

# 1

## CRÍTICA DA RAZÃO ECOLÓGICA

### O tecido da liberdade

Por muito tempo, pensamos que os conflitos sociais se formavam em torno de experiências e concepções rivais de liberdade, que a história se desenrolava na luta interminável entre aqueles que pedem reconhecimento e aqueles que estão em condições de concedê-lo. Achávamos que se tratava de obter direitos que permitiriam o usufruto em igualdade de um mundo e de suas riquezas, sob a proteção de um Estado justo. A conquista da liberdade de consciência, a proteção contra a arbitrariedade do poder ou da justiça econômica nos apareciam como respostas a expectativas internas à sociedade, desdobrando-se em um espaço externo imutável. Foi quando surgiram lutas para as quais a relação com esse território se tornou um problema, obrigando-nos a rever essa concepção das injustiças e de sua reparação. Quando o alerta ecológico e climático nos leva, por exemplo, a rastrear as dependências energéticas, as formas de vida e os interesses a ela associados, a fim de questioná-los, percebemos de fato que o destino do mundo tal como o conhecemos – e não apenas da sociedade – depende da resolução de um enigma político.

Pensávamos que estávamos lutando em uma terra comum, mas percebemos que ela é mais que nunca o próprio objeto de nossas diferenças. Os solos, os oceanos, os climas e as associações entre seres vivos passam por transformações cuja dimensão apreendemos por meio da ciência, e que nos obrigam a romper o silêncio político em que os temos mantido há bastante tempo. De fato, com essas desestabilizações em série emergem, nas comunidades que são confrontadas com elas, demandas por justiça de um novo tipo e uma redefinição do que é habitar a Terra. Ao mesmo tempo que prolongam

as lutas sociais com as quais a história nos familiarizou, esses movimentos testemunham uma mutação profunda nas relações entre o corpo social, a ideia que ele tem de si mesmo e seu ambiente natural.

As lutas pela igualdade e pela liberdade, contra a dominação e a exploração, não cessaram de alimentar a história humana, mas estão cada vez mais inseridas em um conflito cujo objeto é o solo capaz de sustentar essas diferenças fundamentais, e sua proteção. Ou melhor, elas revelam sob um ângulo trágico que condição política e condição ecológica estão intimamente ligadas e sujeitas a transformações conjuntas.

É isso o que, com base em nossa história e em nossos reflexos intelectuais, torna os acontecimentos políticos contemporâneos tão difíceis de compreender. Com efeito, como podemos pensar juntos essas duas dimensões do presente – a ordem política e a ordem ecológica? Como estabelecer uma ponte entre as crescentes desigualdades econômicas e sociais e a multiplicação irresponsável dos desastres ambientais e climáticos globais? Como diagnosticar, com os mesmos instrumentos, o colapso democrático vivido por muitos Estados – incluindo grandes potências econômicas e políticas – e o apoio dado a esses regimes pelos principais atores das indústrias fóssil e extrativista? A própria forma das relações sociais contemporâneas e, portanto, suas patologias são o resultado de um arranjo cada vez mais contestado entre a organização territorial, a busca de intensidade produtiva, a autoridade das ciências, a herança colonial e muitos outros fatores que colocam em jogo o uso do mundo.

No cruzamento desses arranjos ecopolíticos está o significado que atribuímos a nossa liberdade e a nossa capacidade de instituí-la. É isso o que a questão do clima torna mais espetacularmente tangível. O aumento das temperaturas médias é, na verdade, o resultado de um século e meio de queima massiva de combustíveis fósseis: depois de tratar a atmosfera como o vertedouro da poluição industrial, compreendemos que sua capacidade de absorção é limitada e que nosso modo de habitar a Terra depende disso. São, portanto, as cinzas da liberdade industrial que se amontoam acima de nossa cabeça; é o aumento espetacular de nosso domínio técnico sobre o mundo e a imaginação cultural da alta modernidade que estão em jogo – expansão urbana, carros, eletrodomésticos, certa sensação de conforto e de segurança.

Em outras palavras, não se pode separar a ecologia da política. As instituições sociais, e em particular o Estado, têm uma vida material que não constitui um pré-requisito tecnológico para o desenvolvimento da vida

social. O fato de a experiência da injustiça se manifestar cada vez com maior frequência em referência ao uso do espaço, da terra e por meio de demandas de reparação após as catástrofes atesta que os fluxos e redes que carregam nossas existências também codificam nossa condição política. Tudo isso nos força a aprimorar nosso conhecimento das dependências materiais que fazem e desfazem nossa concepção de emancipação. É fundamental, por exemplo, saber que nosso telefone, nosso carro e o conteúdo de nosso prato constituem a coagulação de um conjunto de circuitos de abastecimento oriundos das minas e de seus empregados, dos solos, dos conhecimentos geológicos e de fluxos de capitais, e que o preço desses bens frequentemente não reflete o custo social real de sua produção. Muitas vezes, ignoramos que nossa velocidade econômica de cruzeiro exige que 25% da biomassa produzida anualmente pelo sistema Terra seja integrada aos circuitos comerciais ou sacrificada para dar lugar a eles<sup>1</sup>, ou que, no caso das regiões mais ricas do mundo, ela excede a biocapacidade do meio em 100%<sup>2</sup>. Estamos vivendo um experimento geológico em escala global que perturba todas as dinâmicas ecoevolutivas conhecidas.

Porém, se fechamos os olhos a ele e às suas consequências é porque ele entra em tensão com o que nos é mais caro, ou com o que frequentemente nos parece como tal, a saber, a possibilidade de desfrutar de uma liberdade absoluta e incondicional. Ora, nada é mais material que a liberdade, e em particular a liberdade das sociedades modernas, que estabeleceram com as capacidades produtivas da terra e do trabalho um pacto que está em vias de ruir.

Essa é a razão pela qual a emancipação política deve agora ser reformulada em termos materiais, geográficos. Seja em escala local ou global, somos dependentes de um conjunto de pressões ecológicas que infringem os princípios mais básicos da sustentabilidade. A erosão da fertilidade das terras agrícolas, a saturação dos poços de armazenamento de carbono atmosférico, o colapso da biodiversidade: um conjunto de indicadores que atestam a capacidade limitada dos ambientes para amortecer os golpes que lhes são causados e sua propensão para restaurá-los sob formas inesperadas, frequentemente imprevisíveis, às vezes catastróficas. Alguns dos ciclos biogeoquímicos e das

---

<sup>1</sup> Fridolin Krausmann et al., “Global human appropriation of net primary production doubled in the 20th century”, *PNAS*, v. 110, n. 25, 2013, p. 10324-29.

<sup>2</sup> Ver os dados em: <<http://data.footprintnetwork.org>>.

dinâmicas evolutivas que tornam a Terra um ambiente habitável estão sendo hoje empurrados para além de seu limite de tolerância, sendo o clima apenas uma dessas transformações, provavelmente a mais espetacular<sup>3</sup>. Assim, são comprometidos simultaneamente o acesso ao território, o futuro comum e as condições mais básicas de justiça, isto é, o que constitui a base de uma existência política.

Mas dizer que ecologia e política tendem a se sobrepor não é suficiente, na medida em que várias estratégias ideológicas se baseiam nessa observação. Assistimos, por exemplo, ao surgimento de uma “finança verde”, que busca rotular um determinado número de investimentos considerados responsáveis e, assim, atrair capitais para projetos que respeitem os equilíbrios naturais ou os princípios da sobriedade energética<sup>4</sup>. Por trás disso, está a ambição de construir mercados compatíveis com as exigências ambientais, contornando, desse modo, as críticas que o movimento ecológico há muito tempo lhes dirige. A montagem e a movimentação de capitais pretendem agora incorporar padrões ambientais sem comprometer a ideia de liberdade fundamental de operação da bolsa e do mercado.

Do lado dos movimentos conservadores e reacionários, por exemplo, a ideia de que a natureza pode servir de norma para a organização social faz seu caminho<sup>5</sup>. Assim, a chamada ecologia “integral” visa restabelecer princípios considerados em conformidade com o bom senso e, no entanto, abandonados pela cultura política moderna. A família e a nação são consideradas comunidades naturais, respaldadas por uma identidade conferida pelo solo dos ancestrais, em uma suposta continuidade de povoamento, e a preservação do meio ambiente fluiria sem problemas dentro desse quadro substancialista, para o qual a ordem reputada natural das coisas funda a legitimidade. A exigência difusa de uma conformidade, a ser encontrada entre nossos modos de organização e o substrato físico e vivo do mundo,

<sup>3</sup> Um resumo dos “*planetary boundaries*” está disponível em: <[www.stockholmresilience.org](http://www.stockholmresilience.org)>.

