

SOBRE A HISTÓRIA NATURAL DO ANTROPOCENO

Recebido: 3 de Julho de 2023 / Aprovado: 25 de Outubro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9-7

Dirk Michael Hennrich¹

Filósofo

Resumo

O Antropoceno, conceito para uma nova época geológica e assim considerado como o atual momento da história natural, é ao mesmo tempo o acontecimento de uma transformação radical de uma suposta história universal. A história humana, atingindo o seu clímax catastrófico, parece extinguir uma certa história natural com a tendência de transformar o planeta inteiro em um produto ou resíduo da actividade humana. O presente ensaio é uma reflexão sobre o sentido da história na sua diferença entre história humana e história natural e propõe a necessidade de um momento revolucionário que salvaguarde o significado e valor do trabalho histórico para uma coexistência equilibrada entre o humano e o não-humano num possível futuro terrestre.

Palavras-chave: História; Antropoceno; Natureza; Cultura; Não-Humano

Abstract

The Anthropocene, a concept for a new geological epoch and thus considered to be the current moment in natural history, is at the same time the event of a radical transformation of a supposed universal history. Human history, reaching its catastrophic climax, seems to be extinguishing a certain natural history with the tendency to transform the entire planet into a product or residue of human activity. This essay is a reflection on the meaning of history in its difference between human history and natural history and proposes the need for a revolutionary moment that safeguards the uniqueness and value of historical work for a balanced coexistence between the human and the non-human in a possible earthly future.

Keywords: History; Anthropocene; Nature; Culture; Non-human

¹ Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL)

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL)

ORCID iD: 0000-0001-9680-916X

dh@letras.ulisboa.pt

1. Sobre o conceito da História

Todas as teses filosóficas ou não filosóficas sobre o conceito da história têm, por regra, uma validade muito reduzida, são percepções de um tempo presente, que apenas especulativamente se pode pronunciar sobre o futuro. A história é, igualmente como o passado, o presente e o futuro, transitória, ela perpassa com o tempo e consolida-se sempre novamente diferente em cada contexto espacial e temporal. Isso não significa, que não existe a história em si, mas sustenta que o relato, a narrativa do passado, é necessário para imaginar o futuro. Necessária é a capacidade interpretativa e a abertura permanente perante o que já se passou e assim para tudo que ainda está por vir, porque o que a história significa para o presente e o passado é ininteligível.

O conceito da história é um conceito relativamente recente (Foucault, 1974) e, de certo modo, uma invenção da cultura ocidental-europeia na tentativa de unir a imensa heterogeneidade de relatos e vestígios através da escrita em um processo cronológico que na sua mais acabada junção seria capaz de compreender e prever o futuro, que desvelará o plano e o propósito escondido atrás dos acontecimentos em forma de uma *história mundial* [Weltgeschichte]. Outras culturas e civilizações, sobretudo aquelas sem uma técnica para materializar a memória, permaneceram vivas através da oralidade. A memória oral transformada e, em escalas humanas, metafóricamente eternizada, expressa-se nos mais diversos mitos particulares e universais que transcendem nas suas aberturas hermenêuticas qualquer possibilidade de fechamento e petrificação do passado. O mito, sempre

concebido como o tudo que é ao mesmo tempo nada concreto, relata não só uma *história humana* [Menschheitsgeschichte) demasiada humana, mas tece a malha que reúne a história humana, a *história da natureza* [Naturgeschichte] e a *história universal* [Universalgeschichte]. O mito não cobre o rosto do humano que recolhe o olhar e se fecha numa centralidade desligada de qualquer acesso ao não-humano e à terra na sua dimensão terrestre. O mito, e aí incluídos todas as oralidades tradicionais, antes de mais daquelas vivências originárias ainda extremamente marginalizadas na enciclopédia ocidental do passado, envolve o corpo vivo da existência humana, não-humana e divina, que na sua integridade representam uma história universal não fechada e nunca determinada.

