), os avanços nos estudos são

mais salientes a nível macro, sendo os indicadores de nível meso e micro menos prevalentes (KRISTENSEN, MOSGAARD, 2020).

Tal evidência fica clara em um levantamento bibliográfico realizado em novembro de 2020, com as plataformas Spell, Scopus, Google Acadêmico e com a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), com os termos "*circular economy*", "*textile industry*", "*fashion industry*", "*fashion*", "*transition*" e "*implementation*". Segundo Gil (2002), esse tipo de levantamento é importante pois propicia a análise das diversas posições acerca de um problema. Com a busca obteve-se 20 retornos, onde apenas oito foram selecionados por se tratarem de estudos relacionado à transição para EC, conforme apresentado no Quadro 1.

Quadro 1 – Evolução de estudos relacionados à transição para EC no setor têxtil

Autor(es)	Título	Ano	Resultados
SU <i>et al.</i>	A review of the circular economy in China: Moving from rhetoric to implementation	2013	Análise da estratégia de desenvolvimento sustentável proposta pelo governo da China , com o objetivo de melhorar a eficiência de materiais e uso de energia, como forma do país enfrentar problemas de degradação ambiental e escassez de fontes.
BSI - British Standards Institution	Framework for implementing the principles of the circular economy in organizations – Guide	2017	Norma que visa fornecer uma estrutura e orientação para uma ampla gama de organizações britânicas , de diferentes tamanhos e com vários níveis de conhecimento e compreensão da EC.
MORLET <i>et al.</i>	A new textiles economy: redesigning fashion's future	2017	Relatório que propõe uma visão para uma nova economia têxtil alinhada aos princípios de uma EC , sendo restauradora e regenerativa por princípio, fornecendo benefícios para os negócios, para a sociedade e para o meio ambiente.
KALMYKOVA, Yuliya; SADAGOPAN, Madumita; ROSADO, Leonardo	Circular economy – From review of theories and practices to development of implementation tools	2018	Construção de dois bancos de dados para a implementação de EC . O primeiro contém estratégias de EC e o segundo informações para implementação de EC, incluindo estudos de casos.
CNI - Confederação Nacional da Indústria	Economia circular: oportunidade e desafios para a indústria brasileira	2018	Análise das oportunidades de inovação do atual modelo de negócio de modo a possibilitar a criação de melhores processos, produtos e serviços e expandir a proposição de valor, capturando valores perdidos e não percebidos para todas as partes interessadas.
GOLDANI, Luísa Klein	Transitioning to a circular business model in sustainable fashion companies	2019	Análise de como a adoção da circularidade por empresas de moda "nascidas sustentáveis" afeta o modelo de negócios, em empresas do Brasil e da Itália.
CEGLIA, Domenico	Uma análise complexa e rizomática da indústria da moda: em direção a uma economia criativa e circular	2020	Realização de um framework apontando a transição da Economia Linear para Economia Criativa Circular , mostrando como as empresas se relacionam entre si tendo em vista o processo rizomático.
PINHEIRO, Eliane	Implementação dos princípios da economia circular em clusters de vestuário: uma proposta de modelo	2020	Proposta de modelo para implementação dos princípios da EC em clusters de vestuário .

Fonte: Desenvolvido pelo autor (2021).

Após revisão sistemática, constatou-se que os estudos de Su *et al.* (2013), BSI (2017), Morlet *et al.* (2017), CNI (2018) e Kalmykova, Sadagopan e Rosado (2018) abordam a EC de forma generalizada e/ou a nível macro, sem detalhar como realizar a implementação a nível micro, que é onde se encontram as confecções. Salvo o relatório de Morlet *et al.* (2017), que mesmo de forma ampla, o que é plausível por se tratar de um relatório de alcance global, é o que mais propõe medidas a serem tomadas pelas organizações do setor têxtil. Referente ao estudo da Goldani (2019), o foco recai sobre empresas já nascidas sustentáveis, enquanto a pesquisa do Ceglia (2020) elabora um *framework* para transição da Economia Linear para Economia Criativa Circular, com ênfase nos serviços e modelos de negócio. Por fim, a pesquisa da Pinheiro (2020) aborda a implementação da EC em *clusters* de vestuário.

Cadeia produtiva têxtil e de confecção

O setor têxtil por natureza é demasiadamente extenso, envolvendo diversos outros setores como a agricultura, pecuária e a indústria petroquímica (RECH, 2008). Dessa forma, neste estudo serão abordados apenas os estágios de produção de vestuário e de sua matéria-prima, os têxteis. De acordo com o IBGE (2021), por meio do CNAE 2.3, o setor têxtil pertence à seção denominada "Indústria de Transformação", que é separada em duas divisões, "Fabricação de Produtos Têxteis" e "Confecção de Artigos do Vestuário e Acessórios". Em "Fabricação de Produtos Têxteis", são considerados os estabelecimentos que compreendem os processos de: preparação e fiação de fibras têxteis, tecelagem (exceto malha), fabricação de tecido de malha, e acabamentos em fios, tecidos e artefatos têxteis; enquanto que "Confecção de Artigos do Vestuário e Acessórios" é representado por: confecções de artigos do vestuário e fabricação de artigos de malharia e tricotagem (IBGE, 2021). Isso faz com que se estabeleça uma forte relação de dependência entre elas, já que a primeira é fornecedora da segunda (VOGT, 2003), ou seja, transforma o tecido fabricado na indústria têxtil em peças de vestuário pessoal (feminino, masculino e infantil), doméstico (cama, mesa e banho) e decorativo (cortinas e toldos) (PINHEIRO, 2020; SANT'ANA, 2010; DE ANDRADE FILHO, 1984).

Segundo Franklin-Johnson, Figge e Canning (2016) as corporações e os respectivos gestores são vitais para realizar as pretensões da EC. Diante disto, cabe aos gerentes identificarem possíveis desafios onde em suas decisões sejam levadas em conta questões econômicas, ambientais e sociais, para o desenvolvimento de produtos sustentáveis dentro da lógica da EC (FUNG *et al.*, 2021). Esta pode ser a oportunidade para os empresários da moda construir modelos de negócios inovadores, buscando não apenas aspectos econômicos, mas também sociais, criativos e de valor ambiental (TODESCHINI *et al.*, 2017).

No Brasil, a implementação da EC no setor têxtil ainda está em fase inicial. Conforme Goldani (2019), as confecções não têm apoio para aderir à EC, no ponto de vista da gestão. Parte se deve em função de não haver um quadro explicativo na área de gestão estratégica, para criar ou adaptar um novo modelo de negócios (DOS SANTOS, 2019), e parte fica a cargo da falha de comunicação interna à orientação para EC, o que acaba dificultando a sua adesão (GRANGEIRO; DORNAS; ALMEIDA, 2018). Em decorrência disso, poucos exemplos práticos são encontrados para exemplificarem o processo de transição e implementação. Isso afeta principalmente empresas nascidas no século XIX e XX, onde questões envolvendo sustentabilidade não eram pauta para aquele momento. Por outro lado, o oposto ocorre em empresas fundadas nas últimas décadas, para as quais sustentabilidade é um valor transversal, perpassando todos os processos envolvidos na concepção do produto.

A cadeia de produção do complexo têxtil mostra-se sequencial e linear, onde o resultado de uma etapa é o principal insumo da etapa seguinte. Ela inicia com alguns poucos fabricantes, de grande capital, como é o caso da agroindústria e petroquímica. Contudo, o final dela é composto por pequenas e médias empresas, intensivas em mão-de-obra, onde sua grande maioria é de capital fechado e de origem preponderantemente nacional, tendo as confecções como exemplo (VOGT, 2003). Sobre o processo de fabricação e comercialização do vestuário, ele se inicia na fiação, seguido pela tecelagem, malharia, acabamento/beneficiamento, confecção (VOGT, 2003), atacado e varejo, levando cerca de dois anos ou mais para ser concluído (VINCENT-RICARD, 1989). A confecção é a última etapa da cadeia produtiva antes da comercialização. Nela a matéria-prima é transformada em artigos do vestuário e comercializada através das seguintes fases: (i) Criação / Design de

Produto; (ii) Modelagem; (iii) Prototipagem; (iv) Aprovação; (v) Graduação; (vi) Compras; (vii) PCP; (viii) Encaixe e Risco; (ix) Corte; (x) Costura; (xi) Acabamento; (xii) Expedição; e (xiii) Consumidor (PINHEIRO, 2020).

Resultados

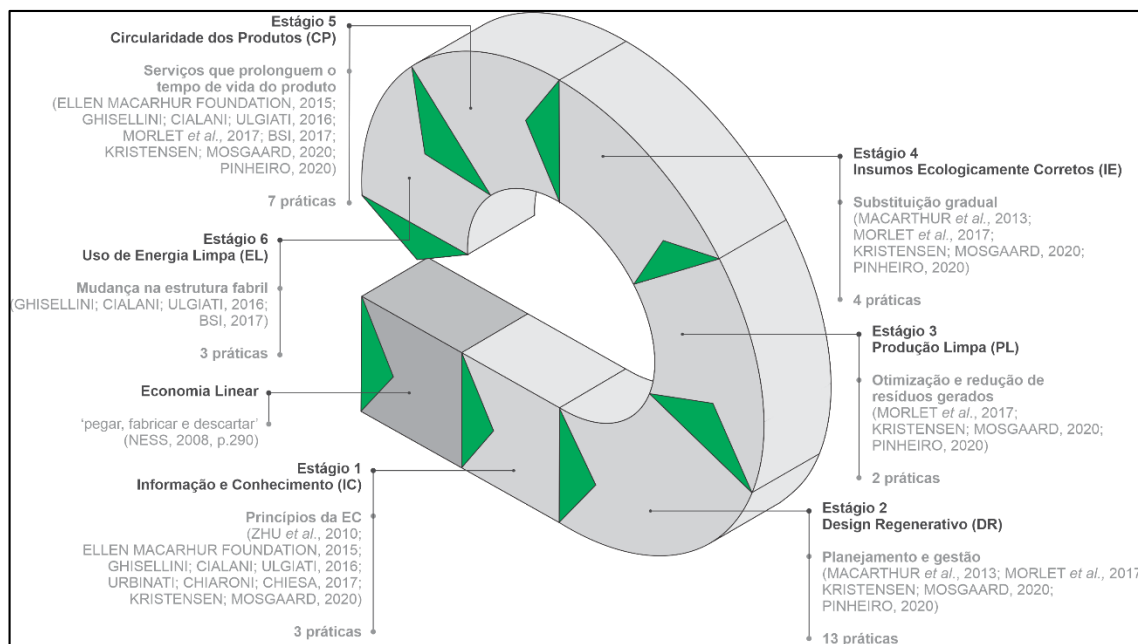
A partir da revisão teórica, foram identificados princípios e estratégias com potencial para serem aplicados na indústria de confecção, o que originou seis estágios de transição para EC, como pode ser observado no Quadro 2. A definição de cada estágio considerou ações de curto, médio e longo prazo. Ações de curto prazo e menos onerosas se encontram nos estágios iniciais; já nos estágios finais, estão ações que demandam maior investimento e tempo. Esse tipo de abordagem visa conduzir as confecções para uma transição gradual, visto que cada estágio fornecerá os subsídios necessários para o próximo.

Quadro 2 – Estágios para transição à EC em confecções

Estágio	Nome	Definição
1	Informação e conhecimento	Debruça-se sobre informar os conceitos e princípios da EC para gerentes, designers e demais funcionários (ZHU <i>et al.</i> , 2010; ELLEN MACARTHUR FOUNDATION, 2015; GHISELLINI; CIALANI; ULGIATI, 2016; URBINATI; CHIARONI; CHIESA, 2017; KRISTENSEN; MOSGAARD, 2020). A EC deve ser conhecimento de toda a equipe para que seja possível contemplar os próximos estágios e promover uma gestão voltada a fechar ciclos.
2	Design regenerativo	Este é o estágio mais importante no processo, pois atua diretamente no desenvolvimento de produtos, onde o mesmo deve ser idealizado desde o princípio sobre a luz da EC (MACARTHUR <i>et al.</i> , 2013; MORLET <i>et al.</i> , 2017; KRISTENSEN; MOSGAARD, 2020; PINHEIRO, 2020).
3	Produção limpa	Visa o processo produtivo mais limpo, com baixo índice de produção de resíduos (MORLET <i>et al.</i> , 2017; KRISTENSEN; MOSGAARD, 2020; PINHEIRO, 2020).
4	Insumos ecologicamente corretos	Neste estágio é realizada a aquisição e substituição gradual da matéria prima em estoque por matéria prima <i>eco friendly</i> (MACARTHUR <i>et al.</i> , 2013; MORLET <i>et al.</i> , 2017; KRISTENSEN; MOSGAARD, 2020; PINHEIRO, 2020).
5	Circularidade de produtos	Este também é um estágio importante para EC. Nele são pensados os serviços, que as confecções podem oferecer, que prolonguem o tempo de vida do produto, como serviços de reparo, aluguel de roupas, loja de segunda mão, <i>upcycling</i> , etc (ELLEN MACARTHUR FOUNDATION, 2015; GHISELLINI; CIALANI; ULGIATI, 2016; MORLET <i>et al.</i> , 2017; BSI, 2017; KRISTENSEN; MOSGAARD, 2020; PINHEIRO, 2020).
6	Uso de energia limpa	Este provavelmente seja o estágio mais oneroso do processo, já que ele almeja o uso de fontes de energia limpa, exigindo muitas vezes grandes mudanças estruturais. Nesse estágio também é levada em consideração a redução da emissão de gases ou substâncias poluentes (GHISELLINI; CIALANI; ULGIATI, 2016; BSI, 2017).

Fonte: Desenvolvido pelo autor (2021).

Com os estágios, foi possível elaborar um *framework* conceitual alusivo à transição da Economia Linear para EC. Nele, é possível observar que a transição se dá a partir da economia linear, ou seja, ponto onde as confecções se encontram. Assim ao completar cada estágio, o sistema fica mais próximo de atingir a circularidade plena, como pode ser observado na Figura 1.

Figura 1 – Framework conceitual para transição

Fonte: Desenvolvido pelo autor (2021).

O próximo passo, após ter os estágios definidos, foi definir as práticas para implementar a EC. Para isso, foi realizada uma relação entre os conceitos, estratégias e o sistema produtivo das confecções. Esta relação originou duas grandes áreas, a "Sequência transitória", que se refere aos estágios e a ordem de produção das confecções, e a "Conceitos, princípios e estratégias de EC", que diz respeito às ações voltadas a alcançar o ideal circular. Em seguida, essas duas grandes áreas foram relacionadas, onde a "Sequência transitória" encontra-se nas colunas e os "Conceitos, princípios e estratégias de EC" nas linhas, como pode ser observado na Figura 2. Os códigos utilizados nas células internas da figura indicam as práticas para cada estágio, por exemplo, IC consiste nas práticas de Informação e Conhecimento que caracterizam o estágio 1.