<sup>4</sup> Diversas iniciativas nesse sentido foram tomadas por grupos de atores financeiros, como os “Green Bond Principles” (<[www.icmagroup.org](http://www.icmagroup.org)>).

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, Roger Scruton, *Green Philosophy. How to Think Seriously About the Planet*, Londres, Atlantic, 2011. Para uma crítica, consultar Nils Gilman, “Beware the rise of Far-Right Environmentalism”, *The World Post*, 17 out. 2019. Disponível em: <<https://www.berggruen.org/the-worldpost/articles/beware-the-rise-of-far-right-environmentalism>>.

se traduz de múltiplas formas, fragrantemente incompatíveis entre si, de modo que o casamento tardio dos modernos com a “natureza” não esconde certa confusão.

Para alguns, esse campo de batalha ecológico pode ser facilmente pacificado limitando-se a aposta à desaceleração da máquina econômica e extrativa. Uma vez eliminada a pulsão acumulativa herdada do passado e agora tornada obsoleta pela eficiência técnica, a megamáquina econômica se dobraria obedientemente às restrições naturais a fim de permitir que a mesma sociedade e a mesma organização política se desenvolvessem, apenas livres de seus abusos produtivistas. Mas, como já sugerimos, escapar das pressões ecológicas e descarbonizar a economia exigem uma redefinição total do que é a sociedade, um rearranjo das relações de dominação e exploração e uma requalificação das expectativas de justiça. Em outras palavras, trata-se de descarbonizar a organização democrática e as aspirações que a sustentam – e não apenas a economia. Acessar a prosperidade sem crescimento, para usar o título de uma obra famosa, não envolve uma solução tecnológica, mas uma mudança política cujos equivalentes históricos devem ser buscados do lado das grandes revoluções técnicas e jurídicas que fundaram a modernidade e serviram como um laboratório para nossos ideais compartilhados<sup>6</sup>.

As mudanças climáticas e a reviravolta da dinâmica ecoevolutiva não são, portanto, crises da natureza, mas acontecimentos que demandam uma redefinição do projeto de autonomia. Nascido na era das revoluções da virada do século XIX, esse projeto perpetuamente adiado e entravado – em especial fora do polo da industrialização ocidental – consistia em contestar as autoridades arbitrárias e confiar ao povo reunido o poder de impor regras, de segurar o leme da história e de realizar a liberdade dos iguais. Ora, à incompletude constitutiva dessa conquista junta-se agora um descompasso em relação às possibilidades materiais que inicialmente a sustentavam. O crescimento e a intensificação técnica, que por muito tempo tornaram tangível o ideal de controle de nosso destino histórico, induzem agora a uma submissão cada vez maior à arbitrariedade natural. Esta é a principal hipótese deste livro: abundância e liberdade por muito tempo andaram de mãos dadas, a segunda sendo considerada a capacidade de escapar aos caprichos da fortuna e da carência que humilham os humanos, mas essa aliança e a trajetória histórica que ela desenha esbarram hoje num impasse.

<sup>6</sup> Tim Jackson, *Prosperité sans croissance*, Louvain-la-Neuve, De Boeck-Etopia, 2010.

Diante dele, a alternativa que se apresenta às vezes opõe, de um lado, o abandono total puro e simples dos ideais de emancipação, sob a pressão de severas restrições ecológicas, e, de outro, o gozo dos últimos momentos de autonomia que nos restam. Mas quem gostaria de uma ecologia autoritária ou de uma liberdade sem futuro? O imperativo teórico e político do presente consiste, portanto, em reinventar a liberdade na era da crise climática, ou seja, no Antropoceno. Ao contrário do que às vezes ouvimos, não se trata de afirmar que uma liberdade infinita em um mundo finito é impossível, mas sim que essa liberdade só pode ser alcançada por meio de uma relação socializadora e sustentável com o mundo material.

### A outra história. Ecologia e questão social

Como levar adiante hoje em dia uma investigação teórica e política sobre essas questões? Primeiro, contando a história correta. Pois, ao contrário do que a filosofia tradicionalmente sugeriu, a sensibilidade para com a natureza e a vontade de tratá-la como uma pessoa e não como uma coisa não é o único, nem mesmo o principal enquadramento no âmbito do qual a emergência de uma crítica ambiental pode ser compreendida. Em vez de conceber em abstrato uma natureza pela qual pudéssemos ter empatia, gostaríamos de reinserir as contradições que acabamos de descrever na história da questão social – questão, portanto, que não deve mais ser separada da questão ecológica, ambas sendo duas etapas de um mesmo conflito interno à nossa história.

Chama-se “questão social” a tensão decorrente da orientação das sociedades tanto para o aumento do bem-estar material quanto para a construção de um sistema político-jurídico de direitos centrado na igualdade e na liberdade. Com efeito, as exigências específicas para a realização do primeiro objetivo, e os sacrifícios feitos para esse fim por grande parte da população, comprometeram a realização do projeto de igualização das condições, do qual a Revolução Francesa foi o principal símbolo histórico. A questão social designa a busca de um equilíbrio justo entre enriquecimento e igualdade, entre crescimento e repartição de seus benefícios. Forjada semanticamente no século XIX, essa expressão remete ao conjunto das patologias que afetam as sociedades industriais, bem como às medidas tomadas para mitigá-las ou compensá-las: a transformação da divisão do trabalho e, em particular, sua estruturação na forma do mercado expõem a sociedade a um risco de fragmentação ao qual as instituições respondem protegendo a natureza

socializadora do trabalho. Dito de outra forma, a pobreza representa um problema específico em uma economia de abundância: ela se torna, em certa medida, ainda mais escandalosa que em um regime de subsistência – no qual ela surgiria, se não como permanente, ao menos estrutural –, porque agora afeta não só a vida das pessoas, mas também e sobretudo seu estatuto civil.

Afirmar que a ecologia política está ligada a um fio histórico que nos leva a esse tipo de questão é supor, por sua vez, que a questão social mantém uma profunda afinidade com a forma como o meio material foi afetado por um valor político central. As relações sociais encontram-se, portanto, em um vínculo estreito, e de fato inseparável, com as relações com a natureza. A transformação massiva do regime material de existência das sociedades, sob o efeito de novas formas de relação com recursos e espaços que se desenvolveram nos países europeus e em suas colônias, foi central na reconfiguração das condições de trabalho e, portanto, das dinâmicas sociais. Se podemos dizer que a construção das sociedades modernas e industriais não foi, em absoluto, indiferente ao meio físico e habitacional em que estão inseridas é simplesmente porque a esperança de uma relação com o mundo próspera, controlada e provedora de segurança, ou seja, o desenvolvimento de uma natureza produtiva, conhecida e estável, funcionou como uma estrutura geral na qual estão embutidos os ideais em geral tidos como políticos.

Esses ideais são, portanto, imediatamente inscritos em uma dinâmica histórica que ignora a permeabilidade do natural e do social. Uma vez que o sistema de direitos e o sistema material são vistos como duas dimensões de um mesmo processo histórico, então não há mais razão para reservar o qualificador “político” para o primeiro.

Em um livro essencial sobre essas questões, o historiador inglês Gareth Stedman Jones lembrou que o legado moral e intelectual do Iluminismo na emergência do republicanismo político não pode ser reduzido às ideias de igualdade e de liberdade. Também importante foi a promessa do fim da pobreza, ou seja, da eliminação do problema até então endêmico da penúria<sup>7</sup>. Essa ambição a um só tempo ideológica e prática, cujas formulações mais claras se encontram em autores como Condorcet ou Thomas Paine, confere um sentido material ao princípio da igualdade, uma vez que o desenvolvimento das técnicas e do comércio foi concebido como uma forma de reduzir a distância entre as classes proprietárias e as demais.

<sup>7</sup> Gareth Stedman Jones, *An End to Poverty?*, Londres, Profile Books, 2004.

