





A SINGULARIDADE HUMANA DO ANTROPOCENO

RUI SOUSA BASTO

hnmus



PREFÁCIO

«Nul ne peut plus l'ignorer : ce que Valéry, Husserl et Freud posèrent entre les deux guerres mondiales comme un nouvel âge de l'humanité, c'est-à-dire comme sa conscience (et son inconscience) pharmacologique du « monde de l'esprit », c'est ce qui est devenu une conscience (et une inconscience) commune, brouillée et malheureuse. Tel est le mal-être dans l'Anthropocène contemporain.» (Bernard Stiegler, *La société automatique 1. L'avenir du travail*, 2015, p. 9)

Vinte e dois anos depois de ter sido sugerido, pelo químico atmosférico neerlandês Paul Crutzen e pelo limnologista estadunidense Eugene Stoermer, o fim do Holoceno e o concomitante início do Antropoceno, prossegue o debate sobre a formalização dessa nova unidade do tempo geológico dentro das Geociências sem que se possa antecipar o seu desfecho. Fora dessa comunidade científica, o reconhecimento de uma nova era geocivilizacional marcada pela aquisição de um poder inédito dos humanos de intervirem no Sistema Terrestre à escala global e do seu uso efetivo estar a produzir significativas alterações negativas na estrutura e na dinâmica do planeta, instilou também em muitos cientistas sociais e estudiosos das Humanidades um interesse em refletir sobre esse singular Acontecimento-processo histórico-cultural.

Todavia, apesar dos geocientistas, dos cientistas sociais e dos estudiosos das Humanidades o abordarem distintamente, parecem concordar todos que ele é um conceito-alerta. A um tempo, o

Antropoceno denota um mal-estar epocal e, tomando emprestada a atribuída expressão do escritor britânico Julian Barnes, conota a “sense of an ending”.

Partindo dessa premissa, o autor deste ensaio encetou uma pesquisa para tentar saber se as principais teorias filosóficas (ético-políticas) do bem-estar já historicamente elaboradas poderiam ainda constituir um recurso intelectual com suficiente pujança para enfrentar esta nova situação material-espiritual do tempo antropocénico que é o nosso.

O resultado dessa indagação é esta obra que agora aqui temos em mãos, *A Singularidade Humana do Antropoceno*, de Rui Sousa Basto, fruto de labor levado a cabo no âmbito do Mestrado em Filosofia Política – que tive o gosto de acompanhar na dupla qualidade de diretor, ao tempo, desse curso de pós-graduação e de orientador do trabalho – originalmente consubstanciado na dissertação defendida com êxito em finais de 2020 no então denominado Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho, agora rebatizado Escola de Letras, Artes e Ciências Humanas, aqui plasmada na íntegra e em boa hora tornada disponível para o grande público.

Trata-se de um estudo académico de valor, esteado por uma assinalável clareza de estilo, rigor de análise e abrangência da pesquisa. A relevância e atualidade do tema escolhido tornaram-no particularmente oportuno. A sua tessitura expositiva-argumentativa leva-nos de “um retrato da idade do humano” a partir das distintas visões que sobre ela têm os geocientistas, os cientistas sociais e os estudiosos das Humanidades (capítulo 1), passando por uma detida reconstrução e análise das estabelecidas teorias filosóficas sobre o bem-estar, nomeadamente as do hedonismo, da satisfação de preferências e da lista objetiva, sem descurar o problema da sucessão intergeracional comum às três (capítulo 2) e culmina numa crítica do putativo papel e da responsabilidade da ideologia económica-política do Capitalismo como causa maior da produção da atual situação generalizada de mal-estar antropocénico, contrabalançada por uma abertura de um horizonte de possível transição para uma situação outra

de bem-estar antropocénico por via do decrescimento económico, da economia dónute e do desenvolvimento sustentável (Capítulo III).

Bem-estar no Antropoceno constitui, pois, um relevante exercício intelectual realizado e apresentado no momento oportuno e, por isso, com um enorme potencial instrutivo. Ainda assim, poderá ser encarado como exploratório e como ponto de partida para outro de maior fôlego no qual o assunto abordado seja alargado e aprofundado. Trata-se, em suma, de um original feliz contributo para renovar a pesquisa e o debate sobre a problemática ético-política do bem-estar na comunidade filosófica nacional.

João Ribeiro Mendes

Professor do Departamento de Filosofia
da Universidade do Minho

Braga, 26 de fevereiro de 2022



AGRADECIMENTOS

N'A Invenção do Dia Claro, Almada Negreiros, Poeta d'Orpheu Futurista e Tudo escreveu o seguinte fragmento de poema: «Quando eu nasci, as frases que hão-de salvar a humanidade já estavam todas escritas, só faltava uma coisa — salvar a humanidade.» Esta ironia genial do modernista português veio-nos à memória quando procurávamos exprimir em palavras o agradecimento que devemos, em todos os pontos cardeais deste texto, ao Professor Doutor João Ribeiro Mendes, porque o vocábulo “agradecimento” não teria sido bastante para exprimirmos a nossa gratidão passada, presente, “Futurista e Tudo”. Pelo olhar filosófico mundividente do nosso orientador de mestrado, ficámos a saber como salvar a humanidade – e, talvez ainda, porque não podemos salvá-la.

Estamos gratos por termos passado a fazer parte da Universidade do Minho, e deveras reconhecidos pelo modo como a Academia nos acolheu e nos fez sentir que há refúgios da cultura humana que devem ser obrigatoriamente conservados em memória do Holoceno.

Agradecemos aos professores de Filosofia Política do Instituto de Letras e Ciências Humanas por nos terem oferecido outras perspetivas para lá dos nossos horizontes, mostrando-nos que o mero ato de observar afeta aquilo que se observa. No nosso caso particular, que transitámos da físico-química para a filosofia política, foi reconfortante aprender que o princípio de incerteza é uma certeza em muitos saberes.

A notável qualidade humana dos colegas de estudos com quem tivemos o prazer de partilhar a mesa de trabalho deve ter sido o resultado de um acaso fortuito ou de uma especial conjunção astrológica, porque suspeitamos que em todos nós ficou um pouco de cada um dos outros. Tal como na metáfora orwelliana, todos os colegas são iguais, mas há alguns mais iguais do que outros. Aos colegas que para nós contam um pouco mais (eles sabem quem são) devemos uma estima especial e um agradecimento sentido por serem Humanos do Holoceno, convictamente refratários aos Terranos do Antropoceno.

Por fim, a todos os que não couberam nesta página, mas que a seu modo e à sua medida contribuíram para que este projeto se realizasse, endereçamos um longo obrigado.

INTRODUÇÃO

Em 5 de novembro de 2019 a comunicação social (Freitas, 2020; Henriques, 2020) fez eco de um anúncio subscrito por 11.258 cientistas de 153 países a declarar que a humanidade enfrenta uma emergência climática sem precedentes que poderá conduzi-la a uma «catastrófica estufa terrestre muito além do controlo dos seres humanos» (Steffen *apud* Ripplle, 2020, p. 2). O texto afirma que a crise climática originada pela ação humana tem vindo a agravar-se mais rapidamente do que fora previsto pela comunidade científica, constituindo uma ameaça sem precedentes aos ecossistemas naturais e ao destino da humanidade (Ripple, 2020). Já em 1992 havia sido publicado um “Aviso dos Cientistas à Humanidade” subscrito por mais de 1.700 investigadores, incluindo a maioria dos galardoados com o *Prémio Nobel* em áreas das ciências naturais (Barreto, 2017). Nessa declaração, os cientistas assumem a gravidade da crise ambiental, afirmando sem rodeios que as atividades humanas já haviam desencadeado o sexto processo de extinção em massa do planeta e que a humanidade era uma seriíssima candidata a ser extinta. Os cientistas fizeram questão de assinalar a importância, senão a inevitabilidade, de a sociedade civil ter de ser capaz de pressionar os decisores políticos para que liderem uma mudança profunda de comportamento das sociedades humanas, transformação que terá implicações em todo o edifício conceptual e funcional da humanidade (Ferreira, 2017). Dos inúmeros avisos da comunidade científica resultantes de projetos de investigação que têm vindo a ser realizados sobre o agravamento

contínuo da crise climática, destacáramos o relatório especial do Painel Intergovernamental Sobre as Alterações Climáticas (IPCC) produzido em 2018 para os decisores políticos, escrito e aprovado por cerca de 100 cientistas e pelos representantes de 195 nações¹. Da leitura desse relatório podemos concluir, sem correr riscos excessivos, que a humanidade terá de decidir por qual dos caminhos pretende continuar a sua viagem a partir da encruzilhada onde se encontra, sabendo de antemão que a via que tem percorrido até agora poderá conduzi-la a um beco sem saída, ou seja, à sua própria extinção como espécie.

É neste plano que surge o conceito de Antropoceno e a natureza da sua relação com o bem-estar humano. O Antropoceno é polissémico em essência, porque se apresenta como um conceito ambíguo, na medida em que tanto poderá vir a significar a designação de um novo tempo geológico posterior ao Holoceno, quanto um conceito cultural que obriga a repensar a condição humana. Essa duplicidade, embora não favoreça o rigor do conceito, confere-lhe uma qualidade abrangente, no sentido em que funciona como o rótulo de um acontecimento singular da espécie humana. Todavia, mesmo que essa singularidade seja bem-vinda para uns e malquista para outros, não há quem a negue ou renegue, porque a sua presença nos *fora* de discussão como protagonista de uma perplexidade transversal às diversas culturas é facilmente comprovável pela profusão crescente de investigação académica, técnica, tecnológica e científica publicada sobre o tema. Não obstante este incremento assinalável do interesse em relação ao Antropoceno, as suas implicações sobre o bem-estar humano não nos parecem ainda suficientemente exploradas, apesar da profunda transformação que poderá ser operada no funcionamento da casa planetária comum e, em consequência disso, na condição humana. Foi esta, aliás, a razão principal a suscitar o nosso interesse para tentarmos perceber se essa transformação implica ou pode vir a implicar um novo olhar sobre as teorias do bem-estar humano.

¹ Texto do relatório disponível em <https://www.ipcc.ch/>

No contexto descrito, a proposta desta nossa reflexão é que as circunstâncias criadas pelo Antropoceno, resultantes da força telúrica em que a humanidade se tornou, constitui um desafio ético-político importante que poderá não estar a ser acautelado pelas principais teorias do bem-estar. Se é isso que está a suceder, como pretendemos demonstrar ao longo deste texto, será necessário avaliar se alguma dessas teorias poderá vir a incluir essa variável; e, se assim for, qual será a melhor forma de o fazer, não apenas do ponto de vista da doutrina do bem-estar humano, mas também das implicações económicas daí resultantes, para as quais se apreciará a conformidade das propostas da Economia do Decrescimento e da Economia Donut como alternativas ao atual modelo económico convencional. O objetivo principal desta reflexão será avaliar se as principais teorias do bem-estar humano, amplamente estudadas em filosofia política, se acomodam a estes novos modelos de desenvolvimento económico ou se, pelo contrário, é necessário construir uma nova abordagem que incorpore o atual paradigma – seja através de modificações às atuais teorias ou à criação de uma nova.

Assim, no Capítulo I, abordamos o conceito de Antropoceno a partir do ponto de vista das chamadas Duas Culturas, traçando o seu perfil em três dimensões: na primeira, pela perspectiva das ciências naturais; na segunda, pela sua medida político-jurídica; e na terceira, a partir do olhar das ciências humanas, entendidas como albergando no seu seio as ciências sociais, a história, a arquitetura, a religião – ou, como diria Christophe Bonneuil, todas as ciências “antinaturais”, em oposição ao conjunto das ciências “antissociais”. Na perspectiva das ciências naturais discutimos a questão geocronológica e cronoestratigráfica do conceito num breve relato sobre como se definem as unidades de tempo geológico da Terra e como a comunidade científica decidiu iniciar os procedimentos obrigatórios para formalizar a passagem da Época do Holoceno, iniciada no final da última glaciação há cerca de 11.650 anos, para a Época do Antropoceno, cujo início está previsto ser datado para meados do século XX.

Sobre as implicações político-jurídicas, depois de apresentarmos o conceito de “limites planetários”, que estabelece um conjunto de

processos biofísicos de funcionamento do planeta que não devem ser ultrapassados, e tomando como bom o rigor científico desse procedimento, discutimos as implicações político-jurídicas que a sua aplicabilidade exige, designadamente através do casamento de conveniência que terá de realizar-se entre as ciências da Terra e os decisores políticos mundiais (que entretanto serão obrigados a entenderem-se entre si), num matrimónio que terá tanto de apetecível, quanto de improvável. Como contributo notável para esse desígnio, discutimos a proposta da Casa Comum da Humanidade para que o direito internacional reconheça o bom funcionamento do sistema-Terra como Património Comum da Humanidade, embora saibamos que a materialização desse projeto exige um considerável esforço lobista de natureza permanente junto das instituições internacionais relevantes, como é o caso da Organização das Nações Unidas.

Ainda no Capítulo I, refletimos sobre a atenção que o Antropoceno tem vindo a receber das ciências humanas, como a filosofia, o direito, a sociologia, a antropologia e a história, entre outras. Para esse efeito, apresentamos as principais narrativas sobre o Antropoceno, nomeadamente as do historiador francês Christophe Bonneuil, do sociólogo do ambiente Rolf Lidskog e da socióloga argentina Maristella Svampa. Em seguida, discutimos a influência no Antropoceno do trinómio capitalismo – população – tecnologia, tantas vezes sentado à força no banco dos réus como o principal responsável pelo agravamento da crise climática. Por último, concluímos o Capítulo I com a defesa de que o Antropoceno constitui um desafio ético-político relevante que merece ser analisado na perspetiva de uma eventual redefinição das condições do bem-estar humano, pois que as atuais e principais teorias poderão não dispor de uma resposta convincente às circunstâncias causadas por este novo tempo.

Para estabelecer um quadro de definição sobre o conceito de bem-estar humano, no Capítulo II analisamos as suas três principais abordagens: a teoria hedonista, com enfoque no utilitarismo de Jeremy Bentham e John Stuart Mill; a teoria da satisfação de preferências/desejos informados; e a teoria da lista objetiva. No âmbito da discussão sobre as teorias do bem-estar, expomos a teoria das

capacidades (*capabilities*) nas abordagens de Amartya Sen e Martha Nussbaum, abrindo espaço para as questões de bem-estar e justiça. Na abordagem às três teorias do bem-estar interessa-nos a questão da justiça intergeracional, uma matéria que intersesta a problemática do Antropoceno, e por essa razão procuramos perceber como cada uma dessas teorias trata este problema, com algum enfoque no equilíbrio que será desejável manter sobre a taxa de poupança que deve ser aplicada às sucessivas gerações, tanto do ponto de vista da economia convencional, quanto da teoria da justiça saída do punho de John Rawls.

Ainda sobre o bem-estar das gerações futuras, analisamos a teoria da equidade intergeracional de Edith Brown Weiss, e damos nota da dificuldade para quantificar uma taxa de desconto justa com as métricas atualmente disponíveis pelas ciências económicas, de modo a fazer cumprir o dever de poupança intergeracional. O Capítulo II prossegue com a apresentação da nova ética desenvolvida por Hans Jonas, de natureza ecocêntrica e transtemporal e debruçada sobre a relação entre a Natureza e a humanidade, à qual o filósofo alemão chamou “princípio de responsabilidade”. Discutimos, a seguir, a eventual existência de direitos e deveres entre as gerações e apresentamos a “abordagem ecossocial do bem-estar”, uma proposta recente sobre bem-estar humano que pretende contribuir para a definição de uma resposta adequada às circunstâncias do Antropoceno.

Concluimos o Capítulo II identificando a noção de *desenvolvimento sustentável* como o denominador comum das três teorias de bem-estar que foram objeto de discussão e propondo que a teoria da lista objetiva é a que mais se ajusta a esse conceito, uma vez que o *desenvolvimento sustentável* pode ser considerado uma propriedade *fazedora-de-bondade* do bem-tipo “Bom funcionamento do sistema-Terra”, que também sugerimos que seja um bem-geral a incluir em qualquer lista objetiva.

No Capítulo III analisamos as duas principais alternativas ao modelo de desenvolvimento económico convencional que procuram oferecer uma resposta adequada às circunstâncias do Antropoceno: a Economia do Decrescimento, que tem no francês Serge Latouche

o defensor mais mediático, e a Economia Donut, proposta pela britânica Kate Raworth. O Capítulo III é iniciado com a crítica destas duas alternativas ao modelo capitalista, que ambas propõem substituir ou alterar em parte, mas nenhuma delas reprova de forma suficientemente contundente que sugira a rejeição completa e definitiva dos seus fundamentos teóricos. A seguir, confrontamos a Economia do Decrescimento e a Economia Donut com o conceito de *desenvolvimento sustentável*, para constatarmos que este conceito é rejeitado liminarmente pelos decrescentistas, mas bem recebido pela Economia Donut. Por fim, numa súmula do processo de investigação exposto, encerramos o Capítulo III com a nossa opinião sobre o que as próximas gerações podem esperar que lhes suceda e o que poderá ser feito para mitigar os danos que se avizinham e adivinham.

Ao longo de todo o processo de investigação, cujos resultados se apresentam neste texto, usámos o método de pesquisa bibliográfica através da leitura, interpretação, reflexão e crítica de livros e artigos científicos dos principais autores de cada assunto tratado. A pesquisa bibliográfica inicial veio confirmar a nossa suspeita de que a temática que propusemos desenvolver não havia sido ainda suficientemente explorada do ponto de vista ético-político, dada a escassez de literatura encontrada. Assim, a influência exercida pelas circunstâncias do Antropoceno na condição humana, o impacto deste novo mundo, misterioso e em grande parte desconhecido, nas principais teorias do bem-estar e as transformações que se adivinham do ponto de vista cultural, ético, político, jurídico e económico, entre outras, é uma matéria que merece a mais cuidada atenção, pois que o caminho para fazer regressar os Terranos do Antropoceno à condição dos Humanos do Holoceno, usando a expressão feliz do antropólogo Bruno Latour, está repleto de obstáculos e sobressaltos.

CAPÍTULO I

A IDADE DO HUMANO: UM RETRATO

Numa célebre e polémica conferência realizada na Universidade de Cambridge em 1959, o britânico Charles P. Snow – figura notável que gozava de prestígio acadêmico e popularidade na comunicação social – enunciou e cunhou a tese das “Duas Culturas” para defender que observara através da sua experiência diária a impossibilidade de a cultura das ciências naturais e a cultura das ciências humanas se misturarem, tal como sucede entre o azeite e a água. Snow gozava da vantagem de ser simultaneamente cientista e homem de letras e de privar com cientistas e não cientistas, o que lhe permitia colocar-se numa posição de privilégio para observar o que afirmava. Para Snow, cientistas naturais e humanistas viviam em mundos diferentes, separados entre si por um muro de incompreensão intransponível sobre o que cada um fazia nas respetivas áreas de competência (Snow, 1995):

Num polo os literatos; no outro os cientistas e, como os mais representativos, os físicos. Entre os dois, um abismo de incompreensão mútua - algumas vezes (particularmente entre os jovens) hostilidade e aversão, mas principalmente falta de compreensão. Cada um tem uma imagem curiosamente distorcida do outro. Suas atitudes são tão diferentes que, mesmo ao nível da emoção, não encontram muito terreno comum. (p. 3).

Apesar da tese de Snow, a verdade é que o Antropoceno se expandiu das ciências naturais para as ciências humanas, suscitando o interesse da filosofia, do direito, da política, da religião, das artes, da

estética ou da arquitetura, entre outras disciplinas. Por isso, a tese das Duas Culturas pode ver os seus alicerces abalados, tanto do ponto de vista temporal e ontológico, como epistemológico ou institucional (Trischler, 2017). E isto porque está atualmente em discussão nas ciências humanas a questão de se saber se o evento do Antropoceno veio acabar de vez com essa divisão. Por exemplo, para o historiador indiano Chakrabarty (2009) «(...) as explicações antropogénicas das mudanças climáticas significam o colapso da antiquíssima distinção humanista entre história natural e história humana (...)»¹ (p. 201). Para o sociólogo francês Bruno Latour (2011), a «ciência, moralidade, religião, direito, tecnologia, finanças e política» (p. 21) já não são separáveis, como dantes se julgava, porque de facto estão juntas em todo o lado. E também para Christophe Bonneuil (2015), diretor do *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) de Paris, o anúncio da narrativa pós-naturalista sobre o Antropoceno (voltaremos a este tema mais adiante) implica a impossibilidade de manter separadas as ciências naturais (antissociais) das ciências humanas (antinaturais), tal como se acreditou nos últimos dois séculos, porque «(...) o Antropoceno proclama a imersão inevitável do destino humano nos grandes ciclos naturais da Terra.» (p. 24) – o que significaria, para o investigador francês, o fim do determinismo da natureza.

Assim, alguns dos pressupostos ontológicos da Modernidade assentes na ideia da existência de uma diferença epistemológica profunda entre as ciências naturais e as ciências humanas estão a ser postos em causa por diversos autores, que questionam a tradição fenomenológica e interpretativa de um mundo social independente do mundo natural e reclamam a necessidade de se ultrapassar o dualismo “natureza vs sociedade” (Delanty, 2017).

Apesar destas e de outras reservas atuais sobre a existência de uma separação clara entre as ciências naturais e as ciências humanas, a tese das “Duas Culturas” é convocada muito convenientemente para servir de pretexto a uma abordagem ao Antropoceno que se

1 (...) anthropogenic explanations of climate change spell the collapse of the age-old humanist distinction between natural history and human history (...)

quer realizada em três subcapítulos distintos, mas complementares: o primeiro sob o ponto de vista das ciências naturais, como hipótese empírica de um novo tempo geológico e a sua diversificação posterior para a química e a biologia, entre outras disciplinas do saber prático; o segundo, sob as implicações político-jurídicas do Antropoceno, onde se introduz o conceito de limites planetários e a proposta de governança ambiental global; e o terceiro na perspectiva das ciências humanas, como um conceito cultural impulsionado pela definição do início do Antropoceno na década de 1950, a partir do evento da Grande Aceleração, em circunstâncias que obrigam a repensar a atual condição humana.

1. A QUESTÃO GEOCRONOLÓGICA E CRONOESTRATIGRÁFICA

O 36.º Congresso Internacional de Geologia, agendado para março de 2020 em Nova Deli, na Índia, foi adiado para novembro desse ano por causa da pandemia do novo coronavírus Covid-19. Porém, algum tempo depois, perante a incerteza causada pela capacidade de resposta à pandemia até ao final do ano – tal como vacinas eficazes e tratamentos adequados – a organização do congresso adiou-o de novo para agosto de 2021². Será a partir da análise e discussão deste mês, portanto, que a Comissão Internacional de Estratigrafia decidirá se nos encontramos num novo Período, Época ou Idade geológica – decisão que, a ser ratificada (pois que à data de outubro de 2021 ainda não há notícia de qualquer decisão), implicará a eventual alteração da Tabela Cronostratigráfica Internacional, um mapa tão seminal para a geologia como a Tabela Periódica é para a química (Silva & Arbilla, 2018). Se o flagelo do vírus SARS-CoV-2 não tivesse ameaçado o mundo de forma tão impactante, saberíamos desde março de 2020 – tal como estava previsto – se do ponto de vista

2 IUGS - International Union of Geological Sciences. 36th International Geological Congress (IGC) rescheduled from 9-14 November 2020 to 16-21 August 2021. https://98ca4554-1361-4fb1-a4d8a1bb16d032e6.filesusr.com/ugd/f1fc07_77bd9ee7bc12411c975f0599f47dfb8.pdf?index=true

geológico nos mantínhamos no Holoceno ou se já havíamos embarcado no Antropoceno.

A primeira cronologia da Terra está inscrita no Velho Testamento, na célebre frase “E no princípio Deus criou os Céus e a Terra” (Bíblia, 2020) que inicia o Primeiro Livro das Sagradas Escrituras, o Génesis. No texto bíblico está descrito que a Terra havia sido criada em uma semana, e que ao sexto dia Deus criara o Homem (conserve-mos a forma masculina) à sua imagem (Bíblia, 2020). A influência da Religião Católica na Europa medieval e durante o Renascimento fazia-se notar em qualquer área da atividade humana, e nem o exercício da adivinhação escapava ao controlo da Igreja. Ainda assim, não faltou quem se atrevesse a fazer previsões sobre a idade do planeta, embora a maior parte dos palpites apontasse invariavelmente para quatro a cinco mil anos antes do nascimento de Jesus Cristo (Pereira, Leite & Silva, 2001).

Mas o desejo de atribuir uma idade ao planeta, um dia para o surgimento do ser humano ou uma data para fixar o Dia do Juízo Final não foi exclusivo de pitonisas ou cassandras desconhecidas. Houve quem se tivesse dedicado às artes da adivinhação e ganho ao mesmo tempo o merecimento de figurar nos compêndios de história por razões bem mais nobres ou menos transcendentais, como é o caso do genovês Cristóvão Colombo, navegador e descobridor da América. Colombo estimou com uma precisão notável (tão notável como o erro da estimação) que entre a formação do mundo e o nascimento do Messias teriam passado exatamente 5.434 anos (p. 119). Mas em matéria de precisão, ninguém levou a melhor ao bispo de Usher, nem sequer Colombo, depois de o clérigo do séc. XVII ter feito saber que o ser humano teria sido criado às 21 horas de 23 de outubro de 4004 a.C. Menos preciso que Colombo e o bispo de Usher terá sido Buffon (séc.XVIII), autor da obra *Épocas*, ao sugerir que a Terra teria a idade arredondada de 200 mil anos (p. 120), curiosamente a escala de idades em que a antropologia biológica situa o advento do *Homo Sapiens* (Pádua, 2009).

Para além destes episódios irrelevantes para o conhecimento científico, mas que apesar disso se inscrevem na evolução do pensamento

humano, é a partir das contribuições de geólogos como Nicholas Steno (1638-1686), James Hutton (1726-1787), Abraham Werner (1750-1817) e Charles Lyell (1797-1875), entre outros, que a geologia se afirma como ciência e a estratigrafia ganha o estatuto de um dos seus ramos principais. A estratigrafia trata da seriação relativa dos materiais geológicos, respeitando uma série de princípios científicos que permite realizar o ordenamento cronológico das rochas (Ramalho, 2017).

A cronologia é importante para as ciências geológicas contarem a história da Terra. A compreensão dessa história é imprescindível para descrever o nascimento do planeta, as fases pelas quais passou – para se perceber, por exemplo, como se criaram condições para que pudessem ter sucedido cinco extinções em massa – e para avaliar, no momento presente, de que forma o planeta convive consigo mesmo, com os demais planetas do sistema solar e o Universo.

A idade da Terra está estimada em 4,56 mil milhões de anos, valor obtido por diversas técnicas de datação independentes entre si, de que é exemplo a radiometria aplicada a meteoritos primordiais, identificados como as rochas mais antigas do planeta (Hazen, 2010). A vida da Terra é representada pela Tabela Cronostratigráfica Internacional (Cohen, Finney, Gibbard & Fan 2013: atualizada), um mapa que contém a lista de fases cronológicas ou “tempos geológicos” do planeta, cuja datação é assegurada pela Comissão Internacional de Estratigrafia (acrónimo inglês: ICS), um subcomité científico da União Internacional das Ciências Geológicas (IUGS) fundado em 1961 em Paris. Por sua vez, a IUGS é a federação internacional que congrega as principais associações dedicadas ao estudo das ciências da Terra e o principal órgão de decisão mundial na área da geologia e ciências correlacionadas. Quando surge alguma matéria sensível que carece de estudos aprofundados, a ICS gera uma subcomissão científica. A Subcomissão Estratigráfica do Quaternário (SQS) é um exemplo disso. A SQS, por sua vez, é constituída por diversos grupos de trabalho. Um desses grupos é o Grupo de Trabalho do Antropoceno (AWG, Anthropocene Working Group), «(...) cujo mandato consiste em examinar o estatuto, nível hierárquico e definição do

Antropoceno como uma potencial nova divisão formal da Escala de Tempo Geológico.» (AWG, 2009, p. 1)³.

O tempo geológico da Terra está dividido em Éons, Eras, Períodos, Épocas e Idades. Vivemos atualmente no Éon Fanerozóico, Era do Cenozóico, Período do Quaternário e Época do Holoceno. O Holoceno (em grego: “inteiramente recente”) começou há aproximadamente 11.650 anos, o Quaternário há 2,588 milhões de anos, o Cenozóico (“vida recente”) há 66 milhões de anos e o Farenozóico (“vida revelada”) há 541 milhões de anos (Lewis & Maslin, 2015).

As unidades de tempo geológico são definidas pelo seu limite inferior a partir de informações químicas, físicas e biológicas obtidas nos estratos sedimentares de rochas. Essa definição leva em consideração o sincronismo dos registos sedimentares. Para existir uma base sincrónica, os registos geológicos deverão estar distribuídos um pouco por todo o planeta. A geologia usa duas referências temporais: a *Global Standard Stratigraphic Age* (GSSA) e a *Global Boundary Stratotype Section Points* (GSSP), sendo estes últimos assinalados por *Golden Spikes*. Os GSSA (Estratótipos Globais de Limite) são utilizados nos registos estratigráficos mais antigos, em que o limite inferior das unidades de tempo, por ser de estimação menos precisa, é uma data acordada pelos geólogos; no caso dos *Golden Spikes* é escolhido o nível na camada estratigráfica da rocha que tenha sido identificado como indicador do limite inferior da unidade de tempo geológica. Depois, é literalmente espetado nesse local da rocha um *Golden Spike* ou “prego dourado” para assinalar esse limite. No caso do Holoceno, o limite inferior (ou início da Época) está marcado por GSSA no final da última glaciação, i.e., há 11.700 anos *bk2* (antes de 2000 d.C.) (Silva, Arbilla, Machado, & Soares, 2020).

Uma vez datado o início do Holoceno, é necessário decidir sobre se esta Época se mantém nos dias atuais ou se findou em algum momento do passado recente (à escala geológica) para ser substituída pelo Antropoceno. No caso de nos encontrarmos num novo tempo geológico, é indispensável determinar em que data aproximada isso

3 (...) the remit of which is to examine the status, hierarchical level and definition of the Anthropocene as a potential new formal division of the Geological Time Scale

sucedeu. Contudo, antes de nos empenharmos nessa discussão, façamos uma breve descrição das razões do surgimento do conceito de Antropoceno e uma igualmente breve reflexão sobre as implicações que daí advêm para as ciências naturais.

Nos últimos vinte a trinta anos, as ciências naturais têm vindo a colecionar evidências científicas de que a atividade humana tem provocado profundas alterações ao sistema-Terra. Ao cabo de alguns milhares de anos, o ser humano deixou uma impressão digital indelével nas rochas, na atmosfera e nos oceanos. Alguns cientistas da Terra asseguram que essas marcas humanas (os marcadores geológicos) poderão permanecer inscritas no sistema-Terra durante milhares ou milhões de anos ou até ficarem impressas no planeta de uma forma irreversível. Os materiais manufaturados como plástico, betão, alumínio, radionuclídeos artificiais, nanomateriais antrópicos, fertilizantes poluentes usados na indústria da mineração e radioisótopos utilizados em testes nucleares são exemplos de novos marcadores de origem antropogénica. Os ciclos de carbono, nitrogénio e fósforo foram substancialmente modificados pelo ser humano nas últimas décadas. O aumento significativo e persistente do nível do mar e a influência da ação humana nas alterações climáticas e na diminuição drástica da biodiversidade são sinais reveladores de que a humanidade se transformou numa força geológica perturbadora para o sistema-Terra (Waters et al., 2016). Por estas razões, as ciências geológicas cedo se aperceberam do que estava a suceder ao planeta, bem antes de outras ciências naturais. Porém, no passado recente, o interesse suscitado pela ideia do surgimento de um novo tempo geológico partiu de um químico holandês, Paul Crutzen, que o batizou com o vocábulo “Antropoceno”.

Crutzen dividiu o Nobel da Química de 1995 com Mario Molina e Frank Sherwood Rowland. O químico holandês recebeu esse prémio pelo trabalho inovador que realizara sobre a formação e decomposição do ozono atmosférico, mostrando que alguns produtos químicos amplamente usados em inúmeros locais do globo terrestre estavam a destruir a camada de ozono na alta atmosfera. No seu discurso de aceitação do Nobel na Academia Sueca, Crutzen afirmou

que o equilíbrio de forças no sistema-Terra havia mudado de forma dramática por causa da perturbação causada pela ação humana (Angus, 2015). O discurso de Crutzen terá sido a primeira intervenção pública relevante a abordar a emergência de um novo tempo geológico, e por essa razão ficará para a história como um marco dos estudos do Antropoceno. Depois desse acontecimento inaugural, a questão do Antropoceno parece ter sido colocada na cratera de um vulcão, de tal forma o conceito se disseminou pela comunidade acadêmica, política, artística e pela sociedade em geral, acabando por se tornar, em certos casos, um fetiche de moda, como sucedeu na exposição *Welcome to the Anthropocene* organizada pelo *Deutsches Museum* com o slogan “The Earth in our Hands”, um evento cultural que decorreu entre dezembro de 2014 e setembro de 2016.