Figura 2 – Relação entre processos e estratégias de EC

		Autores	Sequência transitoria	Estágios															
				1	2				3				4	5				6	
Autores	Conceitos, princípios e estratégias de EC	URBINATI; CHIARONI; CHESA, 2017	Conscientização sobre o potencial da EC	PINHEIRO, 2020	PINHEIRO, 2020	PINHEIRO, 2020	PINHEIRO, 2020	PINHEIRO, 2020	PINHEIRO, 2020	PINHEIRO, 2020	PINHEIRO, 2020	PINHEIRO, 2020	PINHEIRO, 2020	PINHEIRO, 2020	PINHEIRO, 2020	GHISELLINI; CIALANI; ULGIATI, 2016; BSI, 2017	PINHEIRO, 2020	GHISELLINI; CIALANI; ULGIATI, 2016; BSI, 2017	
			Criação / design do produto	Modelagem	Prototipagem	Aprovação	Graduação	PCP	Encaixe e fisco	Corte	Costura	Acabamento	Expedição	Compras	Redesenho dos sistemas de prestação de serviços e negócios	Orientação ao consumidores	Redesenho dos sistemas de infraestrutura		
ZHU et al., 2010; KRISTENSEN; MOSGAARD, 2020	Mecanismos de feedback		IC3																
MACARTHUR et al., 2013	Modularização			DR7	DR7														
MACARTHUR et al., 2013	Padronização de componentes			DR6	DR6									IE21					
MACARTHUR et al., 2013; MORLET et al., 2017; PINHEIRO, 2020	Melhora na escolha de materiais e redução progressiva de substâncias preocupantes			DR8										IE22					
MACARTHUR et al., 2013; KRISTENSEN; MOSGAARD, 2020	Desmontagem			DR14	DR14	DR14	DR14								CP27				
MACARTHUR et al., 2013; KRISTENSEN; MOSGAARD, 2020; PINHEIRO, 2020	Gestão de resíduos / Zero waste			DR10	DR10	DR10	DR10		PL18	PL18	PL18	PL18	PL18						
ELLEN MACARTHUR FOUNDATION, 2015	Preservar e aprimorar o capital natural controlando estoques finitos e equilibrando os fluxos de recursos renováveis		IC2																
ELLEN MACARTHUR FOUNDATION, 2015	Otimizar o rendimento de recursos fazendo circular produtos, componentes e materiais no mais alto nível de utilidade o tempo todo, tanto no ciclo técnico quanto no biológico.		IC1																
ELLEN MACARTHUR FOUNDATION, 2015	Estimular a efetividade do sistema revelando e excluindo as externalidades negativas desde o princípio.		IC1																
GHISELLINI; CIALANI; ULGIATI, 2016	Redesenho da estrutura cultural		IC2													CP23			
GHISELLINI; CIALANI; ULGIATI, 2016	Sistemas de tratamento e reutilização da água																	EL31	
GHISELLINI; CIALANI; ULGIATI, 2016	Sistemas de transporte																	EL30	
GHISELLINI; CIALANI; ULGIATI, 2016	Linhas de energia limpa																	EL32	
MORLET et al., 2017; KRISTENSEN; MOSGAARD, 2020	Extensão vitalícia; Gerenciamento e extensão vitalícia de roupas			DR4	DR4	DR4	DR4							IE19					
MORLET et al., 2017; KRISTENSEN; MOSGAARD, 2020	Reciclagem			DR16											CP29				
MORLET et al., 2017; KRISTENSEN; MOSGAARD, 2020	Uso eficaz de recursos e uso de insumos renováveis			DR9	DR9	DR9	DR9	PL17	PL17	PL17	PL17	PL17	PL17	PL17	IE20				
MORLET et al., 2017; KRISTENSEN; MOSGAARD, 2020	Reuso			DR12	DR12											CP25			
KRISTENSEN; MOSGAARD, 2020; PINHEIRO, 2020	Remanufatura / Cradle to cradle			DR15	DR15	DR15										CP28			
PINHEIRO, 2020	Biomimética			DR5	DR5														
PINHEIRO, 2020	Upcycling			DR13	DR13											CP26			
PINHEIRO, 2020	Co-design			DR11													CP24		

Fonte: Desenvolvido pelo autor (2021).

Esse processo originou 32 práticas, sendo três do Estágio 1; 13 no Estágio 2; dois no Estágio 3; quatro no Estágio 4; sete no Estágio 5; e três no Estágio 6, conforme o Quadro 3. É notório que os Estágios 2 e 5 são os que concentram mais práticas, reforçando o que a literatura já apontava, isto é, que o design e os serviços capazes

de prolongar o tempo de vida do produto são ferramentas importantes e que estão no cerne da EC.

Abaixo, no Quadro 3, estão representadas as práticas encontradas na relação entre “Sequência transitória” e “Conceitos, princípios e estratégias de EC”. As práticas seguem a mesma ordem de aplicabilidade dos estágios, ou seja, ações de curto prazo são as primeiras a serem empregadas dentro do estágio gerando subsídios para a realização da próxima prática.

Quadro 3 – Estágios e práticas para transição à EC em confecções

Estágios	Seq. adesão	Proposição de indicadores
1	IC1	Conversa com gerentes e colaboradores quanto aos conceitos da EC;
	IC2	Redesenho da cultura do uso e reutilização de insumos a fim de reduzir o desperdício durante o processo produtivo;
	IC3	Estímulo ao feedback em todos os processos, serviços e setores da empresa;
2	DR4	Gerenciamento para extensão vitalícia de roupas através do design, da modelagem, da prototipagem e aprovação;
	DR5	Biomimética como inspiração para o design e modelagem;
	DR6	Padronização de modelagens e componentes;
	DR7	Modularização de componentes como padrão de design e modelagem;
	DR8	Designer como ator influente na escolha de materiais e insumos que possibilitem a circularidade de roupas;
	DR9	Uso eficaz de recursos e uso de insumos renováveis no design, modelagem, prototipagem e aprovação;
	DR10	Design, modelagem, prototipagem e aprovação voltados a gerar menos resíduos no processo produtivo;
	DR11	Design voltado à criação colaborativa entre designer e consumidor / cliente de peças;
	DR12	Design e modelagem voltados para serviços de extensão de vida do produto através do reuso;
	DR13	Design e modelagem que possibilitem e facilitem o uso do <i>upcycling</i> ;
	DR14	Design, modelagem, prototipagem e aprovação pensados na desmontagem, como antecessor da remanufatura e reciclagem;
	DR15	Design e modelagem voltados à remanufatura / <i>cradle to cradle</i> ;
	DR16	Design voltado à reciclagem;
3	PL17	Eficiência no uso de materiais e insumos na graduação, no PCP, no encaixe e risco, no corte, na costura, no acabamento e na expedição;
	PL18	Gestão e redução da produção de resíduo no PCP, encaixe, corte, costura e acabamento.
4	IE19	Compra e uso de tecidos e insumos que possibilite aumentar o tempo de vida das roupas e com isso a sua circularidade;
	IE20	Compra e uso de matéria prima e insumos renováveis e sustentáveis que permita a circularidade do produto sem degradar o meio ambiente;
	IE21	Compra e uso de componentes padronizados em diversas coleções facilitando a operacionalização de serviços de prolongamento de vida do produto;

	IE22	Redução e/ou substituição de matéria prima e insumos que contenham substâncias preocupantes;
	CP23	Orientação ao consumidor / cliente quanto às possibilidades e/ou serviços manutenção e/ ou circularidade do produto;
	CP24	Estratégias e ações voltadas à cocriação entre o consumidor / cliente e empresa / designer;
	CP25	Serviços voltados ao reuso (aluguel, assinatura, loja de segunda mão, etc) do produto a fim de prolongar o seu tempo de vida;
	CP26	Serviço de <i>upcycling</i> para produtos em desuso;
	CP27	Serviço de desmontagem do produto em desuso, que antecede a remanufatura, para reaproveitar seus componentes reinserindo-os no sistema circular;
	CP28	Remanufatura do produto recondicionando seus componentes em um novo produto;
	CP29	Serviço de reciclagem no fim da vida do produto;
	EL30	Sistemas de transporte voltados a reduzir a emissão agentes poluentes;
6	EL31	Adoção e uso de sistemas de tratamento e reutilização da água;
	EL32	Adoção de sistemas de energia limpa;

Fonte: Desenvolvido pelo autor (2021).

Considerações finais

Este artigo debruçou-se em propor um modelo de transição para EC voltado às confecções de diferentes portes. Através da revisão sistemática da literatura, foram definidas 32 práticas, divididas em seis estágios. Os resultados encontrados, mesmo que preliminares, traçam e apresentam potenciais ações para guiar as confecções para a transição à EC. Logo, este estudo contribui com a visão holística mencionada por Su *et al.* (2013), necessária para implementação da EC em toda a cadeia produtiva, bem como corrobora com o desenvolvimento de ecossistemas industriais (Zhu *et al.* 2010). Quanto às limitações deste artigo, o mesmo não teve as práticas testadas e analisadas estatisticamente junto às confecções, a fim de entender os pontos que fortalecem a adoção da EC.

Para estudos futuros, vê-se a oportunidade de pesquisas voltadas à testagem e análise estatística dessas práticas em confecções. Com isso, será possível estipular indicadores, dentro de cada estágio e geral, a fim de mesurar o grau de circularidade ou transição que a confecção se encontra.

Referências

AZEVEDO, Juliana Laboissière. A Economia Circular Aplicada no Brasil: uma análise a partir dos instrumentos legais existentes para a logística reversa. In: **XI Congresso Nacional De Excelência Em Gestão**. 2015.

BAUMAN, Z. Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BBC. Qual é a indústria que mais polui o meio ambiente depois do setor do petróleo?. **BBC News Brasil**, [s. l.], 17 mar. 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-39253994>. Acesso em: 13 out. 2020.

BRITISH STANDARDS INSTITUTION, BSI. **Framework for Implementing the Principles of the Circular Economy in Organizations-Guide**. BSI, 2017.

CALDAS, Dario. **Observatório de sinais: teoria e prática da pesquisa de tendências**. Senac, 2004.

CEGLIA, Domenico. Uma análise complexa e rizomática da indústria da moda: em direção a uma economia criativa e circular. 2020. 224 f. Tese – Programa de Doutorado em Administração, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DA INDÚSTRIA, CNI. **Economia circular: oportunidade e desafios para a indústria brasileira**. Brasília: CNI, 2018

DE ANDRADE FILHO, J. F. Introdução à tecnologia têxtil. CETIQT/SENAI, 1984.

DOS SANTOS, Mario Roberto; SHIBAO, Fabio Ytoshi; DA SILVA, Flavia Cristina. Economia circular: conceitos e aplicação. **Revista Eletrônica Gestão e Serviços**, v. 10, n. 2, p. 2808-2826, 2019.

ELLEN MACARTHUR FOUNDATION. Rumo à economia circular: O racional de negócio para acelerar a transição. **Fundação Ellen MacArthur**, 2015.

ESTARQUE MARX, Maya. Novas Formas de Consumo e Negócios de Moda. **14º Colóquio de Moda**, 2018.

FLETCHER, Kate. Slow fashion: An invitation for systems change. **Fashion practice**, v. 2, n. 2, p. 259-265, 2010.

FRANKLIN-JOHNSON, E.; FIGGE, F.; CANNING, L. Resource duration as a managerial indicator for circular economy performance. **Journal of Cleaner Production**, v.133, p.589-598, 2016. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2016.05.023>.

FUNG, Yi-Ning et al. Sustainable product development processes in fashion: Supply chains structures and classifications. **International Journal of Production Economics**, v. 231, p. 107911, 2021.

GHISELLINI, Patrizia; CIALANI, Catia; ULGIATI, Sergio. A review on circular economy: the expected transition to a balanced interplay of environmental and economic systems. **Journal of Cleaner production**, v. 114, p. 11-32, 2016.

GIANNETTI, Biagio F.; ALMEIDA, C. M. V. B. Ecologia industrial. Conceitos, ferramentas e aplicações. São Paulo: Edgard Blucher, 2006.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

GOLDANI, Luísa Klein. Transitioning to a circular business model in sustainable fashion companies. 2019. 99 f. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Administração na Escola de Administração da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

GRANGEIRO, S; DORMAS; A. ALMEIDA, R. A Importância do Gestor de Design na Indústria de Confeção. **14º Colóquio de Moda**, 2018.

HAUB, Carl; KANEDA, Toshiko. 2014 world population data sheet. **POPULATION REFERENCE BUREAU**, [s. l.], 2014. Disponível em: https://assets.prb.org/pdf14/2014-world-population-data-sheet_eng.pdf. Acesso em: 28 set. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, IBGE. Comissão Nacional de Classificação. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**, 2021. Disponível em: <https://cnae.ibge.gov.br/?view=secao&tipo=cnae&versao=10&secao=C>. Acesso em: 4 fev. 2021.

IWASAKA, Fernanda Yumi. **Políticas públicas e economia circular: levantamento internacional e avaliação da Política Nacional de Resíduos Sólidos**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2018.

KALMYKOVA, Yuliya; SADAGOPAN, Madumita; ROSADO, Leonardo. Circular economy—From review of theories and practices to development of implementation tools. **Resources, conservation and recycling**, v. 135, p. 190-201, 2018.

KOROLKOW, J. Konsum, Bedarf und Wiederverwendung von Bekleidung und Textilien in Deutschland. Bundesverband Sekundärrohstoffe und Entsorgung eV. 2015.

KRISTENSEN, Heidi Simone; MOSGAARD, Mette Alberg. A review of micro level indicators for a circular economy—moving away from the three dimensions of sustainability?. **Journal of Cleaner Production**, v. 243, p. 118531, 2020.

LAYRARGUES, Philippe Pomier. O cinismo da reciclagem: o significado ideológico da reciclagem da lata de alumínio e suas implicações para a educação ambiental. **Educação ambiental: repensando o espaço da cidadania**. São Paulo: Cortez, v. 3, 2002.

LEITÃO, Alexandra. Economia circular: uma nova filosofia de gestão para o séc. XXI. **Portuguese Journal of Finance, Management and Accounting**, v. 1, n. 2, p. 150-171, 2015.

LIPOVETSKY, G. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LORENZETTI, Luiza. **A Importância do Reaproveitamento de Resíduos Têxteis em São Paulo**. 2018. Disponível em: <<https://www.tratamentodeagua.com.br/artigo/reaproveitamento-residuos-texteis-sp/>>. Acesso em: 5 jan. 2021.

MACARTHUR, Ellen et al. Towards the circular economy. **Journal of Industrial Ecology**, v. 2, p. 23-44, 2013.

MORLET, A.; OPSOMER, R.; HERRMANN, D. S.; BALMOND, L.; GILLET, C.; FUCHS, L. A new textiles economy: redesigning fashion's future. **Ellen MacArthur Foundation**, 2017.

NESS, David. Sustainable urban infrastructure in China: Towards a Factor 10 improvement in resource productivity through integrated infrastructure systems. **The International Journal of Sustainable Development & World Ecology**, v. 15, n. 4, p. 288-301, 2008.

PINHEIRO, Eliane. Implementação dos princípios da economia circular em clusters de vestuário: uma proposta de modelo. 2020. 156 f. Tese – Programa de Pós-Graduação em Engenharia de produção, Área de Concentração: Gestão Industrial, da Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Ponta Grossa, 2020.

PIRIBAUER, Benjamin; BARTL, Andreas. Textile recycling processes, state of the art and current developments: A mini review. **Waste Management & Research**, v. 37, n. 2, p. 112-119, 2019.

RECH, Sandra Regina. Estrutura da cadeia produtiva da moda. **ModaPalavra e-periódico**, n. 1, 2008.

ROSA, Jéssica. O hiperconsumo de moda como fenômeno hedonista. 129 f. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Têxtil e Moda, Escola de Artes e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

ROSER, Max; ORTIZ-OSPINA, Esteban. Global Extreme Poverty. **Our World in Data**, 2019. Disponível em: <https://ourworldindata.org/extreme-poverty>. Acesso em: 14 ago. 2021.

SAHA, Krishnendu; DEY, Prasanta Kumar; PAPAGIANNAKI, Eleni. Implementing circular economy in the textile and clothing industry. **Business Strategy and the Environment**, 2020.

SALCEDO, Elena. **Moda Ética Para Um Futuro Sustentável**. Tradução: Denis Fracalossi. Barcelona: Gustavo Gili, 2014.

SANT'ANA, P. H. M. Oportunidades de eficiência energética para indústria: setor têxtil. Sérgio Valdir BaJay (coordenador). Brasília: CNI, 2010. 58 p.

SMOL, M.; KULCZYCKA, J.; HENCLIK, A.; GORAZDA, K.; WZOREK, Z. The possible use of sewage sludge ash (SSA) in the construction industry as a way towards a circular economy. **Journal of Cleaner Production**, v.95, p.45-54, 2015. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2015.02.051>.

SU, B.; HESHMATI, A. GENG, Y.; XIAOMAN, Y. A review of the circular economy in China: Moving from rhetoric to implementation. **Journal of Cleaner Production**, v. 42, p. 215–227, 2013.

TODESCHINI, B. V.; CORTIMIGLIA, M. N.; MENEZES, D. C.; GHEZZI, A. Innovative and sustainable business models in the fashion industry: Entrepreneurial drivers, opportunities, and challenges. **Business Horizons**, v. 60, n. 6, p. 759-770, 2017.

URBINATI, Andrea; CHIARONI, Davide; CHIESA, Vittorio. Towards a new taxonomy of circular economy business models. **Journal of Cleaner Production**, v. 168, p. 487-498, 2017.

VICENT-RICARD, F. As espirais da moda. Trad. Maria Inês Rolim. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

VOGT, Cláudio César. As origens da indústria gaúcha e o setor têxtil no período do processo de substituição de importações. 2003. 210 f. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

XUE, B.; CHEN, X.; GENG, Y.; GUO, X.; LU, C.; ZHANG, Z.; LU, C. Survey of officials' awareness on circular economy development in China: Based on municipal and county level. **Resources, Conservation and Recycling**, v. 54, n. 12, p. 1296-1302, 2010.

ZHU, Q.; GENG, Y.; LAI, K. Circular economy practices among Chinese manufacturers varying in environmental-oriented supply chain cooperation and the

performance implications. *Journal of Environmental Management*, v. 91, n. 6, p. 1324–1331, 2010.

ZONATTI, W. F.; AMARAL, M. C.; GASI, F.; RAMOS, J. B.; DULEBA, W. Reciclagem de resíduos do setor têxtil e confeccionista no Brasil: panorama e ações relacionadas. ***Sustainability in Debate/Sustentabilidade em Debate***, v. 6, n. 3, 2015.