Evidentemente, a ideia de uma melhoria das condições de existência do maior número de pessoas está intimamente ligada à concepção da natureza como recurso produtivo e talvez não seja alheia à sua exploração abusiva. Mas se é preciso ter essa ideia em mente, o fato é que nos é dada uma indicação da relação entre natureza e política nas sociedades modernas. Se a primeira não foi sem dúvida protegida ou valorizada como um patrimônio, ela não foi, tampouco, o mero teatro sobre o qual uma dramaturgia essencialmente sociocentrada foi implementada. O social, o político e o material estão ligados porque esses diferentes planos de reflexão e evolução histórica encontram-se conjugados, embutidos uns nos outros, e porque o espaço das elaborações teóricas está saturado de considerações sobre o que deve ser, e o que pode ser, nossa relação com a natureza. O movimento que afeta o trabalho, os direitos e o mundo material é, portanto, um só, e é assim que deve ser pensado.

Essa reflexão histórica sobre a questão social está ligada a um questionamento mais amplo da divisão entre natureza e sociedade, tal decorrente dos trabalhos da antropologia da modernidade. Esses trabalhos, em particular os de Bruno Latour e de Philippe Descola, de fato suscitaram um ceticismo salutar em relação ao triunfalismo modernista que prevaleceu nos séculos XIX e XX no mundo ocidental, e que por muito tempo se glorificou por ter inserido a humanidade na via do progresso, conquistando uma vitória decisiva contra a natureza, contra a carência e contra a heteronomia. Com efeito, a concepção do social como esfera autônoma, quer dizer, como espaço que produz sua historicidade por meios e segundo os fins que lhe são próprios, impôs-se progressivamente, na esteira do Iluminismo, como traço central das sociedades que se queriam modernas. Ela é particularmente crucial no momento revolucionário e pós-revolucionário francês<sup>8</sup>, mas se estenderá também ao movimento pela emancipação das colônias de escravizados contra os impérios europeus: a luta pela autodeterminação é assim um avatar do projeto de autonomia em oposição aos seus primeiros formuladores<sup>9</sup>.

Essa forma de reflexividade também desempenhou um papel central na constituição das ciências sociais, uma vez que, desde muito cedo, estas afirmaram que o caráter endógeno das transformações sociais é o que torna

---

<sup>8</sup> Marcel Gauchet analisa o discurso político da autonomia revolucionária em *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, Silyane Larcher, *L'Autre Citoyen. L'idéal républicain et les Antilles après l'esclavage*, Paris, Armand Colin, 2014.

observável “o social” como um objeto científico de pleno direito, mas em especial porque elas se atribuíram a tarefa de elucidar a realização prática desse ideal de autonomia, bem como de suas patologias próprias<sup>10</sup>. É ainda essa forma de reflexividade que torna possível estabelecer um vínculo estreito entre esse novo tipo de pensamento político e os princípios democráticos, na medida em que a autonomia assim concebida acarreta a exigência de um controle idealmente completo exercido pelo povo sobre seu destino político. Hoje percebemos, porém, uma tensão entre essa modernidade – para a qual o caráter endógeno do processo construtivo e crítico é central – e a atual reavaliação dessa mesma fase histórica, segundo a qual a autonomia política recobre e oculta, sob muitos aspectos, um modo de relação constitutiva com a natureza. Em outras palavras, a reinserção do conceito de natureza em nossa compreensão dos últimos dois ou três séculos causou uma reviravolta em nossas categorias de pensamento que não se esgota na questão de saber se devemos ou não atribuir um valor próprio para a natureza. O que está em questão é, antes, a maneira como suas propriedades materiais, espaciais e produtivas foram incorporadas à dinâmica da modernização tal como ela foi efetivamente construída, em seus sucessos e em seus fracassos.

### Por uma história ambiental das ideias

A pesquisa que vamos ler se baseia também em uma série de reformulações no que estamos acostumados a considerar como a base de uma crítica ambiental da ordem política.

A formulação dominante do problema ecológico na filosofia assume uma forma essencialmente normativa: trata-se de elaborar princípios destinados a modificar a hierarquia de valores e, de uma perspectiva apologética, convencer o maior número possível de pessoas dos méritos de um reequilíbrio entre humanos e não humanos. Esses valores em geral encontram suas raízes em práticas socialmente situadas, nas quais são elaboradas novas preferências, novos vínculos, novas concepções do justo e do injusto, mas o trabalho filosófico é com frequência circunscrito à retradução normativa pura dessas práticas: antes de tudo, trata-se de princípios. A filosofia se propõe a dar forma a uma convicção preexistente sobre o valor da natureza

<sup>10</sup> Esse é o projeto comum à escola durkheimiana, na França, e a Weber e à sociologia alemã, na virada para o século XX.

a fim de melhor justificá-la, em vez de observar ou provocar transformações nas práticas que se relacionam com as formas de exploração da natureza.

Uma das consequências mais importantes dessa perspectiva teórica é que ela tende a manter separadas conceitualidades reconhecidas como “ecológicas” e outras que não o seriam. Em não poucos pensadores, essa dissociação de princípio assume o lugar da metodologia histórica, pois supõe que se poderia fazer a história do pensamento ecológico tomando como guia a convicção ética que se trata de promover. A atitude espontânea do ecologista diante da história das ideias consiste, portanto, em produzir uma narrativa que retrate a gênese progressiva das ideias, e cuja forma prototípica seja fornecida pela ética ambiental, pela crítica da instrumentalidade técnica ou por outros paradigmas que procuram relativizar ou eliminar o antropocentrismo e o objetivismo em filosofia<sup>11</sup>.

A principal limitação desse tipo de trabalho é que a intuição ambiental fundamental funciona apenas parcialmente. De fato, deve-se admitir que essa intuição consiste em pleitear uma reavaliação sistêmica das relações entre os humanos e o mundo material e, portanto, em fazer dessas relações um ponto focal de conceituação. No entanto, se seguirmos essa trilha teórica e histórica de forma consistente, é impossível organizar a viagem de volta no tempo de acordo com um princípio de semelhança de ideias. Muito frequentemente, a história ecológica do pensamento segue a trilha de seus próprios princípios normativos, os quais ela observa aparecer gradualmente, seguindo-os até o momento em que se dissipam em um passado bem distante. Outro modelo às vezes substitui esse paradigma da emergência gradual do mesmo: o jogo do eixo\* histórico e geográfico, ao qual se dedica, por exemplo, John Baird Callicott, buscando traços ecológicos em uma ampla gama de pensamentos extraocidentais, ao preço de uma descontextualização de certos enunciados que atenderiam à exigência de semelhança<sup>12</sup>. Mas a lógica subjacente perma-

---

<sup>11</sup> Para trabalhos que assimilam a história do problema ambiental ao modelo de uma emergência progressiva das ideias ecológicas, ver, por exemplo, Roderick Nash, *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989.

\* O jogo do eixo (*saute-mouton* em francês) é a brincadeira popularmente conhecida como “mãe da mula”, na qual uma criança se curva e coloca as mãos sobre os joelhos para que outra possa saltar sobre ela. (N. E.)

<sup>12</sup> John Baird Callicott, *Earth's Insights. A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to Australian Outback*, Berkeley, University of California Press, 1994.

nece a mesma, já que ainda é o princípio da identificação que desempenha o papel de metodologia histórica.

A *história das ideias ambientais*, portanto, aposta suas fichas em um separatismo intelectual, segundo o qual uma tradição de pensamento aparece em camadas sucessivas, diferenciando-se em relação a um fundo comum do pensamento moral e político implicitamente considerado como não pertinente. A isso podemos opor uma *história ambiental das ideias*, em que a centralidade das relações entre natureza e sociedade funciona como um instrumento de análise para o conjunto das ideias, das controvérsias teóricas e de sua história. A diferença entre esses dois esquemas se deve ao fato de que, no segundo, o corpus passível de aparecer como relevante não é mais o mesmo e agrupa qualquer operação conceitual que mobilize essas relações, seja ela orientada ou não para a constituição do ideal normativo ambiental. Ora, é preciso reconhecer que, a partir do momento em que saímos do passado imediato, o lugar epistêmico que emerge no cruzamento entre o natural e o social é investido sobretudo por filósofos, economistas ou sociólogos que não podem ser identificados como ambientalistas: não são suas perspectivas sobre a natureza que os tornam relevantes.