Mas até ter chegado ao nível de popularidade atual, o Antropoceno teve que trilhar o seu caminho desde que foi pensado como conceito geológico e lhe foi atribuído um nome. A este propósito, o padrinho do conceito – Paul Crutzen, que foi quem o batizou – conta a história curiosa de que se encontrava a assistir a uma conferência quando ouviu alguém referir-se ao Holoceno como a época em que hoje vivemos – o que não deixava de ser verdade do ponto de vista formal da geologia e ainda hoje se mantém como uma afirmação correta. Mas Crutzen, refletindo que o mundo havia mudado muito e que essa designação já não era adequada para nomear a época em que vivemos, disse subitamente que já não estávamos no Holoceno, mas sim no Antropoceno. O químico holandês confessa que inventou a palavra naquele momento, num impulso, e afirma que todos os que o ouviram dizê-la ficaram estupefactos, mas reconheceu mais tarde que fora feliz na escolha, porque o neologismo acabou por vingar, mesmo que numa primeira fase tenha sido adotado apenas informalmente (Pearce, 2007). Crutzen soube mais tarde que a designação de Antropoceno havia sido referida pela primeira vez na década de 1980 pelo limnologista norte-americano Eugene Stoermer (Trischler, 2016). “Antropoceno” é uma locução composta pelos vocábulos gregos “anthropos”, que significa homem e “kainos”, que tem o significado de novidade sem precedentes (Rodrigues, 2017). Talvez por

causa dessa coincidência, ou apenas também por ela, Crutzen e Stoermer fizeram a apresentação formal do conceito e do termo que o identifica na *Newsletter* de maio de 2000 do *International Geosphere-Biosphere Programme* (IGBP), como se observa na citação seguinte:

Considerando estes e muitos outros impactos importantes e crescentes das atividades humanas na terra e na atmosfera à escala global, parecem-nos mais do que apropriado enfatizar o papel central da Humanidade na geologia e ecologia, propondo a utilização do termo “antropoceno” para a época geológica atual. Os impactos das atividades humanas irão continuar durante longos períodos. De acordo com um estudo de Berger e Loutre, devido às emissões antropogénicas de CO₂ o clima pode afastar-se significativamente do comportamento natural ao longo dos próximos 50.000 anos. (Crutzen & Stoermer, 2000, p. 17).

Nessa comunicação, os dois cientistas propõem o termo “Antropoceno” para definir o tempo geológico atual e sugerem o seu início para o final do século XVIII, por se ter registado nessa altura um aumento substancial das concentrações de CO₂ e CH₄ e por ter surgido a máquina a vapor de James Watt, em 1784 (Crutzen & Stoermer, 2000), um símbolo da industrialização mecânica que viria a assumir um papel preponderante na Primeira Revolução Industrial.

Nesse mesmo número do IGBP, o cientista Will Steffen publicou um breve texto sobre as conclusões a que chegara no seu estudo sobre o metabolismo planetário a partir da correlação que conseguira estabelecer entre a temperatura e as concentrações de CO₂ e CH₄ nos últimos 420 mil anos. Os resultados que obteve permitiram-lhe concluir que a concentração de CO₂ se encontrava atualmente fora do intervalo de autorregulação do planeta através dos ciclos biogeoquímicos, o que se revelava deveras preocupante para o bom funcionamento do sistema-Terra num futuro não muito distante (Silva & Arbilla, 2018).

Em 2002, Crutzen publica novo artigo na revista “Nature”, intitulado *Geology of Mankind* (Crutzen & Stoermer, 2000). É um texto sucinto, mas esclarecedor, porque lista uma série de acontecimentos antropogénicos que podem ter consequências graves num futuro

próximo para as condições de funcionamento do planeta. Crutzen assinala como causas do problema o desmedido aumento populacional, o crescimento intensivo de gado industrial, o consumo excessivo de água doce, o desaparecimento progressivo da floresta tropical, a atividade pesqueira exagerada e o crescimento exponencial do consumo de energia, entre outros fatores. Em *Geology of Mankind*, o químico holandês afirma que a produção de óxido nítrico pela queima de combustível fóssil e biomassa já havia excedido as emissões naturais e que as concentrações de gases com efeito de estufa já tinham ultrapassado os níveis mais elevados dos últimos 400 milênios. No fim desse relato inquietante, Crutzen menciona algumas consequências que se podem esperar das observações que faz no artigo, como a ocorrência de chuvas ácidas, o “smog” fotoquímico e o aquecimento climático. O químico holandês considera assustador (foi a palavra usada no texto) que a humanidade permaneça de agora em diante como uma potente força geológica, e avisa para a necessidade de se ter de modificar o comportamento humano de maneira radical. Se for necessário – acrescenta Crutzen – terão que ser desenhados e implantados projetos de geoengenharia ambiciosos que consigam reverter ou mitigar algumas das modificações antropogênicas causadas ao planeta.

Exemplos de projetos de geoengenharia – soluções nunca experimentadas a uma escala global e por essa razão portadoras de um risco elevado – são o armazenamento de CO₂ comprimido em minas e nos poços petrolíferos; a injeção de aerossóis de sulfatos na atmosfera para bloquear a luz do sol e o branqueamento de nuvens para refletir a luz solar, ambos com o objetivo de reduzir a temperatura atmosférica; a plantação em grande escala de transgênicos com folhas refletoras; a cobertura de grandes extensões de deserto com plásticos refletores; o desvio de correntes oceânicas, a fertilização dos oceanos com nanopartículas de ferro para semear fitoplânctons e assim capturar CO₂, entre outras soluções de natureza duvidosa (Svampa, 2018).

No artigo citado, Crutzen insiste na ideia de que o Antropoceno terá começado no final do séc. XVIII, proposta que foi contestada

por outros investigadores. Ruddiman (2003), por exemplo, sugeriu o aparecimento da agricultura como início do Antropoceno, porque a agricultura – argumenta Ruddiman – havia proporcionado o aumento das concentrações de CO₂ (há 8 mil anos) e de CH₄ (há 5 mil anos) e contribuído para o desflorestamento, modificando a paisagem. Por sua vez, Certini e Scalenghe propuseram o uso de solos antropogénicos para se fixar o limite inferior do Antropoceno e defendem que esse limite teria acontecido há cerca de 2 mil anos. Os dois investigadores sustentam a ideia de que a pedosfera é o melhor indicador para avaliar os impactos humanos no meio ambiente, e por isso – acrescentam – consideram a composição dos solos antropogénicos mais apropriada do que os marcadores atmosféricos para fornecer *Golden Spikes* (Certini & Scalenghe, 2012). Mais recentemente, em 2016, Crutzen admitiu ter revisto a sua posição, estando agora disponível para marcar o início do Antropoceno a partir da realização dos testes nucleares em meados do séc. XX (Castro & Danowski, 2014).

Em face dos desenvolvimentos científicos sobre o tema, a partir de 2008 os geólogos começaram a encarar a possibilidade de formalizar o início de um novo tempo geológico, reconhecendo os efeitos da influência humana no sistema-Terra e admitindo que esse tempo poderia ter sido iniciado na Revolução Industrial, tal como fora sugerido inicialmente por Crutzen e Stoermer (Zalasiewicz et al., 2008). Assim, com a comunidade científica interessada neste novo campo de estudo, no ano seguinte é constituído o Grupo de Trabalho do Antropoceno (AWG), liderado pelo cientista britânico Zalasiewicz. No âmbito dos trabalhos realizados pelo AWG, a hipótese de datação do novo tempo geológico para o início da Revolução Industrial foi perdendo força pelo facto das evidências serem diacrónicas, localizadas apenas na Europa e nos Estados Unidos da América e não um pouco por todo o planeta, como era e ainda é exigível (Zalasiewicz, Williams, Steffen, & Crutzen, 2010).

Entretanto, em 2004 é publicado o livro *Global Change and The Earth System. A Planet under pressure*, pleno de evidências sobre a pressão exercida no planeta pela atividade humana (Steffen et al.,

2004). Esta obra constitui por si mesma um marco extraordinário da história do Antropoceno, porque além de ter vindo confirmar através de abundantes dados científicos que o ser humano se tornara uma força telúrica impressionante, também veio demonstrar que o novo tempo geológico não se confinava apenas à geologia, nem se estendia somente a outras ciências naturais, como a química e a biologia, mas implicava também o interesse das ciências humanas, como a sociologia, a filosofia e a política, entre outras. Nesse livro são apresentados dois gráficos que se tornaram icônicos para os estudos do Antropoceno, com dados referentes ao período de 1750 a 2000, mas depois atualizados a 2010 (Steffen, Broadgate, Deutsch, Gaffney, & Ludwig, 2015). Um dos gráficos apresenta doze tendências socioeconômicas, como a população mundial, o uso de água potável, o turismo internacional, o produto interno bruto ou o consumo de fertilizantes; e o outro gráfico ilustra a evolução de doze indicadores biogeoquímicos do sistema-Terra, como as concentrações de CO₂, NO₂ e CH₄, a biodiversidade, os ciclos da água e do nitrogênio ou a degradação da camada de ozono. A observação desses gráficos sugere que se verificou uma mudança drástica dos indicadores de desenvolvimento humano e biogeoquímicos sensivelmente a partir da década de 1950. Logo que esses diagramas se tornaram conhecidos e populares, surgiu de imediato a hipótese de o Antropoceno ter começado nos anos cinquenta do séc. XX. Portanto, a partir dessa evidência analítica ficou implicitamente definido pela comunidade científica o limite inferior do Antropoceno, a data do surgimento da nova Época geológica, mesmo que informalmente. Em 2005, essa data viria a ser batizada de “Grande Aceleração” num trabalho liderado por Will Steffen que contou com a participação de Paul Crutzen, entre outros cientistas. Na sequência de todos estes trabalhos, a AWG identifica a Grande Aceleração como um evento sincrónico que oferece marcadores mais adequados do que aqueles que estavam a ser considerados para o tempo da Revolução Industrial.

Durante o 35.º Congresso Geológico Internacional que decorreu na África do Sul em 2016, a AWG apresentou recomendações sobre as principais questões relacionadas com o Antropoceno e

começou a preparar o caminho para a submissão de uma proposta formal ao SQS. No decorrer dos trabalhos do congresso foram relatados os resultados de uma votação informal realizada por correio eletrónico entre os 35 membros do AWG. Assim, quando lhes foi feita a primeira pergunta sobre se consideravam o Antropoceno geologicamente fundamentado, 34 deles votaram a favor; em resposta à segunda pergunta sobre se deveria ser formalizada uma proposta à SQS, 30 votaram a favor; à terceira pergunta, que indagou a opinião dos membros do AWC sobre qual seria o nível estratigráfico mais adequado para o Antropoceno, uma maioria de 20,5 votos indicou Época (o voto podia ser dividido por mais de uma opção) – posterior, portanto, ao Holoceno e dentro do Período Quaternário; à quarta pergunta sobre quando achavam que o Antropoceno deveria ter começado, a década de 1950 recebeu uma maioria clara de 28,3 votos; à quinta pergunta sobre se o Antropoceno deveria ser definido por GSSP (*Golden Spikes*) ou GSSA, a opção *golden spikes* recebeu uma maioria de 25,5 votos; por fim, quando na sexta pergunta se quis saber a opinião dos membros do AWG sobre qual seria o melhor marcador estratigráfico, não se verificou qualquer opção maioritária entre as que foram apresentadas, tendo os votos sido distribuídos pelas opções plástico, partículas de cinza de combustível e concentração de dióxido de carbono, entre outras (Zalasiewicz et al., 2017).

Mais tarde, em maio de 2019, realizou-se uma nova votação entre os membros do AWG, mas desta vez vinculativa. Dos 34 membros com direito a voto, 29 confirmaram que o Antropoceno deveria ser tratado como uma unidade cronostratigráfica formal definida por um GSSP e que o seu limite inferior deveria ser estabelecido em meados do séc. XX (AWG, 2019):

Por clara maioria, foi tomada a decisão de desenvolver uma proposta para formalizar o termo Antropoceno, sugerindo que este seja definido por GSSP com limite inferior situado em meados do século XX. Este momento representa o primeiro aparecimento de um sinal sincrónico evidente da influência transformadora da humanidade sobre os principais processos físicos, químicos e biológicos à escala planetária. Como tal, contrasta com

várias inscrições locais ou diacrônicas de influências humanas no registo estratigráfico do Holoceno. (Zalasiewicz et al., 2017, p. 59).

Chegados ao ponto em que parece existir nas ciências naturais uma quase unanimidade sobre a ocorrência de um novo tempo geológico e que o seu advento se teria situado na década de 1950, importa agora refletir sobre o que a humanidade pode e deve fazer para evitar o apocalipse que os cientistas têm vindo a anunciar no caso de não se agir em conformidade com as circunstâncias, ou seja, no caso de ficar tudo na mesma. O primeiro passo para debelar o problema foi dado pela comunidade científica através do projeto de criação de um “espaço operacional seguro para a humanidade”, contido no conceito dos Limites Planetários, sobre o qual falaremos nas próximas linhas.

2. IMPLICAÇÕES POLÍTICO-JURÍDICAS

O conceito de *limites planetários* foi proposto em 2009 por uma equipa de 28 investigadores de Ciências da Terra liderada por Johan Rockström, do instituto de investigação sueco Stockholm Resilience Centre. O propósito central do conceito é a criação de um “espaço operacional seguro para a humanidade” que possa ser definido por um conjunto de limites planetários que não devem ser ultrapassados (Rockström et al., 2009). Em 2015, o *Stockholm Resilience Centre* propôs nove processos biofísicos não-lineares de funcionamento do planeta (numa revisão à proposta que havia feito em 2009), a saber: alterações climáticas, utilização de água potável, acidificação dos oceanos, alterações no uso dos solos, perda da integridade da biosfera (perda de biodiversidade e extinção de espécies), degradação da camada de ozono estratosférica, fluxos biogeoquímicos (ciclos do fósforo e do nitrogénio), carga atmosférica de aerossóis e novas entidades (ainda não quantificadas), tais como poluentes orgânicos, materiais radioativos, nanomateriais e microplásticos (Steffen et al., 2015). Além da abordagem científica, o conceito de limites planetários é também um projeto político, na medida em que sugere

a necessidade de uma governança ambiental global, sem a qual os esforços para manter o sistema-Terra nas condições atuais de funcionamento ficarão comprometidos (Rockström, 2009).

O projeto dos limites planetários inscreve-se no *mainstream*, enquadrando-se no conceito de desenvolvimento sustentável, pois prevê a possibilidade de serem aplicadas políticas que impeçam a ultrapassagem de linhas vermelhas que prejudiquem seriamente o sistema-Terra e, dessa maneira, favoreçam a manutenção do “espaço operacional seguro para a humanidade”. É como se se tratasse da operacionalização do componente biogeofísico do desenvolvimento sustentável, pois afina pelo diapasão das principais agências internacionais, como é o caso do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente. Apesar disso, a necessidade de concertação das nações para se poderem atingir objetivos ambientais globais introduz um risco elevado no projeto. Para confirmar o nível desse risco, basta atentar no insucesso de algumas medidas internacionais para lidar com os problemas do ambiente, como é o caso do desmatamento da Amazônia. Victor Galaz, do Centro de Resiliência de Estocolmo, identificou quatro desafios de governança ambiental global interrelacionados e sugeriu algumas estratégias para os enfrentar (Galaz et al., 2012).

O primeiro desafio é o de saber como devem interagir as ciências da Terra com as decisões políticas globais, i.e., como se poderá arranjar um casamento de conveniência entre a ciência e a política. Para Galaz et al. (2012), a resposta a esta questão passa pela coordenação estreita entre a comunidade científica, as soberanias dos diversos países e as instituições que ficarão encarregadas de realizar a futura governança ambiental global. O segundo desafio, defendem Galaz et al. (2012), é delimitar um “espaço operacional seguro para a humanidade” sem criar controvérsias fraturantes entre as diferentes soberanias e as relações norte-sul. As necessidades de desenvolvimento distintas de cada nação podem induzir tensões e impedir que se alcancem consensos, porque o preço a pagar para um entendimento ambiental global diverge de país para país, afetando com maior severidade os países mais pobres. A solução apontada para este problema

poderá passar pela criação de novas instituições internacionais ou a acomodação das existentes para que as “fronteiras planetárias individuais” de cada país fiquem apropriadamente alinhadas. O terceiro desafio – dizem-nos Galaz et al. (2012) – está centrado no papel crítico que virá a ser desempenhado pelas organizações internacionais para materializar a governança ambiental global. Mas como as atuais organizações internacionais não estão desenhadas para lidar com esse desafio, isso significa que no curto prazo estarão impedidas de enfrentar com sucesso alterações bruscas e não-lineares do funcionamento do planeta, como colapsos regionais de ecossistemas de recifes de coral ou a perda irreversível de espécies de peixes. A solução deste problema terá que passar, provavelmente, pelo redesenho das organizações internacionais, pela sua integração numa hierarquia global com níveis de comando policêntrico – mas com as responsabilidades de primeiro nível a pertencerem às Nações Unidas ou a uma organização equivalente – e com a faculdade de se articularem entre si. O quarto (e último) desafio está relacionado com a capacidade de a governança ambiental «(...) apoiar, coordenar e regular [...] inovações tecnológicas, institucionais, sociais e ecológicas integradas para lidar com os problemas de mudança ambiental global.» (Galaz et al., 2012, p. 5). Infelizmente, soluções práticas para tratar esta questão são omissas no texto de Galaz e colegas, exceto uma referência vaga sobre a criação de “espaços para a inovação” e “arenas de transição” para ligar redes de atores diversos que compartilhem interesses comuns. Há, todavia, uma questão pertinente levantada por Galaz e colegas, que é a de como se poderá evitar que os processos de tomada de decisão sejam afetados pelo facto de os limites planetários serem intrinsecamente dinâmicos, exigindo revisões constantes em linha com os avanços científicos e com a relação de interdependência que experimentam entre si (Galaz et al., 2012). Esta questão será, talvez, um quinto desafio que terá de ser vencido para que não se comprometa o projeto de governança ambiental global.

Para além destes desafios, será necessário fazer vingar nas instituições internacionais o projeto de criação de uma governança ambiental global assente nos fundamentos no Direito Internacional. Para

atacar este problema, nasceu em 2016 no Porto a Casa Comum da Humanidade (CCH), que tem como principal impulsionador Paulo Magalhães, jurista e ambientalista português (Magalhães, 2020). A proposta da CCH consiste no reconhecimento jurídico internacional do “espaço operacional seguro da humanidade” – tal como é definido no conceito dos limites planetários – como um bem comum, intangível, que é pertença de todos, mas simultaneamente de ninguém. Nas palavras de Magalhães:

Em torno desse novo património comum intangível, sem fronteiras, poderíamos começar a organizar as relações internas necessárias entre todos os utilizadores do mesmo sistema à escala global, uma vez que todos partilham as consequências positivas e negativas dos atos dos outros. Mais do que um Património Comum pertencente a todos, todos fazem parte desse Património Comum. (Magalhães, 2020, p. 128).

A solução deste problema não é simples, porque se pretende reconhecer juridicamente um sistema funcional num quadro jurídico atualmente impreparado para responder ao desafio. Por exemplo, o direito internacional não faz uma distinção clara entre a composição biogeoquímica da atmosfera e os contornos geográficos do espaço aéreo. Para o direito internacional, afirma Magalhães (2020), a Terra é apenas um território, divisível em parcelas e apropriável pelos países, incluindo partes do oceano e do espaço aéreo. Embora o reconhecimento internacional de objetos com carácter intangível não seja novidade para o direito internacional (como é o caso do património imaterial reconhecido pela UNESCO), nunca houve desenvolvimentos jurídicos consistentes com a ideia de reconhecer e proteger o bom funcionamento do sistema-Terra, quando é por demais evidente que o valor tangível desse bom funcionamento é incomparavelmente superior ao valor que é possível retirar dos recursos materiais do planeta. Magalhães (2020) ilustra este ponto de vista com o exemplo do valor da floresta, um ecossistema que vale pelas suas infraestruturas e pelos serviços que presta, e por isso diz que os economistas só olham para o valor da madeira ou do papel (o valor da infraestrutura),

mas o que tem mais valor para as próximas gerações são os serviços prestados pela floresta. Sendo assim, conclui Magalhães, «O que mais valor tem para as próximas gerações vale zero para a economia» (Cardoso, 2018).

Como o estado de bom funcionamento do planeta corresponde ao Holoceno (época durante a qual a espécie humana e muitas outras espécies animais e vegetais experimentaram condições climáticas favoráveis para se desenvolverem), o projeto da CCH é pugnar para que o direito internacional reconheça como objeto jurídico um estado semelhante às condições desse tempo geológico. Portanto, a missão da CCH é a de contribuir para que o direito internacional reconheça o bom funcionamento do sistema-Terra como Património Imaterial Natural Comum da Humanidade (Magalhães, 2020).

A questão jurídico-política implícita na proposta da CCH não será fácil de resolver, tendo em vista a inércia dos diferentes governos e a inexistência de uma pressão significativa da sociedade civil sobre os seus representantes políticos. Bruno Latour usa a expressão “quietismo” para designar a ausência de debate sobre as alterações climáticas, que o investigador considera ser «(...) um dos problemas que paralisam a política no Antropoceno.» (Latour, 2014, p. 15). O antropólogo francês acusa o modelo capitalista neoliberal de manipular a opinião pública, não apenas através do financiamento de *lobbies* que minimizam a crise climática, como também da capacidade de influenciar canais de comunicação social que difundem a ideia de que não existe consenso na comunidade científica sobre o problema. Dessa maneira, os detentores e representantes do capital procuram desvalorizar o assunto, remetendo as evidências científicas (*matters of fact*) entretanto produzidas sobre a crise climática para um patamar de menor preocupação, transformando-as em meros “factos desconfortáveis” (*matters of concern*) (p. 20).

Os *lobbies* capitalistas também beneficiam (e financiam) instituições como o Breakthrough Institute, adeptos de um “Bom Antropoceno”. Essas instituições defendem a ideia de que a crise climática traz em si mesma um conjunto de oportunidades de investimento e desenvolvimento que proporcionarão mais riqueza

e melhor distribuição de rendimentos. A atuação dos *lobbies* ultrapassa por vezes o decoro que seria exigível, como é o caso do memorando endereçado ao Partido Republicano dos EUA pelo consultor de comunicação Frank Luntz, em cujo texto a certa altura se diz: «Se o povo passar a acreditar que as questões científicas estão estabelecidas, mudará de opinião quanto ao aquecimento global de acordo com isso. Portanto, vocês devem continuar a fazer da falta de certeza científica uma questão central» (Luntz *apud* Latour, 2014, p. 16).

É neste contexto que se entende a afirmação de Latour de que estamos em guerra e que é preciso admitir que estamos (Fausto, 2013); uma guerra que reúne o cosmos com a política, traz consigo uma multiplicidade de mundos e é travada por agências de humanos e não-humanos (Fausto, 2013); uma guerra onde os protagonistas podem não ser só lobos e ovelhas, mas também atuns, o CO₂, os níveis do mar, os nódulos das plantas ou as algas (Latour *apud* Fausto, 2013). Perante a multiplicidade de atores nesta guerra em curso, o antropólogo francês reduz os opositores a apenas duas entidades: Humanos e Terranos (*Earthbound*): os Humanos como viventes do Holoceno e os Terranos do Antropoceno (Latour, 2014).

O confronto entre Humanos e Terranos sugerido por Latour é em grande medida uma obra do capitalismo, que por sua vez resulta do profundo antropocentrismo da sociedade ocidental. Esta ideia herdada do humanismo renascentista de que o Universo deve ser avaliado através da sua relação com o ser humano trouxe-nos à memória uma velha anedota que se contava há mais de uma vintena de anos, a propósito da existência de formas de vida não-humana no Universo, ou até mesmo no nosso Sistema Solar. Em traços largos, a laracha dizia que a NASA tinha intercetado um sinal de rádio que viera de Ganimedes, a maior lua de Júpiter. Numa primeira análise, os cientistas americanos concluíram que o sinal conteria uma mensagem que só poderia ter sido enviada por uma inteligência superior, e por isso tentaram descodificá-lo com a tecnologia avançada de que dispunham, mas sem sucesso. Ronald Reagan, à época presidente dos EUA, deu instruções aos cientistas para enviarem uma mensagem para Ganimedes (em código morse, como havia sido aconselhado

pelos peritos) a dizer o seguinte: *Recebemos o sinal. Stop. Não entendemos a mensagem. Stop. Favor repetir nesta linguagem e neste código.* No dia seguinte, os americanos receberam a resposta, vinda de Ganimedes: *Não estamos a falar convosco*⁴.

Esta ênfase excessiva nos seres humanos como senhores do mundo coloca a questão normativa de se saber se a humanidade é capaz de criar as tecnologias e as políticas necessárias para enfrentar o Antropoceno ou se lhe restará sucumbir aos seus próprios erros, tornando o planeta inabitável para muitas espécies, incluindo a humana, pois é sabido que a Terra se adaptará naturalmente a todas as vicissitudes, sobrevivendo às malfetorias que lhe forem feitas pela ação humana.

O filósofo alemão Sloterdijk fala da exigência de uma nova ordem mundial assente numa rede de processos em que os órgãos constitucionais e jurídicos seriam definidos a partir de uma relação jurídico-política ainda a construir-se de uma “cidadania da Terra”, onde os cidadãos do planeta se reuniriam sob o lema da batalha que o poeta Friedrich Grabbe lançou em 1836: «Já só o desespero nos pode ainda salvar.» (Sloterdijk 2019, p. 106).

3. REPENSAR A CONDIÇÃO HUMANA

Logo após o Antropoceno ter despertado o interesse da geologia e mais tarde das restantes ciências naturais, passou a clamar a atenção das ciências humanas, como a filosofia, a política, o direito, a sociologia, a antropologia e até as artes, a arquitetura e a história. Depois disso, não tardou a fazer parte da cultura popular, como se infere pelas iniciativas que foram realizadas a seu pretexto, algumas delas revestidas de um certo “folclore tecnológico”, como foi o caso da exposição do “Deutsches Museum”. A súbita popularidade do Antropoceno surgiu com a publicação de um artigo na revista *Science* que despertou o interesse da imprensa. Os jornais *The*

4 Esta anedota é igualmente referida, numa versão semelhante, num artigo da publicação Elyra: Revista da Rede Internacional Lyrapoetics, intitulado Não Estamos Falando com Vocês (Argel, 2015, pp. 64-65).

Guardian, *Daily Mail*, *The Washington Post*, *Frankfurt Allgemeine Zeitung*, *Züricher Tagesanzeiger*, *New Scientist* e *Scientific American* são alguns exemplos de publicações que deram tratamento jornalístico ao tema, noticiando que a comunidade científica se preparava para anunciar um novo tempo geológico (Trishler, 2017).

O ápice desta comunicação mediática sucedeu com a publicação em maio de 2011 do artigo “Welcome to the Anthropocene” na revista *The Economist*. O texto da notícia considera o advento do Antropoceno de igual importância à compreensão de Copérnico de que a Terra se move em torno do sol, retirando assim o planeta do centro do sistema solar, onde havia permanecido desde os gregos (Welcome to the Anthropocene, 2011). A recetividade da notícia tomou proporções internacionais e fez com que o Antropoceno se transformasse numa matéria com implicações culturais, contribuindo dessa maneira para estreitar ou mesmo diluir as diferenças entre ciência e sociedade (Trishler, 2017). Assim, num curto espaço de tempo, o Antropoceno transformou-se num assunto a requerer a atenção multidisciplinar das ciências naturais e das ciências humanas, mas também conquistou a curiosidade do grande público, pelo menos durante o período em que a comunicação social se interessou em divulgar notícias sobre o tema. Este interesse tão heterogéneo acabou por se ver refletido no elenco constituinte do AWG, que pela primeira vez na história dos grupos de trabalho de geologia foi composto por alguns não-geólogos, como os historiadores John McNeill e Naomi Oreskes, os químicos Paul Crutzen e Will Steffen, além de investigadores das áreas de direito e antropologia (AWG, 2019).

Apesar do sucesso que o termo “Antropoceno” obteve no seio dos diversos públicos a que chegou, alguns antropólogos sentem-se desconfortáveis com o facto de o vocábulo conter o termo “Anthropos”, alegando que isso culpabiliza injustamente todos os seres humanos, quando os verdadeiros responsáveis pela crise ambiental foram um punhado de pessoas, empresas e países industriais do Ocidente (Trishler, 2017). É uma crítica ao capitalismo, à sua versão moderna neoliberal, que tem nas vozes marxistas a sua maior expressão. Os marxistas acusam o capitalismo de se servir da tragédia humana para

mercantilizar os produtos que se relacionam com as preocupações ambientais. Na perspectiva marxista, no capitalismo prevalece o valor de uso sobre o valor de troca (Marx, 2015), e esta “inversão fetichista” (tal como é designada na teoria marxiana), consiste apenas em retirar vantagens comerciais dos produtos ligados à preservação do ambiente, estando destituída de preocupações sócio-ecológicas. No caso da redução das emissões de gases com efeito de estufa, os marxistas apontam o dedo ao Protocolo de Quioto como um exemplo do funcionamento do mercado capitalista pelo facto de esse acordo internacional ter mercantilizado o ciclo de carbono numa espécie de bolsa de valores (Coelho, 2012), permitindo aos países signatários comprar e vender quotas de emissões. Os marxistas criticam ainda o facto de a descarbonização estar a ser encarada como uma oportunidade de mercado para criar novos negócios e realizar lucros sempre crescentes por conta dos receios de uma catástrofe ambiental (Cunha, 2015). Assim, na visão marxiana, o Antropoceno conteria o fetichismo das mercadorias assinalado por Marx, do mesmo modo que “a mão invisível” de Adam Smith encerra o fetiche da liberdade do mercado de trabalho. É nesta perspectiva crítica que alguns autores preferem usar a expressão Capitaloceno em vez de Antropoceno. Esses autores defendem que foi a partir de 1490, com a epopeia dos descobrimentos e o conseqüente processo de globalização, que o capitalismo criou fundações nas relações que privilegiam a acumulação interminável de capital. Trata-se de um tempo histórico (asseguram os marxistas) que terá feito do capitalismo uma força ambiental global (Moore, 2017). Mas Jason Moore, citado por Barcelos (2019), vai ainda mais longe ao afirmar que as conseqüências das transformações históricas resultam de relações longas e complexas entre a natureza humana e não-humana. Por essa razão, continua, o sistema-mundo capitalista terá acabado por se transformar numa ecologia-mundo.

Entretanto, num outro olhar, a historiadora da consciência Donna Haraway defende que «(...) mais do que um grande nome, na verdade, é preciso pensar num novo e potente nome» (Haraway, 2015, p. 140), o que a faz percorrer expressões como *Plantationoceno* ou *Chthuluceno*, por exemplo. Segundo a investigadora, estas expressões

representam emaranhados de entidades dispostas em arranjos de *humanos, não-humanos, humanos-como-húmus e mais-que-humanos* com nomes como Naga, Tangaroa, Gorgo, Oya ou o impronunciável Aʻakuluujjusi. Haraway (2015) afirma que não é pós-humanista, mas antes compostista, pois acredita que «somos todos compostos, adubo, não pós-humanos.» (p. 141). A historiadora norte-americana vê o Antropoceno como um evento-limite e afirma que devemos fazer o que for preciso para que a sua duração seja tão curta quanto possível, de modo a garantir a reconstituição dos refúgios de que falava Anna Tsing – os locais de refúgio do Holoceno que sustentaram a reformulação da diversidade cultural e biológica, mas que entretanto foram eliminados pelo Antropoceno. Para se poder «resistir à barbárie que vem» (Stengers *apud* Fausto, 2013, p. 173), é importante estabelecer laços de parentesco com humanos e não-humanos em vez de procriar ou – como a autora diz – “fazer bebês”: pois nos próximos dois séculos talvez os seres humanos deste planeta sejam de novo 2 ou 3 mil milhões e possam beneficiar, por serem poucos, de um nível crescente de bem-estar humano e não-humano (Haraway 2015). O Antropoceno cria a necessidade de «introduzir inesperadas agências não-humanas nas discussões» (Latour *apud* Fausto, 2013, p. 168) de natureza política, e por isso a convivência harmoniosa entre humanos e não-humanos torna-se exigível. Ainda assim, mesmo que o entendimento cosmopolítico seja absolutamente necessário, é preciso notar que só será realizável se a humanidade não se fechar em si mesma e levar em linha de conta a essência da não-humanidade (Fausto, 2013).

O sistema-Terra compõe-se de formações rochosas, oceanos, atmosfera, múltiplas formas de vida, enfim, de tudo que é estudado pelas ciências empíricas da climatologia, geofísica, biologia, bioquímica, ecologia e oceanografia, entre outras. «Hoje, sabemos que, sem a vida, a Terra não pareceria tão diferente assim do inabitável planeta Vénus» (Delanty, 2017, p. 9). Mas o ser humano surgiu tardiamente. Se a idade da Terra for condensada em 24 horas, o ser humano terá dado entrada no planeta apenas no derradeiro segundo do dia. Para as diversas confissões religiosas, principalmente as do Livro, o Homem

(conservemos de novo a forma masculina) é o centro de todas as narrativas. Por isso, a ideia de Antropoceno e a necessidade de serem estabelecidas relações entre humanos e não-humanos – até mesmo relações de parentesco, como sugerido por Haraway (2015) – levanta questões teológicas importantes. A este propósito, não terá sido por acaso que a NASA doou em 2014 mais de um milhão de dólares ao Centro de Pesquisas Teológicas dos E.U.A para estudar as implicações da astrobiologia nas sociedades. Como sublinha Delanty (2017), este interesse da NASA pela ciência que estuda a origem, evolução e distribuição da vida em todo o Universo significa que o Antropoceno também pode ser considerado uma nova perspectiva para a autocompreensão histórica.