A história moderna, como concebida na civilização ocidental sobretudo a partir da segunda metade do século 18, é uma história humana com o objetivo de preponderar e justificar uma hegemonia cultural sobre o resto da humanidade, muitas vezes explicitamente excluídos da esfera humana em si e empurrados para o não-humano, o animal ou o irracional. A ideia de uma história humana relacionada com a pretensão de conceber igualmente uma história universal surge exemplarmente na obra principal de Johann Gottfried von Herder nas suas *Ideias para uma Filosofia da História da Humanidade*. Herder concebe a história mundial da humanidade através de um estudo metódico, embora devido ao seu tempo ainda relativamente restrito, do clima e das diferentes regiões onde o humano habita. A sua história do mundo é uma sucessiva compilação e ponderação das diferentes raças humanas, a maioria delas naturalmente prejudicadas, mas em resumo todas reunidas

para compor aquilo que é considerado a história mundial ou universal. Os animais e ainda menos todas as outras vidas e fenômenos naturais que mereciam ser considerados como formas de vida são ainda submetidos a uma lógica de dominação e de direito primário sobre o decorrer da história universal da terra, ou explicitamente, sobre a história do mundo. É um trabalho à parte estudar o discurso de Herder no contexto do assim chamado Antropoceno, dando valor às suas inventivas pioneiras e ao seu importante contributo para uma ecologia e uma visão climática do sistema terra, como é concebido e sustentado atualmente (Horn, 2020). O vínculo que Herder estabelece com Hegel e com uma certa fundação da filosofia da história é importante, porém não contempla a gravidade das mudanças climáticas desencadeadas no mais tardar desde a segunda metade do século 20. No final do século 18 e já no início da assim chamada *Revolução Industrial*, ainda não existe expressamente uma noção ciente, de que o humano, esse ser dotado de espírito - mais densa expressão e relação com o sobre-humano ou divino - é de tal maneira fatalmente entrelaçado com o destino da própria natureza. Um outro filósofo da história que contempla a mudança paradigmática quase duzentos anos depois, é Karl Jaspers na sua obra *Da origem e do fim da história* [Vom Ursprung und Ziel der Geschichte], onde denomina a nossa atualidade como momento crucial, a unidade planetária, que inicia na época dos descobrimentos transeuropeus e que tem o seu efetivo início com a globalização da técnica tele-comunicativa e eletrônica que inaugura, e aqui em vista do significado da noção sobre Antropoceno, uma história

universal factícia, uma história mundial (Jaspers, 2017, p. 75).² A época da ciência moderna e da tecnologia, de uma certa doutrina da técnica, possui os seus maiores incentivos na época de Francis Bacon, visível na sua utopia *Nova Atlântica* onde descreve o seu ideal político e económico e social a partir duma sociedade tecnocrática. Mas o auge dessa tecnocracia é só na nossa atualidade em vias de um enraizamento global devido às novas tecnologias digitais e imagéticas e o possível passo para uma infiltração maciça de uma “inteligência” ou “esperteza” artificial capaz de programar todas as pessoas conectadas e digitalizadas.

Nesse contexto temporal acima descrito, aparece a percepção e conceitualização do *Antropoceno* não apenas como designação de uma nova época geológica, assim como iniciado por Paul J. Cruzen e Eugene F. Stoermer no artigo *The “Antropocene”* (Cruzen/Stoermer 2000, p.17-18), mas como uma reconfiguração do fluxo histórico, da história humana e da história natural, da história mundial em geral. O problema de um paralelismo de uma história humana sujeito de uma *segunda natureza* e da história natural sujeito da *primeira natureza* é agora posto em questão com um possível surgimento de uma *terceira natureza*, que em termos especulativos seria a superação [Aufhebung] no sentido hegeliano, uma superação que inclui a *eliminação* e *elevação* do que foi aniquilada para um outro novo momento histórico com outros inimagináveis espectadores. Isso ocorre através da transformação da história da natureza pela atividade humana, isto é, através da história da natureza do humano como uma entidade mundana