8. Thoreau e Heidegger: sobre as possibilidades da habitação sustentável

Thoreau e Heidegger: about the possibilities sustainable dwelling



<https://doi.org/10.36592/9786581110673-08>

Marilene de Medeiros Aduque¹

Resumo

O pensamento relacionado ao habitar, desde uma perspectiva ecológica tem atualmente em Martin Heidegger (1889-1976) e de Henry Thoreau (1817-1862) duas das suas maiores referências. Cada um a seu modo, Thoreau e Heidegger levantaram questões e propuseram reflexões relativas às possibilidades da habitação. A questão do sentido do Ser, bem como a verdade do Ser, e a postura adequada do ser humano diante da tecnologia, como também a questão do habitar são muito relevantes para Heidegger. Contudo, em nenhum momento este pensador procurou estabelecer normas para a nossa habitação, senão que se empenhou em nos convocar a refletir a partir da sua concepção do habitar. Já o que lemos em *Walden*, relevante obra escrita por Thoreau, além dos relatos da construção de sua cabana às margens do Lago Walden, dos dias em que ali habitara, é, sobremaneira, uma profunda reflexão onde estão imbricados diversos modos possíveis de habitar. É, no entanto, cabível observar que o presente artigo não tem o objetivo de declarar que Heidegger foi leitor da obra thoreauviana. Neste sentido, também não se pretende elucidar uma possível ressonância do pensamento thoreauviano na filosofia de Martin Heidegger. O que se propõe é uma tentativa de discernir uma aproximação entre ambos no que tange a sua concepção do habitar. Nesta perspectiva, o texto não se postula peremptório, antes, trata-se de um convite para se pensar, desde a percepção heideggeriana e thoreauviana do habitar, de quais modos o habitar contemporâneo corresponde a sua concepção. E, ademais, procurar-se-á refletir quais as possibilidades que "surgem" a respeito do modo de habitar sustentável. Para o alcance dos objetivos definidos, analisar-se-á a arquitetura e a agricultura e a sua relação com a tecnologia.

Palavras-chave: Heidegger; Thoreau; Arquitetura; Agricultura; Habitação; Sustentabilidade.

Abstract

The thought related to inhabiting, from an ecological perspective, is currently based on the work of the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976) and Henry Thoreau (1817-1862). Thoreau e Heidegger, each in their own way, raised questions and proposed reflections on the possibilities of housing. The question of the meaning

¹ Doutoranda em Filosofia pelo PPGFIL/UFRN; Mestra em Filosofia pelo PPGFIL/UFRN; Bacharela em Filosofia pela UFRN; Licencianda em Filosofia pela UFRN; Orcid: 0000-0002-0644-2358. E-mail: marilene.aduque@gmail.com

of Being, as well as the truth of Being, and the adequate posture of the human being towards technology, as well as the question of dwelling are very relevant for the thinker. Heidegger, however, in no time he tried to establish norms for our housing, but he endeavored to invite us to reflect based on his conception of housing. What we read in *Walden*, a relevant work written by Thoreau, in addition to the reports of the construction of his cabin on the shores of Lake Walden, of the days he lived there, is, above all, a profound reflection where different possible ways of living are intertwined. It is, however, noteworthy that this article does not it is intended to declare that Heidegger was a reader of the Thoreauvian work. In this sense, it is also not intended to elucidate a possible resonance of Thoreauvian thought in the philosophy of Martin Heidegger. What is proposed is an attempt to discern an approximation between them in terms of their conception of inhabiting. In this perspective, the text is not postulated as peremptory, rather, it is an invitation to think, from the Heideggerian and Thoreauvian perception of dwelling, in what ways contemporary dwelling corresponds to its conception. And, moreover, an attempt will be made to reflect on the possibilities that “emerge” regarding the sustainable way of living. To achieve the defined objectives, architecture and agriculture and their relationship with technology will be analyzed.

Keywords: Thoreau; Architecture; Agriculture; Dwelling; Sustainability.

O que se pretende trazer à discussão com este artigo é, mais precisamente, um convite ao pensar a partir deste trabalho seminal, no qual estão entrelaçadas as ideias que surgiram a partir das leituras de Thoreau e Heidegger e de sua relação com os modos de habitar atuais. E ao mesmo tempo, busca-se evidenciar a inadiável necessidade de se habitar de modos distintos de uma habitação pautada no consumo desmedido. E, de mesmo modo, procura-se refletir acerca da importância de conter a destruição progressiva da natureza, bem como de cuidar do ser humano. Dito de outra forma, procura-se deslindar modos de ocupação que expressem a busca de uma reaproximação entre seres humanos, a ocupação com o mundo como expressão de um no enraizamento e pertencimento ao telúrico, como também uma relação diferenciada com a tecnologia.

Para o alcance dos objetivos propostos, o texto foi dividido em três partes, onde na primeira está explicitado um pouco a respeito de Thoreau; na segunda parte há uma breve explanação acerca do pensamento heideggeriano e; finalmente, uma rápida discussão em torno de uma relação distinta entre a arquitetura, agricultura e tecnologia. Neste sentido, resulta salutar questionar-se o que poder-se-ia definir como uma relação humana distinta para com a arquitetura, agricultura e tecnologia

e, de quais modos a arquitetura, a agricultura e a tecnologia podem estar relacionadas de forma a contribuir em prol de uma habitação sustentável.

1 Mirando o pensamento de Henry David Thoreau

"Eu pareço com nada parecido".

(Manoel de Barros, *Livro sobre nada*)

Henry David Thoreau (1817-1862), nasceu em Concord, Massachusetts, na costa leste dos Estados Unidos. Aos 28 anos, aos 4 de julho de 1845, Thoreau mudou-se para uma cabana construída com as próprias mãos, a qual tinha a medida de seis metros quadrados. Ali viveu durante dois anos, dedicando-se à agricultura – uma forma de cultivar que atualmente pode ser denominada de agricultura sustentável – e a sua escrita singular. Thoreau ali viveu solitariamente, embora em alguns momentos recebesse visitantes e se deslocasse para a cidade. Sua vida expressava o acolhimento da reflexão, solidão e despojamento, e o empenho em cultivar e escrever. Nesta direção, cabe salientar que Thoreau tem como obra mais comentada o artigo intitulado *A Desobediência Civil*; - no entanto, o que é trazido aqui à reflexão é a sua obra magna *Walden* ou *A vida nos bosques*. Isto posto, Eduardo Bueno (2010), faz uma descrição poética do autor, ao afirmar:

Thoreau foi uma espécie de Júlio Verne, que em vez de descrever as maravilhas do futuro, anteviu os desafios de um modo desenvolvimentalista que nunca quis levar em conta a preservação da natureza. Previu o advento de um consumismo viciante e vicioso; viu os tempos em que a privacidade deixaria de ser um recurso natural renovável para se tornar um bem descartável; ouviu os gritos surdos da maioria silenciosa.

Thoreau expressou a sua preocupação com a simplicidade, descrita no modo mais simples de habitar, baseado sobremaneira no despojamento, nas ações mais práticas do cotidiano, na lida não exploratória e deploratória com a natureza, bem como a "dar voz" aos "silenciados", como a natureza e às pessoas escravizadas, cuja

causa foi por ele abraçada. Neste sentido, as ressonâncias de suas obras e ações estão presentes tanto academicamente como em causas políticas, econômicas, humanitárias e ecológicas. À vista disso, Andrade (2017, p. 93), escreve:

Thoreau, escritor, místico, ambientalista, filósofo, ativista político, naturalista, americano noventa e sete é hoje, um ícone global de ambientalismo da democracia racial e da vida alternativa baseada na auto-suficiência, simplicidade e sacralidade do mundo natural. Figura inspiradora tanto de Mahatma Gandhi em sua luta pela libertação da Índia do domínio britânico e de Martin Luther King Jr, em sua cruzada pelos direitos civis das minorias nos Estados Unidos, Thoreau é, hoje, um marco não só na literatura e em outras searas das Humanidades mas, recentemente, também, foco de interesse tanto de pensadores no âmbito da Filosofia, especialmente no que tange a sua ênfase nas tradições sapienciais ligadas ao auto-conhecimento e cuidado-de-si [...] bem como na área das Ciências da Religião.

Retornando aos comentários a respeito da simplicidade e de seu modo de habitar às margens do Walden, poder-se-ia afirmar que Thoreau pensava sobre o que é mais necessário e, sobre o que é realmente necessário. Para ele, uma possibilidade de se reconhecer o que é de veras necessário é habitar temporariamente de forma “rústica e despojada”. Por isso, no primeiro capítulo de Walden, intitulado *Economia*, o autor discorre sobre vários temas, incluindo o vestuário e o consumismo.

Em *Walden*, o autor nos faz pensar na casa como um “lugar de sedentarização”, pois para ele, a casa é uma sede, como bem ressalta Andrade (2017), no sentido de a casa ser local de parada. E, podemos alcançar a compreensão de que, ao mesmo tempo, a casa é lugar de enraizamento, além de guardar a sacralidade. Mas também podemos pensar que não apenas uma construção, senão também o lugar de cultivo, seja o mesmo um pequeno sítio onde se lavra a terra, ou ainda, não só o espaço onde se lida com a terra, mas também a mata, uma floresta são possíveis a guarda da sacralidade e do enraizamento, a seu modo.

Tanto a prática da Arquitetura como da Agricultura pode ser entendida como atividades que envolvem a teoria e a prática. Dito com outras palavras, ambas

requisitam conhecimento teórico para seu exercício. E nesta perspectiva, soa interessante trazer à discussão o que o autor define como domesticação do selvagem. Deste modo, a manipulação da terra, no sentido de transformar o ambiente natural em paisagem habitada e, neste sentido, também podemos incluir uma paisagem habitada não somente restrita a moradia, senão também a produção agrícola, requisita a domesticação da natureza, do selvagem. Assim sendo, a domesticação do que há de selvagem proporciona uma paisagem “domesticada”, onde o que se visualiza são os resquícios de civilizações anteriores em conjunto as marcas de seus atuais habitantes. Porquanto, trata-se de uma amálgama de “pegadas humanas”, as quais podemos traduzir por uma reunião de sucessivas ruínas dispostas no ambiente.

Thoreau lidava com a terra segundo uma forma de manuseá-la dos antigos agricultores, modo este que lhe solicitava dedicação, respeito à espera dos ciclos naturais, ausculta ao tempo, empenho para recuperar a terra desgastada e fatigada, o que se evidencia no capítulo onde se lê acerca de suas atividades referentes ao plantio dos feijões. Isto posto, convém mencionar os seus hábitos alimentares, uma vez que Thoreau não era adepto de uma alimentação predominantemente onívora. Em uma passagem do livro, lemos uma consideração capaz de fundamentar satisfatoriamente o veganismo. Thoreau (2010, p. 14-15), comenta:

Um agricultor me diz: “você não pode viver só de vegetais, pois eles não fornecem nada para os ossos; e, enquanto fala, vai andando atrás de seus bois que, com os ossos feitos de vegetais, vão avançando e puxando aos troncos o homem e o peso do arado, passando por cima de qualquer obstáculo. Algumas coisas são realmente vitais em seus círculos, os mais doentes e desamparados, em outros, elas não passam de meros luxos; em outros ainda, elas são totalmente desconhecidas.

Assim também a sua cabana, construída com grande parte de materiais locais, retirados do ambiente de acordo com a medida necessária, apenas o indispensável e que não se encontrava ali disposto, tais como pregos, foi adquirido na cidade.

Podemos atribuir a Thoreau certa desconstrução, no sentido de se repensar as relações de consumo, as nossas relações com as construções, com os alimentos e com a natureza. Thoreau atribuía considerável relevância aos sentidos, a linguagem, ao sagrado, ao pertencimento à Natureza, bem como a ideia de sentir-se Natureza. Para ele era muito cara a compreensão de sentir-se Natureza, decerto que somos todos telúricos. Ressalte-se que a palavra *humus* origina a palavra “humano”.

Não obstante, apesar de seu conhecimento acerca do “mundo grego”, dos conhecimentos orientais, da cuidadosa relação com a escrita, poesia e filosofia, o intento de Thoreau não era de se postular filósofo, senão que seu maior interesse era compartilhar com seus leitores um olhar direcionado para uma abertura de um modo de habitar baseado nas possibilidades provenientes da percepção e do responsável acolhimento da liberdade e do selvagem, do caminhar e do despertar. O despertar thoreauviano trata-se de um despertar que é voltado para a ética, a qual se trata de uma ética da habitação.

Em outras palavras, pode ser dito que a ênfase do pensamento thoreauviano relacionado à habitação tem o predomínio da união consolidada entre teoria e práxis, a proximidade humana à terra, ou melhor dito, o telúrico que há no ser humano, o que nos leva a percepção de uma ética que é sobretudo, uma expressão fidedigna da responsabilidade pelo que já se encontra aí e pelo que temos a possibilidade de fazer surgir. No tocante à responsabilidade pelo que é e por tudo aquilo que podemos dar surgimento, poder-se-ia inferir que uma ética pensada sob tal aspecto pode ser pensada em diálogo com a ética do habitar segundo o pensamento heideggeriano.

2 Um olhar sobre o pensamento de Martin Heidegger

“Melhor que chegar a nada é descobrir a verdade”.

(Manoel de Barros, *Livro sobre nada*)

Martin Heidegger (1889-1976), filósofo alemão, teve por questões fundamentais que atravessaram toda a sua obra, o *sentido do Ser*, a questão do

*esquecimento da diferença ontológica*² e a *verdade do Ser*. Heidegger (2015), defende que o "ente privilegiado" capaz de investigar e responder acerca do sentido do Ser e de si mesmo é o ente que tem em sua estrutura o modo de ser do *Dasein*, ou seja, este ente que "eu mesmo sou e que tu és", é o ente que se relaciona com o próprio Ser, habita a terra, que abre e cria mundo, tecendo considerações, atribuindo sentido às coisas, criando entes, construindo relações com os outros existentes³ e com tudo o que há.

O *Dasein* é *ser-em, ser-no-mundo, junto às coisas*, não apartado dos outros e do mundo. Em razão disso, somos responsáveis por tudo o que nos advém, por tudo o que construímos. Tal responsabilidade se concretiza com o pensamento, que é o pensamento meditativo ou pensamento de sentido, o qual é o modo de pensar dedicado à reflexão, voltado para a reflexão, para os sentidos das coisas enquanto aquilo que elas são. Em *Serenidade*, Heidegger explicita que há dois tipos de pensamento distintos, porém necessários e válidos, a saber, o calculador, que planeja e faz cálculos, bem como o pensamento meditativo. Para Heidegger (2000, p. 13): "Existem dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente, legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão (*Nachdenken*) que medita".

O pensamento calculador é predominantemente requerido pelo modo de habitar contemporâneo, o qual é baseado na extrema relevância do uso da tecnologia. Assim, o pensamento meditativo é preterido em relação ao pensamento calculador. E em decorrência, pouco ou nada se pensa, mas se procura oportunidades, não se volta para a origem, o consumo ocorre desmedidamente, assim como a lida com a terra acontece segundo essa desmedida, ou seja, no âmbito da exploração. E, ademais, como o autor escreve em *A Questão da Técnica*, a natureza não é entendida no sentido originário atribuído pelos gregos, bem como nosso esteio, senão como fonte de recursos disponível, o que é característica do domínio da técnica moderna. Assim sendo: "o desencobrimento que rege a técnica

² A diferença entre ser e ente.

³ O ente que tem o modo de ser do *Dasein*, ou seja, o ente humano, existe, posto que somente ele tem o modo de ser da existência. Os demais entes não podem existir, isto porque possuem outra estrutura de realização, portanto, eles são, ao passo que o homem, o ente humano, existe.

moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada" (HEIDEGGER, 2012, p. 19).

Toda a desmedida se reflete no lavradio, na agricultura. Cito Heidegger (2012, p. 19):

Era diferente o campo que o camponês outrora lavrava, quando lavar ainda significava cuidar e tratar. A lavoura do lavrador não desafiava o lavradio. Na semeadura, apenas confiava a semente às forças do crescimento, encobrindo-a para seu desenvolvimento. Hoje em dia, uma outra posição também absorveu a lavoura do campo, a saber, a posição que dis-põe da natureza [...]. A agricultura tornou-se indústria motorizada de alimentação.

As palavras de Heidegger não significam a determinação de que é preciso abandonar os recursos tecnológicos, e tampouco a rechaçam ou a "demonizam". O autor sinaliza uma das formas de indigência que tomou conta do homem, a saber, o nosso desenraizamento da terra e da linguagem. E, de mesmo modo, estamos afastados da reflexão, o que termina por fomentar o afastamento da nossa própria essência, o que significa o nosso desconhecimento em relação a nós mesmos. Ademais, a pobreza decorrente de não se pensar propicia o esquecimento de um verdadeiro habitar.