Essa é a segunda diferença em relação ao modelo separatista: a investigação histórica não é mais orientada pelo princípio da semelhança doutrinária, mas sim pela busca das transformações históricas que afetam a relação do natural e do social na história do pensamento. Antes de se constituir a galáxia de ideias e normas que se pode legitimamente chamar de “ambientais” ou “ecológicas”, antes de as lutas sociais serem explicitamente orientadas segundo esse tipo de ideal, as relações coletivas com a natureza já eram objeto de reflexividade e distanciamento crítico. Esse conhecimento e esses debates são o que corremos o risco de perder se nos apegarmos em demasiado ao princípio da identidade, tanto como instrumento historiográfico quanto como base para o reconhecimento ideológico. O exemplo do pensamento de Bentham pode ilustrar esse problema. Com efeito, o filósofo inglês foi frequentemente apresentado como um ancestral da causa animal, tendo em vista que colocou no centro de seu pensamento moral a eliminação do sofrimento para os seres sensíveis – humanos ou não<sup>13</sup>. Mas de que vale esse

<sup>13</sup> A famosa frase de Bentham sobre os animais (“A questão não é se eles podem *raciocinar*, ou se podem *falar*, mas sim se eles podem *sofrer*”) serve como fio condutor para o pensamento de Peter Singer sobre a libertação animal. Ver Jeremy Bentham,

princípio normativo abstrato se o separamos das reflexões do mesmo Bentham sobre a consolidação do império comercial inglês e sobre a autonomia dos mercados, que são outras consequências desses princípios básicos e que têm tanto a ver com a questão ecológica quanto com o bem-estar animal, já que nesses processos estava em jogo o futuro de vastos espaços de terra e daqueles que nelas trabalhavam?

Para a história ambiental das ideias, o ambiente é menos um objeto que um ponto de vista: o analisador ecológico demonstra sua polivalência tomando qualquer doutrina social como seu objeto e reconstruindo sua relevância com base nas relações com o meio material por ela consideradas possíveis e impossíveis. Em oposição à estratégia “separatista”, à história das ideias ambientais, trata-se de um método mais integrador, para o qual o pensamento ecológico não se limita a um registro demonstrativo preestabelecido, reservando-se a possibilidade de provocar surpresas na história convencional das relações sociais com a natureza.

Esse método pretende estabelecer ligações com a história das ideias políticas e econômicas, mas também com a história ambiental. Depois de se desenvolver como uma história da poluição e da depredação ambiental, motivada pela oposição à narrativa dominante de uma modernização sem externalidades negativas<sup>14</sup>, a história ambiental também se tornou em seguida menos facilmente diferenciável de uma história geral do desenvolvimento industrial, de suas estruturas jurídicas e ideológicas e de suas consequências sociais. Historiadores não explicitamente motivados por finalidades ecológicas incorporaram em suas reflexões problemáticas caras a seus colegas ecologistas<sup>15</sup>.

Mais que a breve e contínua história da tomada de consciência ambiental, escreveremos, portanto, a história longa e cheia de rupturas das relações entre o pensamento político e as formas de subsistência, territorialidade e conhecimento ecológico. Se com efeito a invenção da legitimidade política

---

*Introduction aux principes de morale et de législation*, Paris, Vrin, 2011, e Peter Singer, *Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals*, Nova York, Avon Books, 1975.

<sup>14</sup> Ver, por exemplo, John McNeill, *Du nouveau sous le soleil. Une histoire de l'environnement mondial au XX<sup>e</sup> siècle*, Seyssel, Champ Vallon, 2010.

<sup>15</sup> Sem ser apresentada como um trabalho de história ambiental, a obra agora clássica de Kenneth Pomeranz (*Une grande divergence. La Chine, l'Europe et la construction de l'économie mondiale*, Paris, Albin Michel, 2010), por exemplo, é uma contribuição fundamental para os estudos centrados na questão ecológica.

moderna coincide com uma forma específica de tratar o mundo, esta é animada por inúmeras polêmicas e crises. Nas páginas que seguem, estudaremos, assim, vários momentos críticos articulados, por exemplo, com os conceitos de propriedade, de produção, de dejetos, de território, de risco, de clima. Juntos, esses espaços de controvérsia desenham o que poderíamos chamar de reflexividade ambiental de nossas sociedades. Entendemos por essa expressão a capacidade de qualquer sociedade de desenvolver não só técnicas de fiscalização da natureza, mas também, e de maneira indissociável, conhecimentos relativos aos fundamentos dessas técnicas, assim como uma crítica a esses saberes e orientações.

### Subsistir, habitar, conhecer

Observa-se sem dúvida uma hesitação terminológica quando se trata aqui de “natureza”. Esse é, com efeito, a um só tempo o assunto deste livro e um obstáculo conceitual quando se busca redigir uma história ecológica da política. A filosofia e as ciências sociais se dedicaram com afincamento aos impasses do conceito de natureza, talvez de forma excessiva: se é verdade que se trata de um conceito problemático, é simplesmente porque encerra em sua própria construção uma certa concepção das relações entre os humanos e não humanos. Como já mostraram trabalhos hoje clássicos, a “natureza” isola de maneira mais ou menos arbitrária um conjunto de fenômenos a um só tempo disponíveis para a objetificação e a apropriação e considerados externos à esfera política: o naturalismo – se entendermos por isso qualquer configuração socio-histórica na qual o mundo é passível de ser categorizado como “natureza” – é, portanto, um arranjo singular de coisas e pessoas que já envolve certa ordem, certas hierarquias, certas possibilidades e impossibilidades<sup>16</sup>. Em outras palavras, o conceito de natureza deve fazer parte das elaborações intelectuais a serem analisadas, mais que de ferramentas de análise.

<sup>16</sup> “Naturismo”, aqui, não designa uma doutrina filosófica que defende a legitimidade de uma abordagem científica integral do mundo, tal como se utiliza com mais frequência. Ver Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005. Sobre o distanciamento das ciências sociais em relação ao conceito de natureza, ver Bruno Latour, em especial *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991, e, mais amplamente, a escola das *sciences studies* e seu eco no feminismo de Marilyn Strathern, Donna Haraway, Isabelle Stengers ou ainda Vinciane Despret.

Mas não dispomos de opção semântica e conceitual mais satisfatória: meio, ambiente, ecossistema e mesmo o termo não humano envolvem escolhas teóricas que não são nem transparentes nem universais. Quanto às inovações terminológicas, como a *natureculture*<sup>17</sup>, apesar de seu bem-vindo potencial provocador, elas buscam designar um *continuum* ontológico que, no limite, é um problema adicional a ser enfrentado: se realmente todas as coisas são do mesmo nível ontológico, então por que a qualificação, a categorização das entidades levanta tanta polêmica? Assim, a estratégia que será aqui adotada consiste em partir nosso objeto em várias partes e distinguir três maciços temáticos: *subsistir*, *habitar* e *conhecer*.

O primeiro é sem dúvida o mais evidente dos três, uma vez que abrange todas as atividades pelas quais os coletivos humanos obtêm seus meios de reprodução física. Trata-se do trabalho como tarefa funcional dedicada à satisfação de necessidades, mas também como atividade coletiva coordenada e distribuída entre os diferentes membros de um determinado grupo. A subsistência diz respeito, portanto, à relação com os recursos vitais, revelando que se trata sempre de uma relação coletiva. Esse conceito de subsistência é em geral concebido como pertencente à esfera econômica, mas o fato de destacá-lo constitui precisamente uma desestabilização dessa evidência aparente. Com efeito, a economia contemporânea, nascida com o paradigma neoclássico, se define ao mesmo tempo como uma arte da troca e como uma ciência da composição e da otimização dos interesses subjetivos.

Essa acepção relega as modalidades concretas da subsistência a um segundo plano, como observou Karl Polanyi: uma divisão interna no objeto da economia apareceu quando o paradigma neoclássico, ou “formal”<sup>18</sup>, se impôs, estabelecendo um profundo desequilíbrio entre os dois lados assim separados. Nessas condições, a subsistência aparece, na pior das hipóteses, como um pré-requisito trivial para uma economia real, aquela que é passível de ser formalizada, matematizada e, *in fine*, governada, e, na melhor hipótese, como uma das esferas entre outras suscetíveis de serem organizadas pelo mercado. No entanto, podemos legitimamente pensar que a dimensão “substancial” da ação coletiva, sobretudo na medida em que esta se orienta para o mundo dos recursos materiais, não pode ser reduzida ao simples jogo

---

<sup>17</sup> Ver, por exemplo, Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003.

<sup>18</sup> Karl Polanyi, *La Subsistance de l'homme*, Paris, Flammarion, 2011.

dos interesses individuais. Com ela se joga a reprodução do coletivo e de seu meio de vida, assim como das condições gerais de existência.