As reflexões, análises e estudos realizados pelos investigadores de ciências humanas sobre o Antropoceno recorrem por vezes ao recurso das narrativas para fazerem chegar com mais facilidade as suas mensagens aos públicos a que se destinam. As narrativas são úteis para simplificarem o que se pretende dizer e fazem-no através de símbolos, analogias, índices, gráficos ou por outros meios, dependendo da tipologia e complexidade do que se pretende comunicar (Lidskog, Mol, & Oosterveer, 2015).

Não é surpreendente que na literatura atual haja uma multiplicidade de narrativas e arranjos de narrativas sobre o Antropoceno, o que se explica pelo interesse transversal que o assunto suscita, envolvendo todas as áreas do conhecimento. Assim, nas próximas linhas falaremos de três tipos de abordagens: o primeiro tipo é o do cardápio de narrativas que o historiador francês Christophe Bonneuil identificou; o segundo tipo é o da narrativa dinâmica e mutável composta por camadas de significados, apresentada pelo sociólogo do ambiente Rolf Lidskog; e o terceiro tipo é o das narrativas socio-ecológicas identificadas pela socióloga argentina Maristella Svampa.

Christophe Bonneuil observa que as histórias sobre a Terra são importantes, assim como é importante o tipo de história que contamos a nós próprios sobre o Antropoceno, porque isso pode moldar decisivamente o futuro geo-histórico que habitaremos. O historiador francês identificou Quatro Grandes Narrativas sobre o Antropoceno:

a naturalista, a pós-naturalista, a eco-catastrofista e a eco-marxista (Bonneuil, 2015).

A narrativa naturalista é a dos cientistas da natureza, sobre quem discorreremos em páginas anteriores. É a narrativa dos investigadores que identificaram as causas e as consequências das alterações climáticas e que apontam o dedo ao crescimento populacional, ao crescimento económico e à globalização como fatores primordiais da crise climática; A narrativa naturalista é dos que são adeptos da monitorização científica do sistema-Terra, do desenvolvimento sustentável, das tecnologias verdes (Bonneuil, 2015);

A narrativa pós-naturalista compartilha o pensamento naturalista, mas radicaliza-o, anunciando o Antropoceno como um evento bem-vindo e como o fim da própria natureza. Os pós-naturalistas defendem a separação clara entre o ser humano e a natureza, bem como a ideia de que o ser humano é «dono e senhor» (p. 22) da natureza e deve servir-se dela como sempre tem feito – agora até mais intensamente – em direção a um «Bom Antropoceno» (p. 24), que eles acham não apenas possível, mas também desejável. Os pós-naturalistas são adeptos de soluções de geoengenharia, de projetos geo-construtivistas e eco-pragmatistas que visam o controlo absoluto da Natureza pelo ser-humano através da tecnologia (Bonneuil, 2015).

A narrativa eco-catastrofista olha para o Antropoceno como um final de linha e com a crença de que não é possível crescer infinitamente num planeta finito. Ao contrário das narrativas anteriores, a eco-catastrofista não descreve a possibilidade de um mundo melhor, mas antes a elevada probabilidade de vir a suceder um colapso ambiental. Por isso advoga uma mudança radical do modo de vida, através de alterações profundas aos padrões de consumo e produção, da necessidade de se agir localmente em vez de globalmente, do uso de soluções de baixa tecnologia (como a permacultura, a energia renovável e outras) – embora reconheçam que a ciência e a tecnologia, por si mesmas, não bastem para «salvar o planeta» (Bonneuil, 2015, p. 27).

A narrativa eco-marxista, por fim, é a do capitaloceno, sobre a qual já falámos. Esta narrativa coloca o início da crise climática nos

idos do séc. XVI com a expansão capitalista europeia. É a história do «metabolismo insustentável do sistema internacional capitalista» (p. 28) no seio do sistema-Terra, onde a responsabilidade pelo Antropoceno não é das espécies, mas do capital – do imperialismo financeiro capitalista (Bonneuil, 2015).

Ao contrário de Bonneuil, Lidskog (2015) prefere falar de apenas uma narrativa do Antropoceno, embora composta por várias camadas que ele identificou como sendo a geológica, a da biosfera, a socioeconómica e a ética. A camada geológica corresponde aos estudos realizados pelas ciências da Terra ao novo tempo que se anuncia, bem como ao início desse tempo, à identificação de marcadores e à definição da sua tipologia na Tabela Cronoestratigráfica. A camada da biosfera está relacionada com a modificação e transformação dos ecossistemas, porque a ação humana não só modificou os ecossistemas, como também os transformou. Dessa maneira, a humanidade vive para além das capacidades de regeneração do sistema-Terra e por isso se mostra necessário definir um conjunto de limites planetários e um «espaço operacional seguro para a humanidade» (Lidskog, 2015, p. 33). A camada socioeconómica ter-se-á iniciado com as evidências da Grande Aceleração, ilustrada pelos icónicos gráficos do livro *The Global Change and The Earth System. A Planet under pressure* (Steffen et al., 2004) que mostram o aumento acelerado da atividade humana desde 1950 e as consequências que daí advêm, de que é exemplo o aumento drástico da poluição. E, por fim, a camada ética, o «imperativo normativo sobre a necessidade de mudar a trajetória atual» (p. 35) investindo na inovação, nas tecnologias verdes, nas cidades inteligentes – e se for preciso, em soluções técnicas de grande escala, como a geoengenharia (Lidskog, 2015). Do ponto de vista ético, Lidskog (2015) adverte para a injustiça de a humanidade estar a ser representada como um «todo único e monolítico» (p. 36) na questão da responsabilidade sobre o advento do Antropoceno. Na sua opinião, essa responsabilidade deverá ser imputada a um grupo restrito de empresas e países e não a todo o conjunto de seres humanos. Para Lidskog (2015), há implicações morais relevantes pelo facto da camada ética incluir a ideia de que a humanidade é estratificada económica, social e politicamente – por exemplo, na

justiça inter-regional e intergeracional. E considera que a narrativa do Antropoceno gera dilemas éticos que devem ser acautelados quando se fala em soluções específicas para enfrentar a crise climática, como é o caso da utilização de tecnologias não testadas de geoengenharia, que ele não rejeita absolutamente, mas que pela sua dimensão e natureza exigem o aprofundamento da ética «nos domínios da democracia, tecnologia, inovação e governança» (Lidskog, 2015, p. 36).

Trata-se, assim, de uma preocupação importante, porque tem vindo a ser publicada há vários anos uma série de artigos científicos a concluírem unanimemente que as novas técnicas de geoengenharia são falsas soluções para os problemas da crise climática. Em 2007, por exemplo, o Grupo de Ação sobre Erosão, Tecnologia e Concentração (ETC) denunciou a existência de um *lobby* do governo americano no Grupo Intergovernamental de Especialistas sobre Alterações Climáticas que estaria mandatado para desenhar projetos de reestruturação do planeta através da geoengenharia, apesar de haver uma moratória da ONU subscrita por 193 países na COP (Conferência das Partes) de 2010 a solicitar aos governos de todo o mundo para não realizarem experiências ou projetos de engenharia à escala planetária até que sejam estudados em profundidade os riscos ambientais, culturais e económicos (Svampa 2018).

O governo norte-americano de Donald Trump pôs em evidência que a maior democracia do mundo (ou, pelo menos, a administração sob a presidência do republicano) não escondia o desprezo que sentia pelos cientistas e pela investigação científica, não apenas por os E.U.A. não terem subscrito formalmente o Acordo de Paris (que passaram a subscrever após a eleição de Biden), mas também pelo seu alinhamento ou subserviência em relação à indústria dos combustíveis fósseis, como demonstra a nomeação de Scott Pruitt por Trump para diretor da Agência de Proteção Ambiental (EPA). É do conhecimento geral que Pruitt tem interesses na indústria de carvão norte-americana e foi responsável pela elaboração de uma série de procedimentos que serviram para dismantelar regulamentos de proteção ambiental aprovados durante a administração de Barack Obama (Gouveia, 2017).

É a guerra de que fala Latour, uma guerra pela definição e controle da Terra que coloca os Humanos, que vivem no Holoceno, contra os Terranos, que vivem no Antropoceno:

Embora possa ser perigoso falar em guerra – quando há um estado de paz – é ainda mais perigoso negar que há uma guerra quando se está sob ataque. Os apaziguadores acabariam se tornando negacionistas – desta vez não por negarem a ciência do clima –, mas por negarem que há uma guerra pela definição e controle do mundo que habitamos coletivamente. Há decerto uma guerra pela definição e controle da Terra: uma guerra que coloca uns contra os outros – para ser um pouco dramático –, Humanos que vivem no Holoceno e os Terranos que vivem no Antropoceno. (Latour, 2014, pp. 22-23).

Os negacionistas, representantes do *mainstream*, têm sabido usar as mesmas armas dos ambientalistas, como no caso em que acusaram os investigadores do IPCC de formarem um lobby. Latour (2014) classifica de “ousadia” essas acusações dos “climatocéticos” (p. 23), como ele lhes chama, mas concorda com a ideia de que o IPCC é um *lobby*. Que mais poderia ser? – pergunta Latour, para logo acrescentar que o que se deve perguntar aos negacionistas é de onde lhes vem o financiamento, em que mundo julgam que vivem, que mundo é que desejam para os seus filhos e em que tipo de educação e de paisagem gostariam que os seus filhos vivessem. Essas são as perguntas pertinentes a fazer, observa Latour.

Retomando a descrição sumária das principais narrativas do Antropoceno, cabe agora a vez a Maristella Svampa, que identifica três narrativas para superar “a crise socio-ecológica no Antropoceno”: a “de colapso”, a tecnocrática e a das resistências epistémicas (Svampa, 2018).

A narrativa “de colapso” está bem descrita na profusa literatura que anuncia o fim da civilização, com os autores dessas obras a afirmarem que o “ecocídio” é uma hipótese mais provável do que a possibilidade de uma guerra nuclear ou de uma pandemia. Sobre esta narrativa, Svampa (2018) socorre-se de três textos sobre o colapso de civilizações. A partir do primeiro texto, de Jared Diamond, faz notar que alguns dos fatores que contribuíram para o colapso das

sociedades do passado foram a deflorestação, a erosão do solo, a deficiente gestão da água, a pesca e a caça excessivas, a introdução de espécies invasoras e o aumento da população – fatores de risco que estão presentes na nossa civilização. Através do segundo texto, da autoria de Ramón Fernández Durán, Svampa (2018) adianta que se agora ocorresse um colapso, ele não seria repentino, mas antes um processo lento que poderia durar 200 a 300 anos. Por fim, a partir de um terceiro texto, de Naomi Oreskes e Erik Conway, a socióloga argentina afirma que durante o processo de colapso civilizacional, os valores políticos democráticos seriam gravemente afetados, dando lugar a «novos capitalismo regionais» autoritários e conflitantes entre si, de que resultaria uma «refeudalização das relações sociais» (p. 154). Através das palavras de Oreskes e Conway, Svampa (2018) prevê que a possibilidade de sobreviver a um grande desastre ambiental seria maior com um regime centralizado e de forte aparelho estatal, como o da China atual, mas adverte que uma situação dessas comportaria um inevitável empobrecimento dos valores democráticos. Sobre a narrativa tecnocrática (ou capitalista-tecnocrática, como a autora também refere), Svampa (2018) descreve-a como «o plano b para reciclar o projeto de modernidade capitalista» (p. 155), ou seja, a geoengenharia. Por fim, a terceira narrativa é de natureza económica, fundada no pós-extratativismo e no decrescimento (Svampa, 2018), temas que serão abordados em detalhe no Capítulo III, quando se discutirem eventuais alternativas ao modelo económico neoliberal em vigor. Ambos os conceitos, que caminham lado a lado em busca de um objetivo comum, colocam acento tónico nos limites planetários e propõem outras formas de organização social baseadas na reciprocidade e na redistribuição, procurando reverter de uma vez por todas a lógica do crescimento infinito, e contrariando assim as atuais leis de mercado do modelo capitalista. A ideia de Decrescimento⁵

5 Usaremos o vocábulo “Decrescimento” (ou a designação “Decrescimento Económico”) com capitular maiúscula para designar o conceito subjacente à proposta política alternativa ao modelo capitalista convencional e o termo “decrescimento” com capitular minúscula para nos referirmos ao aumento de uma dada quantidade de produção de bens. Por exemplo: a doutrina política do Decrescimento Económico não implica necessariamente o decrescimento da economia, medida como habitualmente pelo Produto Interno Bruto.

Económico apela a uma frugalidade consciente, a um novo modo de vida, convivial e sereno; o pós-extratativismo procura ultrapassar o modelo económico de muitos países, principalmente os do Sul, baseados excessivamente na exportação de produtos primários. Esta circunstância mantém esses países, que na sua maioria dispõem de economias pobres, submissos ao mercado mundial, ao modelo de transações comerciais capitalistas que dita as regras do jogo em conformidade com as suas conveniências. Mas disso falaremos com mais detalhe no Capítulo III.

As narrativas catastróficas têm um elevado potencial de disseminação porque se baseiam numa teleologia apocalíptica, tão do agrado da natureza humana e tão conveniente para as audiências da comunicação social, principalmente dos canais televisivos, sempre disponíveis para veicular informação científica infausta e alarmista. Essa informação, travestida de notícias, é muitas vezes inconsistente e sensacionalista, mas só dessa maneira parece colher o agrado do público não-especializado, ávido de cenários apocalípticos (Gouveia, 2017). Como diria Jean Baudrillard, as representações de eventuais catástrofes são um espetáculo apetecível para os espetadores dos países do primeiro mundo. Baudrillard fala de “Manutenção da Catástrofe” para se referir à aparente apatia generalizada do grande público sobre a crise climática, sugerindo que nessa indolência estaria a rejeição dos seres-humanos para se sentirem vítimas de processos naturais, pois preferem manter o convencimento de que só eles mesmos poderiam ser agentes da sua própria extinção. (Baudrillard *apud* Gouveia 2017).

Uma das explicações avançadas para a inércia da sociedade civil em relação à crise climática reside na alegada complexidade do tema. Esta dificuldade poderá suceder por duas ordens de razão: a primeira ordem de razão estará relacionada com o facto do aquecimento global se poder classificar como um “hiperobjeto”, o que significaria que não pode ser entendido na sua totalidade (Morton, 2013); a segunda ordem de razão seria a circunstância de as pessoas não possuírem disponibilidade mental e emocional adequada para lidar com uma preocupação tão repentina e pela qual se sentem responsáveis (Latour, 2014).

Para Sloterdijk (2019), o conceito de Antropoceno só faz sentido no âmbito de uma lógica apocalíptica, ou seja, como uma evidência construída a partir do seu desfecho. Assim, a humanidade tem de imaginar o que sucederá nos tempos vindouros por causa da crise climática e destarte construir uma narrativa que traduzirá, para todos os efeitos, uma «forte opção moral» (p. 92). É por essa razão que o filósofo alemão afirma que a circunstância de se terem cunhado estes novos tempos de “Antropoceno” obedece, por si só, a uma lógica apocalíptica que «(...) indicia o fim da despreocupação cosmológica que constitui o fundamento das formas históricas do estar-no-mundo humano.» (Sloterdijk, 2019, p. 95). Mas para que se defina a forte opção moral de que fala Sloterdijk é necessário saber tanto quanto possível próximo da realidade, o que o futuro irá trazer. Esta tarefa – argumenta Sloterdijk – deverá ser entregue à responsabilidade dos apocalípticos experientes, uma vez que são eles que têm a capacidade de fazer os piores prognósticos. Desta vez – conclui o filósofo – não podemos aprender e melhorar «à custa dos danos» (p. 99), pois se o fizermos no caso da crise climática, será tarde demais (Sloterdijk, 2019).

Sloterdijk cunhou o modo de vida atual baseado na dependência dos combustíveis fósseis de “expressionismo cinético”. Para o filósofo alemão, o expressionismo cinético passou a ser político quando os bens do sistema-Terra foram reclamados para satisfação dos desejos de consumo dos seres-humanos. É por essa razão que chegaremos, um dia, ao confronto entre o expansionismo e o minimalismo, «(...) impedidos a escolher entre a ética pirotécnica e a ética ascética, entre o desperdício maníaco e a frugalidade depressiva.» (Sloterdijk, 2019, p. 102). A ética futura – diz Sloterdijk – só não será uma «ética da moderação global» porque é ilusório pensar-se que esse posicionamento derrubará a civilização expressionista, uma sociedade que promove e legitima uma cultura de excesso, de desperdício, de luxo. Desse modo, os representantes da civilização expressionista, que é um outro nome para civilização capitalista, continuarão convencidos da necessidade de se crescer continuamente para fazer chegar a todos os seres humanos o bem-estar de que eles mesmo gozam. Por

isso, serão sempre refratários à ideia de decrescimento (Sloterdijk, 2019).

Conclui-se, assim, que existem múltiplas possibilidades para o desenvolvimento de narrativas sobre o Antropoceno e vários autores dispostos a propô-las. Todavia, aquelas que talvez sejam mais significativas e representativas de um sentimento de grupo à escala global serão a naturalista – narrativa dos cientistas – e a eco-catastrofista – narrativa dos políticos como António Guterres, das figuras mediáticas como o Papa Francisco e dos ativistas ambientais como Greta Thunberg.

Em todas estas narrativas parecem existir três elementos comuns que são causa, mas também efeito da crise climática: a industrialização que ocorreu nas duas revoluções industriais, o modelo capitalista que as suportou e delas se serviu e o aumento exponencial da população. Estas três variáveis são dependentes entre si como os vértices de um triângulo. A industrialização precisou de capital e de pessoas para se materializar em projeto de desenvolvimento. O capital teve absoluta necessidade de dispor de mão-de-obra para a produção fabril e para erguer novas instalações industriais. As pessoas encontraram uma alternativa aos seus parcos rendimentos de exploração agrícola e tornaram-se elas mesmas consumidoras dos produtos que fabricavam com o capital e as máquinas industriais. Assim, todos dependiam de todos, cada um deles legitimava os restantes e todos cresciam sob influência mútua.

Sobre o tema do capitalismo – agora na sua versão neoliberal – apesar de já termos referido a sua relevância para a crise climática, teremos a oportunidade de o aprofundar no Capítulo III, quando trabalharmos a possibilidade de existirem alternativas ao seu modelo de funcionamento.

Em relação à industrialização, apresentemos uma nota breve, referindo somente que o seu surgimento na primeira revolução industrial, baseada no carvão, e o impulso que experimentou na segunda revolução industrial, assente no petróleo, permitiu um crescimento económico sem paralelo. Em consequência disso, verificou-se a migração massiva de pessoas do campo para a cidade à procura de melhores

condições de vida, processo que ainda hoje não está concluído, apesar de nos encontrarmos atualmente à saída da terceira revolução, a da informação, e prestes a entrar na quarta, a da robótica.

Porém, em relação à população, teremos de nos deter um pouco mais, porque quando os estudiosos do Antropoceno se referem às causas da crise climática, a variável que assinalam com mais frequência é o crescimento da população. Por exemplo, o anúncio de novembro de 2019 subscrito por 11.258 cientistas de 153 países sobre a possibilidade da ocorrência de uma catástrofe planetária identifica o aumento da população mundial como um dos principais sinais dessa possibilidade. Também o aviso dos cientistas à humanidade feito em 1992 apela explicitamente à estabilização da população mundial através da fixação de um tamanho populacional que fosse cientificamente sustentável a longo prazo. Em 1972, o *Relatório Meadows* identifica o crescimento demográfico como uma das causas de um anunciado colapso social a ocorrer no séc. XXI. Antes disso, o livro do neomalthusiano Paul Erlich, *The Population Bomb*, publicado em 1968, também defende o controlo da natalidade como uma exigência para evitar guerras, epidemias e até o fim da espécie humana. E por fim, Donna Haraway sublinha a importância de se ter de estabelecer laços de parentesco com humanos e não-humanos em vez de “fazer bebês”, pois talvez que nos próximos dois séculos a população mundial seja de novo de 2 ou 3 mil milhões de pessoas, o que contribuiria sobremaneira para o bem-estar humano.

Nos E.U.A. surgiu uma versão radical da diminuição da população corporizada pelo Movimento de Extinção Humana Voluntária (VHEMT)⁶, sigla em inglês que se pronuncia “veemente”). O movimento assegura que a decisão de parar a reprodução é correta do ponto de vista moral, pois disso beneficiariam todas as espécies vegetais e animais do planeta, incluindo a espécie humana, que assim se livraria dos “desastres humanos” que nunca deixarão de suceder. Os simpatizantes do movimento afirmam que não são necessariamente favoráveis à extinção humana, mas estão de acordo que não deveria

6 Website do Movimento de Extinção Humana Voluntária disponível em www.vhemt.org/.

nascer mais ninguém em benefício de todas as outras espécies e do ecossistema de Gaia. Os “veementes” asseguram que não são “um bando de misantropos antissociais ou malthusianos desajustados” que se comprazem morbidamente quando sucedem desastres humanos, mas defendem a extinção humana voluntária como alternativa à destruição completa do sistema-Terra. No VHEMT não existe qualquer ideologia ou sequer uma instituição com cartão de associado, mas apenas um lugar de encontro das pessoas que decidiram, simplesmente, deixar de trazer bebés a este mundo. No entanto, os “veementes” não são misóginos, porque apreciam a vida tal como ela se apresenta – uma atitude que acaba por dar significado ao lema do movimento: “Que possamos viver muito, e desaparecer”.

Parece, assim, que a expressão bíblica “crescei e multiplicai-vos” perdeu todo o seu significado, porque a sobrepopulação foi colocada no banco dos réus do julgamento antecipado do apocalipse. Vejamos alguns números sobre a população mundial. O maior crescimento demográfico da história humana sucedeu no séc. XX, com a população mundial a aumentar quase quatro vezes, de cerca de 1,6 mil milhões em 1900 para 6 mil milhões em 2000. Em 2019, a população mundial contava 7.713 mil pessoas. As atuais projeções das Nações Unidas apontam para um crescimento de 8.548 mil em 2030, 9.735 mil em 2050 e 10.875 mil em 2100, ponto em que se espera atingir o ápice, porque entre 1990 e 2100 o número médio de nados-vivos por mulher (taxa de fecundidade total) decrescerá de 3.2 para 1.9 (United Nations, 2019). Assim, verifica-se que a taxa atual de crescimento já alcançou o seu pico, porque hoje é da ordem de 1% ao ano, bem abaixo dos 2.1% da década de 1970 (Asafu- Adjaye et al., 2015). Das quase 2 mil milhões de pessoas que serão acrescentadas à população mundial entre 2019 e 2050, 1.05 mil milhões (52%) nascerão em países da África Subsariana. Entre 2019 e 2100 o envelhecimento da população agravar-se-á, pois a percentagem da população com mais de 65 anos passará de 9.1% em 2019 para 22.6% em 2100, o que se notará mais na Europa e na América do Norte, cujo conjunto de países terá 29.3% de cidadãos com idades iguais ou superiores a 65 anos (United Nations, 2019).

Segundo Alves (2014), o debate sobre população e desenvolvimento começou com Adam Smith, quando na sua *magnum opus* de 1776, *A Riqueza das Nações*, escreveu que «O marco mais decisivo da prosperidade de qualquer país é o aumento no número de seus habitantes.» (Smith *apud* Alves, 2014, p. 220). Vejamos, sobre isso, este curioso texto de Smith:

O indício mais claro da prosperidade de um país é o aumento do número de seus habitantes. Na Grã-Bretanha, e na maioria dos países europeus, supõe-se que a população necessita de no mínimo quinhentos anos para duplicar. Na América do Norte verificou-se que duplica em 20 ou 25 anos. E não se pode dizer que, atualmente, esse aumento se deva principalmente à imigração contínua de estrangeiros, devendo-se antes à multiplicação de espécie. Afirma-se que os norte-americanos que chegam a uma idade avançada, com frequência chegam a conhecer entre 50 e 100 descendentes diretos, e às vezes até mais. O trabalho lá é tão bem remunerado, que uma família numerosa, ao invés de ser um peso, representa uma fonte de riqueza e prosperidade para o país. Calcula-se que o trabalho de cada filho, antes de deixar o lar, representa 100 libras esterlinas de ganho líquido para a família. Uma viúva jovem com 4 ou 5 filhos pequenos, a qual entre a classe média ou inferior da Europa teria tão pouco ensejo de conseguir um segundo marido, frequentemente é cortejada como uma espécie de fortuna. O valor dos filhos é o maior estímulo que se possa dar ao matrimônio. Não há como admirar portanto que as pessoas na América do Norte casem muito cedo. (Smith, 1996, p. 122).

Condorcet, William Godwin e David Ricardo também viam com bons olhos o crescimento simultâneo da população e da economia (Alves, 2014). Contra a corrente deste otimismo iluminista, o pastor anglicano Thomas Malthus, representante dos interesses da burguesia em oposição aos dos trabalhadores e defensor do que restava do *Ancien Régime* aristocrático absolutista, formulou uma “lei” a defender que a população humana cresceria em progressão geométrica e a produção de alimentos em progressão aritmética, o que significava que seria de todo impossível «(...) promover o desenvolvimento econômico, reduzir a pobreza, as taxas de mortalidade e aumentar a qualidade de vida das pessoas» (Alves, 2014, p. 220). Para Karl Marx, e

ao contrário de Malthus, o capitalismo promovia propositadamente o excesso de população para manter um «(...) exército industrial de reserva (...)» (p. 221) destituído dos meios de produção, para assim ficar sujeito aos desmandos da burguesia.

Apesar destas preocupações terem ocorrido no séc. XVIII, a primeira conferência sobre população e desenvolvimento à margem das instituições académicas e sob os auspícios da ONU só viria a realizar-se em 1974. Segundo Alves (2014), essa conferência ficaria marcada pela controvérsia entre os E.U.A. e seus aliados, por um lado, e a União Soviética, a China, a Índia e alguns países do Terceiro Mundo, por outro. Os norte-americanos e restantes países capitalistas defendiam uma postura neomalthusiana que passava por políticas de controlo de natalidade; os países liderados pelos então regimes comunistas (estava-se em plena guerra fria) defendiam a promoção de políticas de apoio ao desenvolvimento em vez de políticas de controlo de natalidade, porque, como afirmavam no *slogan* que tornaram público: «O desenvolvimento é o melhor contraceutivo.» (Alves, 2014, p. 222).

Porém, em 1979, a China instituiu a política de filho único, alterando diametralmente o seu posicionamento e protagonizando uma surpreendente medida neomalthusiana de sabor radical. Ao que parece, a disputa política terá cedido ao pragmatismo. Esvaziada assim a controvérsia ideológica, alguns anos mais tarde os E.U.A. de Ronald Reagan adotam uma política de *laissez faire*, desinteressando-se de interferir de forma explícita no controlo da natalidade. Em 1994 (após a queda do muro de Berlim, portanto), a Conferência Internacional de População e Desenvolvimento realizada no Cairo decidiu deixar à consciência dos cidadãos e das cidadãs o direito de reprodução, conferindo-lhes a liberdade para decidirem como, quando e quantos filhos desejem, incluindo o direito de não terem filhos de modo a ser evitada a maternidade forçada.

Ao fim de todo este processo de debate e confronto político e científico, hoje ainda não existe unanimidade sobre a contribuição do crescimento populacional para a crise climática, pois subsistem duas posições antagónicas sobre o tema. A primeira posição reflete a ideia de que a sobrepopulação contribui para a crise climática na

medida em que é causadora do esgotamento de recursos naturais, do aquecimento global e da desflorestação, entre outros fatores; a segunda posição defende que a sobrepopulação nunca constituiu um problema nem alguma vez constituirá se a humanidade usar adequadamente a tecnologia para melhorar processos agrícolas, a eficiência energética, a reciclagem de águas residuais, a dessalinização da água do mar, em suma: se diminuir com a sua inteligência e criatividade a pegada ecológica mundial.

Valerá a pena recordar que a pegada ecológica média mundial ultrapassa atualmente os recursos do sistema-Terra. A pegada ecológica pode ser medida em hectares globais *per capita* ou pelo número de planetas Terra necessários para um determinado consumo de recursos naturais. Atualmente seriam necessários, em média, 1,69 planetas para satisfazer a procura global de recursos naturais. Os países que mais recursos consomem são os Emiratos Árabes Unidos (5,47 planetas; ca 9.250 mil hab.), o Bahrein (5,30 planetas; ca 1.425 mil hab.), o Koweit (5,70 planetas; 4.052 mil hab.), Trinidad e Tobago (5,14 planetas; 1.365 mil hab.) e os E.U.A. (4,97 planetas; ca 322 milhões hab.), que, à exceção de Trinidad e Tobago, são todos grandes produtores e/ou consumidores de combustíveis fósseis⁷.

4. PRIMEIRO BALANÇO

Retomemos a provocação de Snow, com que iniciámos o capítulo, sobre a existência de Duas Culturas imiscíveis, a científica e a das humanidades, na célebre conferência intitulada “Duas Culturas” que o físico-químico, romancista, político e intelectual britânico (chegou a ser nomeado ministro) proferiu em maio de 1959 na Universidade de Cambridge, no Reino Unido, no quadro das famosas *Rede Lectures*, iniciadas em 1706 (Fiolhais, 2016). O tema da conferência e os argumentos apresentados por Snow, por vezes sarcásticos e contundentes, criaram uma polémica que ainda hoje subsiste, com defensores

⁷ Disponível no website da Global Footprint Network em <https://www.footprintnetwork.org/>.

e detratores da sua tese. Quatro anos mais tarde, Snow publica “As Duas Culturas em Retrospectiva”, onde se retrata um pouco do que havia dito na conferência, tendo o cuidado de apontar como solução desejável (e saída elegante) a possibilidade do estabelecimento de um diálogo profícuo entre as ciências naturais e as humanidades através do que apelidou de “terceira cultura”. Mas para Fiolhais (2016), por exemplo, «Só há uma cultura, a cultura humana, que tem várias facetas, essas duas e ainda outras, como por exemplo a faceta religiosa.» De qualquer forma, o texto de Snow foi especialmente mal acolhido pela generalidade dos críticos, tanto “cientistas” como “humanistas”, pela sua virulência em relação aos intelectuais da literatura. Atente-se nesta passagem da sua conferência particularmente acintosa para os literatos:

Dois grupos polares: num polo temos os intelectuais da literatura, que por acaso, enquanto ninguém prestava atenção, passaram a denominar-se a si mesmos de “intelectuais”, como se não existissem outros. Lembro-me de G. H. Hardy comentando certa vez comigo, com perplexidade, em algum momento da década de 30: “Já notou como a palavra ‘intelectual’ é usada hoje em dia? Parece existir uma nova definição que certamente não inclui Rutherford, nem Eddington, nem Dirac, nem Adrian, nem a mim. Isso parece um pouco estranho, não acha?”. (Snow, 1995, p. 2).

Na opinião de Brandão (2013), a análise que Snow faz da relação entre as Duas Culturas favorece em demasia a ciência e a tecnologia em detrimento das humanidades, e até chega ao ponto de transmitir a ideia de que a literatura se deve adaptar às necessidades da ciência e da tecnologia, pois que a cultura é a ciência; e a literatura, como parte do sistema da ciência, existe apenas para a corroborar e colaborar com ela para o seu entendimento.

Recordemos que a cisão entre as Duas Culturas, se assim lhe podemos chamar, ocorreu após o Renascimento, durante a Revolução Científica, num período que passou a ser designado de Época Moderna ou Modernidade, cuja duração terá subsistido até à segunda metade do século XX. Contrariamente à Modernidade, na Antiguidade Clássica a perspectiva do mundo era transversal e

multidisciplinar. Pensadores como Platão e Aristóteles, entre muitos outros, dedicaram-se a estudar tanto as disciplinas que hoje se acantonam na cultura científica, como as que se alojam na cultura das humanidades, como a filosofia, a matemática, a ética, a física, a estética ou a retórica, só para nomear algumas, sempre numa abordagem policêntrica, mas indivisível. Esse olhar sobre o mundo permaneceu durante quinze séculos, o que não deixa de ser notável. Durante esse tempo, por exemplo, a prática médica sustentava-se na interpretação das especulações de Galeno (130 – 200), em vez de assentar na dissecação e manipulação de órgãos humanos, como passou a ser feito apenas no século XVI a partir dos trabalhos do médico André Vesálio. Leonardo Da Vinci talvez tenha sido uma espécie de “ponto de inflexão” dessa época, pois como homem do Renascimento reunia em si mesmo talentos notáveis das Duas Culturas, destacando-se como pintor, escultor, poeta, músico, botânico, matemático, inventor, anatomista, cientista, engenheiro e arquiteto. Mas Da Vinci era, sobretudo, um criativo, um inovador de qualidades inigualáveis, quase até “sobre-humanas”, se nos for permitido o exagero.