Nós temos acesso aos dispositivos técnicos, contudo não entendemos a sua proveniência, como também não conhecemos a essência da técnica, cuja origem está no mesmo lugar onde se origina a arte. A arte, por sua vez não é pautada por um fim específico, por isso para um pensamento tecnicista, ela não tem a mesma força, a mesma relevância, ela é inútil, uma vez que, segundo o mesmo, tudo o que é relevante é o que se destina à utilidade. Entretanto, isso não quer dizer que se deve descartar ou "abrir mão" dos objetos técnicos, visto que eles estão aí para que seu uso possa nos conceder maior familiaridade, para nos conferir suporte para a nossa vida na terra.

Entretanto é necessário renunciar à desmesura. É imprescindível ter para com os objetos técnicos uma relação renovada, ou seja, uma relação que permite a eles serem o que são no seu uso, o que os direciona à sua plenitude, ao tempo que o

homem, ao saber "dizer sim e não" simultaneamente a eles, demonstra uma postura elevada, serena.

Heidegger (2012), também alerta para a necessidade de não se entender e não se autoproclamar "Senhor da terra", ou seja, não agir de modo a explorá-la e submetê-la. E da mesma forma, o exemplo da cabana, citado por Heidegger em *Construir Habitar Pensar* não determina ser necessário voltar a se construir como antigamente os camponeses o faziam, senão que demonstra o cuidado dedicado à construção, a expressão da proximidade com a terra, o seu não assenhoreamento, bem como o acolhimento do céu, a percepção do ser humano no decorrer da passagem do tempo, no decorrer de sua vida, a reunião elevada entre os mortais, os imortais, o céu e a terra.

3 À guisa de conclusão: sobre uma relação entre arquitetura, agricultura e tecnologia

Heidegger (2015), explica que a nossa existência se dá segundo os modos da *ocupação* e da *preocupação*. Isto é o *cuidado*, que é a nossa estrutura de realização. Neste sentido, considerando a nossa responsabilidade com o que advém, com o que construímos, com o nosso habitar, com o nosso lar originário, cabe pensar que a arquitetura e a agricultura estão relacionadas ao cuidado de si, ao cuidado dispensado ao outro e ao mundo. E tais ocupações que evidenciam, exprimem cuidado, demandam energia do homem e da natureza, o que se reflete na transformação da paisagem. Esta transformação pode ocorrer de modo não violento, ou seja, uma transformação que não impõe à natureza degradação, deformação, excessivo desgaste. Por outro lado, se a degradação decorre, podemos pensar que isso se deve ao fato de o afastamento e a desmesura se sobressaírem no processo de transformação.

Uma reflexão onde estejam reunidos pensamentos voltados para as transformações nas paisagens, questionamentos acerca planejamentos habitacionais, agricultura e tecnologia, parece pertinente remeter aos três princípios éticos básicos da permacultura, a saber, o cuidado para com a terra, cuidar do outro e a administração e redistribuição dos excedentes. Isso significa abandonar a

desmesura, buscar o equilíbrio. Neste sentido, trata-se de pensar e de acolher o que é realmente necessário. Esta é uma forma diferente de habitar, assim como o cultivo presente na plantação agroflorestal ou na agricultura familiar, no qual a terra não é provocada a produzir além de sua capacidade. Isto posto, entende-se que esta é uma forma de habitar que se expressa em uma técnica construtiva e em uma técnica agrícola onde há lugar para a preocupação com o outro, como também o enraizamento à terra e uma saudável relação com a tecnologia.

Pensar em planejamentos urbanos ou projetos arquitetônicos não voltados meramente para o consumo, mas também onde tenha lugar sobretudo a preocupação com o outro, onde seja possível construir utilizando materiais de baixo impacto, reduzindo o consumo de energias, reaproveitando, reciclando, reduzindo a quantidade de resíduos, pondo em evidência as necessidades, a cultura e o olhar dos habitantes do local, parecem sobremaneira pertinentes.

Não se trata, portanto, de intentar neste texto definir ou sugerir as formas de morar, construir ou plantar, mas de convidar a pensar que há diversos modos de habitar que se refletem na agricultura e na construção, tais como a permacultura, a bioconstrução, bioarquitetura e que muito tem para fomentar uma habitação – se for possível definir desta forma – mais saudável e elevada.

Referências

ANDRADE, Clodomir Barros de. Thoreau: por um pensamento selvagem. In: BAUCHWITZ, Oscar Federico; MORAES, Dax; FERNANDES, Edrisi (Orgs.). *O homem e o espaço*. Natal: PPGFIL, 2017, pp. 91-109.

BUENO, Eduardo. Apresentação. In: THOREAU, Henry David. *Walden*. Trad. Denise Bottmann. L&PM Pocket E-books, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, pp. 11-38.

HEIDEGGER, Martin. Construir, Habitar, Pensar. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, pp. 125-142.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 10ª ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

THOREAU, Henry. *Walden*. New York: The Library of America, 1985.

THOREAU, Henry. *A Desobediência Civil*. Trad. Sergio Karam. L&PM Pocket E-books, 1997.

THOREAU, Henry. *Walden*. Trad. Denise Bottmann. L&PM Pocket E-books, 2010.

9. Contra a Hybris: moderação e responsabilidade para a ecologia das relações em tempos de fenômenos extremos



<https://doi.org/10.36592/9786581110673-09>

Guilherme Reolon de Oliveira¹

Resumo

Na contemporaneidade, há uma supervalorização de fenômenos e acontecimentos que denominamos multielementares, ora ditos *híbrido*, ora ditos *mistura*, por vezes como sinônimos. Neste ensaio, demonstraremos as diferenças fundamentais destes dois conceitos, sob o ponto de vista ético, a partir de Aristóteles, Levinas e Sartre, e dos termos *hybris* e *hybrida*. Demonstraremos como as teorias destes pensadores, especialmente no que concerne à moderação (equilíbrio, mediedade) e à responsabilidade (pelo Outro), são essenciais para o contexto de fenômenos extremos vividos pela sociedade na última década, especialmente se entendermos, a partir de Guattari, a tridimensionalidade da ecologia (meio ambiente, relações sociais e subjetividade).

Palavras-chave: Ética, ecologia das relações, moderação, responsabilidade, *hybris*

Abstract

Nowadays, there is an overvaluation of phenomena and events that we call multi-elementary, sometimes called hybrid, sometimes called mixture, sometimes as synonyms. In this essay, we will demonstrate the fundamental differences of these two concepts, from an ethical point of view, based on Aristotle, Levinas and Sartre, and the terms *hybris* and *hybrida*. We will demonstrate how the theories of these thinkers, especially with regard to moderation (balance, average) and responsibility (for the Other), are essential for the context of extreme phenomena experienced by society in the last decade, especially if we understand, based on Guattari, the three-dimensionality of ecology (environment, social relations and subjectivity)..

Keywords: Ethics, ecology of relationships, moderation, responsibility, *hybris*

Introdução

Este é o nosso pressuposto: há supervalorização, de um ponto de vista social, da multielementariedade. É através dela que o sujeito contemporâneo estabelece o

¹ Jornalista (Mtb 15.241), sociólogo e filósofo. Co-editor do site apolineo.net, especializado em crítica cultural e de experiência estética. Doutorando em Filosofia (PUC-RS), Mestre em Psicologia Social e Institucional (UFRGS), Mestre em Artes Visuais (UFRGS), Bacharel em Filosofia (UCS/UFRGS), Bacharel em Ciências Sociais (UFRGS), Bacharel em Comunicação Social – Jornalismo (UCS). Autor de "Arte pós-nonsense" (EDUCS, 2019) e "Estética do Frio, uma ontologia visual" (Fênix, 2021). E-mail: guilhermereolon@terra.com.br.

laço social. Dos fenômenos extremos, tal momento se configura de duas formas, antagônicas: *híbrido* e *mistura*.

Procuraremos demonstrar porque, de um ponto de vista ético, devemos renegar a mistura (ligada ao conceito de *hybris*, do grego), e de que forma o híbrido (correlato ao conceito de *hybrida*, do latim) – friso, não a mistura – pode vir a ser a mola propulsora do ser-no-mundo autêntico e coerente com o *ethos*. Tal demonstração se mostra profícua e, do nosso ponto de vista, interessante, tendo em vista a tridimensionalidade da ecologia preconizada por Guattari (2012): meio ambiente, relações sociais e subjetividade.

Neste sentido, adotamos o que passamos a chamar “ética de princípio”. Tal predicação indica um duplo sentido: princípio designando *início* - o *ethos* do ser –, e princípio tal qual fundamento, essência – direcionado a uma ética das virtudes (aristotélica) associada a uma ética existencial e da responsabilidade (sartreana), ambas transversalizadas pelos pressupostos levinasianos.

Contrapomo-nos, epistemologicamente, às éticas deontológicas (de obrigações) e utilitaristas (baseadas mais em direitos e prazeres – visando o fim – o prazer ao maior número de pessoas). Logo, compartilhamos das concepções de éticas dos direitos (contudo com limites) e dos deveres (contudo não de obrigações, imperativos), porque *a violação de um ser – humano ou não – mancha e corrói a humanidade inteira*.

Entendemos, com Levinas, que ética é a própria relação com a alteridade de Outrem, que só se efetiva na cultura (a responsabilidade por Outrem), e na valorização do Rosto (semblante), a linguagem antes das palavras. Antes do Rosto, o Olhar que deseja e constitui Desejo, Sujeito, dá base para que a lei seja inscrita. É por meio do Olhar, no Olhar – no entre-Olhares – que há o reconhecimento do Outro. O Mesmo acontece pelo Olhar, e o Olhar é que permite mais que o ver, o Reconhecer – princípio primeiro da Ética.

O Mesmo, sua identidade e sua diferença, revelado no Olhar e no Rosto que porta, também está inscrito numa marca, num traço, no nome próprio, advindo, inclusive, do Outro. “Um nome próprio não é nunca puramente individual”, afirmara Jacques Derrida (2003, p.23), já que nele o sujeito carrega sua estrutura, sua unicidade e sua multiplicidade, que, tal qual o nome (inviolável e intransferível), só a

história do sujeito comporta e alicerça – seu passado, seu presente e mesmo seu futuro.

Dessa forma, base estrutural necessária (e até imprescindível) frente às problemáticas contemporâneas (dentre elas, a mistura, mas não só – destacamos a exacerbação do estatuto de verdade da ciência, a sobrevalorização da tecnologia em detrimento da própria humanidade, a crise de valores, a cultura de consumo e a indústria cultural) estaria alicerçada na mediedade – ou moderação/equilíbrio – e no ser/agir responsável. Compartilhamos aqui também a crítica heideggeriana à *techne* (exacerbada hoje na sua ligação com o *logos*, metamorfoseada em tecnologia), que se contrapõe ao próprio Ser, transfigurado na *poiesis*, criação e unidade. Nesse sentido, também destacamos a posição de Gadamer, que contrapõe *techne* à *phronesis*, o “conhecimento moral que implica deliberação e aplicação à uma situação concreta”. *Phronesis*, para nós numa concepção muito próxima ao *ethos*, construído num sentido

quase que indescritível, pois é aquele com origem de *éthos* que era uma espécie de altar que existia em cada casa e que quando havia algum problema na família, os membros dessa família juntavam-se e ficavam dando voltas neste altar até encontrar uma solução, em respeito a seus antepassados. Para esclarecer melhor, ética é a educação que você teve de seus antepassados em relação ao cumprimento das regras sociais e pessoais. Por isso, ética é uma coisa que você deve sentir e não descrever. O verdadeiro sentido de ética não tem nada a ver com o que realmente pensamos sobre a palavra, pois o verdadeiro sentido dela é o nosso costume, a nossa maneira de ser. Inclusive existem autores que dizem que ética é a maneira como vemos a vida. Outros dizem ser uma poesia, uma arte que praticamos na vida. (REOLON DE OLIVEIRA, 2001).

Hybris e Hybrida: a diferença fundamental

Da cultura grega, estabelecemos o conceito de *hybris* – o que ligamos à mistura. Jaeger (2010, p.210) indica que a *hybris* grega estava associada ao ultraje e à desmedida – fundamento das perversões – quando os homens, visando o além-limite (daí a característica perversa da *hybris*: denegar a lei), “não pensavam

humanamente". Inscrita nos terrenos do direito e do religioso, a *hybris* seria a maior ofensa à *physis*, à natureza: aspirar à elevação exclusiva das divindades. Levinas soube sintetizar, em poucas palavras, esse "sentimento" de ofensa à alteridade, invasão do Outro e mesmo da sacralidade que outrem abarca (a divindade interna), que essencializou a ação da (des)humanidade no século XX e que se alastra nesses quase quinze anos do século XXI, em atitudes cada vez mais mascaradas, espetacularizadas:

O fato mais revolucionário de nossa consciência no século XX [...] talvez seja o da destruição de todo equilíbrio entre a teodiceia explícita e implícita do pensamento ocidental e as formas que o sofrimento e seu mal assumem no próprio desenrolar deste século. Século que, em trinta anos, conheceu duas guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, o gulag, os genocídios de Auschwitz e do Camboja. Século que finda na obsessão do retorno de tudo o que estes nomes bárbaros significam. Sofrimento e mal impostos de maneira deliberada, mas que nenhuma razão limitava na exasperação da razão tornada pública e desligada de toda a ética (LEVINAS, 2005, p.136).

Deixar-se seduzir pela *hybris* rapidamente se transforma na mais profunda dor e corrosão. Miasma social, à qual o próprio homem incorreu, diante da inveja dos deuses (para os antigos), e diante, hoje diríamos, da alteridade autêntica, em ações cada vez mais voltadas à massificação. A *hybris* advém da ânsia pelo poder (de caráter paranoico), pela abundância e, como tal, conduz à ruína do Ser e da civilização. No híbrido, há uma nova simbolização. Na mistura, por sua vez, há uma dessimbolização, dessubjetivação, o que compactua com as "passagens ao ato" – manifestações da perversão.

Isso posto, é por tal definição que renegamos à *hybris*, inscrita na estrutura da perversão (misturas irrefletidas, contra a lei, o natural – contrário à proposta do semblante levinasiano), e defendemos, por ora, a *hybrida* – que correlacionamos ao híbrido, também ligada à conexão de saberes, de culturas, à miscigenação (oposta à eugenia, buscada pela *hybris*). Nesse sentido, a *hybrida* inscreve-se na estrutura

neurótica, que aceita a diferença e não busca aniquilá-la². A *hybrida*, portanto, se coloca nos termos da ética das virtudes, da moderação, pregada por Aristóteles (que estudamos a seguir através da *Ethica Nicomachea*), e na liberdade responsável, definida por Sartre em *O existencialismo é um humanismo*, ambas as perspectivas em co-relação à teoria de Levinas. As relações sociais, como dimensão da ecologia, demonstram que tal discussão se mostra importante neste contexto.

Da virtude moral: a mediedade como ápice

Ethica Nicomachea é um dos quatro tratados de ética de Aristóteles, ao lado de *Ethica Eudemia*, *Magna Moralia* e *De virtutibus et vitiis*. É também a obra ética mais conhecida do pensador e a mais comentada desde a Antiguidade. O livro fora dedicado, com maior probabilidade, ao seu filho e, com menor probabilidade, ao seu pai.

A ética aristotélica está associada à noção grega de felicidade (*eudaimonia*) e, como tal, “certa atividade da alma segundo perfeita virtude”. As virtudes, por sua vez, disposições dignas de elogios, se configuram em intelectuais (por ex. a sabedoria, a perspicácia, a prudência), adquiridas pelo ensino (em termos de experiência e tempo), e em morais (por ex. a generosidade e a temperança – que inclui a indignação, ou seja, diferente do ‘acatamento’), adquiridas pelo hábito, alcançadas na prática, via convivência com a alteridade, primeiramente o Outro fundante do sujeito e, posterior à sua simbolização, o outro da socialização. Nosso estudo, de ordem ética, se concentrará nas virtudes morais.

A virtude moral, ou a boa medida de nossas ações, por sua vez, é correlata à mediedade e à disposição do sujeito em escolher por deliberação. Ligada à felicidade e, também ao Bem (eis o objetivo da ação virtuosa), a ética aristotélica se contrapõe à ética dos prazeres (dos gozos³), contemporaneamente designada como

² A *hybrida* (híbrido) valoriza a Diferença, os diferenciais (talentos) individuais, para, no coletivo, propiciar a troca, base do social. A *hybris* (mistura), por sua vez, aniquila a Diferença, busca a mesmidade, num sentido de repetição. Ainda que impossível o Uno, ou a multiplicidade do Uno, sejam impossíveis de replicar. Logo, a *hybris* (mistura) é o fim do coletivo e do social.