Conceder às questões de subsistência uma centralidade política pode parecer paradoxal, na medida em que a ordem política pretende se construir sobre procedimentos essencialmente simbólicos, colocando em jogo mais a vontade que a carência, mais a convenção que a necessidade. Mas, como veremos em seguida, uma leitura cuidadosa das teorias políticas que acompanham o processo de modernização convida a reconsiderar essa evidência frágil. A transformação nas condições de vida, provocada primeiro pela transição agroindustrial, depois pelo recurso massivo aos combustíveis fósseis no século XIX, engendrou uma relação social com a abundância e com a carência totalmente diferente daquela vivida pelas sociedades fundadas no ciclo orgânico da fertilidade da terra e nas hierarquias estatutárias que ele permitia legitimar. E essas transformações se refletem nos debates que levaram à emergência de posições políticas e morais classicamente reconhecidas pela história das ideias – não porque seriam o motivo inconsciente, mas porque reflexividade material e reflexividade política estão constantemente entrelaçadas.

O segundo elemento que permite traçar os contornos das relações coletivas com o mundo material é o que se pode reunir em torno da noção de habitação. Em si, esse termo abrange duas facetas: territorialidade e segurança. De um lado, a sociedade está implantada em um espaço geográfico constantemente reconstruído: os humanos são distribuídos no espaço de acordo com suas atividades e outros critérios sociologicamente definidos, em relação com o que os geógrafos clássicos chamavam de “possibilidades”, ou seja, *affordances*<sup>19</sup> silenciosamente inscritas no território\*: planícies, montanhas, rios, litorais etc. contribuem para desenhar a variedade interna do corpo social. Como a geografia humana mostrou, o espaço não é apenas uma coordenada abstrata da existência coletiva, mas sim um atrativo material de fenômenos ligados às desigualdades, à formação

---

<sup>19</sup> Esse termo inglês é de difícil tradução para o francês, embora o termo “convite” possa ser usado para restituir o sentido de uma perspectiva oferecida à ação ou ao pensamento. No que se segue, manteremos o termo original, que parece ter conquistado seu lugar no léxico teórico francófono.

\* O termo “*affordance*” também não encontra tradução exata para o português. Refere-se às propriedades percebidas das coisas, ou seja, aos “recursos” que podem ser “reconhecidos” sem necessidade de explicação prévia. Daí a opção por também se manter aqui o termo original. (N. T.)

de identidades, à pertença e à diferença cultural, mas também à conquista e ao equilíbrio de poder entre centros e periferias. A ligação em rede do território pelas infraestruturas técnicas, em particular de transportes, mas também a capacidade de certas entidades políticas de projetarem seu poder em novos espaços, cujo destino político depende de um diferencial espacial e jurídico, são exemplos notáveis da importância assumida pela geografia política entre os modernos.

A outra faceta do habitat remete à possibilidade de se encontrar uma fonte de segurança no local de vida, ou seja, uma exposição mínima aos perigos do ambiente natural, mas também à oportunidade de conduzir as atividades com base em uma relação sustentável com os elementos do meio. A segurança é o fator espacial combinado a um fator temporal, já que se trata de uma relação com o devir marcada pela eliminação tendencial da incerteza, devendo o futuro assemelhar-se tanto quanto possível à perpetuação do presente. A exigência de segurança está profundamente ligada à apreensão do contexto material e espacial, visto que a ameaça é em geral entendida como uma falha dos dispositivos de controle, de canalização do espaço – a natureza sem dúvida proporcionando, na imaginação política moderna, o caso típico do objeto a ser controlado. A segurança alimentar e energética, a higiene, mas também, mais simplesmente, a segurança do lar doméstico participam das relações coletivas no mundo material, e todas essas dimensões obviamente se cruzam com transformações nas relações com a abundância e a escassez. Como muitos historiadores notaram, a implantação da sociedade industrial foi acompanhada pela ameaça a um grande número de pessoas, em geral privadas dos meios de produção: a proteção se tornou assim um horizonte de expectativa central da sociedade, a fim de fazer face ao aumento das vulnerabilidades materiais. A exposição ao risco industrial e técnico é apenas uma das modalidades de uma relação mais geral com o mundo como provedor de segurança e cujas expressões políticas são abundantes desde o século XIX. Propriedade e segurança estão associadas por laços bem estreitos, como perceberam por exemplo os redatores das diferentes versões da declaração dos direitos humanos: frequentemente esquecidos em detrimento dos princípios de igualdade e liberdade, segurança e propriedade sempre estiveram no centro das expectativas políticas modernas.

Por meio do conceito de habitação, pretendemos, portanto, designar a interseção entre o caráter territorial de toda existência social, manifestada em escala local das comunidades e dos “países”, bem como na escala mais ampla

das nações e de seus impérios, e a necessidade de segurança que confere um sentido qualitativo à relação com o espaço vivido.

O terceiro aspecto das relações coletivas com a natureza, finalmente, pode ser reunido sob o conceito de conhecimento – isto é, os processos pelos quais se garante o domínio intelectual das coisas. De certa forma, foi esse o núcleo de significação destacado pelas primeiras críticas dirigidas ao modo moderno de relação com a natureza: sob a noção de objetivação, um amplo leque de proposições filosóficas – às vezes vinculadas ao movimento ecológico – tentou mostrar que o mundo fora reduzido a um status meramente instrumental pelas ciências experimentais e por sua aplicação tecnológica. A motivação para essa crítica é fornecida pela ideia de uma relação com o mundo anterior a esses dispositivos objetivantes, que retoma o sentido agora esquecido do ser-no-mundo no que ele pode ter de pleno e integral<sup>20</sup>. Essa anterioridade filosófica, convertida em prioridade moral, não explica, porém, como ela própria teria se sacrificado a algo de menos verdadeiro e de menos justo, abandonando a crítica a um enunciado puramente dogmático.

Nossa perspectiva sobre os vínculos entre conhecimento e relação com a natureza é muito diferente dessas abordagens que deploram monoliticamente a modernização tecnocientífica, definida como um triunfo da razão instrumental. Com efeito, os princípios da história ambiental das ideias acima descritos sugerem que não há relação com a natureza, com o mundo em geral, que não seja mediada por categorias de pensamento e instrumentos técnicos socialmente compartilhados. Nem todos os sistemas categoriais são, a rigor, “ciências”, no sentido restrito das ciências experimentais nascidas na era clássica, mas todos desempenham uma função sociológica elementar, identificada por Durkheim e, depois, pela sociologia da ciência: a articulação entre autoridade científica (reivindicar o ponto de vista que permite dizer o que se passa com as coisas) e autoridade política (reivindicar o ponto de vista que torna possível dizer como os humanos devem ser governados). A questão, portanto, não é apenas constatar o aumento do conhecimento sobre as coisas físicas e biológicas, efetivamente notável nas sociedades modernas, mas observar que a maioria das decisões tomadas sobre o quadro econômico e territorial da natureza o foi em conjunto com as instituições científicas.

---

<sup>20</sup> Essa crítica é especialmente formulada em Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

O espaço de controvérsias sobre o bom uso do mundo integrou sistematicamente um ponto de vista cuja especificidade era a de pretender falar em nome da própria natureza, de acordo com seus próprios mecanismos, e de forma idealmente não tendenciosa, factual. Cabe a uma história crítica da ciência pronunciar-se sobre a validade de tal ponto de vista e sobre a eficácia de sua autonomia em relação a outras instâncias sociais, mas permanece o fato de que a presença mesma dos atores científicos nas controvérsias sociais é um aspecto saliente da modernidade. Ela reflete a secularização das relações com o mundo, uma vez que o déficit de autoridade da religião pôde encontrar alguma compensação na emergência de elites técnicas e científicas desempenhando papel análogo.