É durante a Revolução Científica que começam a desenvolver-se nas ciências da natureza os métodos de experimentação e de construção de modelos matemáticos dos fenómenos naturais que distanciam as Duas Culturas, o que tem como consequência o abandono dos textos clássicos e das velhas especulações para a compreensão do mundo físico. Todavia, para Isabel Serra⁸, nunca se quebraram completamente as ligações entre os diversos tipos de conhecimento, porque os cientistas que investigam os fenómenos naturais, também especulam sobre «(...) o significado filosófico dos conhecimentos adquiridos (...)» para apresentarem «(...) novas visões do mundo». O historiador polaco Jerzy Topolsky distingue naturalistas de anti-naturalistas. Os primeiros, nos quais se incluem os marxistas, defendem a unicidade da ciência, salientando as semelhanças que existem na matéria de investigação das ciências naturais e das

8 *Workshop* de Isabel Serra intitulado Sobre o Indeterminismo e o problemas das Duas Culturas, realizado em 9 de Março de 2005, no Museu de Ciência da Universidade de Lisboa. <http://cfcul.fc.ul.pt/equipa/iserra.php>.

ciências humanas; os segundos, pelo contrário, sublinham a diferença essencial que afirmam existir na estrutura dos métodos de investigação entre ambas (Queiróz, 2016). Para os naturalistas, no entanto, as ciências humanas procuram constituir-se como disciplinas científicas, neutralizando a subjetividade do observador, e assim a filosofia, a história e outras áreas de conhecimento humano passam a inspirar-se no modelo newtoniano (Queiróz, 2016).

A propósito de Newton e da problemática das Duas Culturas, o físico e divulgador de ciência Carlos Fiolhais, num artigo de 2016 publicado na Revista Lusófona de Estudos Culturais, recupera a memória do português António Lobo Vilela, matemático e engenheiro geógrafo ostracizado pelo Estado Novo e falecido em 2012, através de uma conferência que proferiu no ano de 1955 em Lisboa. Vilela terá iniciado o seu discurso dizendo o seguinte: «Radicou-se há muito no meu espírito a convicção de que entre sábios e poetas existem íntimas afinidades, contrariamente a uma opinião muito vulgarizada» (Vilela *apud* Fiolhais, 2016). Assim, quatro anos antes da célebre conferência de Snow, já Vilela introduzira a discussão sobre a pertinência, ou a falta dela, da separação entre a cultura das ciências naturais e as ciências humanas. No decurso da conferência, Vilela recorda Álvaro de Campos com os versos “O binómio de Newton é tão belo como a Vénus de Milo. / O que há é pouca gente para dar por isso.”; depois cita Guerra Junqueiro: “A lei descoberta por Newton tanto pode ser explicada num livro de física, como cantada num livro de versos.”; e por fim lê Antero de Quental: “O que é ciência foi já poesia: o sábio foi já cantor, o legislador poeta; e a evidência, uma adivinhação, um admirável palpite (...)” (Vilela *apud* Fiolhais, 2016). Vilela introduz no seu discurso sobre as Duas Culturas o pensamento de algumas das figuras maiores das letras portuguesas para defender a tese de que «O homem da arte e o homem da ciência são, afinal, um e o mesmo homem» (Fiolhais, 2016, pp. 109-110).

Nas mais recentes décadas, porém, os investigadores das ciências humanas têm sido acusados de se apropriarem incorretamente dos conceitos das ciências naturais para desenvolverem uma nova filosofia, como se quisessem aproximar ambas as ciências entre si a todo

o custo. A muitos desses autores, como Bruno Latour, Jacques Lacan ou Julia Kristeva, é apontado o dedo de cometerem erros matemáticos graves quando introduzem as ciências naturais nas suas reflexões filosóficas. A acusação estende-se a Jean-François Lyotard, filósofo francês e autor de “A Condição Pós-Moderna”, uma obra que define o estado da cultura em consequência das transformações que se repercutiram nas regras do jogo da ciência, da literatura e das artes a partir do século XIX (Oñate, 2015). Lyotard defende que a ciência não se pode legitimar apelando a si mesma, na medida em que não existe demonstração científica da sua validade, o que na sua opinião desacredita a ciência positiva como um saber desinteressado e neutro (Oñate, 2015). Para o filósofo francês, o cientista apela ao consenso interno dos seus pares por lhe faltar uma ancoragem a uma realidade a que não tem acesso, e assim, numa perspetiva pós-moderna, «(...) a ciência joga o seu próprio jogo e, por isso, não pode legitimar os outros jogos de linguagem.» (Oñate, 2015). Lyotard é ainda criticado com veemência por Sokal & Bricmont (2010), autores de “Imposturas Intelectuais”, obra que critica deliberada e explicitamente a pós-modernidade e aqueles que os autores consideram ser os arautos desta nova filosofia, entre os quais se contam Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Félix Guattari, Luce Irigaray, Jacques Lacan, Bruno Latour, Michel Serres e Paul Virilio. Observemos como os autores definem o livro que escreveram:

O objetivo desta obra é oferecer uma contribuição, limitada porém original, à crítica do evidentemente nebuloso *Zeitgeist* que denominamos “pós-modernismo”. Não temos a pretensão de analisar o pensamento pós-modernista em geral; [a] nossa intenção é chamar [a] atenção para aspetos relativamente pouco conhecidos, isto é, o abuso reiterado de conceitos e terminologia provenientes da matemática e da física. Queremos analisar também determinadas confusões de pensamento que são frequentes nos escritos pós-modernistas e que se relacionam tanto com o conteúdo quanto com a filosofia das ciências naturais. (Sokal & Bricmont, 2010, p. 3).

De facto, a evolução das ciências naturais incorporou um conjunto de conceitos não determinísticos, como a irreversibilidade do

tempo, o caos ou a evolução das espécies, retirando à ciência experimental, assim pode parecer, a previsibilidade e reprodutibilidade que lhes foram sempre características. Todavia, não é por isso que os investigadores das ciências naturais deixaram de ser deterministas, porque mesmo quando trabalham com fenómenos relacionados com a mecânica quântica ou a teoria do caos estão perfeitamente legitimados para fazerem previsões. Ao contrário da convicção de Bonneuil referida no início deste capítulo de que o Antropoceno trouxera o fim do determinismo da natureza, Isabel Serra refere, com humor, que na utilização de um computador ou na aterragem de uma aeronave, qualquer um de nós, incluindo os pós-modernos, confia que os transístores explicados pela mecânica quântica e os fenómenos hidrodinâmicos, altamente caóticos, se comportem deterministicamente⁹.

A tudo isto ainda podemos adicionar as relações de continuidade e de descontinuidade entre natureza e cultura resultante dos trabalhos realizados por Lévi-Strauss com povos ameríndios, «Porque, se há um domínio em que a distinção natureza/cultura não funciona é o dos mitos ameríndios, estas histórias insólitas de uma época em que os humanos e não humanos não eram diferenciados (...)» (Descola, 2011, p. 44). Os mitos ameríndios não estabelecem a passagem da natureza para a cultura como um momento irreversível, mas antes como o estabelecimento de um *continuum* cultural, onde humanos e não humanos não se distinguem com clareza, e em que plantas e animais passam a ter aspetos físicos diversos dos humanos, conservando, todavia, as suas faculdades interiores, tais como a subjetividade, a consciência reflexiva e a aptidão para comunicarem numa linguagem universal. Nas palavras de Descola:

Em resumo, nos mitos, como na existência cotidiana, os ameríndios não veem o que nós chamamos de cultura como o apanágio dos humanos, visto que muitos são os animais, e até mesmo as plantas, que são tidos como possuindo e vivendo segundo suas normas. Torna-se então difícil atribuir a esses povos a consciência ou o pressentimento de uma distinção entre

9 <http://cfcul.fc.ul.pt/equipa/iserra.php>.

natureza e cultura homóloga àquela que nos é familiar, coisa que tudo em seus modos de pensar parece desmentir. (2011, p. 45).

Assim, em todo este contexto das Duas Culturas, independentemente da existência de uma cultura das ciências naturais e outra das ciências humanas; da eventual presença de fronteiras mais ou menos flexíveis a separá-las; da hipótese de as suas naturezas serem imiscíveis entre si; e das opiniões, muito, pouco ou nada fundamentadas dos defensores ou detratores da ideia de separação ou divórcio entre ambas, parece-nos incontornável que a partir da última década do século XX – não por acaso apelidada por muitos como a década do ambiente – a cultura das ciências naturais e a cultura das humanidades se intersetaram num ponto que suscita hoje, e continuará a suscitar durante muitas gerações, um diálogo entre ambas que será por certo ininterrupto, mesmo que apenas por força das circunstâncias. Esse ponto de intersecção é o Antropoceno. Será de esperar, desse diálogo, que seja também proficiente, pois disso depende a própria sobrevivência da espécie humana. A humanidade não se pode embargar em discussões estéreis, mas antes usar uma sabedoria que forneça o “conhecimento de como usar o conhecimento”. Para que isso suceda, é imperioso promover o matrimónio com juras de fidelidade entre a ciência e a política, seguindo os conselhos sensatos de Galaz, de modo a criar uma governança ambiental global assente nos fundamentos do Direito Internacional, tal como o projeto da Casa Comum da Humanidade preconiza. Ao longo do caminho pela sua sobrevivência, a humanidade terá de enfrentar os Terranos do Antropoceno, que são em larga medida obra do capitalismo, que por sua vez resulta do profundo antropocentrismo da sociedade ocidental. É uma tarefa ciclópica, mas necessária para podermos resistir à barbárie que aí vem, tal como adverte Stengers, pois só assim podermos vislumbrar um ponto de equilíbrio entre o desperdício maníaco e a ética asceta de que fala Sloterdijk. Interessa ainda saber interpretar corretamente o trinómio capitalismo – população – tecnologia, tantas vezes sentado no banco dos réus como o principal responsável pela atual crise climática. No decurso deste texto procuraremos

investigar a sua exegese e as suas implicações na transformação profunda da condição humana.

Chegámos, assim, a um ponto em que nos parece razoável admitir que o advento do Antropoceno se instalou definitivamente nas atuais preocupações humanas. E tudo leva a crer que o nível dessa preocupação aumentará significativamente nas próximas décadas. O interesse transversal suscitado pelo Antropoceno que se observa na comunidade científica, nas academias, nos meios políticos, nas organizações ambientalistas, na comunicação social e, por fim, na sociedade civil, vem confirmar a ideia de que estamos na presença de um desafio ético-político importante, que é a de saber se este novo tempo que entrou pelas vidas dos seres humanos virá interferir no seu bem-estar. Se for esse o caso – e tudo leva a crer que sim – chegou a altura de enfrentar esse desafio e de partir para a redefinição das condições do bem-estar humano, pois que as atuais e principais teorias que o conformam estarão desatualizadas.

No Capítulo II faremos uma resenha das três teorias principais do bem-estar humano: as teorias da experiência, as teorias da preferência ou desejos e as teorias objetivas. Para cada um destes grupos de teorias, serão discutidas com mais pormenor, respetivamente, a teoria hedonista, na conceção dos utilitaristas britânicos Bentham e Mill, a teoria da satisfação das preferências (ou desejos) e a teoria da lista objetiva.

CAPÍTULO II

O CONCEITO DE “BEM-ESTAR”: UMA REVISITA DAS PRINCIPAIS TEORIAS FILOSÓFICAS

Bem-estar, felicidade, satisfação com a vida, qualidade de vida ou vida boa são expressões comumente usadas como equivalentes, por vezes mesmo na literatura, embora cada uma delas, em rigor, constitua um conceito teórico distinto (Frey, 2009). A ideia popular de bem-estar está habitualmente relacionada com a saúde (Crisp, 2017), pois dizemos que nos sentimos bem ou que temos bem-estar, se tivermos saúde. Esta perceção pode ser facilmente verificada numa consulta a qualquer motor de busca eletrónico que nos dará como resposta uma lista infindável de clínicas, consultórios, ginásios e outros tipos de estabelecimentos dedicados à promoção da saúde humana.

O conceito de bem-estar começou por ser estudado pela filosofia ainda na Antiguidade, mas em anos mais recentes tem ocupado as preocupações de outras áreas de estudo, como a economia e a psicologia. A psicologia do bem-estar ou da felicidade (atualmente referida como “psicologia positiva”) começou a suscitar o interesse dos investigadores na década de 1950, através do estudo das emoções positivas e sentimentos de bem-estar relatados nos trabalhos seminais de Abraham Maslow e Carl Rogers, centrados na singularidade do potencial humano (Brey, 2012). Na década de 1980, Ed Diener cunhou a expressão “bem-estar subjetivo” (Brey, 2012), que é o termo científico para descrever a avaliação feita por um indivíduo sobre a sua própria felicidade (Frey, 2009).

No âmbito das ciências económicas, a noção de bem-estar – o bem-estar económico – é usada para avaliar o bem-estar individual através da medição do rendimento. Porém, um número crescente de economistas críticos das limitações desta avaliação tem-se dedicado a investigar a felicidade em alternativa ao bem-estar económico, procurando compreender a sua natureza através de aspetos da vida que não são meramente materiais e que por essa razão se encontram tradicionalmente excluídos dos estudos da economia. As pesquisas realizadas têm demonstrado que o bem-estar subjetivo (declarado) é uma medida muito mais adequada do que o bem-estar individual para avaliar a felicidade (Frey, 2009).

Os principais paradigmas da investigação empírica atual sobre o bem-estar podem ser classificados em duas perspetivas filosóficas distintas. A primeira trata do estado subjetivo da felicidade – bem-estar hedónico – e é denominada de bem-estar subjetivo, refletindo a visão de que o bem-estar consiste na obtenção de prazer ou felicidade; a segunda trata do potencial humano – o bem-estar eudemónico – e corresponde ao bem-estar psicológico, adotando uma visão que contempla as potencialidades plenas de um indivíduo, como a sua capacidade para pensar, refletir e tomar decisões sensatas (Ryan & Deci, 2001). Verifica-se, portanto, a existência de uma relação muito estreita entre a Filosofia, a Psicologia e a Economia sobre o conceito de bem-estar humano.

Nas próximas linhas apresentaremos as principais teorias filosóficas do bem-estar humano; depois analisaremos, ainda que resumidamente, as questões principais que se colocam à justiça intergeracional para avaliarmos como se deve proceder em relação à existência eventual de direitos e deveres entre as gerações; em seguida exporemos a “abordagem ecossocial do bem-estar”, uma proposta recente sobre a problemática do bem-estar humano que pretende contribuir para a definição de uma resposta convincente às circunstâncias criadas pelo Antropoceno; e por fim, teceremos algumas considerações sobre os assuntos tratados, abrindo caminho para o capítulo terceiro.

1. TEORIAS FILOSÓFICAS DO BEM-ESTAR

O bem-estar é estudado desde a Antiguidade. Aristóteles dedicou-lhe uma parte significativa da sua obra. O filósofo grego introduziu o termo *eudaimonia*, frequentemente traduzido por “felicidade”, para argumentar que o bem se encontrava nas virtudes e no cultivo da racionalidade humana (Brey, 2012). A palavra *eudaimonia* é composta por *eu* (bom) e *daimōn* (espírito), e é um dos conceitos centrais na ética e na filosofia política de Aristóteles.

Em Filosofia, é comumente aceite que existem três classes principais de teorias do bem-estar humano: as teorias da experiência, as teorias da preferência (ou desejos) e as teorias objetivas. Neste texto limitaremos a nossa discussão à teoria mais representativa de cada um destes grupos, que são respetivamente: a teoria hedonista, na conceção dos utilitaristas britânicos Bentham e Mill (hedonismo clássico); a teoria da satisfação das preferências (ou desejos) informadas; e a teoria da lista objetiva.

1.1. HEDONISMO CLÁSSICO

O Hedonismo pode ser encontrado na Antiguidade através dos ensinamentos de Epicuro (341 – 270 a.C.) ilustrados na Carta a Meneceu, documento que se tornaria popular com o título de Carta sobre a Felicidade. Nessa carta, Epicuro advoga que «(...) o prazer é o início e o fim de uma vida feliz.» (Epicuro, 2008, p. 32) e acrescenta que é possível alcançar uma vida boa maximizando o prazer e evitando a dor. Mas Epicuro faz a ressalva de que, por vezes, devemos evitar certos prazeres que sabemos de antemão que nos trarão efeitos desagradáveis; e da mesma maneira, devemos preferir sofrimentos aos prazeres, se um prazer maior advier depois de termos suportado esses sofrimentos durante algum tempo. O Epicurismo surgiu no quadro da nova mentalidade originada pelo Helenismo, uma época que terá feito nascer a ideia de humanismo, da singularidade da pessoa humana, do convencimento de que cada indivíduo é dotado de

valor intrínseco em resultado da sua racionalidade (Filho, 2009). Na ética epicurista, o prazer é determinado pela saúde do corpo e a serenidade da alma, e a procura de felicidade é a procura do prazer. Assim, a procura da felicidade leva à procura da saúde do corpo e da serenidade da alma (Epicuro, 2008). Na filosofia epicurista, o bem e o mal encontram-se diretamente ligados à obtenção e manutenção do prazer. A vida feliz, então, será uma vida de prazer – não de qualquer prazer, mas o da completude da saúde do corpo e da serenidade da alma (Filho, 2009).

Uma versão posterior do hedonismo foi proposta por Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873) como parte da teoria do utilitarismo – que o primeiro concebeu e o segundo modificou e desenvolveu. Na companhia de Henry Sidgwick (1838-1900), Bentham e Mill são considerados os representantes mais significativos do utilitarismo clássico. Depois deles, os filósofos que se destacam como representantes do utilitarismo nas suas versões modernas são G.E. Moore, R.M. Hare, Richard Brannndt, Dereck Parfit e Peter Singer (Galvão, 2015).

Bentham afirmava que os seres humanos haviam sido colocados pela natureza sob a governação de dois senhores: o prazer e a dor. Esta famosa metáfora do filósofo britânico mostra a opção clara dos utilitaristas clássicos pelo hedonismo (Galvão, 2015). Existem duas teses sobre o hedonismo: o hedonismo psicológico e o hedonismo ético. A primeira é a tese segundo a qual os seres humanos são guiados pelo prazer e pela dor, enquanto a segunda é a tese de que a moralidade se deve fundamentar no aumento do prazer e na diminuição da dor (Santos, 2017). Para Bentham, portanto, uma vida boa terá necessariamente muitos mais estados mentais positivos (prazer) do que estados mentais negativos (dor). O filósofo britânico defendia que o prazer podia ser medido através de critérios quantitativos, que ele identificou como sendo a duração, a intensidade, a certeza ou incerteza, a proximidade ou o afastamento, a fecundidade, a pureza e a extensão (Santos, 2017). Mas Bentham acreditava que tanto os diversos tipos de prazer quanto os de dor só diferiam entre si pela quantidade em que ocorriam – isto é, pela duração e intensidade

– não havendo qualquer outro valor a acrescentar (Brey, 2012). Para Bentham, portanto, todos os prazeres são de igual valor, sendo irrelevante a sua fonte.

Esta posição – conhecida como hedonismo quantitativo – foi duramente criticada pelos opositores da teoria utilitarista à época de Bentham. Um dos seus detratores foi Thomas Carlyle, que acusou o filósofo de ter criado uma “filosofia para porcos”, pois se o prazer dependia apenas da sua quantidade, tal como defendia Bentham, seria mais gratificante para qualquer indivíduo satisfazer as suas necessidades básicas do que satisfazer as mais complexas, desde que as primeiras fossem em maior quantidade do que as segundas. Por necessidades básicas entende-se os atos de comer, beber, dormir e ter relações sexuais, por exemplo, e por necessidades complexas as ações de estudar, criar artes ou cultivar virtudes, entre outras. Assim, argumentou Carlyle, se aceitássemos o pensamento de Bentham, «(...) a vida de um porco poderia ser melhor do que a vida de uma pessoa» (Santos, 2017, p. 4). Ora, como é bom de ver, esta possibilidade é contraintuitiva, porque a maior parte das pessoas, senão a sua totalidade, preferirá a vida de um ser humano à vida de um porco, pois isso permitir-lhe-á obter prazeres mais complexos, de acordo com as capacidades e potencialidades humanas. Tal como Mill (2005) sublinhou, «É melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito; um Sócrates insatisfeito do que um idiota satisfeito.» (p. 54); ou ainda «Poucas criaturas humanas consentiriam em ser transformadas em qualquer um dos animais inferiores, a troco da máxima quantidade dos prazeres de um animal; (...)» (p. 53).

Para vencer a objeção de Carlyle, Mill propôs uma alteração substancial à teoria utilitarista, acrescentando às propriedades que proporcionam valor (duração e intensidade) uma terceira propriedade, qualitativa, postulando que certos prazeres são mais valiosos do que outros, e assim haveria prazeres superiores e inferiores:

É perfeitamente compatível com o princípio de utilidade reconhecer o facto de alguns tipos de prazer serem mais desejáveis e valiosos do que outros. Seria absurdo que a avaliação dos prazeres dependesse apenas da

quantidade, dado que ao avaliar todas as outras coisas consideramos a qualidade a par da quantidade. (2005, p. 52).

Para Mill, os prazeres inferiores seriam aqueles que os seres humanos partilham com os animais – como comer, beber ou dormir; os superiores seriam os que são característicos apenas dos seres humanos – como ler, criar laços sociais ou cultivar virtudes. O utilitarismo quantitativo de Bentham evoluiu, assim, para o utilitarismo qualitativo de Mill (Crisp, 2017). Para classificar os diversos prazeres em superiores ou inferiores, Mill propôs a adoção do critério dos “juizes competentes”, cuja aplicação ficaria a cargo de pessoas experimentadas (e, por isso, habilitadas) em diversos tipos de prazer ao longo das suas vidas (Mill, 2005, p. 56).

Mas o hedonismo – tanto na visão utilitarista quantitativa como na qualitativa – continuou a ser alvo de objeções. Uma das mais pertinentes terá sido a de Robert Nozick. O filósofo norte-americano imaginou uma “máquina de experiências” capaz de proporcionar em modo virtual as experiências que o seu utilizador pretendesse realizar. Dessa maneira, quem quisesse ligar-se à máquina poderia passar pelas experiências que desejasse, como (...) escrever um grande romance, trazer paz ao mundo ou assistir a um concerto dos Rolling Stones», tal como Crisp (2017, p. 7) observou com humor. Assim, cada pessoa poderia passar a vida inteira a sentir prazer da maneira que lhe aprouvesse em vez de se sujeitar às contingências da realidade. Em resposta à pergunta sobre se alguém quereria passar a sua vida ligado à máquina ou se preferiria viver a vida tal qual como ela é, Nozick sugeriu que há razões mais do que suficientes para se crer que as pessoas preferem viver a vida, porque os seres humanos querem «(...) fazer realmente certas coisas e não apenas ter a experiência de as fazer; (...)» (Galvão, 2015, p. 17).

No utilitarismo, o bem-estar é subjetivo pelo facto de ser constituído por estados mentais. É por essa razão que é uma teoria subjetivista. É também uma teoria consequencialista, pois considera que a melhor decisão (ou o melhor ato, de uma maneira geral) é sempre a que resulta em melhores consequências, o que significa que

“os fins justificam sempre os meios”, ao contrário do que afirmam os deontologistas. Para os deontologistas, uma ação é eticamente boa ou má por si mesma, isto é: “a intenção é que conta”. Para os utilitaristas, as melhores consequências ou os melhores fins são sempre o aumento do bem-estar para o maior número possível de pessoas, independentemente de como o bem-estar se distribui ou se alguém fica prejudicado de alguma maneira. Os utilitaristas incluem os animais sencientes nas suas preocupações éticas, a quem estendem a ideia de maximização do bem-estar (Almeida & Murcho, 2014). Tal como Mill refere, se o fim último da ação humana na ótica do utilitarismo é «(...) uma existência tanto quanto possível isenta de dor e tão rica quanto possível em prazeres (...)», essa existência deve ser garantida «(...) não apenas à humanidade, mas, na medida em que a natureza das coisas o permitir, a todas as criaturas sencientes.» (Mill, 2005, p. 57).

Para os deontologistas, que têm em Immanuel Kant (1724-1804) o seu lídimo representante, o que importa é a intenção de quem age, e não as consequências da ação (Almeida & Murcho, 2014). Kant considera que só a vontade boa é boa em si mesma. Por isso, a correção moral de uma ação só depende da intenção do agente. Por exemplo, se uma ação for realizada com boa intenção, mas dela resultarem más consequências, essa ação é considerada moralmente correta; da mesma maneira, se uma ação foi realizada com más intenções, mas dela resultaram boas consequências, essa ação é considerada moralmente incorreta (Almeida & Murcho, 2014). Para uma ação ser correta não é importante se a utilidade é de facto maximizada; o que é importante é se essa ação teve a intenção de maximizar a utilidade (Galvão, 2015).

O consequencialismo é uma teoria do âmbito da ética normativa que comporta uma teoria do bom e uma teoria do correto. A primeira determina que estados de coisas são bons; a segunda consiste na maximização do bom. Uma teoria que não seja consequencialista também especifica uma teoria do bom, mas recusa que o correto consista sempre em maximizar o bom (Mill, 2005). Curiosamente, o utilitarismo de Bentham e o deontologismo de Kant foram desenvolvidos

aproximadamente na mesma altura, pois a *Fundamentação* de Kant surgiu em 1785 e os *Princípios* de Bentham em 1780 (apesar de terem sido impressos apenas em 1790 (Almeida & Murcho, 2014).

A doutrina utilitarista distingue o utilitarismo dos atos do utilitarismo das regras. No primeiro caso, um ato é correto apenas se maximiza a utilidade; no segundo caso, um ato é correto se «o tipo de atos de que esse ato é um espécime tende a maximizar a utilidade» (Mill, 2005, p. 17). Mill terá sido um utilitarista dos atos, pois defende que a ação que deve ser realizada é a que maximiza a utilidade total previsível.

No que confere à felicidade, o utilitarismo de Mill defende que é «(...) a única coisa desejável, enquanto fim; sendo todas as outras coisas apenas desejáveis como meios para esse fim.» (Mill, 2005, p. 89). O pensamento de Mill sobre a felicidade pode ser definido através de duas perspectivas. A primeira segue as pisadas de Bentham ao afirmar que a felicidade é igual à presença de prazer e à ausência de dor; a segunda acrescenta a essas propriedades o cultivo da autonomia, a individualidade e as virtudes.». Assim, a felicidade seria composta não apenas por estados mentais, mas também por outros elementos que não são redutíveis a estados mentais como, por exemplo, virtudes (Santos, 2017, p. 6). Para Mill, «Os ingredientes da felicidade são muito variados (...)» (Mill, 2005, p. 91).

Uma questão importante do utilitarismo que interseta a problemática do Antropoceno é saber se a maximização da utilidade se refere apenas a todos os seres humanos que vivem atualmente ou se leva em consideração as gerações futuras. Há ações que maximizam a utilidade dos seres humanos do presente, mas que, a realizarem-se, comprometerão sobremaneira os indivíduos que virão a nascer num futuro próximo. Um exemplo disso é a utilização de combustíveis fósseis para a produção de energia. Se, por um lado, esta ação proporciona hoje utilidade, como a produção de luz, calor e conforto, por outro lado também causa danos ambientais significativos às condições de habitabilidade do sistema-Terra que irão afetar as próximas gerações. Assim, a utilidade positiva de hoje irá transformar-se numa utilidade negativa amanhã.

Para Tim Mulgan, as obrigações para com as pessoas futuras é, talvez, a parte mais importante da moralidade utilitarista (Mulgan, 2012). O filósofo utilitarista recorre à célebre frase de Bentham «(...) todos contam por um e ninguém por mais de um.»¹ (p. 325) para frisar que os utilitaristas estão comprometidos com a imparcialidade, um compromisso que inclui a imparcialidade temporal. Sendo assim, continua o autor, o bem-estar humano é igualmente valioso independentemente de que pessoas se tratem ou de quando elas vivem. Mulgan chega ao ponto de referir que «(...) o utilitarismo pode ser ainda mais exigente em relação às pessoas futuras do que às pessoas pobres do presente» (p. 340), porque a ação correta para a promoção do bem-estar é o utilitarismo dos atos, ou seja, o ato correto é aquele que produz as melhores consequências.

Sobre este último aspeto, Mulgan (2012) faz três considerações pertinentes. Em primeiro lugar, como o número de pessoas futuras é incalculável e o impacto potencial das nossas ações presentes sobre essas pessoas é enorme, uma ética intergeracional irá atrapalhar todas as outras considerações éticas, como por exemplo as nossas obrigações sobre quem vive hoje em situação de pobreza. Em segundo lugar, tendo em vista a possibilidade (provável, de resto) que no futuro se viverá pior do que no presente (pelo menos num futuro próximo), o utilitarismo dos atos limita substancialmente a liberdade reprodutiva, porque cada agente moral deve apenas gerar filhos se for expectável que os seus filhos venham a ter uma vida feliz. Em terceiro lugar, o utilitarismo dos atos sustentará que «embora haja uma obrigação moral de não criar uma pessoa cuja vida não valerá a pena ser vivida, não há obrigação paralela de criar uma pessoa cuja vida valerá a pena viver» (Mulgan, 2012, p. 341).

Para minimizar essas objeções, Mulgan (2012) aponta algumas soluções que se encontram ainda em debate, segundo afirma, e conjectura que nem o próprio Mill terá abraçado o extremismo do utilitarismo dos atos; além disso, está também convencido de que os utilitaristas modernos procuram uma ética intergeracional mais moderada. Para

1 « Everybody to count for one, and nobody for more than one.»

Mulgan (2012), uma das opções em cima da mesa seria rejeitar o critério da imparcialidade temporal, mas tem de se considerar o facto de que embora o bem-estar das pessoas futuras seja tão valioso como o das presentes, talvez exista o direito de o descontar de alguma forma nas considerações morais. Todavia, esta possibilidade enfrenta a objecção de que a distância no tempo não tem mais significado moral do que a distância no espaço, e se assim for, as pessoas do futuro teriam tanto valor moral como as do presente que vivem em condições de pobreza, embora estas se encontrem afastadas geograficamente das sociedades ditas civilizadas. Uma segunda opção para mitigar as objecções ao consequencialismo dos atos seria optar pelo utilitarismo das regras, uma variante utilitarista mais flexível que pode acomodar características de moralidade mais intuitivas e conformes ao senso comum, como o exercício da liberdade reprodutiva (Mulgan, 2012).

Para além do que foi dito, talvez seja oportuno referir que os utilitaristas modernos – excluídos desta reflexão por razões de método e economia de espaço – têm refletido sobre as responsabilidades morais das pessoas presentes para com as do futuro, como é o caso de Peter Singer, por exemplo, que reconhece a dificuldade dos responsáveis políticos pensarem a longo-prazo, tal como se pode observar neste fragmento de texto:

Por oposição a muitas sociedades humanas mais estáveis e tradicionalistas, a nossa mentalidade política e cultural moderna tem grande dificuldade em reconhecer valores de longo prazo. É nítido que os políticos raramente veem além das próximas eleições, mas, mesmo quando o fazem, os seus conselheiros económicos dizem-lhes que tudo aquilo que será ganho no futuro deve ser descontado num grau que torna fácil ignorar completamente o futuro distante. (Singer, 2008, p. 107).

Singer pertence ao grupo de filósofos utilitaristas do séc. XX que abandonou a ideia de maximização do prazer para defender a maximização da satisfação de preferências, uma variante utilitarista que ficou conhecida como “utilitarismo das preferências”. Os utilitaristas das preferências defendem que o bem-estar não consiste na maximização do prazer, mas na maximização da satisfação de desejos ou

preferências (Galvão, 2015). Para o utilitarismo clássico, ser feliz é ter experiências mentais prazenteiras, mas de acordo com o utilitarismo da satisfação de preferências, o importante é ter uma vida boa, que é também uma ideia muito própria do eudemonismo. Tanto para os eudemonistas como para os utilitaristas das preferências, as pessoas podem estar enganadas sobre o que é melhor para elas, e se isso suceder poderão não ter a informação adequada sobre o que é ter uma vida boa. Vários estudos demonstram que as pessoas nem sempre sabem o que gostariam de ter ou de fazer, e quando isso sucede ficam sujeitas ao que se chama de “enviesamento da projeção”, incapazes de maximizarem a utilidade sentida (Frey, 2009). Nesta perspectiva pode inferir-se que o cuidado com as próximas gerações está incluído na ética utilitarista (Mill, 2005).

Poderá dizer-se, portanto, que a teoria hedonista tem vantagens e desvantagens. Do lado das vantagens, deve apontar-se o facto de ser uma teoria explicativa, pois defende que os prazeres são constitutivos do bem-estar; também nos diz que o que nos torna felizes é a aprazibilidade e afirma que essa propriedade é um estado mental denominado prazer; além disso, tem a vantagem de dizer que aquilo que consideramos bom ou mau só depende de nos proporcionar prazer ou dor (Santos, 2017). Do lado das desvantagens, a teoria hedonista não resolve o problema de haver prazeres que parecem não ter valor ou que até terão valor negativo (como o prazer sádico, por exemplo) e não considera que haverá outras coisas boas para além do prazer, como se ilustra com a situação descrita na “máquina de experiências” de Nozick, uma vez que é legítimo admitir-se que as pessoas não quererão ligar-se à máquina, apesar do prazer que dela poderiam usufruir (Santos, 2017).

1.2. TEORIA DA SATISFAÇÃO DE PREFERÊNCIAS

A teoria de satisfação de preferências defende que o bem-estar individual corresponde à satisfação das preferências ou desejos do indivíduo (Santos, 2017). Esta teoria surgiu em larga medida como uma

consequência da economia do bem-estar, porque os economistas precisavam de ferramentas para medir o bem-estar ou a utilidade dos consumidores em matéria de natureza económica. A utilidade é um conceito caro aos economistas, porque é a razão pela qual um consumidor compra determinado bem; é um conceito abstrato que representa o prazer subjetivo, a satisfação obtida com o consumo de bens. O surgimento da teoria económica neoclássica em finais do séc. XIX, por oposição à abordagem clássica de Adam Smith e David Ricardo (entre outros), proporcionou o desenvolvimento de uma teoria da utilidade (ou das preferências do consumidor), no momento em que os economistas perceberam que a utilidade é uma variável da procura de bens que afeta os preços e as quantidades.