2 “Die heute beginnende Wirklichkeit der planetarischen Welt- und Menschheitseinheit eröffnet die faktische Universalgeschichte der Erde, die Weltgeschichte. Sie hat ihre Vorstufen seit dem Zeitalter der Entdeckungen und begann in unserem Jahrhundert.” (Jaspers, 2017, p. 75)

que devido uma inesperada aceleração e a partir da intrusão da técnica e dos mais diversos dispositivos técnicos no processo da história da natureza, se sobrepõe acima de todas as atividades até agora conhecidos dentro do processo aparentemente desvanecente da história natural. Esse agente unilateral, uma vez sujeito da história natural, indistintamente incluído em um único fluxo temporal, exila-se devido à sua própria alienação para um processo histórico próprio, que por sua vez se espalha e multiplica de forma extrema, aniquilando todos os outros possíveis processos e temporalidades. Dentro desse problema do fluxo do tempo e das diferentes temporalidades, põe-se a questão se a história natural é circular, linear ou dispersa, se há uma sincronia ou anacronia dos tempos e se é mesmo possível que haja, em termos hegelianos, o fim da dialética e assim do fim da própria história humana e se o humano, como inventor da história, afinal se revelará como o aniquilador do tempo e do espaço. Com as

Lições sobre a Filosofia da História de Hegel, o fim da história é pela primeira vez sistematicamente posto e não apenas como desejável, mas assumidamente possível. A história do mundo vira uma história de salvação, uma história da razão e a sua interpretação da história mundial feita por Hegel é caracterizada pelo perpasso da liberdade do oriente para o ocidente, da liberdade de um único tirano oriental, para a liberdade de poucos na antiga Grécia até à liberdade de todos na Europa central e no seu ideal na sociedade burguesa da Alemanha do início do século 19 (Hegel, 1987). Essa ideia do *fim da história*, houve o seu renascimento na segunda metade do século 20 em pelo menos duas expressões. A primeira, bem mais conhecida e ideologicamente contaminada com Francis Fukuyama (Fukuyama, 1989) e de outro lado, mais relacionada a uma peculiar teoria da escrita e uma filosofia prospectiva dos meios digitais em Vilém Flusser (Flusser, 1991). Enquanto Fukuyama sustenta o fim da história do homem



através da democracia neoliberal, Flusser propõe um fim da história, implicitamente distópica, que se refere a uma dispersão e digitalização completa do fluxo temporal e do espaço na época atual e futura das técnicas digitais e imagéticas. Na sua visão de um tempo vindouro, não haverá mais tempo linear, nem história, nem relação corporal com um ambiente natural ou original, porque na sociedade telemática a imaginação e a (pro-) criação ocorrem a partir de um ponto indefinido e extremamente alienado do mundo e por dentro de um espaço completamente virtual (Flusser, 1985). Ambas as visões ou interpretações parecem coincidir atualmente, não de forma exata mas aproximadamente, e em ambos os autores o fim da história é compreendido no sentido hegeliano como o não-lugar (u-topia), onde uma suposta liberdade se realizará por completo. Mas que liberdade seria essa e quais são as consequências de realização dessa distopia técnica e neoliberal?

2. A técnica e a história natural

Visto que o problema do Antropoceno é inevitavelmente entrelaçado com a questão pela técnica é possível apontar à relação decisiva no que consta ao problema da técnica em relação com o problema da história. A relação entre técnica e história é na medida do humano e em consideração do desenvolvimento da espécie uma relação direta e de plena interdependência. A partir do momento em que a técnica aparece como possibilidade de formação e transformação da natureza, surge a assim chamada cultura e com ela, num processo cada vez mais complexo, todas as técnicas e modos de materializar e organizar a memória. Mas já antes de qualquer possibilidade técnica de externalizar