A agronomia, a demografia, certos ramos da sociologia, mas também as ciências da engenharia, foram atores centrais na organização política e material das sociedades modernas. Elas lhes deram alguns de seus impulsos mais marcantes, em especial quando se trata de tornar o território produtivo, de supervisioná-lo por meio da quantificação, classificação e padronização das condutas econômicas e políticas. O universo das tecnociências industriais, e em particular a química, é considerado a principal realização do poder da técnica moderna sobre a natureza, mas é preciso lembrar que esse esforço não foi feito apenas para a otimização da produção. As ciências experimentais também desempenharam, e sem dúvida mais cedo na história, um papel central na gênese do ideal progressista, fornecendo à modernidade a primeira figura consistente de uma evolução linear do conhecimento de acordo com uma dinâmica projetada para a frente. Elas não só têm um papel funcional como representam um protótipo da orientação progressista da história, cuja duplicação para a esfera sociopolítica foi central para os pensadores iluministas e mesmo para o positivismo. As ciências empíricas, enfim, como a botânica e a zoologia, ou a geografia, estiveram na vanguarda das explorações coloniais: são elas que permitiram absorver a diversidade quantitativa e qualitativa das coisas, e são elas as que mais frequentemente foram implementadas nas frentes pioneiras da modernização e da globalização, elaborando inventários, desenhando mapas e fazendo listas destinadas a preparar o terreno para a administração e a exploração dos territórios<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Ver, por exemplo, Helen Tilley, *Africa as a Living Laboratory. Empire, Development, and the Problem of Scientific Knowledge, 1870-1950*, Chicago, University of Chicago

O conhecimento do mundo está, portanto, intimamente ligado à dinâmica da modernização socioambiental sob três modalidades principais. Primeiro, pela emergência de uma forma de autoridade que intervém de maneira duradoura e profunda na vida social, que configura o modo de se relacionar com o mundo e dita a legitimidade dessas relações; em seguida, por meio da ambição declarada de se fazer dos modernos o povo depositário de um saber tendente ao universal, abrangendo a totalidade das coisas e capaz de esgotar sua variedade, em qualquer parte do mundo; e, finalmente, porque as formas de conhecimento do mundo são indissociáveis da maneira como o social conhece a si mesmo, da maneira como ele se define e se relaciona com a própria realidade.

### Autonomia e abundância

Descrevamos agora o impasse em que nos deixa o nosso legado histórico. Quando as sociedades decidiram não mais depender de autoridades transcendentais, arbitrárias e externas – Deus, o Rei, a Providência –, elas descobriram uma nova: a sua dependência radical em relação à matéria e às coisas necessárias para integrá-las o mais massivamente possível na economia. O projeto de autonomia implica, assim, uma atitude ambivalente em relação aos processos ecológicos e evolutivos. Se é evidente que o corpo social deve sempre tomar emprestado algo do mundo exterior para se reproduzir, a exigência de emancipação pôde sonhar por um momento em se libertar dessas amarras, em nome da luta contra todas as formas de heteronomia. Mas isso não foi feito de forma unívoca e ingênua: o pensamento político moderno se pronunciou sobre as relações coletivas com a natureza que ele considera possíveis, válidas, preferíveis, e o imperativo ecológico atual não é senão a forma assumida hoje pela tensão constitutiva da trajetória histórica de sociedades industrializadas. Esse imperativo é, portanto, uma reorganização fundamental da modernidade: resultado de uma transformação da questão social, a razão ecológica não é nem uma preocupação a-histórica ligada à intuição um tanto vaga de uma vulnerabilidade eterna da natureza, nem a emergência tardia de uma consciência do risco e dos perigos da modernização em sua fase avançada, mas sim o estágio atual da consciência

---

Press, 2011, e Pierre Singaravélou, *Professer l'Empire. Les "sciences coloniales" en France sous la III<sup>e</sup> République*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011.

crítica nascida com a ascensão dos ideais de abundância e de autonomia, ou seja, de liberdade.

As relações coletivas com a natureza sempre estiveram no centro da construção política e histórica das sociedades e, em particular, daquelas que se definem como modernas. A história e a sociologia das ciências e das técnicas acumularam trabalhos importantes sobre essa questão e orientaram a reflexão sobre os arranjos entre humanos e não humanos, arranjo que para muitos pesquisadores constitui o principal analisador da modernidade. Mas se os últimos dois ou três séculos devem ser lidos como a construção lenta e conflitante de uma sociedade tecnocientífica, capaz de perturbar a própria forma da Terra e do clima global, como explicar que ainda estamos à procura da formulação política adequada do problema ecológico? Não deveríamos estar perfeitamente acostumados a uma compreensão ecológica das questões políticas, se com isso queremos dizer uma compreensão em que prevalece o melhor arranjo possível entre humanos e não humanos? Há um paradoxo aqui que ainda resiste às análises filosóficas: há dois ou três séculos, estamos imersos em um mundo em que o destino comum se define em grande medida nas operações de qualificação, de transformação e de exploração do mundo material, e, no entanto, ainda somos incapazes de nos apropriarmos dessas operações para orientá-las num sentido que corresponda ao nosso senso de justiça, isto é, em uma direção que resista à dinâmica cega de extração e acumulação. A terra, as máquinas e a energia sempre estiveram no centro da modernidade, mas nunca penetraram nas categorias políticas a ponto de nos tornar suficientemente sensíveis aos problemas políticos que elas colocam.

Esse paradoxo resulta em uma situação insustentável: de um lado teríamos uma história da modernidade como fenômeno técnico, material, como um arranjo complexo com não humanos, e de outro uma história da modernidade como advento de um espaço público centrado exclusivamente nas pessoas e em seus direitos. A consequência desse foco duplo é que os problemas colocados na interseção dessas duas histórias permaneceram insolúveis. Ora, nossa hipótese é que cada um desses dois maciços epistemológicos e políticos é incompleto, que a pretensão de cada um de reduzir o outro à sua lógica é ilegítima e que o objetivo que deve ser buscado é uma melhor compreensão de suas relações. Sigamos ainda mais longe: as questões políticas contemporâneas são verdadeiramente incompreensíveis se nos detivermos em sua separação. Para avançar a reflexão, é necessário,

portanto, identificar os dois ideais norteadores da modernidade e monitorar a dinâmica que se cria em sua interseção. A vontade de modernização se exprime com efeito sob a forma de uma dupla injunção, uma orientada para a abundância, a outra para a liberdade, ou, para a caracterizar de modo mais preciso, para a autonomia individual e coletiva.

Começemos pelo primeiro ideal moderno, a abundância. A ruptura entre um passado caracterizado pela escassez perpétua, pela pressão constante das necessidades, e um futuro definido de forma mais ou menos utópica pela libertação dessa pressão e pelo acesso a uma certa prosperidade desempenhou papel central na adesão do maior número de pessoas ao projeto de modernização. Isso significava que cada um podia legitimamente esperar melhores condições de vida que as de seus pais, e que essa melhoria devia se traduzir em um acesso mais fácil à felicidade privada e em uma maior dignidade na vida. É importante ressaltar que a ruptura entre o antes e o depois da abundância sustentou essa adesão por um período muito extenso, desde a resposta às profecias pessimistas de Malthus na virada para o século XIX até o atual esgotamento das perspectivas de crescimento econômico e o acúmulo de ameaças ecológicas. A vontade de abundância inaugura uma nova temporalidade e confere aos tempos modernos um de seus motores mais duradouros e uma de suas justificativas mais poderosas.

A espécie humana possui hoje uma tal capacidade técnica e organizacional que pode capturar cerca de um quarto da biomassa produzida anualmente nos continentes, ou seja, um quarto da energia solar convertida pelas plantas em matéria viva<sup>22</sup>. Essas indicações permitem compreender tanto a mudança na escala da atividade humana nos últimos séculos quanto sua ancoragem insuperável nos processos físicos e biológicos que regulam o sistema-terra. De fato, a abundância material obtida pelo acesso a energias exossomáticas (ou seja, energias que não são incorporadas ao movimento muscular humano ou animal), essencialmente os combustíveis fósseis, mas também pela multiplicação do rendimento da terra e do trabalho projeta a espécie humana em um registro de ação antes inimaginável e que tende a juntar-se à temporalidade ampla e lenta da geologia. É isso que significa o conceito de Antropoceno: a história humana e a geo-história se unem sob o efeito dos meios práticos desenvolvidos para realizar o sonho industrial

<sup>22</sup> Fridolin Krausmann et al., “Global Human Appropriation of Net Primary Production Doubled in the 20th century”, *loc. cit.*

da abundância<sup>23</sup>. Mas o Antropoceno não pode ser entendido como a eliminação das dependências que nos prendem ao mundo físico: não pode haver retirada ecológica sem a necessidade de se restituir à terra os elementos orgânicos, e tampouco crescimento sem entropia. O extraordinário ímpeto produtivo do qual continuamos herdeiros, que já exauriu certos recursos, que corroeu a diversidade genética e específica dos seres vivos e que, de maneira mais geral, atingiu certos limites planetários<sup>24</sup> nos leva portanto à lembrança de uma realidade tão simples quanto brutal: as riquezas produzidas são apenas temporariamente afastadas dos ciclos ecológicos planetários, e qualquer retirada que não seja restituída compromete o funcionamento dessas dinâmicas.