Na construção do seu *homo oeconomicus*, também o utilitarista Mill afirmava que a utilidade expressa a faculdade que um produto ou serviço dispõe para satisfazer as necessidades dos indivíduos, porque alguma coisa somente terá valor se for útil:

Para que uma coisa tenha algum valor de troca, são necessárias duas condições. A coisa deve ter alguma utilidade, isto é (como já explicamos), deve servir para alguma finalidade, atender a algum desejo. Ninguém pagará um preço, ou se desfará de alguma coisa que serve a algum de seus objetivos, para adquirir uma coisa que não atenda a nenhuma de suas finalidades. Em segundo lugar, a coisa não deve ter somente alguma utilidade, mas também deve haver alguma dificuldade para conseguí-la. (Mill, 1965, p. 487).

Um dos aspetos mais importantes da teoria da utilidade é a lei da utilidade marginal decrescente. A utilidade marginal (onde o vocábulo “marginal” deve ser entendido como “adicional”) é o valor que se acrescenta ao consumo consecutivo de um determinado bem. Quando consumimos um bem, obtemos um certo nível de satisfação ou utilidade, e ao repetirmos o consumo desse bem acrescentamos uma nova porção de utilidade. Esta nova porção (a utilidade marginal) fará aumentar a utilidade total, mas a porção de utilidade obtida com o consumo repetido desse bem é sempre decrescente. Por outras palavras, a utilidade marginal diminui à medida que se consomem mais porções desse bem (Samuelson & Nordhaus, 1988).

Vem isto a propósito da investigação que muitos economistas têm vindo a fazer para incorporarem conteúdo psicológico na noção de utilidade, extravasando os limites da economia convencional baseada no pressuposto de que os consumidores fazem escolhas racionais e conscientes. Por essa razão, admite-se que as pessoas maximizam conscientemente a sua utilidade, embora se saiba que quando realizam as suas escolhas o seu comportamento nem sempre tem como fim a maximização da utilidade, pois a decisão de consumo de um bem pode obedecer, por exemplo, a um ato impulsivo (Frey, 2009). Deve levar-se em consideração, ainda, a abordagem económica não convencional que explora o conceito de “utilidade procedimental”. A utilidade procedimental admite que as pessoas não dão apenas valor aos resultados das suas escolhas, mas também às condições e aos processos que conduzem a esses resultados. Enquanto o conceito económico convencional de utilidade consiste no produto dos custos e dos benefícios associados a resultados instrumentais, a utilidade procedimental, pelo contrário, refere-se «(...) aos prazeres e aos descontentamentos não instrumentais dos processos.» (Frey, 2009, p. 173).

Seja como for, a tese da teoria da satisfação das preferências afirma que o bem-estar individual consiste na satisfação de preferências ou desejos informados. Esta satisfação será uma condição “necessária e suficiente para o bem-estar” (Santos, 2017). É neste ponto que se destrinça a diferença substantiva entre o hedonismo de preferências, que vimos no item anterior, e a teoria de satisfação de preferências, que agora estamos a tratar. Assim, no primeiro caso, as preferências são um indicador do que proporciona prazer ao indivíduo, enquanto, no segundo caso, as preferências constituem o próprio bem-estar (Santos, 2017). Não obstante existirem vários tipos de teorias da satisfação de preferências, no âmbito deste trabalho consideraremos apenas a “teoria das preferências abrangentes informadas”, por se tratar da que se aproxima mais do objeto desta investigação, dado ser a mais aceite pelos economistas e, em razão disso, mais amplamente utilizada em economia (Santos, 2017). A questão que se coloca, entretanto, é a de saber se as pessoas conseguem prever

adequadamente a sua futura utilidade. Apesar de a teoria económica convencional admitir o princípio de que não existem desvios sistemáticos entre a utilidade prevista (antes do consumo de um bem) e a utilidade sentida (depois do consumo desse bem), numerosos estudos concluíram que é comum as pessoas subestimarem a futura utilidade das suas decisões. Isso sucede quando decidem mais vezes sobre atributos extrínsecos – como o esforço que despendem a melhorar o rendimento e o estatuto – e menos vezes sobre os atributos intrínsecos – como dedicar mais tempo aos familiares, aos amigos e aos *hobbies* (Frey, 2009).

Os críticos da teoria da satisfação de preferências alegam que a satisfação de algumas preferências não nos afeta, e por isso há desejos que ao serem satisfeitos não produzem bem-estar, o que significa que a teoria falha no “requisito de forte ligação” (*strong-tie requirement*). O requisito de forte ligação diz-nos que o sucesso de uma teoria do bem-estar não-instrumental não aceita que o bem-estar de alguém seja aumentado por causa de um evento, se esse evento não estiver fortemente ligado à pessoa (Santos, 2017), o que significa que o bem-estar deve causar mudanças aos estados mentais ou corporais de um indivíduo, tal como sucede nas teorias hedonistas. Para Santos (2015), o requisito de forte ligação é uma condição necessária, mas não suficiente, para identificar a adequação de uma teoria do bem-estar, pois que o facto de algo estar fortemente ligado à pessoa não permite concluir que essa pessoa está a ser beneficiada diretamente, tal como sucede na experiência mental de Nozick.

Há ainda outras objeções. Uma delas é a crítica de que a teoria da satisfação de preferências é uma teoria formal e muito abstrata que nada diz sobre as fontes do bem-estar; é ainda acusada de não explicar satisfatoriamente preferências que são prejudiciais (Brey, 2012) e preferências que, não sendo prejudiciais, são desprovidas de sentido, pois que uma vez satisfeitas não produzem qualquer efeito sobre o bem-estar (Santos, 2017). Apesar destas críticas, a teoria de satisfação das preferências possui algumas vantagens em relação ao hedonismo. Uma das vantagens é que responde bem à “máquina de experiências” de Nozick, porque a decisão de se ligar ou não ligar à

máquina é uma preferência que diz respeito apenas ao próprio indivíduo, que terá de avaliar onde poderá obter mais prazer; outra vantagem é a sua aplicabilidade nas teorias da decisão – muito baseadas na psicologia do consumidor – e nas teorias desenvolvimentistas – assentes no desenvolvimento industrial com forte intervenção do Estado (Santos, 2017).

De qualquer maneira, a teoria de satisfação das preferências abrangentes e informadas constitui a abordagem da economia convencional. A teoria económica convencional é a “ciência das escolhas”, porque está baseada na observação das escolhas dos indivíduos. A abordagem das preferências abrangentes e informadas (ou preferências reveladas) assume que as escolhas proporcionam a informação de que se necessita para se inferir sobre a utilidade dos resultados. Além disso, é usada para medir o bem-estar social. Trata-se, afinal de contas, de uma posição “objetivista” que infere a utilidade através do comportamento dos consumidores (das suas preferências reveladas) e é usada para explicar as suas escolhas.

Um pouco à margem desta posição tradicional, alguns economistas têm procurado uma posição “subjativista” a partir de estudos que demonstram inconsistências nas preferências dos consumidores. Sem recusarem a abordagem positivista, estes investigadores defendem que a visão subjativista permite medir o bem-estar humano de uma forma direta, através de inquéritos (bem-estar declarado), por exemplo. Para defenderem a validade dos inquéritos, os investigadores afirmam que é sensato acreditar no julgamento que as pessoas fazem sobre o seu próprio bem-estar. Há várias metodologias para avaliar o bem-estar das pessoas ou a sua satisfação com a vida: inquéritos, método da amostragem de experiências, método da reconstrução do dia, obtenção de imagens do cérebro, entre outras (Frey, 2009).

1.3. TEORIA DA LISTA OBJETIVA

Vimos nos pontos anteriores que o bem-estar é o resultado da experiência de prazer (hedonismo) ou da satisfação de desejos (ou

preferências) subjetivos. Agora trataremos uma teoria que comporta elementos subjetivos e objetivos. A teoria da lista objetiva defende que há mais do que um tipo de bens que aumentam o bem-estar, e que alguns desses bens são independentes da nossa preferência ou de podermos obter estados mentais positivos quando deles beneficiamos, isto é: esses bens contribuem para o nosso bem-estar mesmo que não os desejemos e mesmo que não obtenhamos prazer ao usufruirmos deles (Santos, 2017). A teoria da lista objetiva é composta pelo conjunto desses bens e é objetiva porque os itens da lista aumentam o valor da vida das pessoas, independentemente dos seus gostos, atitudes, características ou interesses (Brey, 2012). Observemos como Derek Parfit exemplifica alguns traços da teoria:

De acordo com esta teoria, certas coisas são boas ou más para as pessoas, independentemente de elas quererem ter as coisas boas ou evitar as coisas más. As coisas boas poderão incluir a bondade moral, a atividade racional, o desenvolvimento das nossas capacidades, ter filhos e ser um bom pai, o conhecimento, o apercebimento da verdadeira beleza. As coisas más poderão incluir ser traído, manipulado, difamado, enganado, ser privado da liberdade ou da dignidade, fruir prazer sádico, ou prazer estético com aquilo que na verdade é feio (Parfit, 2016, p. 4).

Na literatura têm surgido várias propostas em relação aos itens que devem constar dessa lista, mas não existe algum acordo entre os filósofos sobre essa matéria. A lista de Derek Parfit, por exemplo, inclui a bondade, a moral, a atividade racional e o desenvolvimento de habilidades próprias, o conhecimento, a consciência da verdadeira beleza; James Griffin propõe a realização pessoal, a autonomia, a liberdade, o prazer e os relacionamentos pessoais profundos (Brey, 2012); John Finnis sugere vida corporal, sociabilidade/amizade, casamento, jogo, conhecimento, religião e razoabilidade prática (Matos & Silva, 2017); Fletcher indica a realização, a amizade, a felicidade, o prazer, o autorrespeito e a virtude (Fletcher, 2016); Murphy apresenta a vida, o conhecimento, a experiência estética, a excelência no jogo e no trabalho, a excelência na agência, a paz interior, a amizade e a comunidade, a religião e a felicidade (Fletcher, 2016). Apesar da

discordância dos filósofos sobre os elementos que devem constar da lista, os mais referidos são os seguintes: realizações, conhecimento, autonomia, liberdade, capacidade de agir, prazer, necessidades básicas, amizade, respeito e autorrespeito (Santos, 2017).

A questão mais importante da teoria da lista objetiva talvez seja a de saber que itens devem constar da lista. A resposta óbvia é que a lista deve conter todos os itens «(...) que nos são intuitivamente importantes para que uma pessoa tenha bem-estar» (Santos, 2017, p. 15). Uma resposta adicional «(...) é tentar identificar as propriedades “fazedoras-de-bondade” dos elementos que devem compor a lista (Santos, 2017)». Santos (2017) explica que uma propriedade “fazedora-de-bondade” (*good-maker property*) é constitutiva de um bem geral. E exemplifica que o “amor recíproco” pode ser a propriedade “fazedora-de-bondade” do bem geral “relacionamentos afetivos”. Os bens gerais podem ser de dois níveis: bens-tipo ou bens-espécie. No exemplo dado por Santos (2017), que aqui explanamos, o bem geral “relacionamentos afetivos” é um bem-tipo. Os bens-tipo são universais, continua o filósofo, pois são bons para todas as pessoas. Santos (2017) acrescenta que os bens-espécie são eventos ou estado de coisas que instanciam a propriedade “fazedora-de-bondade”, sendo que, no exemplo dado, instanciam o bem geral “relacionamentos afetivos”; e conclui: a amizade entre duas pessoas é um evento que instancia o bem geral “relacionamentos afetivos” (Santos, 2017).

Na tentativa de identificar uma caracterização clara e precisa das diversas teorias da lista objetiva, Fletcher (2016) afirma que um traço comum dessas teorias seria, numa primeira instância, a independência e a pluralidade de bens de cada lista. A independência declara que os bens da lista são bens prudenciais e independentes de as pessoas os desejarem ou de obterem benefícios do seu usufruto; a pluralidade diz-nos que cada lista é composta por uma série de bens, ou seja: não é monista. A característica da pluralidade é relevante, porque se a teoria admitisse uma lista composta por apenas um bem, poder-se-ia dizer que o hedonismo é uma teoria da lista objetiva monista (Crisp, 2017). Contudo, parece não haver consenso entre os filósofos sobre o pluralismo das teorias da lista objetiva, apesar de existir

unanimidade sobre a independência dos bens. Por esta razão, a característica da independência dos bens passou a constituir a essência das teorias da lista objetiva (Fletcher, 2016).

Um aspeto curioso da teoria da lista objetiva é o facto de se situar a meio caminho da teoria hedonista e da teoria da satisfação das preferências, o que contribui para não ser alvo de fortes objeções nem dos adeptos de uma nem dos de outra. Uma objeção recorrente ao hedonismo é o facto de esta teoria possuir apenas um bem prudencial, pois afirma que somente o prazer conta para o bem-estar; a teoria da satisfação das preferências, por seu turno, está sujeita à objeção de possuir demasiados bens prudenciais, na medida em que qualquer bem contribui diretamente para o bem-estar quando satisfaz as preferências ou desejos do indivíduo, o que significa que a quantidade de desejos é, por assim dizer, ilimitada (Fletcher, 2016). A teoria da lista objetiva, por seu turno, não tem apenas um item nem uma infinidade deles, o que se traduz numa vantagem.

Para (Brey, 2012), o perfeccionismo é a teoria da lista objetiva mais importante. A teoria perfeccionista considera que «(...) o que os itens da lista têm em comum é a sua contribuição para a realização e o aperfeiçoamento da natureza humana.» (p. 4). De uma maneira geral, as teorias perfeccionistas encorajam as pessoas a desenvolverem as suas capacidades pessoais. Outra bem conhecida teoria da lista objetiva é a eudaimonia, sobre a qual já falámos. Aristóteles afirmava que o bem se encontrava no cultivo das virtudes humanas, das capacidades humanas que fazem parte do seu *telos*. O neo-aristotélico Thomas Hurka sustenta que a natureza humana é constituída por três tipos de perfeição: a perfeição física, definida pelo funcionamento irrepreensível dos sistemas biológicos, a perfeição teórica e a perfeição prática, que correspondem respetivamente à formação de intenções e crenças e à nossa atitude em relação a elas. Nesta perspetiva, o bem-estar realizar-se-ia através do aperfeiçoamento físico, teórico e prático do indivíduo (Brey, 2012).

Segundo Santos (2017, p. 16), «(...) as teorias [da lista objetiva] que apenas oferecem uma lista dos elementos do nosso bem-estar (sem oferecer (sic) uma visão substantiva dos elementos) são teorias enumerativas do bem-estar.» O autor assinala que estas teorias não

conseguem responder à pergunta sobre qual é o *fazedor-de-bondade* de cada elemento da lista, e acrescenta que as teorias que conseguem oferecer uma resposta a essa pergunta são teorias substantivas ou explanatórias, como é o caso da teoria perfeccionista, pois defende que deve haver uma adequação entre os elementos do nosso bem-estar e a nossa natureza. Assim, as teorias substantivas ou explanatórias «(...) são capazes de justificar porque os elementos que compõem o bem-estar são portadores de uma propriedade específica que fazem deles “bons”.» (Santos, 2017, p. 8).

Uma objeção frequente às teorias da lista objetiva é que são elitistas (Frey, 2009) ou paternalistas (Brey, 2012) quando sustentam que há bens gerais que são bons para as pessoas, mesmo que as pessoas não os apreciem ou nem os queiram. Outra objeção argumenta que as teorias da lista objetiva negam que as pessoas são diferentes entre si. Assim, o que é considerado bom para uma pessoa pode não ser para outra. Outra crítica, ainda, é que os itens da lista parecem muitas vezes incomparáveis entre si. Por exemplo, «Será preferível ter uma vida com pouca amizade, mas muito conhecimento ou uma vida com muita amizade e pouco conhecimento?» (Brey, 2012, pp. 5-6). Por fim, outra desvantagem assinalada com frequência é que na configuração de uma lista que se queira universal pode não ser possível contemplar a existência de diferenças culturais (Santos, 2017).

Porém, a maior desvantagem da teoria, como dissemos, talvez seja o facto de não existir concordância entre os filósofos em relação aos itens que a lista deve conter, pois não existe algum critério que permita incluir ou excluir elementos da lista. Sem um critério assim, qualquer lista poderá ser considerada arbitrária (Santos, 2017, p. 18). Mas a teoria da lista objetiva possui pelo menos uma vantagem em relação às teorias com as quais compete. Ao contrário do hedonismo e da teoria da satisfação das preferências, a teoria da lista objetiva sustenta que «(...) ter prazer e satisfação de preferências é uma condição necessária, mas não suficiente, para o bem-estar» (Santos, 2017), o que está de acordo com a intuição comum. Isto significa que o bem-estar depende de um conjunto de bens que são independentes dos estados mentais (hedonismo) ou dos desejos (satisfação das

preferências) (Santos, 2017). Desse modo, para se poder usufruir de bem-estar ou para se poder aumentá-lo, é preciso aceder aos bens gerais intrinsecamente bons.

Derek Parfit afirma ficar “espantado” com a discordância entre filósofos sobre teorias do bem-estar rivais, como o hedonismo ou a teoria da lista objetiva, quando afirma que «É impressionante que aqueles que abordaram esta questão tenham discordado tão profundamente. Muitos filósofos são hedonistas convictos; muitos outros têm a convicção igualmente forte de que o hedonismo é um erro grosseiro» (Parfit, 2016, p. 5). Sendo ele mesmo um defensor da teoria da lista objetiva, Parfit considera que talvez seja razoável admitir que «(...) o valor de um todo pode não ser a mera soma do valor das suas partes» (Parfit, 2016, p. 5), conforme defende no fragmento de texto seguinte:

Aquilo que é bom para uma pessoa não é apenas aquilo que os hedonistas dizem ser bom, nem aquilo que os defensores das Teorias da Lista Objetiva dizem ser bom. Podemos acreditar que, se tivéssemos *uma* dessas coisas *sem* a outra, teríamos algo com pouco ou nenhum valor. Podemos afirmar, por exemplo, que aquilo que é bom ou mau para uma pessoa é ter conhecimento, envolver-se em atividades racionais, experienciar amor mútuo e aperceber-se da beleza – ao mesmo tempo que se quer com intensidade precisamente essas coisas. Cada parte apresentou como suficiente algo que era apenas necessário. O prazer obtido com certos objetos de vários géneros não tem nenhum valor. E não há nenhum valor no conhecimento, na atividade racional, no amor ou no apercebimento da beleza, se estas coisas forem inteiramente desprovidas de prazer. Aquilo que tem valor, ou que é bom para uma pessoa, consiste em ter ambas as coisas: estar envolvido nessas atividades e querer intensamente esse envolvimento (pp. 5-6).

Martha Nussbaum, jurista, e Amartya Sen, Prémio Nobel da economia, fundaram a Associação para o Desenvolvimento e Capacidade Humanos (Bühning & Orso, 2019). São ambos os principais referenciais teóricos da Teoria das Capacidades² (*Capabilities*), uma visão

2 Na literatura tanto se encontra o vocábulo “Capacidades” como o neologismo “Capabilidades”. Nesta reflexão decidimos optar por “Capacidades”, seguindo a tradução de “Capabilities” da

muito própria e atual do desenvolvimento humano como um espaço para as questões de bem-estar e justiça.

Na Teoria das Capacidades, o desenvolvimento humano está associado ao aumento do potencial humano através de um processo de expansão das liberdades. Contrariamente à visão de que o aumento do rendimento é o objetivo primevo do desenvolvimento humano, Sen argumenta que não existe uma correlação positiva entre o crescimento económico e o desenvolvimento humano, pois que essa relação depende de múltiplos aspetos, como a qualidade e a equidade. Para Sen, as liberdades representam os meios que as pessoas dispõem para alcançar o seu bem-estar. O economista indiano identifica cinco formas de liberdade: liberdade política, facilidades económicas, oportunidades sociais, garantia de transparência e segurança (Macana & Comim, 2013).

Assim, cada uma destas liberdades pode ser fatalmente prejudicada por eventos originados pelas circunstâncias do Antropoceno, o que significa que as questões relacionadas com as alterações climáticas, por exemplo, podem impor limitações ao bem-estar humano através da diminuição das suas capacidades. Vários autores refletiram sobre esta consequência no âmbito de estudos que realizaram em favor de uma eventual teoria de justiça climática, como é o caso de Edward Page e Breena Holland. Holland (2008) propõe a sustentabilidade ambiental como uma metacapacidade, no sentido em que a estabilidade ambiental é necessária para exercer as capacidades das gerações presentes e futuras; Page (2007) argumenta que um meio ambiente sustentável é vital para uma vida digna, realçando a importância de ser possível experimentar uma vida sem impactos ambientais negativos. De facto, no contexto do Antropoceno, as pessoas podem ser afetadas de múltiplas formas. De acordo com a abordagem da Avaliação do Milénio, que examina as diferentes formas como os ecossistemas podem expandir ou limitar o desenvolvimento humano, os seres humanos beneficiam dos serviços de provisão, regulação, culturais e de suporte (Millennium Ecosystem Assessment,

autoria de Nuno Castelo-Branco Bastos no livro *A Ideia de Justiça*, de Amartya Sen, publicado em 2012 pelas Edições Almedina.

2003), que incluem o abastecimento de alimentos, a provisão de água e de energia; os ciclos e processos realizados pelos ecossistemas para manterem o seu funcionamento adequado, tal como a purificação da água, o equilíbrio da temperatura atmosférica e da precipitação e dos fenómenos naturais; os benefícios não materiais que os ecossistemas asseguram como fonte de satisfação, lazer e recreação espiritual; e a produção de serviços de suporte, como a formação de solos, a produção primária e a produção de oxigénio, entre outros (Macana & Comim, 2013).

Retomando a Teoria da Capacidades, Sen (2012) recorda que a economia do bem-estar (“*welfare economics*”) coloca a felicidade no centro da sua atenção, mas numa ótica que tem sido, ao longo do tempo, essencialmente utilitarista, conferindo-lhe o único aspeto relevante para a apreciação do bem-estar humano, e, consequentemente para a avaliação social e a elaboração de políticas públicas. Para o economista indiano, o utilitarismo foi durante muito tempo a teoria oficial do bem-estar, e embora nos últimos anos tenha vindo a concorrer com outras teorias, a verdade é que ainda hoje a economia é largamente utilitarista, senão na substância, pelo menos na forma.

A perspetiva da capacidade, formulada por Sen (2012), rejeita o utilitarismo de Bentham centrado sobre a felicidade e sobre o prazer como «(...) a melhor maneira de avaliar a dimensão de uma vantagem pessoal e de a apreciar em comparação com as vantagens dos demais» e declina a perspetiva da economia convencional que «(...) trata de avaliar as vantagens pessoais atendendo, em cada caso, aos respetivos rendimentos, riqueza e recursos económicos.» (p. 318) para abraçar a abordagem da capacidade, baseada na liberdade. Vejamos como Sen (2012) expõe esta questão:

Com efeito, em contraste com uma linha de pensamento baseada ora na utilidade ora nos recursos, na perspetiva da capacidade ajuíza-se da vantagem de uma pessoa tendo em conta a capacidade dessa pessoa para fazer aquelas coisas que, por alguma razão, dá valor. Quando vista em termos de oportunidades, a vantagem de uma pessoa será menor do que a de outrem,

se ela tiver menor capacidade – uma menor capacidade real – para conseguir realizar aquelas coisas a que, por alguma razão, dá valor. Aqui, o foco da atenção centra-se sobre a liberdade de que uma pessoa realmente dispõe, no sentido de fazer, ou ser, alguma coisa – isto é, aquilo que a pessoa em questão estima ser valioso fazer-se ou ser-se. (p. 319).

Nussbaum, na qualidade de defensora da teoria da lista objetiva, elaborou uma lista de capacidades que afirma possuírem valor em si mesmas, e defende que uma vida humana digna depende de um limite mínimo de realização de cada uma dessas capacidades. A lista de Nussbaum compreende as seguintes capacidades: vida; saúde física; integridade física; sentidos, imaginação e pensamento; emoções; razão prática; afiliação; outras espécies; brincar, poder rir e desfrutar de atividades recreativas; controlo sobre o ambiente na dimensão política e material (Bühning & Orso, 2019). Para Nussbaum, a lista das capacidades humanas está sempre sujeita a revisão (Rammê, 2001).

Ao contrário de Nussbaum, Amartya Sen não propõe a construção de uma lista básica de capacidades para representar o que seria, na sua perspetiva, um bem-estar adequado, pois defende que a escolha dos itens para a composição da lista não deve ser tarefa do teórico, mas o resultado de um processo de escolha social (Santos, 2018). Nussbaum, por sua vez, preocupa-se em definir uma lista que represente os aspetos centrais da vida humana, para que, a partir deles, possa estabelecer as realizações elementares que proporcionam o florescimento humano e identificar, assim, objetivos políticos específicos (Santos, 2018). Deste modo, apesar da convergência essencial de Nussbaum e Sen sobre a importância da capacidade como o aspeto da liberdade que se concentra sobre as oportunidades substantivas, divergem um com o outro sobre quem deve elaborar a lista. Por essa razão, enquanto a proposta de Sen é abrangente, a de Nussbaum é mais explícita e enuncia princípios que, na opinião da jurista norte-americana, deveriam estar em todas as constituições e tratados internacionais de modo a servirem de orientação à definição de políticas públicas.

2. A TENSÃO ESSENCIAL: DIREITOS E DEVERES ENTRE AS GERAÇÕES PRESENTES E FUTURAS

A Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), reunida em Paris em novembro de 1992, aprovou e publicou a Declaração sobre as Responsabilidades das Gerações Presentes em Relação às Gerações Futuras.

No texto pode ler-se que o objetivo da declaração é a promoção da solidariedade entre as gerações de modo a que seja possível assegurar a perpetuidade da humanidade. Para isso, «As gerações presentes têm a responsabilidade de transmitir às gerações futuras um planeta que não esteja danificado de forma irreversível pela atividade humana.» (UNESCO, 1997, p. 70). O documento faz a apologia do desenvolvimento sustentável, afirmando que constitui um dever das gerações presentes preservar a integridade do meio ambiente, garantindo que as gerações futuras não serão expostas à poluição, «(...) o que pode por em perigo as suas vidas ou as suas próprias existências.» (p. 70). Além disso, as gerações presentes têm a obrigação de considerar eventuais consequências para as gerações futuras de grande projetos, como se escreve no artigo quarto da declaração.

O bem-estar das gerações futuras não é apenas uma preocupação de hoje, como testemunham alguns textos filosóficos de Cícero, Kant, Bentham, Locke, Marx e outros (Brandão & Souza, 2010). Kant, por exemplo, na *Crítica da Razão Prática* afirma que os seres humanos vivem em sociedades imperfeitas, mas acrescenta que procuram melhorá-las, mesmo que não venham a obter benefícios disso (Kant, 2008).

Os deveres e direitos das sucessivas gerações começaram a ser estudados na década de 1980 através, principalmente, dos contributos de Edith Brown Weiss, professora de Direito Internacional. Nessa época, Weiss desenvolveu a teoria da equidade intergeracional, uma doutrina que defende, em substância, que as gerações humanas têm iguais direitos em relação às condições de funcionamento do meio ambiente independentemente da época em que vivam (Brandão

& Souza, 2010). Este princípio inscreve-se na noção de desenvolvimento sustentável e converge com a posição assumida pela Casa Comum da Humanidade, tratada neste texto no final do capítulo primeiro.

A teoria da equidade intergeracional de Weiss fundamenta-se em três princípios: a conservação das opções – que obriga cada geração a conservar a diversidade dos recursos naturais para não limitar as escolhas das gerações futuras; a conservação da qualidade – que aporta a responsabilidade de cada geração em manter a qualidade do sistema-Terra e passá-lo à geração seguinte pelo menos nas mesmas condições em que o recebeu; e a conservação do acesso – que sujeita cada geração a garantir iguais direitos de acesso a todos os seus membros à herança da geração anterior e conservar esse acesso para as gerações futuras (Brandão & Souza, 2010).

Weiss inspirou-se na teoria da equidade de Rawls para desenvolver a teoria da equidade intergeracional (Bolson, 2013). O igualitarismo liberal de Rawls é pensado sobretudo num contexto intrageracional, mas o filósofo norte-americano também refletiu sobre a especificidade das relações entre gerações, designadamente através do “princípio da poupança” (Campos, 2020). O princípio da poupança é um novo princípio de justiça que Rawls adicionou ao princípio das liberdades, ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades e ao princípio da diferença. (Rosas, 2015). Mas para Nussbaum, a noção básica de moralidade da tradição liberal é o benefício mútuo e a reciprocidade que se estabelecem entre as partes que celebram o contrato. No caso dos animais não humanos, por exemplo, embora os seus interesses possam ser incluídos no acordo, os sujeitos primários de justiça são os mesmos que elegem os princípios, isto é, são os humanos (Rammê, 2001), o que parece ser impróprio para o estabelecimento de justiça entre seres humanos e natureza. Kant defendia a inexistência de quaisquer deveres morais dos seres humanos para com os restantes animais, proposição à qual Rawls acrescentou que se esses deveres existissem seriam somente de caridade e compaixão, mas não de justiça (Rawls, 2013). Nussbaum discorda desta posição, argumentando que se as ações humanas afetam substancialmente

a vida dos animais não humanos ao ponto de poderem causar-lhes grandes sofrimentos, então o problema é de justiça e não de caridade ou compaixão (Rammê, 2001).

A teoria da justiça de Rawls surgiu como uma crítica ao utilitarismo dominante na economia ocidental. A principal crítica de Rawls ao utilitarismo é o facto de essa teoria não atribuir à igualdade um valor intrínseco, mas apenas instrumental, porque no utilitarismo a igualdade tem valor somente como um meio de promoção da felicidade (Benício, 2016). A teoria da justiça de Rawls trata das condições em que os cidadãos optariam pela instituição de uma “sociedade bem ordenada”. Os princípios da justiça são resultantes de um contrato social elaborado a partir de uma “posição original”, em que os cidadãos, como partes contratantes, estabelecem de livre vontade um conjunto de princípios vinculativos por trás de um “véu de ignorância” que os impede de conhecerem as características que lhe poderiam trazer benefícios ou desvantagens (Rawls, 2013). Numa situação assim, Rawls defende que os cidadãos optariam por favorecer «(...) a alternativa cujo pior resultado fosse menos mau do que o pior resultado possível de qualquer das outras» (Campos, 2020, pp. 62-63). A teoria da justiça de Rawls não se fundamenta em igualdades de bens, mas de oportunidades, o que possibilita traçar uma equivalência entre essa teoria e o princípio da igualdade de acesso de todos os cidadãos à herança da geração anterior defendido por Weiss.

A possibilidade de o liberalismo igualitário de Rawls poder incluir as questões de justiça ambiental é tentadora, pois que para isso suceder bastaria assumir o bom funcionamento do sistema-Terra como um bem primário – até porque, além disso, o princípio da diferença trataria de beneficiar os menos favorecidos da sociedade através da regra *maximin* (Rammê, 2001). Contudo, há quem considere que esta aproximação da teoria da justiça de Rawls à justiça ambiental é inapropriada, por não incluir, por exemplo, os animais não humanos e a própria Natureza nos debates sobre a justiça (Rammê, 2001), como se pode observar por este fragmento de texto de *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls:

Embora não tenha defendido que a capacidade para o sentido da justiça é necessária para que a justiça nos seja devida, parece-me verdade que não nos é exigido que pratiquemos uma justiça rigorosa para com criaturas que não possuam tal capacidade. Mas daqui não decorre que não haja quaisquer exigências relativamente a elas, nem nas nossas relações com a ordem natural. É certamente errado ser-se cruel para com os animais e a destruição das espécies pode constituir um grande mal. A capacidade para os sentimentos de prazer e de dor e para as formas de vida de que os animais são capazes impõe claramente, relativamente a eles, deveres de compaixão e humanidade. Não vou tentar explicar essas convicções profundas. Elas estão fora do âmbito da teoria da justiça e não parece possível alargar a teoria do contrato de forma a incluí-las naturalmente. Uma conceção correta das nossas relações com os animais e a natureza parece depender de uma teoria da ordem natural e do lugar que nela ocupamos (p. 388).

Rawls defende o dever de poupança justa no contexto intergeracional, o que significa que cada geração deverá transferir para a geração seguinte mais do que herdou da anterior (no caso em que se transfira menos, trata-se de uma “despoupança”). O filósofo norte-americano imaginou dois estádios distintos: um estádio de acumulação, durante o qual cada geração transfere para a seguinte mais do que aquilo que herdou da anterior, e um estádio estacionário resultante da acumulação ter proporcionado o alcance de um limiar em que a sociedade é capaz de se constituir como uma sociedade bem ordenada (Campos, 2020). Mas Rawls afirma que não será possível, do ponto de vista económico, definir limites rigorosos sobre o nível de poupança de cada geração, embora admita que podem ser «(...) formulados certos limites éticos significativos.» (Rawls, 2013, p. 229). Para Rawls, a posição da doutrina utilitarista em relação ao problema da justiça entre gerações é errada. O filósofo norte-americano argumenta que se o tamanho da população for considerado uma variável, a produtividade marginal do capital será elevada; e se for considerado um horizonte temporal muito longo, a maximização da utilidade total poderá conduzir a uma taxa de acumulação excessiva. Assim, a posição utilitarista exigiria sacrifícios pesados às atuais gerações mais pobres em benefício das gerações seguintes. Rawls parte do

pressuposto de que as sucessivas gerações serão mais ricas, porque conclui que «(...) os maiores benefícios de que gozarão as gerações mais ricas serão suficientes para compensar os sacrifícios pessoais.» (p. 229) Ora, esta posição de Rawls pode não ser atualmente sustentável, na medida em que existe uma forte possibilidade de as gerações vindouras (pelo menos as próximas) virem a ser menos ricas do que aquelas que as antecederam. Se isso suceder, será em larga medida uma consequência da crise climática que poderá obrigar a abrandar o crescimento da economia e a alterar o atual modelo de desenvolvimento económico, nem que seja para instituir a versão capitalista ambientalmente moderada do desenvolvimento sustentável.