³ Gozo difere de Prazer, segundo REOLON (2008), em sua leitura da psicanálise freudo-lacaniana. Segundo a autora, o Gozo vincula-se à estrutura perverso-paranóica. O Prazer, à estrutura neurótica e suas manifestações (histeria e obsessão).

utilitarismo, já que, antes, está associada à responsabilidade. Para Aristóteles, o prazer não é um bem: ele provém de natureza perversa (o que, logo, poderíamos traduzir, por gozo), seja de nascença, seja por efeito do hábito, como os “prazeres” dos homens viciosos⁴.

Felicidade, portanto, é agir bem. Não raras vezes, implica buscar o que é moralmente belo (o *ethos*) às custas do que não nos é vantajoso. O tratado nicomaqueio da virtude moral gira em torno da responsabilidade moral e da liberdade da ação – por isso é que, mais tarde, o associarei à ética sartreana. A virtude moral, nesse sentido, é a mediedade (o que designo de *hybrida*, equilíbrio, harmonia) entre a falta e o excesso (ou abundância, sentido da *hybris*, ultraje, desmedida) – lembremos do preceito délfico, “nada em excesso”.

Para compreendermos como se configura a virtude moral, associada à noção de mediedade, e que é adquirida pelo hábito (logo por escolhas, e Aristóteles coloca aqui a expressão “escolha deliberada”), necessário se faz o entendimento da noção de deliberação. A virtude moral é uma disposição de escolher por deliberação, por isso a escolha deliberada encontra-se no cerne da noção de virtude moral. A escolha deliberada está, intimamente, ligada à responsabilidade do sujeito: não na adoção dos fins, mas antes na escolha dos meios⁵. Enquanto disposição, neste sentido, a deliberação está associada às tendências do caráter (também traduzível pela estruturação psíquica do sujeito): as intenções, as motivações do agente, o discernimento de reconhecer, nos particulares, o que é, de fato, bom.

A virtude aprimora o bom estado. Todo conhecedor, para Aristóteles, evita o excesso e a falta, e busca o meio termo. Por essência e pela fórmula que exprime equidade, a virtude é mediedade, mas segundo o melhor e o bem, é um ápice. É também neste sentido que nem toda ação admite mediedade: há ações que são vis por elas mesmas, não por seus excessos ou faltas. Para Aristóteles, entretanto, ações e reações tendem sempre ao equilíbrio, devem estar atentas à harmonia, de

⁴ “Como são três os objetos de busca e três os de fuga – o belo, o proveitoso e o agradável – e três os contrários – o feio, o danoso e o penoso –, o homem bom é correto e o homem perverso é incorreto a respeito de todos eles, mas sobretudo a respeito dos prazeres, pois este comum aos animais e acompanha a tudo o que cai na rubrica busca, pois o belo e o proveitoso são manifestamente prazerosos”. (ARISTÓTELES, 2008, p.45).

⁵ Na interpretação de Walter Benjamin, do imperativo categórico de Kant: a ética está atenta ao humano sempre como fim, nunca como meio.

acordo com as circunstâncias: novamente, a moderação⁶.

Moderação implica, acrescento, uma *ex-sistência* e Olhar sobre o Outro de forma existencial, qual seja a do respeito, se o que se recebe é da ordem de uma límpida alteridade, e do limite, se há invasão, porque o Rosto, como muito sabiamente Levinas afirmara, é o começo da inteligibilidade – e, acrescentaria, da subjetividade (a mascarada, no oposto é a da ordem da dessimbolização, do a-sujeito). Não há sociedade na mascaração: há o espetáculo, que não passa de relação invertida, desumanização, repetição, aniquilamento da alteridade, negação da diferença e, conseqüentemente, da realidade que a sustenta.

O inter-humano propriamente dito está numa não-indiferença de uns para com outros, numa responsabilidade de uns para com os outros, mas antes que a reciprocidade desta responsabilidade, que se inscreverá nas leis impessoais, venha sobrepor-se ao altruísmo puro desta responsabilidade inscrita na posição ética do eu como eu; antes de todo contrato que significaria, precisamente, o momento da reciprocidade onde pode, com certeza, continuar, mas onde pode também atenuar-se ou extinguir-se o altruísmo e o des-interessamento.(LEVINAS, 2005, p. 141).

Bem é diferente de Bem aparente (ou o que é agradável). Ao homem virtuoso é objeto do querer o bem segundo a verdade. O virtuoso vê a verdade, esta se manifesta a ele, em cada coisa. A verdade, no entanto, às vezes se apresenta encoberta, “mascarada”, há na troca virtuosa o alcançar a verdade (*alethéia*, desvelamento⁷, des-marcamento).

Com efeito, o homem virtuoso julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois há coisas belas e agradáveis a cada disposição e presumivelmente o homem virtuoso se distingue sobretudo pelo fato de ver o

⁶ “Nem toda ação admite mediedade, tampouco toda emoção, pois algumas são denominadas em imediata conjunção com a vileza, como a malevolência, a impudícia, a inveja e, quanto às ações, o adultério, o roubo, o assassinato. Com efeito, todas essas e as demais são censuradas por serem elas próprias vis e não por serem vis os seus excessos ou faltas. Não há jamais como acertar a seu respeito, mas sempre se erra”. (ARISTÓTELES, 2008, p.52).

⁷ “[...] a verdade não é desvelamento que destrói o mistério, mas antes uma revelação que lhe faz justiça” (BENJAMIN, 2013b, p.19).

verdadeiro em cada coisa, como se fosse um padrão e uma medida delas.
(ARISTÓTELES, 2008, p.70).

Está em nosso poder sermos bons ou maus, fazer ou não fazer. A maldade, neste sentido, é voluntária. Uma vez que nos tornamos injustos, ou seja, pelo hábito, não é mais possível não sê-lo. É por isso que são reprováveis os vícios que estão sob o nosso poder. Vícios e virtudes são voluntários. Diante disso, as virtudes morais são mediedades, são disposições por si mesmas (de distinguir entre o bem e o mal), estão em nosso poder, são voluntárias (ou seja, seus princípios estão no agente e o agente conhece as circunstâncias nas quais a ação ocorre) e são designadas tais quais a reta razão ordena.

Não obstante, a ética aristotélica é também uma ética da liberdade, já que fundada na possibilidade de dizer sim ou não em função da deliberação sobre os meios para realizar bons e belos fins. Não se trata de dizer que um ato moralmente bom é o que é feito por um agente moralmente bom: não se trata de agir conforme um imperativo categórico, mas antes a um *ethos* fundamental – a *moralia* (ao íntimo das deliberações familiares, de acordo com os preceitos ancestrais). O ato é moralmente bom porque responde a propriedades que o caracterizam como um meio termo em certas circunstâncias, apartado do excesso e da falta, que constituem ambos o vício.

Ética e Moralismo

É neste sentido também que está calcada a diferença fundamental entre ética e moralismo: veja bem, eis o cerne também da distinção entre *hybris* e *hybrida*. O moralista, por vezes, não passa de sujeito perverso, inscrito na *hybris*, invejoso do divino: visa à mistura, é prepotente, subjuga os demais, deseja a totalidade. O ético, todavia, é *hybrida*, híbrido na essência: admite a diferença, antes percorrendo o caminho da virtude e da ação responsável.

Ethos: o relativo ao ser, à sua essência, a morada familiar, o altar-lar das meditações. Então, há uma diferença básica entre o moralismo e a ética, supra-moral. Além da diferença entre moral e ética: moral atenta ao social; ética como

princípio do indivíduo, do ser. A questão do moralismo é extra-filosófica, não participa da investigação científica, do cerne acadêmico, no sentido fundamental, originário grego. O moralismo é exterior a qualquer investigação, a qualquer análise ou fundamento questionador, já que está calcado no pré-julgamento, no preconceito. Tende para a intolerância. É puritano. Não há no moralismo qualquer espaço para a dúvida, para o questionamento e para a verdade, já que a verdade tem sua essência na *aletheia*, na revelação. É neste sentido que a ética aristotélica das virtudes, oposição extrema ao moralismo, se associa à ética do existencialismo, alicerce à subjetividade e à integridade do Outro, cuidado de si e de outrem, porque, destaca Levinas, a responsabilidade na alteridade não é um dar-se ao outro, nela não há cedência: "uma responsabilidade em que se cede a alguém não é mais responsabilidade" (2005, p.149), complementar a célebre "jamais cederás no que tange ao teu desejo" de Lacan. A individuação e a unicidade, assim, são *sustentados* pela responsabilidade, que não se corrói e não se aniquila, nem por outro sobre ela, nem como doação de algo próprio.

Do existencialismo: não há liberdade sem responsabilidade

Sartre, em *O existencialismo é um humanismo* (1987), inicia afirmando que o existencialismo é uma "doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana" (p.3), cujo cerne está calcado na afirmação "a existência precede a essência, ou, se se preferir, que é necessário partir da subjetividade" (p.5). Compactuo com o autor: é necessário que partamos da subjetividade, do homem em si – e acrescentaria: não só do humano, mas de todo ser vivo –, para investigar qualquer questão que possamos pensar social: a sociedade é um conjunto, uma formação de seres individuais, portadores de subjetividades, logo existências singulares, únicas, não-reproduzíveis. Ainda mais se seguirmos o entendimento de Guattari (2012), que explicita a subjetividade ser uma das dimensões da ecologia. Dessa forma, cada ser é permeado por uma dignidade inviolável: o indivíduo, jamais replicável, é portador de um *complexus*, uma sacralidade, jamais escrava de Outrem.

Se unos, não passíveis de cópia, cada ente, cada sujeito, é responsável por suas ações. Se nos encaminhamos para uma nova condição humana, a que nomeio "condição híbrida", relativa ao híbrido, em contraposição à mistura, então é mister que investiguemos quais os prolegômenos éticos para esse novo ser-no-mundo que se apresenta. Para tanto, que princípios de responsabilidade, que ética da responsabilidade se faz necessária para esses tempos? Que *ethos*, ser, condicionais para uma renovada - e verdadeira - humanidade?

Sartre coloca que "quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que o homem é apenas responsável por sua estrita individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens" (p.6). Se nos encaminhamos para uma nova condição subjetivo-social, há que se olhar (Olhar com escuta!) o Outro, esse que convive e vive conosco, esse que nos constitui e nos abarca, há que se avistar a ética, o âmago do ser, do ser-agir no social. É o que Sartre expõe como o sujeito legislador, que não escolheu apenas a si mesmo, mas, simultaneamente, a humanidade inteira. Levinas acrescenta que Outrem é aquele por quem sou responsável e que essa responsabilidade só *acontece* pelo encontro, que é o inverso da aniquilação ou da contaminação de unicidades.

O encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade com ele [...] é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por Outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que, em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único. (LEVINAS, 2005, p. 143-144).

Esse ente "não consegue escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade" (SARTRE, 1987, p.7), pois qualquer projeto (tal qual o da condição que investigamos) "por mais individual que seja, tem um valor universal" (p.10). Como nos lembra Levinas: minha liberdade começa quando começa a liberdade do Outro. Ressaltemos, a sacralidade do indivíduo é anterior a qualquer social: a dignidade humana, o valor humano consiste na subjetividade, no que cada sujeito porta de singularidade e diferença: não há possibilidade de social sem a liberdade - e ressaltamos, a responsabilidade - de cada qual.

Destaca o pensador que "não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade" (p.5), então somos o uno único, inscrito num âmago individual-social, portanto que não pode conceber a não-liberdade da humanidade inteira. Se assim o procedemos, não há como escapar da ética, filosofia primeira. Há uma imensidão conosco, há um inteiro em cada um de nós, sempre faltante⁸, sempre em busca de algo, logo há uma impossibilidade da solidão, somos um feixe de relações, há uma intersubjetividade. Se há, e há, não escapamos da responsabilidade integral por cada escolha. Caso contrário, nasce a anti-sociedade, a anti-*polis*. Não há liberdade quando um único ser é escravo - ou mesmo senhor. O humano é livre quando inscrito em um *ethos* digno de existência: o *ethos* da responsabilidade. Não concebemos social sem a existência livre de cada ser, sem a total liberdade - de escolha, de opinião e de existência - de cada indivíduo: "[...] nós nos apreendemos a nós mesmos perante o outro, e o outro é tão verdadeiro para nós quanto nós mesmos [...] Para que eu obtenha qualquer verdade sobre mim, é necessário que eu considere o outro" (p.16).

Considerações finais

É nesse sentido que ressalto o fundamento da diferença entre o hibridismo e a mistura, tão erroneamente investida em diversas esferas sociais, anti-ética. Na mistura, há um culto da supra-humanidade, *hybris*, uma busca pelo poder e pela totalidade em si mesmo e universal, há uma aglutinação de entes, uma deformidade das estruturas, aberração.

No híbrido, *hybrida*, por outro lado, há o inverso: originalidade na composição, sem alteração da essência dos entes, há criação, arte. Na mistura, há um culto da humanidade - não do ser-do-homem, mas de uma superioridade, que pensa abarcar o todo e poder manipular tudo ao seu benefício, individualista. No híbrido, há uma convivência, uma sincronia, uma harmonia.

⁸ "Se a ação de cada um não está mais referida ao que a ultrapassa e a garante, não há mais diferença entre o direito à liberdade de que cada um dispõe doravante incondicionalmente e o abuso do direito à liberdade" (DUFOR, 2005, p.97).

Compartilho do pensamento sartreano: "O culto da humanidade conduz a um humanismo fechado sobre si mesmo [...] e, temos de admiti-lo ao fascismo". E acrescento: conduz ao Holocausto, ao miasma e ao fim de qualquer coletividade!

Quando o Ser foi constituído na e da mistura, na *hybris*, ele já está inserido no anti-social, ele está e conduz ao Caos, à aniquilação da alteridade e da própria sociedade, que é a própria alteridade em relação. Para um retorno ao coletivo, à *hybrida*, ao ético e à harmonia, há a necessidade ética de avaliar todos os fatores que conduziram à formação na existencialidade das diferentes situações. E ainda, para que a *hybrida* se sobressaia, imperioso é um cuidado – de si e do Outro – para que não se afunde no poço da *hybris*, calcado no gozo social. Se seguirmos o pensamento de Guattari (2012), amparado nas três dimensões da ecologia (a saber, que não só o meio ambiente é base desta – ecologia como conhecimento do lar, da casa, do lugar originário – mas relações sociais e subjetividade também são dela dimensões), tais questões se mostram ainda mais importantes.

Na mistura, há poderio exacerbado, há paranoia. No hibridismo, há existência, há liberdade, há responsabilidade. Apreendemos, com Aristóteles e Sartre, o ser e a ética como princípio fundamental à existência: a moderação e a responsabilidade, Existência Ética, como princípios primeiro e último para o *ethos* contemporâneo.

Referências

ADORNO, Theodor **Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã**. São Paulo: Abril Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).

_____; HORKHEIMER, Max. **Conceito de iluminismo**. São Paulo: Abril Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

_____. _____. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____; _____. A indústria cultural: o iluminismo como mistificação de massas. In: LIMA, Luiz Costa. **Teoria da cultura de massa**. 5 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **A transparência do mal**: ensaio sobre os fenômenos extremos. 8 ed. Campinas: Papirus, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. **Vida para consumo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: LIMA, Luiz Costa. **Teoria da cultura de massa**. 5 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. A ética – Fragmentos (filosofia da história e política). In: **O anjo da história**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

_____. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. In: **O anjo da história**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

_____. **Origem do drama trágico alemão**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013b.

_____. Sobre o conceito de história. In: **O anjo da história**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

CREMASCHI, Sergio. Tendências neorristotélicas na ética atual. In: OLIVEIRA, Manfredo A. (org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

DÉBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

DUFOUR, Dany-Robert. **A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

FERREIRA, Nadiá et al. **Tóxicos & Manias: o mal-estar na contemporaneidade**. Rio de Janeiro: UERJ, 1995.

FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FREITAS, Verlaïne. **Adorno & a arte contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu**. In: Edição Standard das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Volume 18.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 21 ed. Campinas: Papyrus, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

JURANVILLE, Alain. **Lacan e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

LACAN, Jacques. Seminário sobre 'A carta roubada'. In: **Escritos**. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. Tempo lógico e a asserção da certeza antecipada – um novo sofisma. In: **Escritos**. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **Televisão**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. **Tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

MARCUSE, Herbert. A arte na sociedade unidimensional. In: LIMA, Luiz Costa. **Teoria da cultura de massa**. 5 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

PAVIANI, Jayme. **A racionalidade sensível**. Porto Alegre: Edipucrs, 1987.

REOLON, Vera Marta. **mulheres para um homem... para O Homem, A Mulher**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

_____. **Ser brasileiro: ser Pelé**. Folha do Sul, Caxias do Sul, 26 dez. 2000.

REOLON DE OLIVEIRA, Guilherme. **Ética**: será que ela existe?. In: Concurso literário livre. Caxias do Sul: La Salle Carmo, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. **A idade da razão**. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949.