É inútil, porém, separar uma face solar e uma face sombria da abundância, de um lado o desenvolvimento de tecnologias que prolongam a vida e aliviam o sofrimento, de outro a exposição às catástrofes. Nem catástrofe nem salvação, a conquista da abundância encerra uma tal parte da significação política dos últimos séculos, assim como das lutas que a animaram, que deve ser resguardada de um julgamento demasiadamente parcial, que faria dela um simples equívoco ou uma verdade definitiva.

A abundância pode, antes de tudo, ser definida como o anúncio da eliminação da pressão das necessidades, da obsolescência do motivo da sobrevivência no agir humano. Keynes descreveu, por exemplo, o futuro do capitalismo a partir da abolição tendencial do “problema econômico”, isto é, desse incitamento ao agir que constitui a subsistência, e que a evolução natural imprimiu em nós<sup>25</sup>. Tendo alcançado um estado de equilíbrio, o ser humano terá de reorientar seus impulsos econômicos originais e, segundo ele, convertê-los em um espírito de lazer. Privados do motivo ancestral da carência, os humanos terão de aprender a fazer um uso não produtivo de seus instintos aquisitivos e a cultivar ocupações não rivais e plenamente integradoras, sob pena de persistir em atitudes econômicas anacrônicas. A previsão e a profundidade dessas análises em nada diminuem o fato de que são amplamente utópicas: a redução real do tempo de trabalho necessário

---

<sup>23</sup> Paul J. Crutzen, “Geology of Mankind”, *Nature*, v. 415, n. 6867, 2002.

<sup>24</sup> Johan Rockström et al., “A Safe Operating Space for Humanity”, *Nature*, v. 461, n. 7263, 2009, p. 472-5.

<sup>25</sup> “Perspectives économiques pour nos petits enfants”, em *La Pauvreté dans l’abondance*, Paris, Gallimard, 2002.

para atender às necessidades básicas torna o nosso apego persistente aos incentivos econômicos ainda mais surpreendente.

Mas há outras concepções de abundância: longe de possibilitar a libertação do tempo e o desaparecimento da economia, ela exigiria de nós disposição para o trabalho, para a disciplina, para a aceitação de um controle racionalizado de nossos desejos e de nossas despesas, sem os quais a acumulação contínua e duradoura de riqueza seria impossível. A abundância, assim retratada, é menos um passo para a emancipação em relação à economia que a penetração da economia no conjunto de esferas de nossa existência, o domínio de nosso sistema de valores pela razão do interesse. Max Weber sistematizou essa concepção da abundância e de suas fontes éticas, religiosas e sociais a ponto de torná-la o centro de gravidade da modernidade capitalista<sup>26</sup>, e a ponto também de descrevê-la como um processo absurdo de acumulação sem outra finalidade que não a reprodução de esquemas racionalizados de ação. A esse quadro menos gratificante acrescenta-se o fato de que o acesso a maiores quantidades brutas de bens de consumo e de riqueza foi historicamente absorvido por uma explosão populacional concomitante, que limitou de forma drástica o potencial libertador do crescimento. O sacrifício moral exigido pela abundância torna-se então dificilmente admissível, a menos que essa segunda leitura seja temperada por uma terceira, que considera a injunção ao desenvolvimento material como um fenômeno diretamente político.

Com efeito, a acumulação de riqueza só é possível se a ordem econômica assumir a forma de um mercado que opera de modo autônomo na alocação dessas riquezas. A “gigantesca coleção de mercadorias” em que consiste o capitalismo, para retomar as primeiras linhas de *O capital*\* de Marx, não é, portanto, senão a face visível de um processo de diferenciação interno à esfera social, que distribui os homens em função de seu acesso à propriedade dos meios de produção ou, mais amplamente, de acordo com sua participação na construção da nova sociedade industrial. Essa interpretação política da ordem produtiva, por parte dos pensadores socialistas, confere à abundância uma

<sup>26</sup> Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2004. [Ed. bras.: Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Karina Jannini. São Paulo, Edipro, 2020.]

\* Ed. bras.: Karl Marx, *O capital*, Livro II. Trad. Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo, Boitempo, 2011. (N. E.)

dimensão hierárquica imediata que, se não confunde a orientação produtiva da economia com a dominação exercida sobre os trabalhadores, torna inevitável a questão da sua articulação. Depois de Marx, Polanyi mostrou como a abundância organizada pelo mercado (ou seja, na forma da manutenção do motivo da carência entre os atores econômicos<sup>27</sup>) pressiona as sociedades a tal ponto que, no limite, elas podem se voltar umas contra as outras.

Seja alegre, austera ou totalmente política, a abundância é uma das aspirações coletivas fulcrais em torno das quais as sociedades modernas foram organizadas. Seria fácil escrever sua história de forma linear: um começo difícil, uma fase intermediária de expansão e sucesso, e um final trágico, atormentado pela desigualdade, sob a nuvem espessa das poluições, e em um planeta superaquecido. Mas essa história seria apenas uma sucessão de fatos empíricos cegos, subordinada a oposições simplistas. Mais grave, ela estaria desconectada das razões plenamente políticas que tornaram desejável tal perspectiva de progresso e que permitem não reduzi-la nem a uma simples vontade de bem-estar material nem a uma *hybris* culpada: a aspiração à abundância está com efeito encravada em uma racionalidade política sem a qual é incompreensível, tanto em seus sucessos como em seus impasses.

Essa racionalidade política, o segundo ideal norteador da modernidade, chama-se autonomia. Esse termo acrescenta às noções vizinhas de liberdade, essencialmente individual, e de emancipação, que se refere à aquisição de direitos, a ideia de uma orientação histórica coletiva. Para usar as palavras de Castoriadis, essa tendência do corpo coletivo de fazer seu próprio exame de maneira ilimitada, a fim de descobrir as condições de sua “autoinstituição”, coloca uma “questão abissal”<sup>28</sup>: a sociedade pretende, por meio dessa exigência, constituir uma ordem absolutamente independente de qualquer determinação exógena, para se apresentar como uma realidade *sui generis* do ponto de vista ontológico e histórico. Ela não deve sua realidade senão a si mesma, e seu movimento no tempo é produto de uma orientação que se revela em toda a transparência. A exigência de autonomia pressupõe, portanto, por parte do social, uma capacidade de se dobrar sobre si mesmo para descobrir aí a fonte da normatividade, que ele vai em seguida desdobrar na forma do direito.

Se a sociedade moderna pretende ser transparente para si mesma, não é para descobrir princípios de organização naturais e a-históricos, mas sim

<sup>27</sup> “La mentalité de marché est obsolète”, em *Essais*, Paris, Seuil, 2008.

<sup>28</sup> Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 479.

para se proporcionar leis adequadas ao seu estado atual, na medida em que este é afetado pelas formas de divisão do trabalho e pelos valores morais ou religiosos dominantes que nela circulam. Sujeitas a mudanças, essas características exigem que uma sociedade que deseja ser autônoma corrija continuamente seus princípios institucionais para responder o mais adequadamente possível à sua própria historicidade. Assim se enredam os conceitos de crítica e de história, que são as duas faces dessa compreensão dinâmica e aberta da autonomia<sup>29</sup>: jamais se concretizando de forma ideal, esta última precisa, então, realizar sua autocrítica, e é esse movimento reflexivo que orienta a história social e política em uma direção heterogênea ao modelo da repetição perpétua da tradição.

É impossível para nós voltar aqui ao conjunto das fontes desse ideal. Mencionemos apenas alguns dos elementos teóricos que alimentaram essa ambição. O ideal de autonomia é uma herança do Iluminismo e, para além do século XVIII, é preciso buscar seus primórdios na atenuação da clivagem feudal entre a elite aristocrática e o povo, após o surgimento de uma burguesia urbana letrada, às vezes imbuída da cultura antiga e do espírito de livre exame religioso, quando não da filosofia cética<sup>30</sup>. Esses grupos sociais adquiriram importância capital com o desenvolvimento dos circuitos comerciais e culturais no início da Europa moderna, assim como com a separação gradual entre o poder temporal exercido pelos Estados saídos das guerras de religião e o poder religioso. O Iluminismo proporcionou a esses diferentes elementos uma poderosa síntese intelectual, que transformou a arbitrariedade do poder e de sua corrupção no principal alvo de suas críticas, mas que, sobretudo, impôs à Europa uma concepção contratual das relações de interdependência política, destinada a eliminar as velhas hierarquias estatutárias de posição e de condição.