Faltará dizer uma palavra, ainda que breve, sobre as externalidades e a taxa de desconto numa perspetiva intergeracional. Na economia convencional, tendo como base a teoria neoclássica do bem-estar social, a análise económica de projetos constitui uma ferramenta importante para a tomada de decisões. Quando essa análise é meramente financeira, só o retorno monetário do projeto é considerado, sem que sejam avaliadas, portanto, as externalidades que o projeto institui. As externalidades são os efeitos colaterais de uma decisão sobre aqueles que não participaram nela. As externalidades podem ser negativas – quando causam, por exemplo, poluição atmosférica – ou positivas – quando existem benefícios involuntários para os agentes que não participam na decisão, como, por exemplo, investimento em investigação. O princípio do poluidor-pagador é um exemplo atual de como se podem resolver as externalidades ambientais numa lógica de desenvolvimento sustentável. O Teorema de Coase tem subjacente a ideia de que a existência de externalidades é devida à ausência de um mercado e de direitos de propriedade bem definidos. Quando existem direitos bem definidos e inexistem custos de transação, a negociação é sempre pareto-ótima, ou seja, é impossível melhorar a situação de cada parte contratante sem prejudicar pelo menos uma das partes. Os custos de transação são os custos totais associados a uma transação, como por exemplo os custos imputados a consultores jurídicos para a celebração de um contrato ou mesmo a terceirização de um produto ou serviço. No contexto intergeracional,

não existe a possibilidade de as partes contratantes participarem na negociação, pois que as gerações futuras não estarão presentes nem adequadamente representadas (Ferreira & Imbrosi, 2018). Assim, para a economia convencional estas externalidades são uma falha de mercado e as soluções tradicionais não são válidas porque não há mercado. Há essencialmente dois critérios para a escolha social e a medida do bem-estar de projetos futuros: o critério do Ótimo de Pareto e o critério de Kaldor-Hicks. O primeiro critério exige que no final do projeto ninguém se encontre numa situação pior do que a de partida e que pelo menos uma pessoa fique em situação melhor; o segundo critério leva em consideração a possibilidade de existir uma compensação a ser atribuída por aqueles que beneficiaram com o projeto aos que suportaram os respetivos custos (Ferreira & Imbrosi, 2018). Ora, como a análise de projetos da economia convencional se refere a mercados baseados nos desejos ou preferências atuais e como as gerações futuras não participam na negociação nem podem ser adequadamente representadas (a representação seria sempre especulativa, uma vez que os representantes não podem comunicar com os representados), uma eventual compensação pelo critério de Kaldor-Hicks não seria possível. Assim, a definição de um valor de poupança para ser transferido para a geração seguinte e a respetiva distribuição dessa poupança terá de incluir uma forte componente moral (Ferreira & Imbrosi, 2018).

Já Mill havia considerado a possibilidade de o crescimento económico alcançar um ápice, situação que o filósofo utilitarista apelidou de “condição estacionária”. Para Mill, com o fim do crescimento industrial e da riqueza em resultado da lei dos rendimentos decrescentes, a economia capitalista caminharia inexoravelmente para a interrupção do crescimento económico, atingindo uma condição económica estacionária (Mill, 1965), como se pode observar no seguinte fragmento de texto:

Os economistas políticos sempre devem ter visto, com clareza maior ou menor, que o aumento da riqueza não é ilimitado; que ao final daquilo que denominam condição progressista está a condição estacionária, que todo

aumento de riqueza é apenas um adiamento dessa última condição, e que cada passo para a frente é um aproximar-se dela. Fomos agora levados a reconhecer que essa meta última em todos os tempos está suficientemente perto para estar plenamente à vista; que estamos sempre a um passo dela, e que se ainda não a atingimos há muito tempo é porque a própria meta voa adiante de nós. Os países mais ricos e mais prósperos muito cedo atingiriam a condição estacionária, se não introduzissem mais aperfeiçoamentos nas técnicas produtivas, e se houvesse suspensão do processo de transbordamento do capital desses países para as regiões da Terra não cultivadas ou mal cultivadas. (p. 810).

O problema do crescimento económico de longo prazo não foi somente uma preocupação de Mill, mas também de Smith, Ricardo e Malthus. Todos acreditaram que o carácter progressivo da economia capitalista iria desaguar num estado estacionário, mas enquanto Smith e Ricardo ligavam esse evento à estagnação e à penúria, Mill considerava que se atingiria um Estado de bem-estar e abundância onde haviam sido vencidas as necessidades materiais da sociedade (Corazza, 1991). Para Herman Daly, o atual crescimento económico falha por ser não-económico e autodestrutivo. O economista norte-americano defende que o crescimento económico atual está a aumentar os custos ambientais e sociais mais rapidamente do que os benefícios da produção, e assegura que «Pelo menos 99% dos economistas neoclássicos modernos mantêm a visão de um crescimento económico perpétuo.» (Daly 2010, p. 2). Daly defende que o desenvolvimento (mais bem-estar com o mesmo nível de recursos) é uma coisa boa, mas o crescimento (uma economia maior em tamanho) é uma coisa má. E suspeita que a recusa dos economistas contemporâneos para admitirem a possibilidade de se ter de caminhar para um estado estacionário tem uma resposta “amargamente simples”: «Sem crescimento, a única forma de acabar com a pobreza é partilhar. Mas a redistribuição é um anátema.» (Daly, 2010, p. 3).

É curioso observar a visão de Mill sobre os problemas que poderiam ser causados pelo crescimento económico continuado. Como se comprova no fragmento de texto seguinte, Mill, à sua maneira e à medida do seu tempo, demonstrou possuir sensibilidade para a

necessidade de se estabelecer uma relação harmoniosa entre a economia, a população e o meio ambiente:

Por outro lado, não se sente muita satisfação em contemplar um mundo em que não sobrasse mais espaço para a atividade espontânea da Natureza: um mundo em que se cultivasse cada *rood* (1/4 de acre) de terra capaz de produzir alimentos para seres humanos, um mundo em que toda área agreste e florida, ou pastagem natural, fosse arada, um mundo em que todos os quadrúpedes ou aves não domesticados para o uso humano fossem exterminados como rivais do homem em busca de alimento, um mundo em que cada cerca-viva ou árvore supérflua fossem arrancadas, e raramente sobrasse um lugar onde pudesse crescer um arbusto ou uma flor selvagem, sem serem exterminados como erva daninha, em nome de uma agricultura aprimorada. Se a Terra tiver que perder a grande parte de amenidade que deve a coisas que o aumento ilimitado da riqueza e da população extirpariam dela, simplesmente para possibilitar à terra sustentar uma população maior, mas não uma população melhor ou mais feliz, espero sinceramente, por amor à posteridade, que a população se contente com permanecer estacionária, muito antes que a necessidade a obrigue a isso. (1965, p. 814).

A teoria da produção e do crescimento económico de Adam Smith reconhece a contribuição oferecida pela terra e os recursos ecológicos na criação de riqueza. Smith afirma que a agricultura é mais produtiva do que a indústria, porque para a primeira concorrem dois fatores de produção – a terra e o trabalho – e a segunda utiliza apenas o fator trabalho. David Ricardo adota uma solução semelhante na sua teoria da renda fiduciária. Para Ricardo, a terra é o único agente cujo produto pode facultar uma renda; Marx, por sua vez, defende que a terra, a par do trabalho, é uma fonte dos valores de uso que o trabalho produz (Schwarz, 2009). Todavia, com a revolução conceptual causada pela introdução da teoria económica neoclássica, o capital natural (fator terra) deixou de representar qualquer papel na criação de valor, pois que os bens e serviços ambientais passaram a ser considerados fatores gratuitos, e por isso exteriores à economia. Não obstante, há muito tempo que o capital natural passou a ser uma mercadoria, deixando de ser gratuito. É um dogma pensar-se que a

Natureza não contribui para o crescimento económico como fazem os economistas neoliberais, o que é, no mínimo, curioso e inexplicável (Schwarz, 2009), dada a importância dos materiais e da energia na atividade económica. Contudo, nas equações matemáticas que representam o crescimento económico, como é o caso da função agregada de produção de Cobb-Douglas, não há lugar para o capital natural, que parece ter sido incluído no fator residual da equação, uma espécie de gaveta onde tudo cabe – principalmente a nossa ignorância, como bem assinala Schwarz, (2009). O capital natural é composto por duas classes de itens: um fluxo de energia solar e outro de stock de matéria-energia. Assim, a descrição da produção de bens e serviços é um processo dinâmico de transformação de fluxos naturais em fluxos de produtos sujeito aos princípios da termodinâmica, designadamente o princípio da conservação da energia (1.º princípio) e o princípio do aumento tendencial da entropia (2.º princípio).

Na década de 1960, as reflexões do filósofo alemão Hans Jonas – aluno de Heidegger e discípulo de Rudolf Bultman - sobre o equívoco de a humanidade se encontrar separada do resto da Natureza, levou-o a criar uma nova ética, ecocêntrica, debruçada sobre a relação Homem – Natureza (preservemos a forma masculina), um pensamento original sobre o ser e um dever de responsabilidade ao qual chamou “princípio de responsabilidade” (Bolson, 2013).

O princípio da responsabilidade contempla uma ética transtemporal, preocupada com o “semelhante” do presente, mas também com o “outro” que está para nascer. Jonas define um imperativo ético à semelhança do imperativo categórico de Kant: «Age de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica.» (Souza, Gabriel, & Souza, 2012, 143); ou de forma negativa: «Não ponhas em perigo a continuidade indefinida da humanidade na terra.» (Souza, Gabriel, & Souza, 2012, 143). Para Jonas, a responsabilidade parental é a base da teoria da responsabilidade. O filósofo concebeu um modelo de responsabilidade que inclui a responsabilidade parental e a responsabilidade política, duas perspetivas que na sua opinião têm muito em comum, e que o filósofo alemão ilustra com três aspetos essenciais inscritos em ambas:

a totalidade, a continuidade e o futuro. A totalidade significa que a responsabilidade dos pais e do Estado é total, desde o mais pequeno interesse do ser humano até à sua mais elevada realização; a continuidade garante a assistência paterna e governamental sem interrupções, portanto, ao longo de toda a vida; e o futuro trata do caráter vindouro do que deve ser objeto de cuidado (Bolson, 2013).

Na obra de Jonas há uma clara preocupação com a tecnociência, que para ele representa uma ameaça às gerações presentes e futuras, talvez por ter testemunhado e sido vítima do desmedido poder que a tecnologia proporciona quando cai em mãos erradas, como foi o caso do conflito mundial da década de 1940. Jonas, um judeu alemão perseguido pelos nazis que teve de fugir do seu país natal, fala do triunfo do *homo faber* sobre o *homo sapiens*, questiona a validade da concepção antropocêntrica da ética moderna e propõe o reconhecimento dos direitos próprios da Natureza, que na sua opinião possui um fim em si mesma para além da esfera humana (Bolson, 2013).

As observações de Jonas sobre os perigos da tecnociência não são espúrias e fazem cada vez mais sentido. Com o advento do Iluminismo foi criada a convicção de que a ciência e a tecnologia poderiam estabelecer uma santa aliança que conduziria a humanidade pela via do progresso. Os filósofos iluministas acreditavam que passara a ser possível compreender a realidade e antecipar o futuro à luz da razão, e realizar progressivamente o domínio da natureza. O filósofo René Descartes, por exemplo, acreditava que a tecnologia proporcionaria uma série ilimitada de dispositivos que daria às pessoas o conforto necessário para desfrutar de tudo o que a Terra lhes pudesse oferecer (Brey, 2012). Havia, à época, uma visão providencialista da História em que tanto os pensadores liberais como os de outras concepções políticas olhavam para a mudança proporcionada pela tecnologia como o caminho desejado para se alcançar a «(...) meta da prosperidade que seria o culminar da evolução histórica.» (Garcia, 2010, p. 66). No séc. XIX, o projeto de Karl Marx – muito crítico à forma como a sociedade passara a organizar-se – também possuía o mesmo olhar, mas um olhar confiante de que através da

luta de classes o capitalismo vigente evoluiria para uma sociedade justa que assegurasse uma distribuição equitativa de bens (Garcia, 2010).

A visão otimista do Iluminismo ainda hoje se mantém, porque a tecnologia continua a ser vista como um indicador de progresso social e económico que melhora a qualidade de vida das pessoas e o seu bem-estar. Do ponto de vista hedonista, a tecnologia contribui para aumentar o prazer e diminuir a dor através das suas múltiplas aplicações, quer sejam na saúde ou nas atividades ociosas; na perspectiva da satisfação das preferências, a tecnologia facilita a obtenção e a posse de bens, desde a alimentação até aos produtos de luxo ou desde as viagens ao convívio social; e na abordagem da lista objetiva, a tecnologia constitui um meio para garantir com sucesso a obtenção dos itens que a compõem (Brey, 2012).

Cada novidade tecnológica que surge no mercado é anunciada com frequência como mais uma conquista humana em direção a um mundo melhor, relegando os produtos que veio substituir para a prateleira das coisas sem valor de uso. Todavia, com a sociedade de consumo que viria a frutificar no início do séc. XX e as consequências negativas que dela advieram – como a alienação resultante do trabalho nas fábricas, por exemplo, que Chaplin soube ilustrar de forma superior em *Tempos Modernos* – começaram a surgir críticas políticas e sociais às implicações que a tecnologia trouxe. A crítica mais imediata é o risco que pode comportar se for mal-usada ou se cair em mãos erradas, como sucedeu nas deflagrações da bomba atômica em Hiroshima e Nagasaki – para fornecer apenas o exemplo mais significativo.

Mas as principais críticas que surgiram sobre a tecnologia e as suas implicações na sociedade industrial foram protagonizadas pelo grupo de pensadores alemães da chamada Escola de Frankfurt, como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse ou Jürgen Habermas, que basearam o seu trabalho nas análises sociológicas de Karl Marx e Max Weber (Brey, 2012). Outros filósofos foram igualmente críticos do pensamento original iluminista sobre as virtudes da tecnologia, como foi o caso dos pós-modernos Jean-François

Lyotard e Jean Baudrillard ou ainda o do filósofo contemporâneo Albert Borgmann, bem conhecido pela crítica que faz à tecnologia e à cultura de consumo (Brey, 2012).

A esperança que a tecnologia trouxe no *Século das Luzes* e se propagou até meados do séc. XIX era consensual, mesmo do ponto de vista ideológico, e baseava-se na hipótese de que os avanços tecnológicos seriam uma ferramenta essencial para a humanidade, ajudando-a a vencer algumas das suas fragilidades. Desse modo, a tecnologia estaria ao serviço da humanidade e seria conduzida pelo ser humano em benefício do seu bem-estar e da sua felicidade. Sucede, porém, que a esperança atual de que a tecnologia resolva todos os problemas humanos, elevando-a a um patamar quási-religioso, fez com que passasse a ser «supérfluo qualquer debate sobre as relações entre a tecnologia e a estrutura moral das sociedades contemporâneas ou sobre os riscos, incertezas, subprodutos e desfechos imprevistos da mudança tecnológica» (Garcia, 2010, p. 69). É neste pensamento atual que se inscreve a geoengenharia, apontada por alguns como a solução adequada para debelar a crise climática. Observa-se, assim, que a tecnologia está a perder as características que lhe foram atribuídas desde o iluminismo – como instrumento de excelência para a melhoria do bem-estar humano e da felicidade – para passar a ser vista como valor absoluto e inquestionável, alheio a qualquer debate sobre a sua conveniência, forma de utilização ou contribuição para o bem comum. Tal como nas peças de Eurípides, a tecnologia surge nos tempos que correm como deus *ex machina* por via da geoengenharia, resolvendo as pontas soltas que deixara no palco sem solução aparente.

A responsabilidade parental definida por Jonas assume relevância em qualquer teoria de justiça intergeracional, pois talvez que o facto de cada geração ser responsável pela geração seguinte possa influir na natureza e na intensidade das obrigações, na medida em que «Enquanto pais, somos *causalmente* responsáveis pela existência da geração seguinte.» (Gosseries, 2011, p. 11). Contudo, se por um lado esta dimensão genética pode potenciar a intensidade das nossas obrigações intergeracionais, por outro lado também poderá constituir uma ameaça à existência dessas obrigações, se introduzirmos na

equação a variável da não-identidade. Axel Gosseries ilustra o problema da não-identidade com uma metáfora curiosa:

Tomemos como ponto de partida a história de Gilles. Já há muito tempo que o seu pai escolheu ir para o trabalho de carro, e não de bicicleta. Isto permite-lhe regressar a casa mais cedo ao fim do dia. Uma tal escolha é, todavia, pouco recomendável no plano ecológico, e o pai automobilista tem plena consciência disso. Também Gilles, chegado à adolescência, se dá conta disso e coloca ao pai a questão: «Não achas que devias já há muito tempo ter renunciado a ir para o trabalho de carro?» O pai, depois de pensar alguns instantes, responde, seguro de si: «Se tivesse optado pela bicicleta, não terias certamente nascido» (2015, p. 62).

Se o pai de Gilles tivesse regressado mais cedo a casa teria modificado a sequência dos eventos, incluindo a possibilidade de não ter fecundado o óvulo que daria origem *àquele* seu filho, porque a própria identidade do espermatozoide poderia ter sido outra. Assim, as nossas ações do presente podem afetar a identidade das pessoas futuras, o que levanta diversos problemas, como é o caso de não podermos introduzir o conceito tradicional de dano das gerações futuras em resultado das ações realizadas no presente. Como esclarece Gosseries (2011), a identificação de um dano exige que seja possível comparar o estado real da pessoa em resultado da ação danosa com o seu estado contrafactual antes de a ação danosa ter ocorrido. E acrescenta que «Sempre que a ação alegadamente danosa seja também uma condição necessária à própria existência da alegada vítima encontramos-nos fora do âmbito do típico conceito de dano – e dentro do âmbito do problema da não-identidade (p. 13). Para Gosseries (2015), os investimentos em infraestruturas, nos transportes públicos, no desenvolvimento de políticas de planeamento familiar, no envio de militares para o teatro de guerra ou a instalação de uma central nuclear, por exemplo, têm impacto sobre a identidade das pessoas futuras e dizem respeito ao problema da não-identidade. Gosseries (2015) propõe que se abandone o conceito típico de dano e se adote o que ele apelidou de “estratégia de recuperação”. Assim, na história de Gilles, o pai poderia ter optado por uma estratégia de

recuperação, passando a ir de bicicleta para o trabalho após a concepção do seu filho, porque as obrigações para com os membros da geração seguintes devem ser avaliadas somente ao fim de uma vida.

Neste contexto, admitindo-se que é legítimo atribuir direitos às pessoas futuras, será necessário estabelecer a forma adequada de se proceder. Como depende apenas da geração atual fazer surgir gerações futuras ou evitar que elas surjam, Gosseries propõe que se use a noção de direitos condicionais (ou futuros). Esta abordagem considera que existirá pelo menos um certo número de pessoas no futuro, embora rejeite a ideia de que as pessoas futuras existiriam já hoje em dia como titulares de direitos. Assim, «Estes direitos futuros são condicionais, o que significa que não só o seu exercício, mas também a sua existência, estão condicionados à existência do seu titular.» (Gosseries, 2015, p. 70). Isto quer dizer que se pode renunciar ao requisito da existência de um correlato entre uma obrigação atual e um direito atual. Gosseries defende que, uma vez fora do contexto da não-identidade, as gerações futuras poderão ter direitos futuros que justifiquem as nossas ações presentes; mas em contexto de não-identidade, «(...) não existem para conosco direitos (mesmo futuros) de pessoas futuras com as quais nunca coexistiremos que não sejam triviais, ou seja, sempre satisfeitos (...)» (Gosseries, 2015, p. 75). Assim, as nossas obrigações para com as gerações com as quais coexistimos justificam as nossas obrigações para com as gerações mais longínquas. Gosseries sugere uma *abordagem transitivista* para ser associada à estratégia de recuperação. Segundo essa abordagem, não temos obrigações diretas para com as gerações mais afastadas, mas temos com a geração que se segue à nossa. Isto significa que a próxima geração terá obrigações para com a que se lhe segue e assim sucessivamente. Para evitarmos encarar as futuras gerações como muito distantes da nossa, talvez seja útil pensar que a geração que se segue à nossa é a dos nossos filhos, a seguir à dos nossos filhos é a dos nossos netos e assim por diante (Brandão, 2010). Como afirma Westra, citado por Brandão (2010, p. 173), «(...) as crianças deveriam ser consideradas a “primeira geração” quando [os] direitos das futuras gerações são designados».

3. ABORDAGEM ECOSSOCIAL DO BEM-ESTAR

A abordagem ecossocial do bem-estar é um contributo para o desenvolvimento de uma teoria alternativa de base ecológica, não sendo por si só “uma teoria do bem-estar”. O seu pressuposto fundamental afirma que «(...) sem que haja uma biosfera em bom funcionamento não poderá haver uma sociedade; e sem que haja uma sociedade não poderá haver funções sociais, incluindo a economia» (Salonen & Konkka, 2015, p. 19). A abordagem ecossocial do bem-estar inclui a crise climática como variável relevante, designadamente a resposta que tem de ser dada às circunstâncias criadas pelo Antropoceno para que «(...) as gerações futuras se orgulhem de nós.» (p. 21). O seu ponto de partida é o de que as atuais teorias do bem-estar não parecem ser satisfatórias para lidarem com as preocupações ambientais. A crítica dos autores refere-se, em particular, à teoria da satisfação de preferências, sobre a qual assenta – em larga medida, como já vimos – o atual modelo de desenvolvimento económico. Os autores admitem que a teoria da satisfação de preferências é bem fundamentada, tem uma base psicológica firme e é passível de ser medida com várias ferramentas económicas; porém, acrescentam, padece de alguns problemas, designadamente que nem tudo o que as pessoas desejam e recebem é para o seu benefício e ainda que, por vezes, as pessoas desejam bens que acabam por lhes serem prejudiciais.

Os autores da proposta afirmam que uma teoria do bem-estar não poderá ser apenas descritiva, mas também normativamente adequada, de modo a que as pessoas possam tomar as suas decisões em conformidade com os seus valores. Como os valores são um produto inteiramente da mente humana – conforme sublinham os autores – a abordagem ecossocial do bem-estar sustenta-se em estudos que têm vindo a ser realizados sobre o que preocupa os indivíduos, para concluir que estaremos já numa sociedade pós-materialista, mais atenta ao altruísmo, por exemplo, do que ao crescimento do produto nacional bruto. Os autores acreditam que as pessoas alcançam a felicidade ou o bem-estar psicológico quando se preocupam com os interesses dos outros. As crianças, por exemplo, mostram com frequência o seu

altruísmo, evidenciando serem mais felizes quando dão algo e não recebem nada em troca. Os autores insistem que quem faz dos bens materiais a sua preocupação principal são pessoas menos felizes, apresentam menos satisfação com a vida, têm mais emoções desagradáveis, além de se encontrarem com mais frequência deprimidas e ansiosas. Há estudos que sugerem, dizem os autores, que essas pessoas sofrem mais fisicamente, pois apresentam com frequência dores de cabeça, de estômago e outras maleitas. Por fim, garantem que essas pessoas também se preocupam menos com as questões ambientais ou com as espécies não humanas, e mais com elas mesmas.

A abordagem ecossocial do bem-estar pretende ser holística e multidisciplinar, mas a partir de uma perspectiva sócio ecológica. Nos seus fundamentos, a justiça social assume um papel decisivo. Os autores acentuam que a crescente desigualdade é um problema grave, e que os problemas graves têm sempre antecedentes ecológicos e sociais. Para sublinhar esta linha de força, afirmam que «(...) as mudanças climáticas não são apenas um desafio ecológico; mas também um dos maiores desafios globais de justiça social.» (Salonen & Konkka, 2015, p. 22). Por essa razão, dizem, será necessário estabelecer um novo paradigma na relação humano-natureza que contemple as preocupações sociais e ecológicas. E entendem que o nosso bem-estar é essencialmente ecológico ou biológico. Por isso, «(...) o que é bom para as plantas e os animais não humanos, é certamente bom para os seres humanos.» (pp. 22-23). Os autores da abordagem ecossocial não são adeptos de soluções de geoengenharia, porque declaram a dependência total dos seres humanos em relação aos serviços prestados pelo ecossistema e, nesse sentido, afirmam ser imperativo permanecer dentro dos limites planetários, pois acreditam que a crise climática pode ser travada, embora não especifiquem como isso pode ser feito.

Na abordagem ecossocial do bem-estar existe uma integração hierárquica de aspetos ecológicos, sociais e económicos do bem-estar, que é a seguinte: (1) Ecossistemas prósperos e uso sustentável dos recursos naturais, (2) Saúde física e psicológica, (3) Direitos humanos, justiça social e vida digna e (4) Economia robusta. Numa

frase, «A sobrevivência da humanidade depende da sua capacidade de alcançar maior equidade social e segurança económica de maneira a refletir a realidade biofísica.» (Salonen & Konkka, 2015, p. 22).

Em síntese, a abordagem ecossocial do bem-estar procura indicar alguns caminhos para o desenvolvimento de uma nova teoria do bem-estar, embora seja verdade que a crítica que faz às atuais teorias não parece ser suficientemente robusta. Na verdade, das três principais teorias do bem-estar que foram tratadas neste texto, a abordagem ecossocial do bem-estar apenas critica a teoria da satisfação das preferências, mas fá-lo de forma superficial e até inconsequente. Apesar de tudo, será de reter a preocupação que demonstra com as circunstâncias do Antropoceno e, por essa razão, com as gerações futuras.

4. SEGUNDO BALANÇO

A reflexão que realizámos até agora procurou responder a duas perguntas: a primeira pergunta é sobre se as circunstâncias do Antropoceno constituem um desafio ético-político relevante, isto é, sobre se este novo tempo de implicações tão transversais à vida humana pode ter uma influência significativa (ou mesmo decisiva) sobre o bem-estar; a segunda pergunta é sobre se as teorias do bem-estar humano mais significativas (hedonismo clássico de Bentham e Mill, satisfação das preferências/desejos informados e lista objetiva) acolhem na sua doutrina os eventuais impactos que o Antropoceno possa causar, tanto nas atuais gerações como nas futuras, sejam estas próximas ou longínquas.

A resposta à primeira pergunta, fundamentada no capítulo primeiro, é claramente afirmativa, pois parece ter sido demonstrado que as circunstâncias do Antropoceno podem causar danos (já estão a causar) a Gaia, afetando não apenas os seres humanos, mas também todos os seres não humanos – ou, se quisermos, todo o bioma terrestre. A envergadura desses danos é de tal monta que pode mesmo causar a extinção da espécie humana, pois que a extinção de muitas

outras espécies por causas atribuíveis a este novo tempo ter-se-á iniciado há muito.

Quanto à segunda pergunta, parece-nos também evidente que qualquer uma das teorias analisadas não tem atualmente uma resposta convincente e cabal, talvez pela relativa novidade do assunto, cuja consciência global sobre a sua criticidade conta apenas com algumas dezenas de anos.

O ritmo acelerado das consequências previsíveis do Antropoceno no futuro próximo e longínquo suscitou uma terceira questão – que procurámos analisar tanto na dimensão filosófica quanto na económica – sobre se existem correlatos de deveres e direitos entre as sucessivas gerações, uma interrogação que nos levou à problemática da justiça intergeracional e à indagação sobre a existência de respostas convincentes da parte das teorias de bem-estar estudadas. Apesar de este ser um debate ainda em curso, existem já contribuições importantes que devem ser consideradas.

Numa perspetiva complementar, apresentamos uma abordagem do bem-estar, dita ecossocial, que pretende ser um subsídio às teorias atuais no sentido em que procura completá-las com um novo olhar, o que consegue fazer parcialmente, propondo um conjunto de itens (à semelhança de um pacote de itens de uma lista objetiva) que constitui, na opinião dos autores, um novo paradigma da relação humano-natureza, pois que contempla preocupações sociais e ambientais.

Refletindo sobre o que se escreveu parece-nos que a temática do Antropoceno merece ser aprofundada em qualquer uma das teorias do bem-estar humano analisadas, incluindo as relações intergeracionais, tanto contemporâneas, como próximas não contemporâneas ou longínquas. Aqui e ali descobre-se uma preocupação com as gerações vindouras, a ideia de que o esgotamento do capital natural é um erro, a inquietação sobre a exclusão dos animais não humanos das considerações de justiça, mas não parece existir, tanto quanto a investigação permitiu aferir, a conceção de uma teoria sólida ou sequer o esboço de um plano para enfrentar os desafios deste novo tempo.

Os utilitaristas afirmam o seu empenho no bem-estar das gerações futuras, tanto pela voz de Mulgan, quanto pela de Mill ou mesmo

pela de Singer. Todavia, pode existir um conflito insanável entre a compatibilização dos interesses das gerações presentes mais desfavorecidas e as gerações futuras próximas e longínquas numa ótica utilitarista, principalmente na perspectiva do utilitarismo dos atos, que cria vários problemas aparentemente insolúveis. Os utilitaristas estão comprometidos com a imparcialidade intemporal, o que significa que consideram o bem-estar humano igualmente valioso quer se trate de pessoas presentes ou futuras. Porém, a doutrina utilitarista pode ser ainda mais exigente em relação às pessoas futuras do que às pessoas pobres do presente, o que poderá criar dificuldades à aceitação de decisões sobre a existência ou o valor de eventuais taxas de poupança no contexto intergeracional. Na opinião de Rawls, a posição utilitarista exigiria sacrifícios pesados às atuais gerações mais pobres em benefício das gerações seguintes. Para os utilitaristas de preferências, as pessoas podem estar enganadas sobre o que é melhor para elas e podem ser incapazes de maximizar a utilidade sentida, o que abre caminho para a adoção, talvez um pouco arbitrária, de projetos com impacto nas gerações futuras a coberto de um pressuposto discutível que os utilitaristas apelidam de “enviesamento da projeção”. Para enfrentar essa arbitrariedade é possível exibir o “requisito de forte ligação”, mas vimos que essa condição talvez não seja bastante, pois que é considerada necessária, mas não suficiente para identificar a adequação de uma teoria do bem-estar. Apesar de tudo o que foi dito é sabido que o utilitarismo tem uma notável flexibilidade de adaptação às mais variadas circunstâncias.

A teoria da satisfação das preferências, por sua vez, encontrou no conceito de desenvolvimento sustentável o eufemismo perfeito para o sistema capitalista, que agora se apresenta de roupagens esverdeadas. Através do conceito de desenvolvimento sustentável, a economia convencional ganhou forças e argumentos (que muitos consideram falaciosos, apesar de tudo) para continuar na senda do crescimento económico ilimitado, mas agora produzindo bens e serviços verdes supostamente amigos do ambiente. Na dimensão económica, esta teoria enfrenta a dificuldade de contabilizar a taxa de poupança e as externalidades dos investimentos com impacto no futuro através

das métricas de que dispõe. Tal como os utilitaristas das preferências, também os adeptos da teoria da satisfação das preferências informadas admitem que as pessoas podem subestimar a utilidade das suas decisões, o que abre uma caixa de pandora para se decidir o que se queira, principalmente na perspetiva dos rendimentos, da riqueza e dos recursos económicos, atributos caraterísticos desta teoria.

A teoria da lista objetiva também apresenta dificuldades de adaptação às circunstâncias do Antropoceno. Uma das suas vantagens em relação às outras duas teorias concorrentes será a de admitir que o prazer e a satisfação de preferências são uma condição necessária, mas não suficiente, para o bem-estar; e que isso significa que o bem-estar depende de um conjunto de bens que são alheios aos estados mentais (hedonismo) e aos desejos (satisfação de preferências). O próprio Derek Parfit reconhece a importância das contribuições das diversas teorias para a criação de sinergias, ou seja, para que o todo seja maior do que a soma das partes. A principal dificuldade da teoria da lista objetiva será a de não existir algum acordo entre os filósofos sobre os itens que devem compor a lista, pois há tantas qualidades de listas, quantos os filósofos que as criaram. Nesta teoria entronca a teoria das capacidades, que tem em Amartya Sen e Martha Nussbaum as principais referências teóricas. Sen entende que a composição de uma lista não deve ser tarefa do teórico, mas o resultado de um processo de escolha social. Nussbaum discorda e compôs a sua própria lista. Em cada uma das listas identificadas da autoria de vários filósofos não parece que existam bens relacionados diretamente com as circunstâncias do Antropoceno. É claro que podem ser estabelecidas ligações entre alguns desses bens e as questões climáticas, mas quando se analisa a natureza desses bens ou as razões que os fundamentam, parece que nenhum deles foi pensado com essa preocupação. Neste aspeto, é justo fazer-se uma ressalva a Breena Holland (ao propor que a sustentabilidade ambiental seja considerada uma metacapacidade), a Edward Page (ao realçar a importância do desenvolvimento sustentável para uma vida sem impactos ambientais negativos) e à abordagem ecossocial do bem-estar – que na sua hierarquia de preocupações ecológicas, sociais e

económicas dá prioridade à variável “Ecossistemas prósperos e uso sustentável dos recursos naturais”.