_____. **A imaginação**. Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores)

ZINGANO, Marco. **Aristóteles: tratado da virtude moral: Ethica Nicomachea I 13 – III 8**. São Paulo: Odysseus, 2008.

10. Renovações contemporâneas da Filosofia da Natureza

Contemporary Renovations of the Philosophy of Nature



<https://doi.org/10.36592/9786581110673-10>

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel¹

Resumo

O presente artigo busca elaborar brevemente como a filosofia da natureza tem sido renovada na contemporaneidade a partir de movimentos metafísicos e ecológicos recentes. Embora o projeto remonte ao começo do século XIX, encontrando em Friedrich Schelling seu primeiro grande expoente, a tendência outrora foi aparentemente abandonada em prol de filosofias marcadamente antropocêntricas. Em épocas de catástrofes climáticas cada vez mais frequentes, aquela opção de reduzir a realidade à relevância centralizada nos humanos mostrou-se decisivamente errônea. Movimentos recentes buscam retomar o legado daqueles que pensaram a natureza e a ecologia de forma filosófica – e até mesmo metafísica, como Platão, Schelling e Hamilton Grant, numa renovada atenção ao que há antes e além do antropocentrismo.

Palavras-Chave: Filosofia da Natureza (*Naturphilosophie*). Friedrich Schelling. Realismo Especulativo (Iain Hamilton Grant). Filosofia da Ecologia. Platão.

Abstract

This paper aims at elaborating, however briefly, how the philosophy of nature has been renovated in contemporary times, mainly due to recent metaphysical and ecological movements. Although the project might be traced to the beginning of the 19th century, mainly with Friedrich Schelling as its forefront advocate, such tendency was abandoned at some point and replaced with remarkably anthropocentric philosophies. However, times of ever more frequent climatic catastrophes, the choice of reducing reality to the human-centred aspects of relevancy showed itself to be decisively wrong. Recent movements have searched for and even to restore the legacy of those who conceived of nature and ecology in a philosophical fashion – even a metaphysical one, such as Plato, Schelling and Hamilton Grant, with a renewed attention to what there is and what lies beyond anthropocentrism.

Keywords: Philosophy of Nature (*Naturphilosophie*). Friedrich Schelling. Speculative Realism (Iain Hamilton Grant). Philosophy of Ecology. Plato.

¹ Doutor em Filosofia pela linha “Epistemologia, Lógica e Metafísica” do PPGFIL/UnB. Mestre em Teoria do Direito e Direito Global pela European Academy of Legal Theory (Goethe-Frankfurt; ULB-Bruxelas). Bacharel em Filosofia e em Direito, ambos pela UnB. Professor na Faculdade de Direito da UnB, na área de Teoria do Direito e domínios conexos. ORCID-ID: 0000-0003-3137-8738. E-mail: oe.maciell@gmail.com

Introdução

Este artigo surgiu a partir de uma apresentação no evento “Questões Ecológicas em Perspectiva Interdisciplinar”, organizado pelo Programa de Pós-Graduação de Filosofia da PUC/RS. Minha fala neste evento foi intitulada “Filosofia da Ecologia: Schelling, Grant e o retorno da Filosofia-da-Natureza”. Na ocasião, passamos brevemente por alguns dos tópicos que têm animado esta direção recente de minha pesquisa e, agora, com a elaboração deste artigo, poderei apresentar sumariamente os interesses e direcionamentos destas investigações.

A área de concentração de meu doutoramento foi na metafísica contemporânea, mais especificamente, nas complexidades dos Realismos Especulativos que têm redirecionado as pesquisas e interesses de tantos nos últimos quinze anos. Embora em termos de filosofia contemporânea nada seja consenso definitivo, parece haver certo entendimento de que a obra *Depois da Finitude*, do filósofo francês Quentin Meillassoux (2006), serviu de catalizador para o movimento, gerando conferências, coletâneas, obras e até mesmo diversas subdivisões de abordagens que são ora concorrentes, ora aliadas.

Embora tal obra seja central para as discussões, não nos concentraremos nela por agora². Focaremos em duas recepções distintas que Meillassoux teve. A primeira diz respeito ao diagnóstico do problema do correlacionismo filosófico, bem como sua subsequente (re)classificação da filosofia ocidental de até então. A segunda diz respeito à aceitação ou rejeição das propostas específicas de Meillassoux para que façamos uma filosofia que abandone tal correlacionismo como a orientação filosófica básica. Antecipamos que corroboramos com o diagnóstico, mas não seguiremos exatamente pelo mesmo caminho que Meillassoux.

Antes de mais nada, é necessário deixar claro que o correlacionismo não é uma “escola” ou um “movimento”, mas uma *atitude* perante o que há, perante o fazer filosófico, uma orientação que arregimenta o que percebemos, e até mesmo o que nos perguntamos acerca do que existe. Há um caráter metafilosófico mais geral, ou

² Para mais informações mais resumidas, confira o artigo que escrevi para a Coleção da ANPOF, na área de Filosofia Contemporânea (Maciel 2019). Para um tratamento mais detalhado, confira os Capítulos 1 e 2 do Título I de minha tese doutoramento (Maciel 2021a).

até mesmo algo de metametafísico, quando se discute esta atitude. Meillassoux a define:

“Por *correlação* entendemos a ideia segundo a qual nós não temos acesso que não seja à correlação do pensamento com a realidade, e jamais a um destes termos tomados isoladamente. Nós chamaremos, assim, de *correlacionismo*, toda corrente de pensamento que sustentar o caráter insuperável da correlação assim entendida” (Meillassoux, 2006, p. 18, tradução nossa)³.

O francês apresenta esta leitura diferenciando o que podemos nomear de correlacionismo fraco e forte. O primeiro caso, típico da filosofia de Kant, contrastava-se em relação ao “realismo ingênuo”, que sustentava que haveria uma conexão direta, clara e distinta da mente com o mundo. Assim, seja o que experienciamos, vemos, pensamos, sentimos e etc. – isso já poderia ser considerado real. Kant rejeita esta ingenuidade ao longo da *Crítica da Razão Pura* (2015), separando fenômenos e coisas-em-si. Temos a possibilidade de aplicar categorias puras do entendimento nos fenômenos para tentarmos construir conhecimentos científicos – já acerca das coisas-em-si, não podemos as conhecer cientificamente. Ou seja, o fenômeno só tem a chance de se tornar objeto da razão científica através de uma correlação entre o “Eu Penso”, puro e lógico, que hospeda as categorias do entendimento, com aquilo que é dado do real no espaço-tempo. Que o conhecimento precisa de um correlato para ser operacionalizado é a **Primeira Lição de Kant**⁴.

Meillassoux observa que praticamente todos os filósofos pós-kantianos entenderam bem a necessidade do correlato para se fazer filosofias – até mesmo em escolas bem distintas entre si. Não obstante, ele percebe que pouquíssimos compreenderam bem a **Segunda Lição de Kant** (Maciel, 2021a, p. 37): a de que o correlato é, ele mesmo, contingente. Não apenas Kant não determina que há apenas

³ Original: “Par *corrélation* nous entendons l'idée suivant laquelle nous n'avons accès qu'à la corrélation de la pensée et de l'être, et jamais à l'un de ces termes pris isolément. Nous appellerons donc désormais *corrélacionisme* tout courant de pensée qui soutiendra la caractere indépassable de la corrélation ainsi entendue.”

⁴ Esta expressão veio durante as aulas do doutorado com meu orientador, o professor Hilan Bensusan (UnB), nas quais ele elaborou com mais didática a posição de Meillassoux. A incorporei a expressão em Maciel, 2021a, p. 135 e ss.

um único tipo de correlato humano que seja inquestionável, outras formas de conhecimento não são reduzidas ao conhecimento científico particular a categorias puras de quantidade, qualidade, relação e modo. Além disso, Kant separa entre o conhecimento (centrado na Razão Pura) e o pensamento. Este, livre, é associado tanto às leis da liberdade da Razão Prática, como também aos juízos sobre filosofias da natureza e das artes – e, até mesmo, da razão especulativa.

Não obstante, esta Segunda Lição parece ter sido perdida. A quase totalidade dos filósofos subsequentes no Ocidente se engajaram em uma tentativa de radicalizar o correlato kantiano a proporções que ele jamais pensou, ultrapassando não apenas os limites da razão, mas também criando Absolutos que promovem um monopólio da produção do sentido. Estes Absolutos parecem cobrar pedágio para que algo possa “ter sentido” ou “ser correto”. A virtual destruição da intuição geral do realismo filosófico, a de que haja algo que existe fora do que os humanos pensam acerca do que há, foi acompanhado da radicalização que chamamos de “correlacionismo forte”. Segundo os desta atitude, tudo que há, ou que há de relevante, só pode ser se for mediado, acessado, monopolizado a partir de um correlato absoluto para tudo: o poder, a linguagem, o gênero, o mercado, a história, a vontade de poder, o inconsciente – fica à escolha do freguês. O que Meillassoux diagnostica não é que estes correlatos sejam “incorretos”, mas que a radicalização de exageros e desorientações acabou por gerar uma filosofia enfurnada nas “metafísicas da intersubjetividade”, onde o antropocentrismo se torna a orientação filosófica basal da quase totalidade de pensadores dos últimos duzentos anos (Maciel, 2021a, p. 31 e ss.).

Como alertamos, embora o diagnóstico de Meillassoux seja certo, em nossa opinião, discordamos dos rumos para onde o francês quer levar a discussão. Em busca de uma filosofia do “hipercaos” e da “necessidade da contingência absoluta” (Meillassoux, 2006, p. 87 e ss.), ele nos leva a uma celebração da matemática pura e da teoria dos conjuntos como o acesso privilegiado ao que há. No entanto, esta não é a única maneira de se reativar um realismo filosófico, onde o que existe pode ser e pode ser pensado independentemente do antropocentrismo ou das categorias deste ou daquele correlacionismos fortes ou radicais que estiverem mais na moda.

Origens da Filosofia-da-Natureza na filosofia pós-kantiana

O realismo filosófico, em geral, significa a defesa de que há algo que existe independentemente de ser pensado ou conhecido, inclusive por seres humanos. Esta orientação filosófica, inimiga das formas do correlacionismo radical, não é necessariamente contrária ao correlato fraco de Kant. Como vimos brevemente, a existência da coisa-em-si, um “de onde” vem a dadidade do fenômeno, não pode ser descartada ou subestimada tão facilmente. Na seção “Refutação do Idealismo”, Kant (2015, B274) assevera que a coisa-em-si é requisito como aporte realista empírico de seu sistema filosófico. Do contrário, houvesse apenas percepções do nada e para o nada, apenas para um sujeito (ou alguma divindade onisciente), o que distinguiria sua filosofia em função ao “idealismo empírico” do Bispo George Berkeley? Contrastando com o britânico, Kant poderia dizer claramente que não, *ser não é ser percebido*, visto que o que há independe de ser experienciado, pensado ou conhecido por humanos. O que humanos podem conhecer é o que existe, antes mesmo de humanos aplicarem suas categorias. Disso, o que puder aparecer, ser categorizado, e ser transformado em objeto da razão, poderá, eventualmente, vir a se tornar conhecimento científico.

Vemos que há um longo e árduo caminho desde uma simples coisa (*Ding*), o seu aparecimento (*Phänomen*), a sua transformação em objeto da experiência (*Gegenstand*), e a possibilidade de o transformar em um objeto da razão (*Objekt*). Dos poucos pensadores que compreenderam bem ambas as lições de Kant, Nicolai Hartmann observa (1953) como, em cada uma destas transições, o realismo jamais é perdido. Do “mero” empirismo, Hartmann observa como Kant nos dá elementos para transforma-lo em um **realismo crítico**, sobre condições de possibilidade não apenas do conhecimento, mas da própria ontologia.

Esta pergunta já nos alinha com os propósitos deste artigo, que é de pensar a “estrada que não pegamos” na filosofia pós-kantiana. Entre os vários defensores e detratores do idealismo transcendental de Kant, parece haver prevalecido o entendimento de que não havia um “sistema filosófico fechado” em Kant. Concordamos, embora isso, para nós, seja algo de positivo. Não obstante, seus sucessores o criticaram por não fornecer um único mega sistema que

arregimentasse ciência, razão prática, arte, política e psicologia num único bloco monolítico totalizante. De novo, para nós, esta é uma vantagem da filosofia de Kant, não um defeito. Acabou que o sistema de Spinoza, o mais fechado e estável conhecido na época, se tornou imensamente atrativo para os jovens pós-kantianos, que buscavam um pensamento tão absoluto quanto rítmico.

A atração por Spinoza não se deu apenas pelo sistema logicamente fechado, cognitivamente estabilizado em ritmos, postulados, axiomas e propósitos rigorosamente definidos. A proposta de pensar a substância divina como "onipresente", levada às últimas consequências, resultou na conhecida onda panteísta ao longo de décadas entre os séculos XVIII e XIX, com notáveis nomes como Gotthold Lessing e Novalis. Não tanto como na intransigente correlação entre substância única e a divindade judaico-cristã, tais pensadores viam Spinoza como um caminho para os românticos alemães pensarem a natureza como algo livre, dotada de sentido, de agências, interesses e beleza própria. A análise kantiana do sublime certamente influenciou nesta predisposição em relação ao natural como deleite estético.

Apesar da teoria da arte ser, de fato, um carro-chefe para os que começaram a repensar a natureza na filosofia pós-kantiana, há duas elaborações anteriores que merecem ser mencionadas. Quando se fala de "**Filosofia Natural**", pensa-se em duas principais formas de levar a cabo tais investigações. A primeira, mais à época da qual estamos falando, é relacionada às investigações científicas sobre a física, a química e a biologia. Galileu Galilei, Isaac Newton e Charles Darwin são personagens principais que inspiram esta Filosofia Natural, geralmente apresentada como elaborações sistemáticas, metafísicas e até mesmo políticas baseadas nas "ciências duras" ou "ciências naturais". O esforço, embora não seja sem suas honras, é majoritariamente receptivo. Por exemplo, as controversas doutrinas de Herbert Spencer construídas a partir do darwinismo, ou as reelaborações filosóficas do mecanicismo entre os franceses do século XVII.

A segunda forma de se fazer "Filosofia Natural" é mais especulativa, tradicionalmente sendo rastreada desde as primeiras civilizações. Entre os gregos, por exemplo, a φύσις (*physis*) parece ter sido, desde os primórdios, objeto central de suas investigações, conhecidos à época como os **Fisiologistas**. A sistematização da

physis ainda não era levada ao pesado rigor dos modernos, mas, perguntamos, seria isso algo necessário em si, incontornável? Os gregos geralmente tratavam a *physis* a partir da pergunta acerca da origem, do “de onde”, do “para onde”, dos desdobramentos dos elementos e dos seus entrelaçamentos com as vontades dos deuses, dos seres religiosos e mitológicos, além dos humanos. Esta era a investigação acerca da ἀρχή (*arché*), comumente traduzida como *princípio* ou *origem*.

Esta segunda forma de fazer “filosofia natural” é ao que geralmente é feito quando se distingue o termo para “Filosofia-da-Natureza”. Escrevo com os hífenes para deixar mais próximo do que os alemães chamam de *Naturphilosophie*. Esta maneira de ser fazer filosofia não parece ser “subordinada” ao que as ciências naturais fazem, mas buscam se postar como paralelas ou aliadas a pensadores como Newton e Einstein. Nesta forma de se fazer filosofia, a razão científica e a metafísica se tornam coexistentes e, não raro, até mesmo coextensivas em certa medida, mas sem perder de vista os seus propósitos particulares. A matematização e a institucionalização, tão importantes para as disciplinas científicas, é apresentada de forma aliada, paralela ou suplementar à filosofia especulativa acerca das origens, das animações da matéria, dos direcionamentos políticos e éticos que podemos pensar disso tudo. Assim, é menos uma questão de receptividade passiva, e mais de uma proativa aliança profícua entre disciplinas distintas.

Esta primeira elaboração anterior, que distinguiu entre a “Filosofia Natural” e as “Filosofias-da-Natureza”, é acompanhada de uma segunda. Agora, podemos distinguir entre as filosofias-da-natureza que antecedem a Kant adicionando outros personagens distintos de Spinoza. Com este, a natureza é pensada como um sistema definido, fechado, sobredeterminado por predicados tradicionalmente atrelados pelas religiões judaico-cristãs nos assuntos da substância divina. Não obstante, há outras perspectivas, por exemplo, relacionada a Gottfried Leibniz e à sua monadologia. Embora o termo mônada seja presente desde Pitágoras e Giordano Bruno, foi a partir da Viscondessa Conway e do próprio Leibniz que ele entra para o vocabulário filosófico comum. Bensusan e Freitas (2018) observam em sua investigação acerca da “Teoria Geral das Monadologias” que o pensamento de que a natureza é composta por centros de ação, com interesses, apetições,

conhecimentos, desejos e propósitos próprios perpassa esta forma de se fazer filosofia-da-natureza. Além de Leibniz, Bensusan e Freitas analisam textos de nomes importantes como o sociólogo francês Gabriel Tarde, o matemático e filósofo inglês Alfred N. Whitehead, e o filósofo da antropologia francês Bruno Latour.