Retomados e generalizados sob a bandeira dos direitos humanos, em particular por Thomas Paine, esses princípios em seguida funcionaram, a partir das revoluções da virada do século XIX, como referência para o conjunto dos movimentos de emancipação, notadamente para aqueles que levaram à emergência da classe operária<sup>31</sup>. A igualdade, a liberdade e a propriedade,

<sup>29</sup> Reinhardt Koselleck propôs uma genealogia das relações entre história e crítica em *Le Règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979.

<sup>30</sup> Ver, por exemplo, John Pocock, *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, PUF, 1998.

<sup>31</sup> Edward P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil, 2017.

sem dúvida os três termos centrais em torno dos quais se estabeleceram as repúblicas burguesas dos séculos XIX e XX, traduzem, portanto, uma exigência mais geral de autonomia da sociedade. Esta assume a forma de princípios de governo, como os mecanismos de representação democrática ou as garantias constitucionais das liberdades individuais, mas abrange primeiro, a partir da Idade Moderna, a concepção dominante que o corpo coletivo tem de si mesmo.

Tal como o ideal de abundância, o princípio da autonomia foi objeto de críticas, às vezes severas. Alguns, por exemplo, veem o individualismo como uma de suas consequências tardias<sup>32</sup>, enquanto outros, mais interessantes, investiram no que se poderia chamar de margens da autonomia. Suas zonas cinzentas são tão amplas como comprometedoras: as sociedades modernas, ao mesmo tempo que exigem para si autonomia política total, reduziram suas periferias coloniais à escravidão e à apropriação mais cruel, deixaram as mulheres em situação de minoria a um só tempo estatutária e doméstica contrária a seus próprios princípios, e, claro, foi durante o reinado do ideal de autonomia que se iniciou a dinâmica de captação de recursos naturais responsável pela atual crise ecológica global. Seria, portanto, tentador escrever uma contra-história do movimento pela autonomia, vendo nela apenas a justificativa falaciosa para uma série contínua de desapropriações e marginalizações. Mas, quer invistamos esse movimento de uma perspectiva subversiva, para sublinhar sua dimensão repressiva, quer nos contentemos em apontar suas contradições atuais, permanece a ideia segundo a qual ela constitui um referencial teórico suficiente para captar a história moderna: não haveria nada além dela, a não ser as contradições e as falhas que acumula.

É esse tipo de esquema que pretendemos evitar aqui. A energia política que se manifestou na revogação dos príncipes, na limitação dos poderes soberanos, na demanda por liberdades econômicas e civis e, *in fine*, na formação das estruturas democráticas das quais somos os herdeiros inquietos não prescinde, com efeito, de sua relação com a ecologia política, isto é, com as formas de reflexividade material. Mas, se for mesmo esse o caso, é porque essa energia foi liberada ao longo do tempo em estreita afinidade com o ideal de abundância. É a razão pela qual, se queremos lançar luz sobre a história política das relações com a natureza, devemos imediatamente nos situar na polaridade constituída pela coexistência entre o ideal da abundância

---

<sup>32</sup> Citemos, por exemplo, os trabalhos de Marcel Gauchet, notadamente *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

e o ideal da autonomia. Cada um desses dois ideais depende do outro para funcionar, e é no nível das fricções que intervêm em sua coexistência que se pode analisar a gênese do problema político que é a mudança climática.

No passado, a autonomia política, para se tornar desejável, inicialmente se apoiou na perspectiva da prosperidade material. A abundância, assim, alimentou e sustentou de forma durável o projeto de emancipação jurídica dos indivíduos e dos grupos, dando-lhes um apoio tangível, e há razões para acreditar que a liberdade sem a abundância teria sido bem menos atraente. Em particular na segunda metade do século XIX, a emergência de uma “classe média” de assalariados que se beneficiavam de direitos estáveis e o surgimento de práticas de consumo subservientes ao prestígio social da mercadoria traduzem mais claramente a afinidade entre emancipação política e crescimento econômico<sup>33</sup>. A segunda onda de democratização do capitalismo, no rescaldo da Segunda Guerra Mundial, reveste-se de uma significação semelhante, à medida que também tornou possível uma adesão massiva à ideia de que crescimento e democracia são indissociáveis. Ao mesmo tempo, as condições em que ocorreu o acesso à abundância supuseram (e ainda supõem) a instauração de enormes assimetrias ecológicas, militares e jurídicas entre a Europa e suas margens coloniais. O combate a essas assimetrias proporciona, portanto, hoje, um ponto de convergência entre a reflexividade pós-colonial e a reflexividade ambiental, cuja relação extremamente complexa e dolorosa com a herança modernizadora expressa mais uma vez as tensões que aparecem no cruzamento dos processos de desenvolvimento econômico e de democratização.

O objetivo constituído pela abundância material também foi alvo de uma crítica interna, em especial no final do período de crescimento dos Trinta Gloriosos. Essa crítica se tornou possível por meio da ativação paradoxal do princípio da autonomia: com efeito, é em nome da própria instituição da sociedade como um espaço em que prima a justiça, a igualdade, o direito, e que deve ser protegido como tal, que a transformação ecológica da modernidade passou a ser reivindicada. Sem essa vontade tipicamente moderna

---

<sup>33</sup> Sobre a emergência da classe média, ver Pamela Pilbeam, *The Middle Classes in Europe, 1789-1914. France, Germany, Italy, and Russia*, Chicago, Lyceum Books, 1990. Esse fenômeno rapidamente suscitou o interesse da sociologia, como o testemunha Maurice Halbwachs, *La Classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, Paris, Alcan, 1912.

de incorporar e de corrigir evoluções socialmente consideradas patológicas e que, portanto, comprometeriam o prolongamento da ordem igualitária e democrática, a ecologia política seria impossível. Estamos, portanto, diante da reviravolta lenta e atualmente inacabada da relação originalmente forjada entre liberdade e abundância.

Essa polaridade ainda está presente no início do século XXI, mas passou por uma série de mutações que comprometem sua capacidade de orientar a história de modo sustentável. Podemos ter uma ideia da importância e do significado desses questionamentos se nos referirmos à rede de controvérsias que se desdobram há várias décadas sobre o fim ou os limites do crescimento, sobre o fundamento dos indicadores dominantes de riqueza, e, mais amplamente, do benefício social e político do desenvolvimento econômico<sup>34</sup>. A ideia de relançar políticas de *welfare* [bem-estar social] em resposta tanto a crises democráticas quanto ecológicas consolidou-se como um componente dos debates contemporâneos, sem, no entanto, ter conseguido exercer uma influência decisiva no tratamento da questão mais geral das desigualdades<sup>35</sup>. Essas questões também foram objeto de relatórios oficiais que, embora reduzissem o problema a medidas de política fiscal ou mesmo a uma gestão racional dos ativos ambientais<sup>36</sup>, colaboraram, ainda assim, para suscitar uma reação por parte das autoridades públicas. Todas essas contribuições circunscrevem uma insatisfação difusa em relação à forma atualmente assumida pelo compromisso entre crescimento e democracia, ou seja, pela tensão entre abundância e liberdade. Quanto a nós, nossa hipótese será a seguinte: uma política ecológica se define pela tentativa de melhor compreender a formação e a dissolução dessa polaridade, bem como pela capacidade de apreender o seu esgotamento a fim de buscar novas energias políticas.

---

<sup>34</sup> Ver, por exemplo, respectivamente: Tim Jackson, *Prosperité sans croissance*, cit.; Serge Latouche, *Le Pari de la décroissance*, Paris, Fayard, 2006; Kate Raworth, *Doughnut Economics*, Londres, Random House, 2017; Dominique Méda, *Au-delà du PIB. Pour une autre mesure de la richesse*, Paris, Flammarion, 2008, ou ainda a obra de Amartya Sen em sua totalidade.

<sup>35</sup> Para uma tentativa nesse sentido, ver Lucas Chancel, *Insoutenables inégalités. Pour une justice sociale et environnementale*, Paris, Les petits matins, 2017.

<sup>36</sup> Ver em especial *Stern Review: on the Economics of Climate Change*, Londres, HM Treasury, 2010.