Se há um denominador comum no contexto do Antropoceno que possa ser identificado nas teorias que foram apresentadas, esse denominador comum é o conceito de desenvolvimento sustentável. A noção de desenvolvimento sustentável considera que o desenvolvimento deve ser economicamente sustentado (ou eficiente), socialmente desejável (ou incluyente) e ecologicamente prudente (ou equilibrado) (Romeiro, 2011), desenhando um triângulo virtuoso para satisfazer em toda a sua plenitude as dimensões: económica, social e ambiental. Os adeptos do conceito de desenvolvimento sustentável baseiam-se em dois fatores fundamentais. O primeiro fator é a convicção de que não há limites ambientais de crescimento económico, na medida em que não há limites para o aumento da eficiência no uso de recursos naturais; ou seja: os avanços da tecnologia irão proporcionar cada vez mais eficiência a qualquer processo produtivo até ao consumo integral dos recursos do bem que está a ser produzido. O segundo fator é a crença de que os recursos naturais podem ser sempre substituídos por capital – porque o problema ambiental, na opinião dos defensores da sustentabilidade, é uma falha de mercado que pode ser resolvida através da intervenção do Estado, seja pela via da privatização dos recursos naturais públicos ou pelo aumento artificial do seu preço (Nordhaus, 2013).

A noção de desenvolvimento sustentável pode ser facilmente defendida pelas teorias utilitarista e da satisfação de preferências, pois que é um produto de ambas, embora principalmente da segunda. A teoria da lista objetiva também não rejeita o conceito. Todavia, nesta teoria, a premissa de que o prazer e a satisfação de preferências são uma condição necessária, mas não suficiente, para o bem-estar, mas que a ambas se deve adicionar uma lista de bens gerais intrinsecamente bons, sugere que a teoria da lista objetiva talvez a seja mais adequada para incorporar o conceito de desenvolvimento sustentável. Se assim for, sugerimos que o bem geral intrinsecamente bom seja o “Bom funcionamento do sistema-Terra” ou o “Equilíbrio ecológico” ou o “Equilíbrio ambiental” (dado haver diferenças entre ecologia e

ambiente) ou as “Condições climáticas do Holoceno” ou ainda qualquer designação equivalente, como por exemplo a variável proposta pela abordagem ecossocial do bem-estar: “Ecossistemas prósperos e uso sustentável dos recursos naturais”. Assim, a propriedade *fazedora-de-bondade* do bem geral “Bom funcionamento do sistema-Terra” (se optarmos por esta designação) seria o “desenvolvimento sustentável”. Na qualidade de bem-tipo, o “Bom funcionamento do sistema-Terra” seria universal por ser intrinsecamente bom para todas as pessoas. E dessa maneira poderia constar de qualquer lista, pois que a sustentabilidade ambiental se tem revelado como o paradigma de uma quase unanimidade que só enfrenta algumas bolsas pífiyas de resistência, como detalharemos no próximo capítulo.

Falta uma última nota para referimos que no Capítulo III apresentaremos dois modelos distintos de desenvolvimento económico alternativos ao modelo económico convencional: o Modelo do Donut, proposto pela britânica Kate Raworth, e o Modelo do Decrescimento, que tem como defensor mediático o francês Serge Latouche; depois disso, analisaremos a conformidade da Teoria da Lista Objetiva com cada um desses modelos, bem como o papel que pode ser desempenhado pelo conceito de desenvolvimento sustentável na qualidade de propriedade *fazedora-de-bondade* do bem-tipo “Bom funcionamento do sistema-Terra”; por fim, estudaremos a possibilidade de harmonizar o bem-estar humano com as circunstâncias do Antropoceno através da Teoria da Lista Objetiva e com o modelo de desenvolvimento económico que se tenha revelado mais ajustado à chave-mestra do desenvolvimento sustentável.



CAPÍTULO III

ECONOMIA CAPITALISTA, ECONOMIA DO DECRESCIMENTO E ECONOMIA DONUT

1. CRÍTICA AO CAPITALISMO

Na obra *A Riqueza das Nações*, Adam Smith efabula a existência de uma época nos primórdios da agricultura na qual a terra parecia ser infinita, pois não havia sido ainda completamente apropriada para cultivo. Nessas circunstâncias, os preços e as quantidades dependiam apenas do trabalho, ou seja, qualquer bem era transacionado a um preço proporcional à quantidade de trabalho que fora necessária para o produzir. Como Smith exemplifica, «(...) se em uma nação de caçadores abater um castor custa duas vezes mais trabalho do que abater um cervo, um castor deve ser trocado por — ou então, vale — dois cervos.» (Smith, 1996, p. 101). Num cenário assim, à medida que as populações cresciam e tornavam os campos aráveis, estendiam-se simultaneamente para outras regiões em virtude da aparente infinidade da terra. Como a produção crescia ao mesmo ritmo do crescimento da população, e uma vez que a terra não constituía um entreve à produção, não se verificavam, nessas condições, rendimentos decrescentes. A partir do momento em que a terra foi toda povoada deixou de haver crescimento equilibrado da terra e do trabalho em simultâneo com a produção. Assim, passou a haver trabalhadores a mais e terra a menos, ou seja, a terra tornou-se escassa. Foi então que surgiu a apropriação privada da terra e, em consequência disso, a cobrança de uma renda com o objetivo de a racionalar

(Samuelson & Nordhaus, 1988). Tal como Adam Smith escreveu em *A Riqueza das Nações*:

No momento em que toda a terra de um país se tornou propriedade privada, os donos das terras, como quaisquer outras pessoas, gostam de colher onde nunca semearam, exigindo uma renda, mesmo pelos produtos naturais da terra. A madeira da floresta, o capim do campo e todos os frutos da terra, os quais, quando a terra era comum a todos, custavam ao trabalhador apenas o trabalho de apanhá-los, a partir dessa nova situação têm o seu preço onerado por algo mais, inclusive para o trabalhador. Ele passa a ter que pagar pela permissão de apanhar esses bens, e deve dar ao proprietário da terra uma parte daquilo que o seu trabalho colhe ou produz. (p. 103).

Embora nesse momento o produto total crescesse com o aumento continuado da população, isso não sucedia de um modo proporcional à mão-de-obra, porque cada trabalhador tinha agora menos terra para trabalhar. Foi dessa maneira que passou a verificar-se a lei dos rendimentos decrescentes. Assim, o contínuo aumento da população proporcionou um rendimento *per capita* cada vez menor, o que conduziu a taxas de salário mais baixas, que por sua vez implicaram taxas de renda mais elevadas. Nessas circunstâncias, os proprietários ganhavam e os trabalhadores perdiam (Samuelson & Nordhaus, 1988). É neste contexto que surge o convencimento de Malthus de que o crescimento populacional levaria a economia a um ponto em que os trabalhadores seriam remunerados ao nível mínimo de subsistência. Para Malthus, sempre que os salários estivessem acima do nível de subsistência, a população continuaria a crescer, mas abaixo desse nível diminuiria, o que explica a sua convicção pessimista de que os seres humanos estariam condenados a uma vida brutal, imunda e curta (Samuelson & Nordhaus, 1988). Os marxistas – para quem o crescimento da população decorre apenas da necessidade de o capitalismo ter mão-de-obra barata (Martinez-Alier, 2014) – nunca apreciaram Malthus, porque o pastor anglicano que muitos assinalam ter sido o pai da demografia, afirmava que não valia a pena melhorar a situação económica dos pobres, uma vez que qualquer melhoria se traduziria num aumento da fertilidade.

Na época de Smith e Malthus assistia-se ao definir do mercantilismo, período de transição do sistema feudal para o sistema capitalista. O mercantilismo ficou marcado, no essencial, por políticas económicas protecionistas em benefício do fortalecimento dos estados-nação modernos proporcionado pelo poder crescente da burguesia. Smith dirigiu a sua doutrina liberal contra o que considerava ser uma interferência excessiva do Estado. Na sua opinião, o Estado produzia leis exclusivistas em prejuízo da economia. Exemplos dessas leis eram a cobrança de impostos elevados sobre mercadorias estrangeiras, a exigência de uma balança comercial positiva ou a acumulação de metais preciosos como a forma adequada de criar riqueza. Smith contribuiu para introduzir no estudo da economia – a par dos fisiocratas¹, por quem fora influenciado durante a sua estadia de dois anos e meio em França – a noção de *sistema económico*, constituído por leis que, tal como afixava, obedeciam a relações causais provenientes de uma ordem natural (Cannon, 1996), o que elevou a economia à categoria de ciência – apesar de uma década antes o advogado escocês James Steuart ter proposto «(...) pela primeira vez o conceito de economia política (...) como a ciência da política interna nas nações livres.» (Raworth, 2018, p. 45). A essa ordem natural, Smith adicionou uma doutrina liberal que defendia a mais ampla liberdade para as relações económicas. Na sua opinião, o interesse individual é a principal motivação para a divisão social do trabalho e a acumulação do capital, uma convicção que o economista escocês ilustrou com a ideia feliz de “mão invisível”, conceito que fez um percurso notável nos dois séculos seguintes, tendo sido estudado, adotado e criticado pormenorizada e exaustivamente até aos dias de hoje. As suas reflexões sobre o funcionamento da economia de mercado livre constituem alicerces sólidos do modelo económico capitalista, como se pode observar neste fragmento de texto de sua autoria:

1 A influência dos fisiocratas para a construção do edifício económico de Smith é bem sublinhada por Cannon no trecho seguinte: «(...) aos fisiocratas Adam Smith deve nada menos do que (i) a percepção da importância do estudo da distribuição funcional da renda em ligação com a formação de preços, (...); (ii) a libertação da noção mercantilista de que a riqueza ou o bem-estar potencial depende do estoque de metais ou do balanço comercial do país (...), (iii) o conceito de trabalho produtivo (...) e (iv) a ideia de um fluxo circular de renda e produto». (1996, p. 15).

No momento em que o património ou capital se acumulou nas mãos de pessoas particulares, algumas delas naturalmente empregarão esse capital para contratar pessoas laboriosas, fornecendo-lhes matérias-primas e subsistência a fim de auferir lucro com a venda do trabalho dessas pessoas ou com aquilo que este trabalho acrescenta ao valor desses materiais (Smith, 1996, p. 102).

Nesta passagem, Smith identifica as principais características do capitalismo. Em primeiro lugar, os meios de produção estão nas mãos de poucos agentes (“nas mãos de pessoas particulares”); em segundo lugar, as pessoas são libertadas da responsabilidade de garantirem os seus próprios meios para ganhar a vida, recebendo um salário em troca da sua força de trabalho (“contratar pessoas laboriosas”); em terceiro lugar, os capitalistas mantêm-se proprietários dos resultados do processo de produção, que depois levam aos mercados para venda (“venda do trabalho dessas pessoas”); e por fim, a produção é motivada pelo lucro (“a fim de auferir lucro”) (Andreucci & McDonought, 2014).

Vem isto a propósito da crítica ao capitalismo que é feita pelos dois modelos económicos alternativos que se apresentam neste capítulo, a saber: a Economia do Decrescimento e a Economia Donut. Na perspetiva de cada um destes modelos, o capitalismo tal como hoje se manifesta terá chegado ao fim dos seus dias, porque para além de não se mostrar competente para lidar com questões políticas vitais da atualidade (a mitigação das desigualdades, por exemplo), tem sido um dos maiores contribuintes da crise climática – e, portanto, do Antropoceno –, pois que a sua doutrina não parece dispor de soluções que permitam corrigir as malfeitorias feitas a Gaia desde, pelo menos, a Primeira Revolução Industrial. Apesar dessa rejeição expressa do capitalismo, nenhum desses modelos que se declara alternativo se posiciona abertamente contra a sua doutrina. Ora, isto sucede – parece- nos – por razões meramente estratégicas. Vejamos cada um dos casos com um pouco mais de pormenor.

No caso da Economia do Decrescimento, não obstante os seus defensores admitirem, na sua maioria, que existe um conflito essencial entre capitalismo e Decrescimento, poucos criticam o capitalismo manifestamente. Para Andreucci & McDonought (2014), isso

sucedem por três razões principais. Em primeiro lugar, o que deve ser alvo de crítica não é tanto o capitalismo em si mesmo, mas o imaginário economicista e produtivista que o sustenta, pois é esse imaginário que deve ser descolonizado. A “descolonização do imaginário” resulta da filosofia de Cornelius Castoriadis e da crítica antropológica ao imperialismo, pois que «Se o crescimento e desenvolvimento são crenças e, portanto, significações imaginárias» (Latouche, 2014, p. 117), para sair delas é necessário que o imaginário seja mudado – ou, dito de outra forma, descolonizado (Latouche, 2012b). Em segundo lugar, a forma como o Decrescimento se auto-organiza socialmente é no sentido de promover projetos alternativos específicos que pretendem substituir formas de luta anticapitalistas, principalmente as de “grande escala.” Por último, o sucesso do decrescimento também passa pela mudança de doutrina dos economistas convencionais, do seu envolvimento num modelo alternativo para os quais não foram treinados, o que desaconselha vivamente a opção por discursos anticapitalistas explícitos para não os afugentar antes de tempo.

Latouche é claro quando explica por que razão a crítica ao capitalismo dos decrescentistas não é tão contundente como alguns gostariam que fosse. Atentemos nas suas palavras:

Se não insistimos na crítica específica ao capitalismo é por nos parecer inútil forçar uma porta aberta. Esta crítica foi feita, e bem, no essencial, por Karl Marx. Todavia, não basta pôr em causa o capitalismo. Também toda a sociedade do crescimento deve ser posta em causa. Neste aspeto, Marx falha. Pôr em causa a sociedade do crescimento implica pôr em causa o capitalismo, mas a inversa não é evidente. (2012a, p. 123).

Observemos, agora, o caso da Economia Donut. Kate Raworth, criadora do modelo, nunca renuncia claramente à herança capitalista (como veremos adiante), embora seja certo que critica com dureza o neoliberalismo. Apesar disso, o que a economista britânica propõe é o redesenho do modelo económico convencional de modo a conformá-lo às exigências do Antropoceno. Raworth critica os pontos fracos do modelo – como a inépcia para lidar com a crise

climática, a incapacidade de reduzir substancialmente as desigualdades ou a insistência em medir o progresso económico pelo PIB – mas nunca se posiciona contra o capitalismo de uma maneira frontal ao ponto de provocar uma rutura. Em vez disso, sugere um modelo de desenvolvimento baseado em novas maneiras de pensar a economia moderna que se inscreve na lógica do desenvolvimento sustentável – conceito que, como pensamos, é uma criação do sistema económico neoliberal, uma espécie de panaceia universal para curar todos os males resultantes da crise climática.

Tanto a Economia do Decrescimento como a Economia Donut recusam a inevitabilidade do crescimento económico ilimitado que é constituinte do genoma capitalista. Na terminologia moderna, o crescimento económico é «(...) a expansão do produto potencial ou do PNB real potencial de um país, ou seja, a expansão da capacidade económica para produzir.» (Samuelson & Nordhaus, 1988, pp. 977-978). O PNB (Produto Nacional Bruto) foi desenvolvido na década de 1930 por Simon Kuznets – um economista russo-americano – por encomenda do governo dos EUA, que no contexto da Grande Depressão precisava de uma ferramenta para medir a produção económica do país. Durante a Segunda Guerra Mundial, o sistema de contabilidade de Kuznets mostrou-se de grande importância para a identificação da atividade económica ociosa americana, que depois disso passou a ser preenchida com atividades produtivas que auxiliaram sobremaneira o esforço de guerra (O'Neill, 2014). Mais tarde, o PNB foi substituído pelo PIB – Produto Interno Bruto. A diferença essencial entre ambos os indicadores é que no PNB os lucros das multinacionais são atribuídos aos países seus proprietários, que é para onde de facto vão os lucros, enquanto no PIB são alocados ao país onde a indústria está localizada e onde se dá a extração dos recursos, mesmo que os lucros saiam do território nacional (O'Neill, 2014).

Enquanto indicador do bem-estar económico, o PIB apresenta vários problemas. O primeiro problema é de o seu valor aumentar pelas piores razões. Por exemplo, se dois automóveis chocarem um contra o outro, o PIB aumenta; se houver um incêndio numa casa ou floresta, uma inundação grave ou outro desastre qualquer, o PIB

aumenta. Ironicamente, quanto maior for o desastre, e desde que haja transações monetárias, maior é o aumento do PIB. Ao mesmo tempo que isto sucede, o PIB não contabiliza muitas atividades económicas boas, como o trabalho doméstico ou voluntário, porque nestes casos não há dinheiro a circular de umas mãos para outras. Vejamos a este propósito um exemplo de O'Neill (2014) que nos parece esclarecedor, quando diz que se ele lavar a sua própria roupa, isso não contribui para o PIB, mas se pagar 10 dólares a alguém para a lavar, e essa pessoa lhe pagar 10 dólares para lavar a sua, o PIB subirá 20 dólares. Outro problema do PIB é o seu uso habitual como indicador *per capita*. Ora, o PIB *per capita* nada diz sobre o bem-estar humano, é apenas uma média aritmética com pouco sentido interpretativo útil, tal como na estatística das galinhas: se eu comer uma galinha e o leitor ficar de estômago vazio a observar-me a degustá-la, em média comemos ambos meia galinha. Uma média assim pouco significado tem se não for, pelo menos, acompanhada pelo respetivo desvio-padrão. Herman Daly, na sua ironia habitual, afirmava que o melhor que podemos fazer com o PIB é esquecê-lo (O'Neill, 2014). O próprio Kuznets, na qualidade de “criador da criatura”, teve o cuidado de advertir sobre as fragilidades do PIB ainda no longínquo ano de 1934: «(...) o bem-estar de uma nação dificilmente pode ser inferido a partir de uma medida de renda nacional.» (Kuznets, *apud* O'Neill, 2014, p. 105). Robert Kennedy, procurador-geral dos EUA na década de 1960, num discurso que proferiu poucos dias antes de ser assassinado, recordou à audiência que o escutava que o PIB media a poluição do ar, a publicidade aos cigarros, a destruição das florestas e da natureza, mas não incluía a saúde, alegria e brincadeiras das crianças nem a beleza da poesia; para Robert Kennedy, o PIB media tudo, exceto o que faz a vida valer a pena (Latouche, 2012b).

Parece existir um consenso alargado sobre o juízo de que a característica estrutural do capitalismo é a acumulação em nome da acumulação, o crescimento em nome do crescimento. Entre os adeptos do Decrescimento não existe acordo sobre se a economia deve ou não deve crescer, mas parece claro que os decrescentistas não são completamente contrários ao crescimento. Como Serge Latouche

assinala no *Pequeno Tratado do Decrescimento Sereno*: «Em rigor, ao nível teórico conviria falar de “a- crescimento” – tal como se fala de a-teísmo –, mais do que de decrescimento.» (Latouche, 2012a, p. 19). Além disso, os decrescentistas apressam-se a afirmar que decrescimento não significa crescimento negativo do PIB, embora reconheçam que uma Economia de Decrescimento possa ter como resultado provável uma redução do tamanho da economia. Baseados em estudos que comprovam que o crescimento não aumenta o nível de felicidade declarada, os adeptos do Decrescimento acrescentam que acima de um determinado patamar de rendimento, é a igualdade e não o crescimento económico que assegura o bem-estar social (Kallis, 2014). Por sua vez, Kate Raworth recorda que a economia convencional defende a necessidade de um crescimento incessante, mas faz notar que não existe nada na natureza que cresça indefinidamente. A economista britânica afirma que nos dias que correm é mais adequado falar em prosperar do que em crescer, mas admite que há economias a precisarem de crescer, independentemente de prosperarem ou não, e economias a precisarem de prosperar, independentemente de crescerem ou não. Por isso, Raworth declara que a sua proposta é agnóstica em relação ao crescimento (Raworth, 2018).

3.1 ECONOMIA DO DECRESCIMENTO SERENO E CONVIVAL

O vocábulo “Decrescimento” foi usado pela primeira vez em 1972 por André Gorz, precursor da ecologia política, em resposta à pergunta que colocou a si mesmo sobre se o equilíbrio do sistema- Terra, para o qual o crescimento nulo ou mesmo o decrescimento da produção é necessário, seria compatível com a sobrevivência do capitalismo – pergunta que ainda hoje subsiste no centro da discussão sobre o Decrescimento (Kallis, 2014). Nicolas Georgescu-Roegen – pioneiro da economia ecológica e da bioeconomia cuja obra inspirou Gorz – advertiu que não se pode confundir *crescimento* com *desenvolvimento*. Para Georgescu-Roegen (2008), o crescimento verifica-se apenas quando aumenta a produção *per capita* dos bens correntes,

enquanto o desenvolvimento significa a introdução de inovações na economia. Assim, para o autor romeno, não existe uma conexão necessária entre crescimento e desenvolvimento, o que significa que se poderá conceber desenvolvimento sem crescimento. Ainda para o autor, o facto de os ambientalistas terem ignorado esta distinção tornou-os alvo da acusação de serem contra o desenvolvimento. Por isso, continua o economista romeno, «(...) a verdadeira defesa do ambiente deve ser centrada na taxa global de esgotamento dos recursos (e na taxa de poluição que daí decorre).» (Georgescu-Roegen, 2008, p. 92).

Latouche também se mostrou refratário ao crescimento, apontando o dedo a todas as ideologias políticas pela aceitação tácita ou implícita do produtivismo, a condição essencial para crescer, tal como se pode observar no fragmento de texto seguinte:

O crescimento atual só é rentável na condição de fazer recair o seu peso e o seu preço sobre a natureza, as gerações futuras, a saúde dos consumidores, as condições de trabalho dos assalariados e, ainda mais, sobre os países do sul. É por isso que se torna necessária uma rutura. Todos os regimes modernos foram produtivistas: repúblicas, ditaduras e sistemas totalitários, quer os seus governos fossem de direita ou de esquerda, liberais, socialistas, populistas, sociais-liberais, sociais-democratas, centristas, radicais ou comunistas. Todos consideraram o crescimento uma pedra angular do seu sistema inquestionável. (Latouche, 2012a, p. 48).

No final do século XX, o debate público sobre os limites de crescimento diminuiu sobremaneira em virtude do fim da crise petrolífera e do surgimento do neoliberalismo na década de 1980, tendo sido retomado apenas em 2002 com uma edição especial da revista francesa *Silence*², de êxito editorial assinalável (Kallis, 2014). Enquanto nos anos de 1970 a crítica ao decrescimento se centrava nos limites dos recursos, na década de 2000 essa crítica foi recentrada e usada como um instrumento de repolitização do ambientalismo em reação explícita à noção de desenvolvimento sustentável. Os adeptos do

2 A Economia do Decrescimento surgiu e desenvolveu-se em primeira instância essencialmente em França e Itália.

decrecimento criticam o desenvolvimento sustentável por ser apolítico e tecnocrático. Ao transformar os problemas ambientais em problemas técnicos, o desenvolvimento sustentável consegue obter um elevado consenso despolitizante. Serge Latouche vai ainda mais longe na crítica, pois considera que o desenvolvimento sustentável é um oxímoro (Kallis, 2014).

Como assinala Kallis (2014), o crescimento económico encarece os bens posicionais, pois que a partir do momento em que as necessidades materiais básicas são satisfeitas, o rendimento remanescente é utilizado pelas pessoas para comprarem bens que conferem estatuto social, como uma casa melhor do que a do vizinho ou um segundo automóvel, para referir apenas dois exemplos. Para os decrescentistas, o crescimento é ecologicamente insustentável, o que pode ser confirmado, em larga medida, pelo paradoxo de Jevons. O paradoxo de Jevons diz-nos que «(...) a mudança tecnológica que faz crescer a eficiência com a qual um recurso é usado eleva, em vez de reduzir, a taxa de consumo do recurso.» (Alcott, 2014, p. 121). Se tomarmos como exemplo a atual política de descarbonização da economia através da redução do consumo de energia pela adoção de medidas de conservação energética, a poupança gerada será utilizada para outras atividades consumidoras de energia. Por isso, embora se consiga reduzir o consumo específico ou consumo por unidade – obtido pelo aumento da eficiência energética –, o consumo total de energia aumenta, porque a energia poupada momentaneamente é usada para outras aplicações. Destarte, à medida que uma economia realiza progressos tecnológicos e se torna mais eficiente, mais recursos consome, porque esses recursos ficam mais baratos. Parece, enfim, que não será na tecnologia ou nas inovações tecnológicas que se encontra o remédio para os males de que padece o sistema-Terra. Ademais, para Georgescu-Roegen (2008) só houve duas inovações verdadeiramente cruciais ao longo da história da humanidade: o domínio do fogo e a invenção da máquina a vapor. O fogo representou a conversão da energia química em energia calorífica; a máquina a vapor, a conversão da energia calorífica em energia motriz. O economista romeno questiona-se, assim, se virá uma nova inovação que resolva

a atual crise energética, colocando a sua esperança na possibilidade de utilização direta da energia solar como um novo dom prometaico (pp. 156-159). Enquanto essa esperança não se materializar, assevera, só haverá uma única estratégia, que é a adoção de uma conservação geral bem planejada. Em conclusão, Georgescu-Roegen afirma que «(...) a profissão de economista sofrerá uma alteração curiosa: em vez de estarem exclusivamente preocupados com o crescimento econômico, os economistas procurarão os critérios *optima* para planificar o decrescimento.» (p. 159).

Todavia, contrariamente às críticas contemporâneas do pós-desenvolvimento, alfofre dos objetores do crescimento e dos decrescentistas, para Latouche (2012b) o problema central não está no neoliberalismo nem no ultraliberalismo ou mesmo na economia de mercado, pois não se trata de substituir uma má economia por uma boa economia pintada de verde e *com as cores do social ou do justo*; trata-se, como ele esclarece, de *sair da economia* – de escapar ao dogma moderno que transformou a economia numa religião, de nos tornarmos ateus do crescimento construindo uma sociedade de abundância frugal e uma nova forma de felicidade.

Serge Latouche é, indubitavelmente, a figura mais mediática do movimento decrescentista. O seu ensaio *Pequeno Tratado do Decrescimento Sereno* apresenta o território onde a doutrina se move, a filosofia que a fundamenta e um esboço do que seria o seu programa político. O economista e filósofo francês identifica três ingredientes responsáveis pela sustentação da atual sociedade de consumo que devem ser minimizados ou mesmo abolidos: a publicidade, o crédito e a obsolescência programada dos produtos. A publicidade, em primeiro lugar, porque cria o desejo de consumir, de possuímos o que não dispomos e de desprezarmos aquilo de que já dispomos; o crédito, em segundo lugar, porque permite que os empresários invistam sem terem disponibilidade de capital e que as pessoas consumam sem disporem de rendimento suficiente, numa lógica capitalista em que o dinheiro exige sempre mais dinheiro; a obsolescência programada dos produtos, por fim, como «(...) a arma absoluta do consumismo» (Latouche, 2012a, p. 33), em que os aparelhos e os

equipamentos deixam de funcionar devido a uma avaria programada de um dos seus elementos – não servindo de nada recorrer a um técnico de reparações de avarias, pois se houver a sorte de se encontrar tal “ave rara”, o preço da avaria será superior ao preço de um equipamento novo. Para o economista francês, o Decrescimento é uma “utopia concreta”, uma “fonte de esperança e de sonho”, porque, como diz Ernst Bloch citado por Latouche, (2012a): «Sem a hipótese de ser possível um outro mundo, não há política, apenas gestão administrativa dos homens e das coisas» (p. 48).

Para Latouche (2012a), portanto, o Decrescimento é um projeto político que visa a construção de sociedades conviviais autónomas e económicas através de um processo transformacional sustentado em etapas dinâmicas que compõem o círculo virtuoso do Decrescimento. Para esse círculo virtuoso de Decrescimento concorre um conjunto de oito mudanças interdependentes, que se reforçam mutuamente, e que Latouche apresenta como o círculo dos oito “R”: reavaliar, reconceptualizar, reestruturar, redistribuir, relocalizar, reduzir, reutilizar e reciclar. Reavaliar implica a recuperação dos valores que as sociedades contemporâneas parecem ter remetido para o fundo da gaveta, como o altruísmo, a cooperação, a autonomia ou o prazer do lazer, entre outros, e inclui a recusa da lógica da sociedade do consumo e do espetáculo, da acumulação de dinheiro, da megalomania individualista e do egoísmo. Reconceptualizar significa não só um outro olhar sobre o que nos rodeia, mas também redefinir/redimensionar os conceitos de riqueza e pobreza, além de ser necessário enfrentar o “par infernal” raridade/abundância resultante da criação artificial da escassez através da apropriação e mercantilização indevidas da natureza. Reestruturar consiste em adaptar o sistema produtivo e as relações sociais à mudança de valores, abandonando o capitalismo e adotando o novo paradigma do Decrescimento. Redistribuir compreende a repartição equitativa das riquezas e do acesso ao património natural entre as classes, as gerações, os indivíduos e entre o Norte e o Sul. A redistribuição é necessária para diminuir o apelo ao consumo e retirar poder e meios aos oligarcas das multinacionais, além de reduzir a pegada ecológica e possibilitar o reembolso da dívida

ecológica dos países do Norte aos países do Sul. Relocalizar é passar a produzir localmente, em especial produtos e serviços destinados a satisfazer as primeiras necessidades das populações. A relocalização não será apenas económica, mas também política e cultural, o que significa que as decisões que podem ser tomadas localmente, devem ser de facto tomadas localmente. Reduzir consiste em limitar o excesso de consumo e o desperdício, principalmente o turismo de massa – uma atividade que será vista, cada vez mais, como o principal inimigo público ambiental mundial, incluindo o moderno “ecoturismo”, que Latouche considera ser um oxímoro. Para o economista francês, o alibi que o ecoturismo atribui a si mesmo de estar a contribuir para o desenvolvimento do Sul é simplesmente uma falácia. Mas “reduzir” significa, ainda, diminuir o tempo de trabalho, partilhando-o com os outros e contribuindo para a diminuição do desemprego. Por fim, reutilizar/reciclar significa diminuir o desperdício, combater a obsolescência programada e reciclar os resíduos não reutilizáveis.

Neste projeto de utopia concreta, Latouche (2012a) declara a necessidade de autonomia em oposição à “mão invisível” do mercado e às receitas autoritárias das instituições financeiras e dos oligarcas das tecnociências. E acrescenta que o projeto do Decrescimento completa a visão de Castoriadis sobre uma sociedade que é simultaneamente autoinstituída ou autorreguladora. Para (Deriu, 2014a), Castoriadis distingue autonomia de heteronomia da seguinte maneira:

Cornelius Castoriadis define autonomia como a nossa capacidade de nos dotarmos de leis e regras de forma independente e consciente; heteronomia, por sua vez, refere-se a condições em que leis e regras são impostas por outros (principalmente no sentido do discurso e do imaginário dos outros dentro de nós). Tratando da distinção entre autonomia e heteronomia, Castoriadis deixa claro que o Outro (ou Outros) não deve ser entendido, como acontece muitas vezes, como um obstáculo externo nem como uma maldição, mas como constitutivo do sujeito, porque «a existência humana é uma existência com os outros» (p. 55).

As sociedades modernas ameaçam a autonomia individual através do estabelecimento de uma dependência dos bens industriais

padronizados. Estes bens substituem, cada vez mais, outras respostas que poderiam (e deveriam) ser dadas, tanto pessoais como de produção pessoal, ao ponto de se poder vir a apurar que nem as necessidades mais básicas podem ser satisfeitas fora do mercado (Deriu, 2014a); nestas circunstâncias, a lógica do crescimento capitalista persegue o objetivo extremo de «(...) reter o consumidor do berço ao túmulo» (p. 57), conforme Derriu assinala.

Para Latouche (2012a), o Decrescimento vem recuperar a velha máxima dos ecologistas: «pensar globalmente, agir localmente» (p. 64). O economista francês sustenta que o pensamento global e a ação local do Decrescimento devem ser realizados inventando a democracia ecológica local e reencontrando a autonomia económica local. Para inventar a democracia ecológica local, por um lado, a metodologia de ação passa pela recuperação da ideia de “ecomunicipalismo” de Murray Bookchin ou a reinvenção dos “commons” e a auto-organização de biorregiões ou ecorregiões, entidades espaciais representativas de um ecossistema geográfico, social e histórico. Os “commons” ou “recursos comuns” são um sistema de autoabastecimento e governança alargado e policêntrico que opera fora do mercado e do Estado. Tal como ilustra Helfrich & Bollier (2014), uma fonte de água para consumo humano pode ser gerida como um recurso comum e uso não discriminatório (embora controlado) ou como uma mercadoria vendida no mercado convencional. Por outro lado, para reencontrar a autonomia ecológica local terá de ser assegurada, em primeira instância, a autossuficiência alimentar, e depois dela a económica e financeira. O projeto incluiria a manutenção das atividades agrícolas e hortícolas características de cada região, mas de preferência as que são orgânicas e respeitam as estações do ano. A alimentação seria mais económica do ponto de vista energético, o que poderia ser conseguido adotando três orientações específicas: mais local, mais sazonal e mais vegetariana. A autonomia energética também seria uma meta a alcançar, bem como a promoção, tanto quanto possível, do comércio local – e, se for caso disso, da conceção e aplicação de uma política monetária local, como por exemplo o uso de moedas biorregionais. O papel destas moedas – complementares

à moeda oficial do país – são importantes para estabelecer a relação entre as necessidades insatisfeitas e os recursos, que de outra maneira não seriam utilizados (Latouche, 2012a). As moedas sociais são de cinco tipos principais: LETS (Sistemas ou Esquemas Locais de Intercâmbio), bancos de tempo, HOURS, moedas de feira de troca-direta e moedas locais conversíveis (Dittmer, 2014). Um exemplo destas moedas são os “cupões de relação fraterna” usados para cuidar de idosos (Latouche, 2012a). Na invenção da democracia ecológica local, a OMC (Organização Mundial do Comércio) seria substituída pela OML (Organização Mundial pela Localização) e a palavra de ordem seria: «Proteger o local globalmente» (p. 74). Como Miguel Torga terá dito em 1954, citado por Latouche: «o universal é o local menos os muros» (p. 67).