Filosofia-da-Natureza em Friedrich Schelling

Numa visão sinóptica do que apresentamos até então, temos que a rejeição do correlacionismo (especialmente de suas formas radicais) é talvez a principal tarefa da metafísica contemporânea. Pensar ou repensar o realismo, uma realidade ou natureza para além dos caprichos e interesses antropocêntricos se torna cada vez mais urgente dada a catástrofe climática que, a cada dia, se torna mais presente. Vimos que a abordagem no contexto da filosofia pós-kantiana mais imediata recebia influências tanto do idealismo transcendental como das filosofias naturais de cunho científico; além das filosofias gregas e alemãs da natureza.

De uma forma até mesmo contrária a este projeto de pesquisa havia o centramento na razão prática antropocêntrica por parte de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Sua difícil, e às vezes até mesmo ininteligível, filosofia do Eu (*Ich/Ego/Self*) era não apenas centrada na subjetividade humana, mas é um dos principais exemplos do que Meillassoux diagnosticara com o nome “metafísica da intersubjetividade”. Para Fichte, o que há é como dividido entre *seres racionais finitos*, dos quais o meu Eu é o do qual posso ter mais certeza; e o Não-Eu, qualquer coisa que fosse meramente passivo, mecânico, responsivo, determinado por leis. Fichte buscava reconstruir os sistemas e razões de Kant não em isolamento, como este o fizera, mas como uma “dedução genética” a partir de um único princípio, a autoconsciência dos humanos. Neste sentido, tanto a teoria, quanto a prática, seriam literalmente antropocêntricos, direcionados para o intelecto e para a vontade dos humanos. Will Dudley, professor e comentador do Idealismo Alemão, esclarece a posição de Fichte:

“A filosofia prática de Fichte está preocupada com as maneiras que o *self* precisa limitar ou delimitar o não-*self*, as maneiras que o sujeito precisa se esforçar para

impor sua vontade no mundo. Sua filosofia teórica está interessada com as maneiras que o *self* está limitado ou determinado pelo não-*self*, as maneiras que o mundo se impõe sobre o sujeito conhecedor" (Dudley, 2013, p. 137).

Neste cenário intelectual que surge a figura de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, que viveu entre 1775 e 1854. Sua tarefa não era simplesmente retomar a filosofia-da-natureza tal como era levada a cabo pelos pensadores pré-kantianos. O problema de filósofos como Tales de Mileto ou mesmo Leibniz é que, embora eles acertadamente tenham visto a necessidade de se pensar a realidade e a natureza como algo independente da presença do humano, eles não elaboravam tanto acerca do acesso a esta natureza. Embora buscasse uma "metafísica futura", há certo consenso de que as principais preocupações das *Críticas* de Kant são majoritariamente epistemológicas. Ou seja, não basta dizer que há algo "lá fora" de nós – é necessário entender como isso pode ser dado, experienciado, categorizado, transformado etc.

Schelling aceita as preocupações com a filosofia do sujeito de Kant, e até mesmo de Fichte, no começo de sua carreira filosófica. De fato, pensar o que há envolve não apenas uma asserção puramente intuitiva de que "há objetos fora do sujeito", visto que pensar sobre ferramentas e processos epistêmicos é tão importante quanto a defesa da natureza. Não obstante, Schelling parece identificar uma pergunta relativamente simples, mas de consequências poderosas. O idealismo subjetivo de Kant e de Fichte são excelentes na exposição e defesa do estudo das condições da possibilidade da experiência humana, *mas não oferecem elucidação sobre por que é que a experiência, afinal de contas, acontece*. Para elaborar sobre este tipo de investigação, Schelling vai percorrer um denso caminho que, embora tenha gerado várias obras, será interrompido de forma abrupta após a morte de sua esposa, seu subsequente período depressivo, e o eventual ofuscamento quase completo por parte de Hegel e de outros autores que conquistaram o público à época. De toda sorte, Dudley comenta a herança kantiana no pensamento de Schelling:

"Kant fez uma pergunta epistemológica (como é possível saber se alguma coisa é necessária e universalmente verdadeira que não seja uma relação conceitual

analítica?), à qual Schelling oferece uma transformação ontológica (como é possível que haja assuntos diferenciados e objetos sem os quais não haveria necessidade de síntese cognitiva?). (Dudley, 2013, p. 164).

Ou seja, a “transformação ontológica” à qual Dudley faz referência é uma pergunta acerca não apenas da natureza de mecanismos físicos ou da biologia celular, mas é também acerca da própria natureza do sujeito capaz de fazer perguntas acerca da epistemologia, da metafísica e das ciências. De forma resumida, poderíamos dizer que, enquanto Kant e Fichte buscaram condições subjetivas do estudo da objetividade, Schelling busca condições objetivas da emergência da subjetividade. Observa-se que são projetos complementares, não rivais: a subjetividade é, de fato, importante para se atingir algum grau de objetividade do conhecimento, tal como Meillassoux observara sobre o correlacionismo fraco de Kant. Não obstante, a pergunta de Schelling não é apenas direcionada ao idealismo subjetivo, mas, também, envolve um *realismo transcendental*.

A complementaridade de ambos os projetos levou Schelling a nomear seu esforço de *Identitätsphilosophie*, período da “Filosofia da Identidade”. Talvez não seja o melhor nome, visto que não é tarefa da natureza ser igual ao sujeito que a percebe – no entanto, talvez possamos conservar tal rótulo pensando em identidades parciais, ou de que há algumas categorias coextensivas entre a filosofia da subjetividade (humana, ou não), e a filosofia-da-natureza. De toda sorte, são obras importantes deste período a primeira edição do *Ideias para uma Filosofia da Natureza* (1797), ainda escrito com uma linguagem notadamente fichteana. Com o *Da Alma do Mundo*, de 1798, Schelling parece se tornar um pensador mais autônomo que atrai a atenção e admiração de ninguém menos do que Goethe. Em 1800 surge seu primeiro esforço mais completo de apresentação da Filosofia da Identidade em seu *Sistema do Idealismo Transcendental*, obra particularmente importante na gênese do hegelianismo. Finalmente, em 1803, lança a segunda edição do *Ideias*, removendo a linguagem fichteana residual e dando uma apresentação mais bem acabada de sua Filosofia-da-Natureza.

Diferentemente da Filosofia Natural à qual nos referimos, e das filosofias-da-natureza pré-kantianas, Schelling não pensa a natureza em termos de mecanismos

estáticos ou vazios. Para usar a expressão de Spinoza, a natureza é "naturante", produtiva, plena de sentido e de atividades que não existem em função do sujeito humano. A natureza transcende o conhecimento na medida em que o torna possível de maneira incondicionada, originária. A categoria última do sistema de Schelling é o *Unbedingt*, que jocosamente gosto de apresentar a partir do prefixo de negação (*un-*) e o termo *Ding* (coisa, *thing*): é tal como um "Descoisado", que não é uma coisa, um objeto definido – mas também não é um ritmo absoluto assegurador de algum processo histórico antropocêntrico. De uma maneira que é remanescente à teoria das emanações do neoplatonismo, do *Unbedingt* parece brotar (e *brotamento* é um dos sentidos originais de φύω, raiz da palavra *physis*) as condições necessárias para o aparecimento de seres com subjetividade no mundo objetivo.

Esta ênfase realista na Filosofia-da-Natureza de Schelling é particularmente muito fértil, visto que seu propósito não é apenas dar uma descrição de como o sujeito pode pensar em objetos – mas, também, mostrar as condições precisas para que um tal objeto seja tal objeto. Dudley comenta que a geometria é um bom exemplo disso, visto que ela não nos diz acerca dos processos subjetivos de se pensar em um triângulo: o que ela nos diz é *exatamente* como um triângulo necessariamente tem de ser na **teoria e na prática** concreta, não apenas nas abstrações epistemológicas da cabeça de um humano. Padrões matemáticos na natureza parecem fascinar a Schelling, como a presença da razão áurea em tantos processos físicos e biológicos – ou mesmo da cuidadosa construção de hexágonos praticamente do mesmo tamanho em colmeias. A ideia é que há um realismo decisivamente objetivo que, mais do que tudo, não é esgotado como sendo apenas uma "invenção" ou "construção" dos humanos.

Natureza e especulação em Schelling

Para começar a se enveredar pelo interminável projeto da Filosofia-da-Natureza, Schelling concebe uma disciplina aliada, embora distinta, das ciências naturais de sua época, especialmente em relação àquelas relacionadas ao que se entendia por "Filosofia Natural", que mencionamos neste artigo. O nome não é tão específico quanto gostaria o público analítico, mas a ideia é apresentada como física

especulativa, física dinâmica, física dos processos produtores, entre outros. Podemos pensar algo como Estudos Acerca do Incondicionado (*Unbedingt*), ou tantos outros. Talvez seja melhor entender a ideia do que tentar antecipadamente rotular o projeto.

A principal diferença da disciplina que ele quer inaugurar para com a física comum de sua época se deve ao fato de aquela não dever ser empírica ou mecanicista. Melhor dizendo, não deve ser *primariamente* empírica, apenas *contingentemente* mecânica, e majoritariamente voltada para outro tipo de abordagem. A ideia, remanescente das monadologias de Bruno e Leibniz, é pensar a natureza como repleta de forças motivacionais e interações de apetições desde os mais primários momentos de fonte do movimento. A física empírica, neste sentido, é a física do "sendo", de que um objeto, agora, é tal como é descrito, enquanto durar. Já a física especulativa de Schelling é um estudo do "tornar-se", uma **filosofia do processo**, para usar a expressão associada à cosmologia filosófica de Alfred N. Whitehead. A primeira está preocupada com movimentos de corpos particulares, enquanto a segunda está preocupada com a natureza como um todo. Dudley observa: "a natureza como um todo é a totalidade produtiva que constantemente dá origem e destrói os produtos particulares ou os objetos que são a preocupação da física empírica" (Dudley, 2013, p. 174).

Novamente, não são disciplinas "opostas", mas, sim, complementares. A física empírica lida com o *finito produzido*, já a física especulativa lida com o *infinito produtor*. Na edição de 1803 do *Ideias*, Schelling substitui a noção de física especulativa, dinâmica, acerca do processo infinito produtor pelo estudo acerca do *Unbedingt*, tal categoria metafísica última de seu sistema filosófico. Dudley traz duas citações diretas de Schelling:

"O nascimento das coisas vem através da eterna autodivisão do *Unbedingt* em sujeitos e objetos, que através de sua subjetividade, e da infinitude desconhecida lá escondida, é dada a conhecer na objetividade a finitude, tornada em algo. (...). A coisa individualizada é somente um momento do ato eterno da transformação da essência em forma; por esta razão, a forma é distinguida como particular, por exemplo, como a corporificação do infinito em finito; mas aquilo que se torna

objetivo através desta forma é ainda somente a própria unidade absoluta" (Schelling, 1995, 2, p. 48 e 150, traduções livres)

Neste sentido, há duas tarefas que Schelling parece herdar da filosofia neoplatônica do século III-IV, que é explicar por que é que este *Unbedingt* se move e cria entes particulares (sujeitos humanos, objetos etc.); e explicar por que é que tais coisas duram, permanecem, resistem em meio de forças tão destrutivas, caóticas e devastadoras. Este tipo de investigação que Schelling propõe é curiosamente próximo do que Meillassoux foi propor séculos depois, também sob o nome de filosofia especulativa, que seria a investigação acerca das condições de estabilidade manifesta do que há, a despeito do caráter tão aniquilador do hipercaos⁵. A metáfora favorita dos estudiosos de Schelling parece ser de um redemoinho ou de um furacão: os seres subsistem enquanto há condições de serem mantidos, reproduzidos, pelas forças fundamentais da natureza. Se as condições desaparecem, as correntes de ar ou de água se dissipam, e o redemoinho/furacão deixa de ser. Dudley observa que há uma especificação da tarefa de Schelling:

"A física dinâmica está interessada em determinar as características essenciais de que estas forças fundamentais da natureza precisam ter a fim de explicar o surgimento e a persistência do mundo dos objetos e dos sujeitos conscientes com os quais nós estamos familiarizados" (Dudley, 2013, p. 176).

Retornando à diferenciação entre o empírico e o especulativo, no sentido empregado por Schelling, podemos didaticamente distinguir entre as experiências empíricas como coletâneas de fatos, dados e relatos sob circunstâncias laboratoriais ou artificiais; e o que significa *fazer ciência*. Embora especulação e ciência pareçam ser antônimos no século XXI, este não é necessariamente o caso. Especulação, mesmo em Kant, envolve todo o caminho que aludimos que cuidadosamente perpassa por coisas, objetos da experiência e princípios racionais, tentando sistematizar tanto o que veio dos fenômenos como também os "resultados" das categorias, dos postulados e dos axiomas. Tudo isso contribui para a lenta e

⁵ Meillassoux, 2006, p. 138. Cf. também Maciel, 2019.

contínua construção da ciência. Sistematização e especulação também fazem parte da constituição da ciência. Ou, digamos com Niklas Luhmann, o *Sistema da Ciência*, que coordena princípios, articulações lógicas, teóricas e experimentais sob programas de pesquisa. Mais uma vez, não havia “competição” entre o empírico e o especulativo, e Dudley esclarece isso em Schelling:

“A física especulativa precisa, portanto, permanecer disponível e responsiva aos desenvolvimentos da física empírica, uma vez que tais desenvolvimentos demandarão demonstrações mostrando que os novos fenômenos observados se originam necessariamente dos princípios fundamentais da dinâmica” (Dudley, 2013, p. 177).

O projeto é, visivelmente, infinito e altamente complexo. Schelling, em meio a tragédias pessoais e dificuldades sociais, acabou por não levar a cabo todo o plano que se propôs em sua *Filosofia da Identidade*. Chega a ficar décadas sem movimentos significativos na comunidade filosófica, até que é praticamente intimado por Frederico Guilherme IV, então Rei da Prússia, para oferecer cursos de filosofia em Berlim para combater os radicalismos de direita e esquerda que surgiram a partir das obras de Hegel. Embora tenha lecionado para jovens que seriam grandes pensadores no futuro, como Kierkegaard, Engels e Bakunin, o recuo para a mitologia e para a religiosidade soou como conservadora e até mesmo reacionária, desinteressando logo o público. Neste contexto, a Filosofia-da-Natureza acabou sendo posta de lado por muito tempo.

Iain Hamilton Grant na metafísica contemporânea

Muito tempo após a virtualmente total dominação da cena filosófica por adeptos das mais diversas formas de correlacionismos radicais, a obsessão pelo antropocentrismo como metafilosofia parece ter arrefecido nestes primeiros anos do século XXI. Embora ainda haja pensadores que pratiquem o chamado “giro linguístico” ou outras formas de correlacionismos fortes, as preocupações ecológicas se tornam cada vez mais incontornáveis em nossos tempos. Não basta

mais pensar que a ecologia é "Para-Nós", ou que a Terra deva ser tratada como um mecanicismo infinitamente disponível para uma elite depredadora; mas também não deve ser tratada como se a natureza fosse uma incapaz a ser pastoreada pelos benevolentes humanos. Uma renovação completa na filosofia da ecologia se faz a tarefa mais importante.

Ao mesmo tempo que Quentin Meillassoux, mas ainda de forma separada, aparece a obra *Filosofias da Natureza depois de Schelling*, lançada também em 2006 pelo filósofo britânico Iain Hamilton Grant. A obra é bastante ambiciosa, buscando não apenas defender a existência de um sistema que perpassa todas as fases e obras de Schelling, mas apresentar minuciosamente como a Filosofia-da-Natureza é o carro-chefe de cada uma de suas obras. Grant retoma o naturalismo na época pós-kantiana, onde ele diagnostica o ressurgimento da Física e da Cosmologia do tipo de Platão, especialmente nas discussões sobre natureza, evolução e genética. Logo, Grant apresenta a "antifísica" de Fichte, com diversas e duras críticas a este autor e às apropriações posteriores por parte de Hegel. Por fim, retorna à filosofia dinâmica, à física transcendental e à história natural do *Unbedingt*, o "Descoisado" (que, curiosamente, ele também traduziu por *Unthined*), concluindo com o prenúncio de uma nova disciplina no horizonte filosófico, a Geologia Transcendental.