a memória e materializar a experiência, a técnica, inventada pelos primeiros hominídeos começa a inventar o humano e assim a história da técnica pode ser interpretada, como por exemplo ocorre nos estudos paleo-antropológicos de André Leroi-Gourhan (Leroi-Gourhan, 1964), como explicação fundamental da história humana, sendo a história humana nada menos e nada mais do que a história do desenvolvimento de instrumentos e técnicas. A história humana é necessariamente história da técnica no sentido de que só a partir da consciência e habilidade técnica ocorre o perpasso dos primeiros hominídeos sem habilidades técnicas (instrumentais e artísticas) para os humanos, que se caracterizam pela forma como compreendem e transformam o seu mundo através dos artefactos técnicos e artísticos. A cultura é desde modo, no seu significado mais amplo e em interdependência dialética com a natureza através das mais diversas técnicas, o propulsor da história da humanidade e a técnica é hoje muito mais do que antes, o conceito daquela atividade humana, que através das suas invenções promove a libertação completa do humano do reino das necessidades, designada com a palavra *physis*. A técnica assim caracterizada, e assim entendida, é o meio para um único fim *trans-* ou *meta-physico*, de inaugurar e realizar a redenção de todos os males terrestres e realizar a coincidência plena do reino da possibilidade com o reino da necessidade, como imaginando por exemplo por Fukuyama de um lado e Flusser de outro lado. Na idade moderna a técnica aparece cada vez mais de forma hiperbólica como o motor da história e como uma suprema garantia do futuro, expresso nas mais diversas noções utópicas. Porém, ao contrário de todas as imaginações utópicas, é cada vez mais evidente que o anúncio do fim da história e a chegada do reino

da liberdade não pode ser sustentada, que cada técnica aparentemente libertadora, abre ainda mais o abismo entre o presente doloroso e finito e um futuro imaginado como pleno e infinito. Ao contrário seria mais adequado falar de uma paralisação da história ou de uma *estagnação acelerada* (Virilio, 1990) em vez do fim da história, tanto desejado pela imaginação neoliberal, híper-capitalista e tecnocrática. Mas seria preciso decidir de que se trata realmente. De uma paralisação, do fim, da destruição ou da negação da história na nossa atualidade através da técnica e das novas técnicas digitais em conjunto com a ideologia predatória, exploratória e aparentemente progressista do mercado global.

Retomando a ideia do *fim da história*, não somente em Hegel, mas também em Marx, Engels, Fukuyama e Flusser, é fundamental destacar o significado e valor do trabalho, da

atividade física, para a produção de cultura e da própria técnica. A transição da pré-história [Vorgeschichte] para a história [Geschichte], mas antes disso, do homínideo para o humano, é inaugurada pelo trabalho, presumindo aqui a tese ainda questionável de que somente o humano é um *animal laborans*. Em Hegel a conscientização do espírito da história universal, da história do mundo [Weltgeschichte] ocorre necessariamente através do trabalho³ e o trabalho, como mais tarde formulado por Engels, tem o seu início com a invenção de instrumentos.⁴ O progresso da história ocorre através do trabalho, o trabalho é sempre relacionado com a técnica e a história é o resultado do trabalho fundado na habilidade técnica sendo ao mesmo tempo sempre caracterizado pela *apropriação da natureza*. Por isso coincide não apenas para Hegel e Marx, mas para todos os pensadores utópicos o



3 “Die Weltgeschichte fängt mit ihrem allgemeinen Zwecke, dass der Begriff des GEistes befriedigt werde, nur an sich an, d. h. als Natur; er ist der innere, der innerste bewusste Trieb, und das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist, wie schon überhaupt erinnert, die Arbeit, ihn zum Bewusstsein zu bringen.” (Hegel 1970, pp. 39-40).

4 “Die Arbeit fängt an mit der Verfertigung von Werkzeugen.” (Engels, 1979, p. 351).

fim do trabalho com o fim da história e, na sua mais ampla consequência, com o fim da apropriação da natureza. Todos os projetos utópicos se defrontam com o problema da história da salvação e com a expectativa da redenção, que ela sustenta. A técnica moderna em conjunto com as ciências naturais e o sistema económico vigente, toda a *oikonomia* hegemónica de origem ocidental-europeia é focada na tentativa de superar a transitoriedade, de superar a segunda lei da termodinâmica, que é razão e sentido da história humana e da história da natureza. Na sua consequência, porém, esse fim utópico, incluirá por isso necessariamente o fim da apropriação da natureza, talvez apenas atingível através de uma técnica completamente sintética, isto é uma técnica que jamais necessita o trabalho físico do humano e nem qualquer recurso natural para alimentar e sustentar a sua existência: um futuro em que o humano é plenamente espírito, matéria imaterial e informe, um *insubstantial substance*, somente existente fora do tempo e do espaço terrestre, salvador de si mesmo, dos não-humanos e das paisagens.