A obra é bastante desafiadora, e aqui vamos recorrer brevemente, para fins de uma apresentação sumária, ao auxílio de Graham Harman, mais um dos principais nomes do realismo especulativo, particularmente da corrente da Ontologia Orientada a Objetos⁶. Grant nasceu em 1963, fez parte do famoso Cybernetic Culture Research Unit (CCRU), onde dedicou-se à filosofia de Deleuze e, mais intensamente, à de Schelling. Retomando a pergunta deste acerca da objetividade da emergência da subjetividade, Grant coloca o pensamento como apenas um dos vários produtos da Natureza. Grant tem uma explícita rejeição ao "somatismo", termo do qual ele acusa o pensamento aristotélico-kantiano de privilegiar entidades empíricas individuadas, tais como objetos específicos. Ao contrário, ele busca reativar uma Filosofia-da-Natureza como força de dinamismos produtores que não pode ser reduzida aos

⁶ Cf. por exemplo, *O Objeto Quádruplo* (Harman, 2011).

seus produtos particulares, sejam eles pedras, a evolução de salamandras, o pensamento humano ou aos organismos saprófagos.

No encontro dos realistas especulativos de 2007⁷, que famosamente se reuniram no Goldsmiths College na Universidade de Londres, Harman observa que Grant, que havia desenvolvido uma pesquisa realista e especulativa independentemente dos outros autores então presentes, buscava mostrar que Schelling é o filósofo do *agora*, não “do futuro”. Grant rejeita a dialética hegeliana nos termos mente-mundo, visto que o mundo não bifurcado entre cultura vs. natureza é o que produz mentes e pensamentos como seus substratos. Rejeita que se pense uma mente formalista sem substrato ou corporificação, mas também rejeita que a Filosofia-da-Natureza deva ser subserviente e vassala à neurociência ou à psicologia cognitiva. A filosofia deve ser aliada, não serva ou camareira das ciências.

Filosofia e Ecologia em Hamilton Grant

A Natureza produz uma miríade de coisas, incluindo humanos pensantes, elétrons, forças magnéticas e grãos de areia, e pensar que, destes produtos, apenas um é o mais importante para ocupar o polo dialético “mente-mundo” não passa de um antropocentrismo narcisista. O é não apenas porque a mente é apenas mais um entre outros produtos, mas porque a Natureza não se esgota em absolutamente nenhum de seus produtos produzidos. Na mesma linha do “Descoisado”, do não-coisa, do não-objeto, Grant também rejeita a noção de Absoluto ou de monismo tal como vemos em Spinoza ou Hegel, preferindo falar em múltiplas camadas de eventos e interdependências. Curiosamente, esta não é uma questão de causalidade ou de teleologia, visto que os entrelaçamentos não são “para este” evento X, aqui, em específico. Neste sentido, o *Unbedingt* é produtor e produzido que jamais se encerra no produto⁸.

Todo o ônus da realidade está posto primariamente e proeminentemente na

⁷ Dentre os quatro principais nomes do Realismo Especulativo, que representam quatro direções que são ora aliadas, ora adversárias entre si, estavam presentes o próprio Quentin Meillassoux (materialismo especulativo), Graham Harman (ontologia orientada a objetos), Ray Brassier (prometeísmo) e o próprio Iain Hamilton Grant.

⁸ Harman, 2018, p. 72 e ss.

Natureza. Todos os seus produtos são pensados por Grant como agências do *Unbedingt* e seus entrelaçamentos. Assim, não apenas o substantivo "Pensamento" está atrelado ao Pensar como ato emergente da natureza mais geral, mas substantivos como Montanha ou Planeta também, como se a Natureza as praticasse em termos de verbos como "Montanhar" e "Planetear". Assim, pensar o Real não é pensar o que alguns produtos fazem ou pensam fazer, mas entender como produtos são tão dependentes quanto pequenos exemplos de forças naturais tão mais cósmicas do que a história vista de forma antropocêntrica. A este respeito, Harman questiona Grant sobre o que ele pensa da noção de "matéria" do assim chamado "materialismo histórico e dialético", ou mesmo o que é encontrado pelas formas do marxismo. Grant responde:

"Amo [essa teoria]. Não, é simplesmente errada. A ideia de que é possível invocar um reino diminuto, por assim dizer, para a matéria, e condenar o que quer que seja que não cumpre os propósitos econômicos e teleológicos de certos tipos de agentes a uma esfera da 'matéria meramente grosseira', na qual ela não tem absolutamente efeito algum, onde ela é deixada de um lado dos problemas filosóficos e políticos, parece pra mim a receita para um desastre político" (Grant in. Harman, 2018, p. 76)⁹.

Curiosamente, como vimos em Schelling, Grant também não pensa a natureza apenas em termos de um vitalismo ou de um espiritualismo, tal como foi certa moda filosófica no começo do século XX. Os textos "de aplicação" da Filosofia-da-Natureza de Schelling, por exemplo, são primariamente concernidos com óptica, magnetismo e outros temas da física. Embora ele lide com temas orgânicos, a Natureza jamais pode ser resumida apenas ao vivo, ao "vitalismo". Não apenas a isso, mas a Natureza não pode, principalmente, ser resumida a um objeto, a um oposto-ao-sujeito-humano, a um mero Não-Eu fichteano. Neste sentido, Grant faz

⁹ Tradução nossa. Original: "Love [Marxist materialism]! No, it's simply wrong. The idea that it's possible to invoke a diminished realm, as it were, for matter and to condemn whatever does not fulfil the economic, teleological purposes of certain types of agents to a sphere of "merely crude matter," where it has absolutely no effects whatsoever, where it's left to one side of the philosophical and the political problem, seems to me a recipe for political disaster".

uma poderosa asserção de que “uma exposição do schellinguianismo portanto implica no desfazimento sistemático da revolução crítica de Kant”¹⁰. Isso envolve, entre várias coisas, rejeitar a determinação lógica/linguística/fenomênica do natural e rejeitar o primado da razão prática, como se o que há tivesse de ser construído socialmente – ou, pior, que apenas o que é construído por humanos pode ter alguma ontologia.

Importante, a rejeição do primado da razão prática, tema corrente encontrado já em Fichte e em Hegel, não significa rejeitar que a prática humana não tenha relevância. Como pensar as várias catástrofes climáticas de hoje e as que se aproximam sem levar em conta a relevância da agência humana? Descentralizar o humano não significa eliminar o humano, ou ignorar suas ações, ou menosprezar seus efeitos. Esta estratégia é antirrealista, não coadunando com o que Grant, Harman e nós defendemos como uma postura mais complexa acerca do realismo. Rejeitar coisas como o logicismo e o linguismo não significa dizer que a lógica ou a linguagem não sejam importantes, mas significa trata-los como realmente são: entre outros, produtos – assim como montanhas, fungos e ideias de amor na mente de João. Dizer que são produtos apenas significa que não são a produção pura obscura do que há do Real¹¹.

A ênfase na Natureza como um todo de forças produtivas coloca Grant, e até mesmo Schelling, bastante próximos dos Fisiologistas e Cosmólogos Gregos, como Tales, Anaximandro e Leucipo. No entanto, a principal fonte de inspiração para Schelling e Grant é no Divino Platão. A cosmologia platônica, primariamente exposta e trabalhada no diálogo *Timeu*, foi fonte de inspiração para a filosofia e para as ciências por milênios. Em termos modernos, ou seja, superficiais e insuficientes, poderíamos dizer que o projeto de Platão não é pensar a Natureza como objeto, mas como Sujeito. Pensar o sujeito é pensar atividade, Ideias, recuos, avanços, produções e produtos. Já em Platão, e Schelling e Grant repetem este gesto, não devemos pensar a Natureza como mera soma de corpos existentes, ao que Grant apelida de “somatismo”, mas como algo bem mais sofisticado.

¹⁰ Cf. “In view of these foul consequences, Grant urges that “an exposition of Schellingianism therefore entails the systematic undoing of [Kant’s]critical revolution” (Harman, 2018, p. 79).

¹¹ Cf. Harman, 2018, p. 84 e ss.

Depois de Platão, entre os filósofos da Academia de Atenas e até mesmo dos neoplatônicos pagãos mais tardios, todos se debruçaram sobre o velho problema da filosofia grega, que é a passagem do Uno ao Múltiplo, e vice-versa. A ideia é que o Uno não É, no sentido do Ser, de algo definido e particular – ao contrário, o Uno é tal como um princípio de individuação que funda a multiplicidade das coisas. Quando um punhado de coisas adquire ordem, atinge certa sistematicidade ou objectalidade, de mero agregado torna-se Um Algo. Não basta um punhado de moléculas, mas certa disposição, ordem e/ou sistematicidade para que uma porção de carbonos se torne um diamante.

Reversamente, este diamante aqui não é tudo que pode ser o Carbono, ou a ideia de ordem que pode ser adquirida por tantos outros carbonos. Neste sentido, o produto jamais é equalizável com a produtividade ela mesma. O ponto não é apenas explicar a “decomposição do Uno” – mas entender, antes de tudo, a diferença entre processo de individuação e indivíduo, entre *natura naturans* e *natura naturata*. Não basta ver a emergência de objetos individuais, mas, antes, de entender a diferenciação ontológica entre o Uno e um múltiplo que pode vir a adquirir unidade. Assim, o que os modernos entendem como paradoxo é, na verdade, uma simples intuição de que o Uno, se fosse “unificado”, não seria o princípio de individuação, mas um indivíduo particularizado.

Também de forma que retorna a nomes como Platão, Plotino e Prócuro, além do próprio Schelling, Grant busca recuperar a tradição grega de tratar dos poderes da natureza, tal como forças ocultas ou sutis na matéria indeterminada, que seria prenhe de sementes das Ideias ou dos *Eidos*. Nesta abordagem, estes poderes não estariam neste objeto *aqui*, individual, mas na própria matéria natural que seria irreduzível a exemplificações de produtos particulares. A tradição grega, especialmente aquela ao redor destes três que mencionamos, explica tudo pela criação, geração, emergência e processos físicos-químicos-orgânicos da produção natural que interage Ideias e a individuação de entes particulares. Resumindo, Grant afirma que “produção é o que causa o ser a tornar-se”¹².

¹² Cf. Harman, 2018, p. 86.

Harman traz interessantes explicações que Grant fornece acerca de como “aplicar” esta ideia de forma que seja aliada, embora não submissa, a tópicos da física contemporânea. Por exemplo, tomemos a Ideia de Cavalo. Se nem a Natureza em geral se resume a seus produtos, tal Ideia também não se resume a casos particulares de cavalos mundo a fora. Em termos um pouco contraintuitivos, a Ideia de Cavalo não “se parece” com um cavalo específico. Isso é explicado pelo motivo segundo o qual a Ideia é algo que é-em-si, ou seja, não é definida ou limitada à sua individuação (assim como o Uno não é limitado a esta ou àquela unidade). Assim sendo, uma Ideia não é definida pelo seu correlato fenomênico.

Embora soe bastante abstrato, podemos pensar no conceito de **espaço de faseamento** na Física. Esta é uma aplicação mais empírica da noção matemática de análise combinatória. Harman dá o exemplo de três lâmpadas: há oito combinações entre quais estarão ligadas ou desligadas ao mesmo tempo – assim, oito é o espaço de faseamento relacionado a esta situação. Grant diz que um Tipo, Eidos ou Ideia platônica é “espaço de faseamento da Ideia em não-ser ilimitado, ou seja, o sempre-tornando-se, onde a Ideia atua como o limite-atrator em direção ao qual o ser jamais cessa de tornar-se”¹³.

Na física contemporânea, tal categoria de **atrator** é importante, sendo definida como um conjunto de características para as quais é possível um tal sistema dinâmico, independentemente de seu ponto de partida, no limite do atrator. Este pode ser algo fixo ou estável, algo periódico ou rítmico, ou mesmo algo estranho e caótico. Neste sentido, pensar a Ideia como este atrator das coisas faz com que o que atrai e o que é atraído sejam coisas bem diferentes. Por exemplo, uma bola de gude girando em uma pia: ela gira em direção ao buraco para onde escorre a água – mas a Ideia do movimento não é “feito” nem de pias, nem de bolas de gude, bem como o resultado final do movimento não é “feito de” rodopios da bola ao redor da pia. O *a priori* envolvido não tem relação alguma com um humano observando e produzindo juízos¹⁴.

¹³ Cf. Harman, 2018, p. 87.

¹⁴ Cf. Harman, 2018, p. 87-89.

Conclusão

É nesta direção que caminha esta vertente dentro da metafísica contemporânea, que arregimenta diversos nomes associados às novas Filosofias-da-Natureza com Schelling e Grant, com a tradição da Academia de Platão e dos neoplatônicos helenistas. Curiosamente, como vemos, as “aplicações” não são hostis às ciências naturais: mais uma vez, a diferença de métodos e de interesses de pesquisa não precisa desembocar numa competição ou num afastamento entre a abordagem especulativa e a abordagem científica. A interpenetração de ambas, que podemos chamar de Realismo Complexo, é uma das mais sofisticadas áreas de pesquisa filosófica nos dias atuais.

Perpassamos a crítica ao correlacionismo e a recuperação do interesse no estudo do realismo filosófico, que foi definido de forma basilar tal como uma tentativa de se filosofar acerca do que pode ter relação com a mente ou com humanos, mas não deve sua existência necessariamente a eles. Vimos como a conexão desta recente área de pesquisa se conecta com temas já encontrados em pensadores como Schelling e Platão. Ambos autores, além de várias outras influências, são trabalhados por metafísicos contemporâneos como Iain Hamilton Grant. Trabalhos como estes são de crucial importância para uma renovação da filosofia e da ecologia, áreas cuja conexão se tornará cada vez mais profícua e indispensável no século XXI.

Referências Bibliográficas

ARISTOTLE. **Complete Works (Aristotle)**. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: University Press, 1991.

BENSUSAN, Hilan & FREITAS, Jadson Alves de. **A Diáspora da Agência: ensaio sobre o horizonte das monadologias**. Salvador: EDUFBA, 2018.

CICOVACKI, Predrag. **The Analysis of Wonder: An Introduction to the Philosophy of Nicolai Hartmann**. London: Bloomsbury, 2014

DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris : Gallimard, 2005.

DUDLEY, Will. **Idealismo Alemão**. Trad. Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2013.

GRANT, Iain Hamilton. **Philosophies of Nature after Schelling**. London: Continuum, 2006.

HARMAN, Graham. **Speculative Realism: An Introduction**. Cambridge: Polity Press, 2018.

HARMAN, Graham. **The Quadruple Object**. Alresford, UK: Zero Books, 2011.

HARTMANN, Nicolai. **New Ways of Ontology**. Westport: Greenwood Press, 1953.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Juízo**. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

LATOUR, Bruno. **Investigação sobre os Modos de Existência: Uma Antropologia dos Modernos**. Petrópolis: Vozes, 2019.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013.

MACIEL, Otávio S.R.D. **Primeiro Esboço de um Tratado de Metametafísica: Introdução ao Realismo Complexo**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, University of Brasília: Brasília, 2021a. Disponível no Repositório da BCE/UnB: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/41938>

MACIEL, Otávio S. R. D. 'Razão e Experiência: uma introdução metafísica ao pensamento especulativo de Alfred N. Whitehead' in. **Das Questões**, Vol.7. n.2, janeiro de 2021b, p.34-65.

MACIEL, Otávio S. R. D. 'Ensaio introdutório à filosofia de Nicolai Hartmann' in. **Anãnsi: Revista de Filosofia**, v. 1, n. 2, p. 131-158, 30 dez. 2020.

MACIEL, Otávio S.R.D. 'Correlacionismo revisitado: Uma leitura heterodoxa a partir de Quentin Meillassoux' in. VALDERIO, Francisco et.al. (orgs.). **Ceticismo, dialética e filosofia contemporânea**, Coleção ANPOF 2019. São Paulo: ANPOF, 2019.

MEILLASSOUX, Quentin. **Après la finitude – Essai sur la nécessité de la contingence**. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

POLI, Roberto, SCOGNAMIGLIO, Carlo & TREMBLAY, Frederic. **The Philosophy of Nicolai Hartmann**. Boston: De Gruyter, 2011.

SCHELLING, Friedrich W. J. von. **First Outline of a System of the Philosophy of Nature**. Translated and with an introduction and notes by Keith R. Peterson. Albany: SUNY Press, 2004.

SCHELLING, Friedrich W. J. von. **System of Transcendental Idealism**. Transl. by Peter Heath; introduction by Michael Vater. Charlottesville: University Press of Virginia, 2001.

SCHELLING, Friedrich W. J. von. **Ideas for a Philosophy of Nature**. Transl. by Errol E. Harris and Peter Heath; introduction by Robert Stern. Cambridge: University Press, 1995.

SCHELLING, Friedrich W. J. von. **Obras Escolhidas**. Seleção, tradução e notas por Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

WHITEHEAD, Alfred N. **O Conceito de Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

WHITEHEAD, Alfred N. **Process and Reality – an essay in cosmology**. New York: The Free Press, 1978