3. Do sacrifício da história e da história do sacrifício

Até ao ponto ou momento utópico em que esse fim será atingido, a questão pela história em relação e em confronto com a questão da natureza

e da técnica, ou precisamente dos percursos naturais de um lado e dos percursos culturais de outro lado, será plenamente relacionado com o problema da transitoriedade [Vergänglichkeit].⁵ Essa aparece de forma cruel num dos mais conhecidos trechos das *Lições sobre a Filosofia da História* onde Hegel descreve a história como um banco de abate [Schlachtbank]⁶, questionando a razão e o fim de tanto sofrimento e sacrifício no percorrer do tempo, contado como história humana. O sacrifício posto em relevo por Hegel é limitado a um único agente e sofrente, e enquanto o humano e a história humana prevalecem como valor e significado supremo e expressivamente isolado de uma história natural, o sacrifício assumido como real é somente o do próprio humano. Todavia não é o humano, não é a espécie inteira e ainda menos uma humanidade exclusiva que é sacrificada, porque é em primeiro, na sua dinâmica antropocêntrica, o sacrifício do não-humano e um sacrifício ao serviço de uma suposta sobrevivência trágica do humano. Enquanto Hegel, no início da *Revolução Industrial* perguntava, para quê tanto humano é moído no moinho da história, é a hora do Antropoceno, de perguntar para qual fim e com quantos meios ocorrem todos os sacrifícios da natureza e dos não-humanos em geral. Para que a história humana, com todos os sacrifícios humanos, prossiga de tal forma como prossegue ainda, houve um sacrifício não assumido e menos ainda contabilizado que pesará, também em forma

5 “Der tiefste Punkt, in dem Geschichte und Natur konvergieren, ist eben in jenem Moment der Vergänglichkeit gelegen.” (Adorno, 1997a, pp. 357-358)

6 “Aber auch indem wir die Geschichte als die Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken notwendig auch die Frage, wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind” (Hegel, 1986, p. 35)

7 “Die Menschen haben ihre unmittelbaren Vorgänger nicht nur überholt, sondern schon so gründlich ausgerottet wie wohl kaum je eine modernere species die andere, die fleischfressenden Saurier nicht ausgeschlossen.” (Horkeimer/Adorno, 1997, p. 253)



de uma silenciosa sexta extinção em massa, no futuro da própria espécie.⁷ O sacrifício da história natural por via de um excesso da história humana abre o caminho para uma história mundial em que nem o humano, nem o não-humano será lembrado. Por isso a possibilidade da sobrevivência da humanidade é entrelaçada, ou ainda mais, ancorada na capacidade do humano de possibilitar a continuação de escrever a história natural e a história da humanidade ao mesmo tempo. Se essa noção diferenciada e ao mesmo tempo holística não continuará, devido uma amnésia e distorção ampla relativamente ao que é chamado história, acontecerá o que Horkheimer e Adorno profetizaram na *Dialética do Esclarecimento*: o término da espécie e com ela o extermínio de uma

multiplicidade dos conviventes para inaugurar um tempo completamente diferente sem nome e denominação.⁸

4. A História Natural do Antropoceno

No assim chamado *Antropoceno*, aqui introduzido como um conceito operacional para compreender o nosso presente e considerado como uma nova época geológica, a história humana parece ter encontrado o seu ponto crítico no que consta à possibilidade de uma continuação progressiva da mesma. Num fragmento da *Dialética do Esclarecimento* intitulado *Para uma crítica da Filosofia da História* de Adorno e Horkheimer, encontramos uma constatação e uma visão, uma

8 "Fragwürdig ist es, ob eine echte naturgeschichtlich nächsthöhere Gattung nach dem Menschen überhaupt entstehen kann. Denn soviel ist in der Tat am Anthropomorphismus richtig, dass die Naturgeschichte gleichsam mit dem glücklichen Wurf, der ihr im Menschen gelungen ist, nicht gerechnet hat. Seine Vernichtungsfähigkeit verspricht so groß zu werden, dass – wenn diese Art sich einmal erschöpft hat – tabula rasa gemacht ist. Entweder zerfleischt sie sich selbst, oder sie reißt die gesamte Fauna und Flora der Erde mit hinab, und wenn die Erde dann noch jung genug ist, muss – um ein berühmtes Wort zu variieren – auf einer viel tieferen Stufe die ganze chose noch einmal anfangen." (Horkheimer/Adorno, 1997, p. 255)

tese apocalíptica sobre o momento atual, que descreve o processo destruidor da humanidade: a história não como um fluxo para o melhor, mas ao contrário como uma acumulação sucessiva de catástrofes. A ideia da história natural do Antropoceno é desde o início condenada ao fracasso, não na sua visão geológica, mas devido ao sujeito que está posto no seu centro. O humano é o sujeito que na sua pretensão de se distanciar, desligar ou emancipar da história natural, se salva na história cultural para ser transportado por ela até ao seu próprio fim. A história natural e a história cultural, ou história humana, parecem confundir-se totalmente para se manifestar como o único objecto da história mundial, unindo-se numa simbiose em que o parasita, neste caso o humano, se transforma junto com o seu hospedeiro para algo completamente diferente do

acontecimento da história mundial. A história natural do Antropoceno é, entendida assim, a narrativa do início, do aparecimento e do desaparecimento da diferença, e talvez assim da abolição da diferença entre a ideia de natureza e a ideia de cultura, e ainda mais decisivo, entre dois processos opostos que se comportam polemicamente um com o outro no sentido mais autêntico da palavra. De um lado uma força que se desenvolve de si mesma sem a intervenção do homem, a *physis* no sentido clássico aristotélico, descrevendo uma história completamente natural no sentido de um movimento estranho ao homem, uma história natural pura, uma camada de acontecimentos naturais dos quais nunca se pode extrair um determinado sentido da vida, mas que retrata a vida em si mesma; e, por outro lado, a força do humano. Ambas são forças poéticas, dos quais



apenas uma se pretende afirmar como a força mais elevada, aquela que não quer reconhecer nada que não seja feito pelo humano e que considera tudo o que é natural como algo inadequado. Mas a essência desse humano, é realmente a de um ser destrutivo, de um ser totalmente apropriador, que cada vez mais está claramente orientado para a sua própria destruição. O momento atual descreve a história de uma certa humanidade que se pretende estabelecer como uma humanidade eterna e, no entanto, só se sabe localizar no além, numa distopia completamente artificial, projetada no eterno, na dissolução e extinção, produzida e realizada numa catástrofe final.

A história do Antropoceno é no contexto de uma história universal um desenvolvimento natural e ao mesmo tempo a partida, o canto do cisne de uma história humana partilhada com todos os seres vivos presentes. Uma história natural do Antropoceno teria de se referir à necessidade desse

desenvolvimento particular e ao envolvimento da história humana com o acontecimento natural. Mas falar de uma história natural do Antropoceno é em si mesmo uma contradição, uma vez que o Antropoceno é, num sentido geológico, um intervalo na história da Terra que descreve o início e o fim de uma determinada espécie, a ascensão e o desaparecimento neste palco mundial que ainda é orquestrado por ela própria. O Antropoceno descreve a cena, o teatro, o palco do qual a natureza se afastou gradualmente, do qual tem sido afastada cada vez mais, para reaparecer novamente de uma forma inesperada com força plena e cruel. O nome dessa pessoa ou dessa personagem, que quase desaparece do palco e depois reaparece, é talvez *Gaia*.

Quando falamos de uma história natural do Antropoceno, parecemos assumir que este Antropoceno deve ser o produto ou consequência de um processo natural. A evolução



da natureza não poderia ter procedido de outra forma que não fosse produzir um ser suficientemente inteligente para explorar, dominar e destruir sistematicamente não só a si próprio, mas todo o seu ambiente e como se a natureza estivesse fatalmente orientada para o fazer. O homem faz história ou é feito pela história, e a história natural é realmente apenas um mero oposto, uma contra-força da história humana? Que forças estão aqui em ação, onde a história natural e a história humana coincidem, se anulam mutuamente e fazem a própria história supostamente desaparecer? A abolição da oposição entre a história natural e a história humana indica o fim da utopia, ou seja, o momento final da libertação do reino das necessidades, da natureza, e uma suposta redenção no que é unicamente pretendido pelo homem e pela mão do homem.



5. A história das ruínas e da revolução.

Reconhecemos a diferença entre uma história natural e uma história cultural ou humana, através das aparências de objetos nas suas formas arruinadas, decompostas, em decomposição. Imagens de conchas dispersas contam uma história diferente dos restos amarelados ou branqueados de artefactos culturais e industriais. Não se trata aqui de uma prioridade da beleza natural sobre a beleza cultural. Num sentido puramente temporal, como formas de transitoriedade, nem os objetos naturais cultivados, nem os objetos artificiais são piores ou melhores para o longo e incomensurável processo da natureza que só um observador absoluto poderia reconhecer. Somente quando colocamos estes objetos na percepção do ser humano e num tempo humano específico, quando consideramos o curto espaço de tempo de uma única espécie e a sua relação com o dado, surge algo como um conflito entre



os fenómenos da natureza e os produtos da cultura. O que emerge, quando a história natural e a história humana se entrelaçam sem obstáculos, é a ruína e o Antropoceno é precisamente o tempo das ruínas.

Este tema do emaranhado da história natural e da história humana pode ser reconsiderado à luz das teses sobre o conceito de história ou das chamadas *Teses sobre a Filosofia da História* de Walter Benjamin publicados postumamente pela primeira vez 1942. O Antropoceno aparece como o tempo final e ao mesmo tempo como o culminar e a acumulação da história, do fim da ideia de progresso e como resultado de uma civilização apanhada na ilusão do progresso. Como assinala Benjamin, o progresso aqui é a ideia fixa do historicismo, o gesto de acumulação, de tomar posse, de estar amarrado, da ideia da possibilidade de dominar o tempo. Pensamos que na era do homem a história natural se retirou para sempre e a história humana será a única história até ao fim de todos os tempos. Mas o que, ao contrário, importa no Antropoceno é a necessidade de experimentar o tempo presente e a necessidade de fazer explodir o tempo prevaemente para dar a um outro tempo vindouro a possibilidade do seu aparecimento. A história natural do Antropoceno, ou seja, a realização do declínio natural de uma determinada espécie, a dos seres humanos, só pode ser interrompida se dermos espaço ao desconhecido e não ao possível e necessário para que o impossível e desnecessário tome o lugar na história.

Nas suas teses sobre a Filosofia da História, Benjamin fala de revolução como o “salto do tigre sob o céu aberto da história” (Benjamin, 1965) referindo-se à necessidade de romper o continuum da

história. O Antropoceno, como já indicado, é por um lado o tempo/mundo de uma determinada espécie e, sobretudo, de um determinado tipo de ser humano. Para Benjamin toda a grande revolução introduz um novo calendário (Benjamin, 1965) e com isso Benjamin não se refere simplesmente a revoluções passadas, mas ao conteúdo particular da revolução final e real. Todas as revoluções anteriores não testemunharam o poder de introduzir um calendário inteiramente novo, o calendário com que todas as dívidas são pagas, referindo-se ao significado original da palavra *calendārium*, o registo dos valores concedidos pelos prestamistas. Como Herbert Marcuse explica no seu epílogo às *Teses sobre a Filosofia da História*, Benjamin estava ciente de que o “estado de exceção” em que vivemos é a regra (Marcuse, 1965, p. 84) e que este *estado de exceção* tem o único objetivo, de acordo com uma interpretação momentânea, de perpetuar o medo e a miséria que serve apenas ao sujeito governante, os auto-proclamados vencedores que se querem manter na corrente de um progresso auto-proclamado contra qualquer possível resistência. Mas ainda não compreenderam que neste tempo em que vivemos hoje, em comparação com o regresso da história natural, só há perdedores. Todo o poder vigente vai no sentido de impedir a instauração do verdadeiro estado de emergência, que irá fazer explodir a história governante e tornar possível a revolução radical necessária. Tal como na época da redação das *Teses sobre a Filosofia da História*, o nosso tempo não só está cego pela ideologia e idolatria, como está novamente pronto para enfiar os padrões do fascismo nos crânios dos oprimidos em procissões maciças de lanternas. A imagem que Walter Benjamin cria com a imagem do *Angelus Novus* é completamente consistente com a época do Antropoceno, com o



nosso presente. A história da humanidade (a história humana), com a sua insaciável vontade de criar, é precisamente por esta razão a história da incessante procriação de ruínas. É, no verdadeiro sentido da palavra, um tempo sujeito à ideia de progresso, o tempo ruinoso da modernidade, a era moderna, em que a luta incessante pelo novo só parece acabar

numa acumulação catastrófica de restos, ruínas, escombros.

O homem na sua ilusão do eterno é incapaz de produzir o eterno e ainda menos capaz de compreender o significado real da eternidade. O anjo que não voa de todo com as asas abertas, mas que é conduzido de costas para o futuro apenas pela



tempestade do progresso, é ao mesmo tempo o anjo caído, desprendido e expulso pela eternidade. É este ser humano que não é capaz de gerar mais nada senão escombros e ruínas. E as ruínas são os restos da saudade da eternidade, que permanecem no tempo. O tempo dos vencedores termina num tempo em que só há perdedores. E com isso, a ideia de progresso está no fim. O que permanece necessário é a transição radical, a transgressão radical do existente, sem esquecer os sacrifícios e os sacrificados humanos e não-humanos contados pela história natural e pela história humana.

Bibliografia

- ADORNO T. W. (1997a). Die Idee der Naturgeschichte, in *Philosophische Frühschriften*, Gesammelte Schriften 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 345-365.
- ADORNO T. W. (1997b). Negative Dialektik, in *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 7-412.
- BENJAMIN, W. (1965). Geschichtsphilosophische Thesen, in *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 78-94.
- CRUZEN, P.; STOERMER, E. (2000), The Anthropocene, in *Global Change News Letter*. No 41, 2000, ISSN 0284-5865, Stockholm: The Royal Swedish Academy of Sciences, pp. 17-18.
- ENGELS, F. (1979). Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, in *Friedrich Engels über die Dialektik der Naturwissenschaft*. Berlin: Dietz Verlag, pp. 346-358.
- FLUSSER, V. (1997). Vom Ende der Geschichte, in *Nachgeschichte*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 282-290.
- FOUCAULT, M. (1974). Die Ordnung der Dinge. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- FUKUYAMA, F. (1989). The End of History?, in *The National Interest*, No. 16, 1989, pp. 3-18.
- HEGEL, G. W. F. (1970). Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke in zwanzig Bänden 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HORN, E. (2020). Menschengeschichte als Erdgeschichte. Zeitskalen im Anthropozän, in Staschar Rohmer und Georg Toepfer (Hg.): *Anthropozän – Klimawandel – Biodiversität. Transdisziplinäre Perspektiven auf das gewandelte Verhältnis von Mensch und Natur*, Freiburg: Karl Alber, pp. 98-128.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO T. W. (1997c). Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, in *Dialektik der Aufklärung*. Gesammelte Schriften 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 253-256.
- JASPERS, K. (2017). Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. KJG 1/10. Muttentz/Basel: Schwabe Verlag.
- LEROI-GOURHAN, A. (1964). Le Geste et la Parole. Paris: Editions Albin Michel, S. A.
- MARCUSE, H. (1965). Nachwort von Herbert Marcuse, in Walter Benjamin *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 99-107.
- MARX, K.; ENGELS F. (2008). Feuerbach und Geschichte. Entwurf, in *Philosophische und ökonomische Schriften*. Stuttgart: Reclam jun. GmbH & Co, pp. 50-67.
- VIRILIO, P. (1990). L'Inertie Polaire. Paris: Christian Bourgeois Éditeur.

Imagens

- HENNRICH, Dirk Michael (2023). *Alluvium*, Praia da Enseada, Bertioga/São Paulo, Brasil.