Quanto ao programa político e eleitoral do Decrescimento, Latouche (2012a) propõe um conjunto de medidas ilustrativas das orientações que poderiam ser adotadas para o desenvolvimento de um projeto partidário. Essas primeiras medidas, consideradas pelo autor como sendo simples e anódinas, permitiriam suscitar o círculo virtuoso do decrescimento, isto é: o círculo dos oito “R”. Para identificarmos o essencial da substância de cada medida, basta atentarmos nas respectivas designações: Retornar a uma pegada ecológica igual ou inferior a um planeta; integrar nos custos de transporte os danos provocados por esta atividade; realocar as atividades; restaurar a agricultura camponesa; transformar os ganhos de produtividade em redução do tempo de trabalho e em criação de emprego; impulsionar a “produção” de bens relacionais, como a amizade e o conhecimento; reduzir o desperdício de energia a um quarto; penalizar fortemente as despesas em publicidade; decretar uma moratória no domínio das inovações tecnocientíficas (pp. 97-100). Além destas medidas, o economista francês acrescenta as 164 medidas do Apelo de Paris e as propostas do contrato ecológico de Nicolas Hulot (p. 100), ex-ministro da transição ecológica do governo de Emanuel Macron e um ícone francês da ecologia. O Apelo de Paris é uma declaração científica internacional sobre os perigos sanitários que decorrem da poluição química, subscrito por vários Prêmios Nobel, milhar e meio

de ONG, cerca de um milhão de cientistas e mais de 250 mil cidadãos da União Europeia³. Os projetos de natureza fiscal da Attac são também incluídos, designadamente impostos sobre transações cambiais e bolsistas e sobre a riqueza; taxas sobre os lucros das multinacionais, emissões de carbono e resíduos nucleares; erradicação dos paraísos fiscais e eliminação do segredo bancário. (Latouche, 2012a)

A Economia do Decrescimento reclama a convivialidade como um dos seus traços característicos. Para o vienense Ivan Illich, as ferramentas da convivialidade são uma condição para a realização da autonomia, na medida em que conferem o poder de controlo sobre os recursos e a satisfação das necessidades (Deriu, 2014b). A convivialidade é uma construção antropológica essencial para a edificação do Decrescimento, tendo influenciado muitos dos teóricos da doutrina, entre os quais se conta Serge Latouche. A sua importância está patente no seguinte fragmento de texto da autoria de Castoriadis, citado por Latouche no livro *Pequeno Tratado do Decrescimento Sereno*:

É indispensável a inserção da componente ecológica num projeto político democrático radical. Aliás, é tanto mais imperativa quanto o questionamento dos valores e das orientações da sociedade atual, implicado por tal projeto, é indissociável da crítica do imaginário do “desenvolvimento” na dependência do qual vivemos (Castoriadis *apud* Latouche, 2012a, p. 131).

Para Latouche (2012b), o Decrescimento deve interessar-se pela reabilitação das pessoas rejeitadas. Se na reciclagem dos resíduos materiais o melhor resíduo é o que não é produzido, numa sociedade convivial o melhor rejeitado é aquele que a sociedade não rejeita, porque uma sociedade convivial não produz excluídos.

Por fim, na tentativa de situar o modelo de Decrescimento Convivial e Sereno, Latouche (2012a) refuta as acusações que são dirigidas à doutrina, afirmando que entre o largo espetro que vai do antropocentrismo cego ou dogmático ocidental até à sacralização animista da natureza, há espaço para o ecoantropocentrismo

3 Texto da Declaração disponível em <https://www.artac.info/>.

(essência do Decrescimento), reintroduzindo a preocupação ecológica no coração da preocupação social, política, cultural e espiritual da vida humana.

3.2 ECONOMIA DONUT

A viagem que Kate Raworth empreendeu pelos caminhos de uma nova abordagem económica tem três paragens obrigatórias: Bruxelas, Estocolmo e Amsterdão. A paragem em Bruxelas deve-se ao facto de a economista britânica ter introduzido no seu modelo de desenvolvimento económico os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (Parra & Arango, 2018); a paragem em Estocolmo, pela razão de o Donut corresponder *em si mesmo* ao “espaço operacional seguro para a humanidade” definido pelo conceito de Limites Planetários desenvolvido pelo instituto de investigação sueco *Stockholm Resilience Centre* – matéria que expusemos no Capítulo I (Raworth, 2018); a paragem em Amsterdão, por fim, resulta da circunstância desta capital ser a primeira cidade em todo o mundo a aplicar a Economia Donut na sua gestão municipal (Boffey, 2020).

Depois de ter publicado, em 2017, a obra *Economia Donut: Sete formas de pensar como um economista do século XXI*, Raworth tem vindo a desdobrar-se em palestras, conferências e outros eventos um pouco por todo o mundo de modo a publicitar as teses que expõe e defende no livro. A designação que decidiu aplicar ao seu modelo económico é, no mínimo, original e até um pouco “fora da caixa”, como ela própria admite quando revela a sua origem. A economista britânica relata que enquanto refletia sobre um pensamento económico que se ajustasse às metas a longo prazo da humanidade e procurava desenhá-lo numa folha de papel, a imagem dessas metas assumiu a forma, “por ridículo que pareça”, da popular argola de massa açucarada coberta de chocolate e com um furo no meio – ao Donut, portanto. A nós parece-nos um pouco desajustado, embora se perceba a analogia, a importância da força contida nas imagens simples e a necessidade de passar a mensagem de uma forma que

chegue ao maior número possível de pessoas. Contudo, se repararmos no desenho a que Raworth se refere, verificamos que se trata, simplesmente, de um conjunto de círculos concêntricos. Se uma figura dessas suscita a ideia de um Donut ou do sistema solar ou dos belíssimos círculos concêntricos de Kandinsky, dependerá, estamos em crer, apenas do gosto de cada um. Seja como for, a representação gráfica da sua proposta é constituída por dois círculos sobrepostos de diâmetros diversos. No interior do círculo menor encontram-se as condições que constituem a base social, isto é, os aspetos básicos da vida que não deveriam faltar a ninguém: alimentação, saúde, educação, rendimento e trabalho, água e saneamento, energia, redes, habitação, igualdade de género, equidade social, voz política, paz e justiça. No exterior do círculo maior situam-se os limites planetários, e entre estes dois círculos, o “(...) espaço ecologicamente seguro e socialmente justo para a humanidade” (Raworth, 2018, p. 59).

Tendo como ponto de partida esta imagem visual associada ao Donut, Raworth apresenta uma proposta consistente de reinvenção da economia que abala alguns dos alicerces da disciplina, embora não faça desabar por completo o edifício económico convencional. Para a sua elaboração, Raworth assevera que explorou as melhores ideias que conseguiu extrair de uma assinalável diversidade de fontes, reuniu com alunos universitários, dirigentes de empresas e académicos progressistas e inovadores e outros profissionais de mente aberta, e recorreu a várias escolas de pensamento económico, como a ecológica, a feminista e a comportamental, entre outras. Dessa experiência que considera enriquecedora e multifacetada, Raworth desenvolveu uma visão económica inovadora através da qual pretende repensar a economia, abordando e tratando as lacunas que se arrastam há anos no seio do modelo económico convencional, como o problema das falhas de mercado, das externalidades ou da redução da natureza humana à racionalidade maximizadora, mas limitadora e falsa, do *homo oeconomicus* (Raworth, 2018).

Para esse desiderato, a economista britânica condensou a sua visão em sete propostas concretas ou, como ela se lhes refere, sete formas de pensar como um economista do século XXI, com as quais

pretende reformar o atual *status quo* económico, social e ambiental. As sete novas formas de pensar a economia são as seguintes: abandonar o PIB como medida e meta do crescimento económico e criar economias – desde as locais à mundial – que consigam trazer toda a humanidade para o espaço justo e seguro do Donut; criar uma nova narrativa económica que integre a economia no seio da sociedade e da natureza; recusar o rótulo de *homo oeconomicus* colado à humanidade, estimulando a natureza humana; abandonar a teoria económica atual, demasiado mecanicista, para adotar um modelo de pensamento sistemático resumido por um simples par de ciclos de retroação; criar uma economia que defenda a redistribuição dos rendimentos e da riqueza; adotar um pensamento económico regenerativo que contemple a economia circular; e ser agnóstico em relação ao crescimento (Raworth, 2018)

Na primeira nova forma de pensar a economia, Raworth (2018) advoga o abandono do PIB como medida de desempenho económico pelas razões que já apresentámos, e prefere substituir a ideia do crescimento económico sem fim pela visão de uma «(...) *prosperidade humana numa teia de vida florescente.*» (p. 70). O objetivo fulcral da sua proposta consiste em conceber e realizar políticas que levem toda a humanidade para o espaço ecologicamente seguro e socialmente justo para a humanidade poder prosperar. A mudança para esse espaço, segundo Raworth, dependerá de cinco fatores: população, distribuição, aspiração, tecnologia e governança. Sobre a população humana, a economista britânica afirma ser necessário que cesse de crescer. Para que isso suceda, deve reforçar-se a aposta na educação das raparigas, nos cuidados de saúde reprodutiva das mulheres e no reforço do seu poder – talvez se aplique aqui o neologismo “empoderamento”⁴ – para gerir a dimensão das suas famílias. A distribuição, por sua vez, é também muito importante, porque «(...) os extremos de desigualdade impelem a humanidade para lá dos dois lados dos limites do Donut.» (p. 73). A autora esclarece que seria necessário apenas 3% da oferta global de alimentos para

4 Pinto, C. (2005). In Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. <https://www.flip.pt/Duvidas-Linguisticas/Duvida-Linguistica/DID/1175>.

satisfazer as necessidades calóricas da população subnutrida de todo o mundo, estimada em cerca de 13%; e acrescenta que entre 30 a 50% dos alimentos produzidos se perdem depois de terem sido colhidos ou manufaturados, pois sucede que são desperdiçados nas cadeias de abastecimento ou atirados para o lixo nos estabelecimentos de restauração. Para acabar com a fome em todo o mundo, diz a economista britânica, bastariam 10% dos alimentos que nunca são consumidos. Em relação à aspiração – terceiro fator identificado – a autora afirma que os seres humanos importam-se como vivem e onde vivem, sendo essa razão que explica porque se têm tornado cada vez mais urbanos. Segundo estimativas recentes, 70% da humanidade passará a ser cidadina em 2050. E assim, Raworth refere que a urbanização, embora crie oportunidades para satisfazer necessidades básicas como habitação, saneamento, água, transporte e energia, também estimula o desejo para consumir, principalmente através das promessas publicitárias que invadem as ruas da urbe de que a felicidade se encontra à curta distância de uma compra. Quanto à tecnologia, uma vez que 60% da área que se estima vir a ser urbana ainda não foi construída, seria desejável que as soluções tecnológicas existentes e outras que venham a ser desenvolvidas consigam proporcionar uma melhor qualidade de vida, na medida em que a criação das infraestruturas básicas das cidades terão «(...) implicações sociais e ecológicas de grande envergadura.» (p. 74). Por fim, Raworth assinala a importância da governança local e mundial como um fator determinante para moldar as possibilidades de a humanidade poder entrar no espaço seguro e justo do Donut. À escala mundial, por exemplo, será necessário criar estruturas de governança que, de forma equitativa, contribuam para diminuir a pressão exercida sobre os limites planetários.

Na segunda nova forma de pensar a economia, Raworth critica o modelo económico convencional (no qual o bem conhecido diagrama do Fluxo Circular desenvolvido por Samuelson representa o funcionamento da economia) até à conspiração neoliberal protagonizada na década de 1980 por um grupo de partidários do *laissez-faire*. Os economistas Friedrich Hayek, Milton Friedman, Ludwig von Mises e Frank Knight, reunidos na estância suíça de Mont Pèlerin, definiram

o plano neoliberal que ainda hoje vigora numa parte expressiva das economias ocidentais. Para o implantarem com sucesso, contaram com o apoio de empresas e multimilionários para financiarem cátedras, bolsas universitárias e redes internacionais de reflexão sobre o mercado livre, de modo a levarem a cabo as suas ideias. Mas também beneficiaram dos governos de Margareth Thatcher e Ronald Regan assessorados por acólitos dos fundadores do neoliberalismo, que além de implantarem as ideias neoliberais nos seus países, ainda as levaram à cena internacional. Em vez do diagrama de Fluxo Circular da economia neoclássica e em oposição firme ao pensamento neoliberal, Raworth propõe um diagrama que apelidou de Economia Integrada, uma economia que se encontra «(...) no seio da sociedade e no seio do mundo vivo, ao mesmo tempo que reconhece as formas diversas como esta pode satisfazer as necessidades e desejos das pessoas.» (p. 88). A autora estabelece uma analogia (desta vez feliz) com a dramaturgia, a partir da ideia de que o mundo é um palco de teatro. Nas tábuas da representação teatral desfilam os atores do elenco da economia, como o Mercado, as Instituições financeiras e o Comércio, entre outros. Para cada um dos atores, Raworth estabelece uma comparação entre o papel que hoje lhe é conferido pelo neoliberalismo, tendo como base o diagrama de Samuelson, e o novo papel que a Economia Donut lhe atribui, baseado no diagrama da Economia Integrada. Para o ator Mercado, por exemplo, enquanto o neoliberalismo lhe atribui o papel de personagem eficiente a quem é necessário dar rédea livre, a Economia Donut reconhece o seu poder, mas trata de o integrar sabiamente; e para um outro ator, a Terra, enquanto numa peça neoliberal se considera que é inexaurível e, por isso, pode ser completamente tomada, numa encenação da Economia Donut a Terra é o que dá vida, e por isso é preciso que os seus limites sejam respeitados.

Estimular a natureza humana é a terceira nova forma de pensar a economia, em oposição à ideia neoliberal do *homo oeconomicus*: «(...) solitário, calculista, competitivo e insaciável (...)» (p. 116), que se encontra no cerne da teoria económica dominante. Raworth descreve como esta caricatura do ser humano foi criada e evoluiu nos dois

últimos séculos, desde os trabalhos iniciais de Smith, passando pelos de Mill e Marshall, até aos de Knight e Friedman, metamorfoseando-se «(...) de um retrato matizado, numa banda desenhada grosseira» (p. 121). Para a economista britânica, o que havia começado como um modelo *do* ser humano, transformara-se num modelo *para* o ser humano. Por isso, sublinha a importância de nos conhecermos a nós mesmos em toda a nossa complexidade, como se observa nesta sua afirmação:

O retrato que pintamos de nós próprios molda claramente a pessoa em quem nos transformamos. É por isso que é essencial que a economia política retrate novamente a humanidade. Ao compreendermos melhor a nossa complexidade, podemos estimular a natureza humana e proporcionarmos-nos uma oportunidade de criar economias que nos permitam prosperar no seio do espaço seguro e justo do Donut. (Raworth, 2018, p. 124).

Para este novo retrato da humanidade, Raworth assinala cinco alterações essenciais: primeira: o ser humano é social e recíproco, e não estritamente egoísta; segunda: tem valores fluidos em vez de preferências fixas; terceira: é interdependente, em vez de isolado; quarta: aproxima-se dos semelhantes, em vez de ser calculista; quinta e última alteração: está integrado na teia da vida, em vez de exercer o domínio da natureza. Analisemos sucintamente cada um destas alterações.

Em primeiro lugar, para que se consiga perceber o funcionamento dos mercados, pode ser útil considerar as pessoas naturalmente egoístas, tal como fez Adam Smith; todavia, é do senso comum reconhecer (como Smith igualmente fez) que o ser humano também é altruísta, como quando ajuda desinteressadamente os seus semelhantes, por exemplo, doando sangue a pessoas desconhecidas ou entregando dinheiro a instituições de solidariedade social. Portanto, a ideia do *homo oeconomicus* estritamente egoísta não colhe de maneira alguma, até porque o *Homo sapiens* é, de todas as espécies, a mais cooperante entre si – mais ainda do que as formigas ou as hienas – e vive a sua vida a dar, partilhar e retribuir com os indivíduos da sua espécie (Raworth, 2018).

Em segundo lugar, Raworth (2018) concede que o ser humano não é imune às mensagens publicitárias, pois que se deixa influenciar decisivamente pelo marketing e a publicidade quando tem que decidir sobre a compra de produtos e serviços, mas isso não significa que seja destituído de valores. O trabalho realizado na década de 1980 pelo psicólogo social Shalom Schwartz identificou dez conjuntos de valores pessoais que são comuns aos indivíduos de todas as culturas: auto-orientação, estimulação, hedonismo, realização, poder, segurança, conformidade, tradição, benevolência e universalismo. Estes dez valores básicos são universais, cada um deles pode ser acionado ou desligado individualmente em conformidade com as circunstâncias e a sua força relativa muda constantemente ao longo da vida ou mesmo ao longo do dia (Raworth, 2018). Schwartz também descobriu, diz-nos a economista britânica, que esses valores podem ser agrupados em redor de dois eixos fundamentais, conforme Raworth explica neste fragmento de texto do seu livro:

O primeiro eixo justapõe *abertura à mudança* (que diz respeito a independência e novidade) a *conservação* (relacionada com autorrestrição e resistência à mudança). O segundo eixo justapõe *autocrescimento* (centrado no estatuto e no êxito pessoal) a *autotranscendência* (ter preocupação com o bem-estar de todos). Essa divisória entre autocrescimento e autotranscendência encontra eco no contraste entre motivação *extrínseca* – que nos leva a agir para atingirmos uma meta suplementar, como obter estatuto, dinheiro ou qualquer outro benefício – e motivação *intrínseca*, que nos leva a fazer algo porque é inerentemente interessante ou gratificante. (p. 132).

Em terceiro lugar, a realidade não demonstra que o *homo oeconomicus* possa ser caracterizado como um indivíduo isolado que não se deixa afetar pelas escolhas de terceiros, pois como Raworth sublinha, as nossas escolhas tendem a ser sociais, principalmente se for possível obter em cada instante informações sobre as escolhas dos outros, uma vantagem que se consegue nos dias que correm graças às modernas redes sociais eletrónicas.

Em quarto lugar, a ideia de que o ser humano se comporta de forma calculista é uma tese que tem vindo a ser posta em causa desde

a década de 1950 por vários economistas. A preocupação pelos limites da racionalidade dos agentes económicos é uma preocupação da Economia Comportamental surgida nessa época, um campo de investigação que estuda a influência dos efeitos psicológicos, cognitivos e emocionais sobre as decisões de compra dos indivíduos e das instituições⁵. Os resultados desses estudos comprovam à saciedade que os seres humanos se afastam muito do modelo de racionalidade do *homo oeconomicus*.

Em quinto e último lugar, a ideia de que a humanidade pode dispor livremente dos recursos naturais do planeta é uma presunção que deve ser abandonada, porque o ser humano está integrado na biosfera, o que significa que é um membro da comunidade terrena dependente do florescimento duradouro do sistema-Terra. É exigível, assim, uma mudança de perspectiva para nos fazer reconhecer que somos apenas uma parte do ecossistema (Raworth, 2018), porventura tão valiosa como todas as outras.

Tornar-se proficiente em sistemas é a quarta nova forma de pensar a economia. Ao longo de todo o livro, Raworth insiste na crítica aos economistas seus antecessores que procuraram por todos os meios, às vezes à custa de fantasias matemáticas, aproximar a economia às ciências naturais, principalmente à física – e desta ao ramo da mecânica, com o fito de a transformarem numa ciência exata. A autora defende que a compreensão do funcionamento económico abandone essa fixação na mecânica para se situar numa abordagem sistémica, onde os *stocks* e os fluxos são elementos básicos que desempenham retroações de reforço e retroações equilibrantes, de sinal contrário entre si. As retroações de reforço impulsionam o sistema para diante, amplificam o que está a acontecer e, se não forem vigiadas, podem conduzir ao colapso; um exemplo de um ciclo de retroações de reforço é quando «Os juros recebidos pelas poupanças se juntam a essas poupanças, aumentando os pagamentos futuros de juros e a acumulação de riqueza.» (p. 166). As retroações equilibrantes impedem que

5 « A investigação sobre a felicidade constitui uma parte importante do campo transdisciplinar da economia e da psicologia, por vezes erradamente designado economia comportamental.» (Frey, 2009, p. 42).

o sistema colapse, compensando o que está a suceder e regulando o sistema. Assim, desta interação *stock-fluxo* é possível perceber que as externalidades ambientais podem desencadear efeitos catastróficos nas alterações climáticas. Uma evidência dessa interação, numa perspectiva sistémica, é o facto de o desenvolvimento económico mundial estar dependente das dinâmicas de desigualdade social e da degradação ecológica, relação que a economia convencional foi incapaz de prever (Raworth, 2018). Raworth resume assim a transformação que diz ser necessária: «A economia de hoje é divisiva e degenerativa por definição. A economia de amanhã tem de ser distributiva e regenerativa por conceção.» (p. 185).

A quinta nova forma de pensar a economia é conceber para distribuir. Para Raworth, a desigualdade é uma escolha política, um erro de conceção da economia que se baseia num diagrama errado, a “Curva de Kuznets”. O economista russo-americano, que já havia criado o famigerado PNB (ou a variante PIB) de que falámos sobejamente neste texto, a certa altura resolveu relacionar a desigualdade com o rendimento *per capita* a partir dos dados que encontrou disponíveis nos EUA, Reino Unido e Alemanha. Depois ilustrou os resultados que obteve através de uma curva em forma de U invertido, com a variável “desigualdade” no eixo das ordenadas e o “rendimento *per capita*” no das abcissas. No ponto inicial da curva, perto da origem dos eixos, a desigualdade e o rendimento *per capita* são ambos baixos. Depois, à medida que o rendimento *per capita* aumenta, a desigualdade também aumenta, e essa relação continua desse modo até ser atingido um ponto de inflexão. A partir desse ponto, com o aumento do rendimento *per capita* a desigualdade diminui até aos níveis iniciais. Ora, este diagrama, adotado de imediato como a representação gráfica de uma “lei económica” pela generalidade dos economistas, sugere que a desigualdade é inevitável durante um certo período de tempo, mas depois o crescimento atua como fator de correção. Por outras palavras, a desigualdade tem de piorar antes de melhorar, conclusão que mais tarde Thomas Piketty viria a demonstrar ser falsa (Raworth, 2018). O próprio Kuznets terá sido cauteloso com as suas conclusões ao ter dito que se baseara em dados escassos e que a

sua conclusão era composta por 95% de especulação e apenas 5% de informação empírica (Raworth, 2018).

Antes desse famoso gráfico ter sido criado e adotado com entusiasmo pelos economistas, o palco da representação especulativa pertencia à não menos famosa “Lei de Pareto”, popularmente conhecida como “Regra 80-20”, do engenheiro-economista italiano Vilfredo Pareto. Aplicada ao caso em apreço, a Lei de Pareto diria que 80% do rendimento nacional se encontra nas mãos de 20% das pessoas, enquanto os restantes 20% do rendimento pertence aos outros 80% de pessoas. O problema desta suposta lei é de se poder concluir que qualquer tentativa de redistribuição estará sempre condenada ao fracasso, porque a relação entre rendimento e crescimento que patenteia seria um facto imutável da natureza humana (Raworth, 2018). Ao longo da história da economia, a desigualdade foi sempre uma matéria amplamente discutida pelos teóricos. Marshall afirmava que os rendimentos tenderiam a convergir à medida que a economia de mercado evoluísse, enquanto Marx, pelo contrário, acreditava que os rendimentos tenderiam a divergir para manter os trabalhadores na pobreza e os ricos cada vez mais ricos (Raworth, 2018). Mas foi Thomas Piketty que veio esclarecer como funciona a dinâmica da distribuição num sistema capitalista, contrariando as “previsões otimistas” de Kuznets, conforme se pode observar na seguinte citação do economista francês:

Em França como nos Estados Unidos, vimos que a desigualdade dos rendimentos do trabalho não tinha diminuído de maneira estrutural entre os anos 1900-1910 e 1950- 1960 (contrariamente às previsões otimistas da teoria de Kuznets, assente na ideia de uma transferência gradual e mecânica da mão de obra dos setores menos bem pagos para as atividades mais bem remuneradas), e que a diminuição acentuada da desigualdade total dos rendimentos se explicava no essencial pela queda dos altos rendimentos do capital. (Piketty, 2014, p. 503).

Piketty faz a distinção entre quem possui capital e quem possui apenas a força do seu trabalho e esclarece que os rendimentos de capital cresceram mais depressa do que a economia como um

todo, resultando dessa circunstância o aumento da concentração de riqueza (Raworth, 2018). O economista francês defende que a distribuição do património, e em consequência a dos rendimentos de capital, é sempre muito mais concentrada do que a dos rendimentos do trabalho (Piketty, 2014). De qualquer forma, não obstante a desigualdade ter sido ignorada ou mesmo desejada pelos neoliberais, é a desigualdade nacional e não a riqueza nacional que mais influencia o bem-estar social, conforme nos diz Kate Raworth quando se refere a um estudo realizado pelos epidemiologistas Richard Wilkinson e Kate Pickett em vários países de rendimentos elevados. Assim, na assunção de que as redes são estruturas adequadas para distribuir recursos por todo um sistema, Raworth (2018) propõe uma nova abordagem para uma distribuição mais equitativa do rendimento e da riqueza que seria conseguida através de uma rede distribuída de fluxos com inúmeros nós interligados entre si.

Criar para regenerar é a sexta nova forma de pensar a economia. Curiosamente – ou nem por isso – Kuznets volta a cruzar-se com um novo equívoco da economia, mas desta vez por culpa alheia, pois foram Gene Grossman e Alan Krueger que “descobriram” a existência de uma correlação entre os níveis de poluição e o rendimento *per capita*, novamente em forma de U invertido, idêntica à curva de Kuznets de que há pouco falámos (Raworth, 2018). Esta nova curva foi batizada de Curva Ambiental de Kuznets, de novo com a pretensão de ilustrar uma lei económica do movimento. Tal como Kuznets fizera, Grossman e Krueger tiveram o cuidado de advertir que dispunham de poucos dados sobre poluição e não haviam considerado as emissões de gases com efeitos de estufa, mas isso não impediu a comunidade de economistas de saudar a “nova descoberta”. Este entusiasmo aconteceu porque a *Curva Ambiental de Kuznets* trazia em si mesmo a notícia de que a partir de um certo valor de rendimento *per capita* a poluição começa a diminuir sustentadamente. Para satisfação dos adeptos do crescimento, bastaria fazer crescer a economia para que a crise ambiental se resolvesse. Todavia, os investigadores Mariano Torras e James Boyce realizaram estudos com os mesmos dados que foram usados para desenhar a Curva Ambiental

de Kuznets, mas desta vez para correlacionarem a poluição com o nível de poder dos cidadãos de diferentes países, tendo descoberto que a qualidade ambiental é mais elevada nos países onde os rendimentos estão mais bem distribuídos, ou seja, onde a cidadania é mais forte e vinculativa e onde há respeito pelos direitos civis e políticos (Raworth, 2018). Assim, não é o crescimento económico que protege a qualidade do ar e da água, mas o poder das pessoas; similarmente, não é o rendimento *per capita* que obriga as empresas a mudarem para tecnologias limpas, mas a pressão dos cidadãos sobre os governos (Raworth, 2018).

Por fim, a sétima nova forma de pensar a economia é ser agnóstica em relação ao crescimento. Já muito se falou neste texto sobre crescimento e decrescimento económico. Kate Raworth confessa que refletiu sobre esta matéria a partir de uma solicitação da Oxfam (ONG para a qual trabalhou) para que escrevesse um documento que ajudasse a organização a decidir sobre se deveria promover politicamente o conceito de Crescimento Verde ou de Decrescimento, uma vez que a opinião dos seus membros estaria dividida. Raworth dedicou-se a analisar as duas propostas, mas embora tivesse ficado impressionada com os argumentos de ambas, não logrou descobrir em nenhuma delas uma resposta que a convencesse plenamente (Raworth, 2018). Depois de ter refletido sobre tudo o que investigara, chegou à conclusão de que a promoção da prosperidade humana é independente do PIB estar a subir, a descer ou a manter-se estável. Por essa razão, defende uma economia que seja agnóstica em relação ao crescimento.

Contudo, para os que advogam o crescimento ilimitado, a solução passará necessariamente por dissociar o PIB dos impactos ecológicos (Raworth, 2018), como a economista sublinha no seguinte fragmento de texto:

(...) afirmam os defensores do crescimento verde como a ONU, o Banco Mundial, o FMI, a OCDE e União Europeia, o crescimento futuro pode tornar-se verde dissociando o PIB dos impactes ecológicos. Dito de outro modo, embora o PIB continue a crescer ao longo do tempo, a utilização de recursos que lhe está associada – como a utilização de água potável, a utilização de fertilizantes e as emissões de gases com efeito estufa – pode cair ao mesmo tempo. (p. 301).

Resta saber se essa dissociação será possível. Por exemplo, até que ponto será possível reduzir drasticamente o consumo de combustíveis fósseis, substituindo-os por fontes de energia limpas de modo a manter o sistema-Terra no interior dos limites planetários? O que se deverá fazer em relação à quarta revolução industrial, a dos robôs, cuja massificação iminente impulsionará um novo crescimento do PIB? Será possível dissociar completa ou substancialmente o PIB dos recursos necessários para as exigências de produção e manutenção desta “segunda idade das máquinas”? Poderá a tecnologia garantir em tempo útil que conseguirá levar a humanidade para o espaço social seguro da Economia Donut? Estas são questões ainda sem resposta, como tantas outras que poderiam ser feitas, mas Raworth (2018) acredita que pode haver sociedades em que seja necessário crescer e outras em que se mostre preferível decrescer. Para os países que decidirem decrescer, as estruturas financeiras, políticas e sociais terão de ser redesenhadas, assim como terá de ser concebida uma economia que lide com o PIB sem, contudo, depender dele; para os que optarem pelo crescimento, terão de dissociar o PIB dos impactos ecológicos que eventualmente se vierem a verificar (Raworth, 2018).

3.3 O CONFRONTO DOS MODELOS ALTERNATIVOS SOBRE O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

Após termos esboçado as linhas fundamentais da Economia do Decrescimento e da Economia Donut, parece-nos ser útil resumir as posições de cada um dos modelos económicos alternativos ao modelo capitalista em relação aos ingredientes comuns que passam todas as narrativas do Antropoceno, conforme assinalámos no Capítulo I: a industrialização que sucedeu nas duas revoluções industriais, o modelo capitalista que as sustentou e delas se serviu e o crescimento da população mundial. Façamo-lo pela ordem inversa.

A dimensão e crescimento da população mundial (primeiro ingrediente comum das narrativas do Antropoceno) não parece ser uma preocupação maior para ambos os modelos, porque ao percorrermos a literatura verificámos que nem os decrescentistas nem os “donutistas” se alongam na reflexão sobre o tema. No ensaio *Pequeno Tratado do Decrescimento Sereno*, Latouche (2012a) aborda a questão populacional, dedicando-lhe uma secção com o título “Uma falsa solução: reduzir a população” (p. 41). Todavia, na meia-dúzia de páginas que escreveu sobre o tema, em vez de defender o crescimento ou o decrescimento ou mesmo a estabilidade populacional, o economista francês faz o seguinte: em primeiro lugar começa por citar algumas personalidades; em segundo lugar diz que uma mudança de paradigma económico seria desejável porque permitiria alimentar mais pessoas com a mesma quantidade de terras aráveis; e em terceiro e último lugar conclui a reflexão que se propôs fazer (sem que a tenha feito), socorrendo-se, supomos que literalmente, de uma citação de Frans de Waal, especialista de bonobos: «O problema resultante duma demografia mundial galopante não consiste tanto em saber se somos ou não capazes de gerir o sobrepovoamento, mas se saberemos repartir os recursos com honestidade e equidade» (Latouche, 2012a, p. 45). Assim, Serge Latouche parece esquivar-se a emitir uma opinião clara sobre a dimensão populacional ou sobrepopulação, refugiando-se na importância da distribuição equitativa dos recursos, como quem quer ganhar razão num outro assunto que não o que estava a ser discutido. O silêncio sobre a população como variável crítica do Antropoceno parece ser uma posição política recorrente da Economia do Decrescimento (Martínez-Alier, 2014). Os decrescentistas consideram-se herdeiros dos neomalthusianos radicais e feministas de 1900, um movimento que surgiu na Europa e nos Estados Unidos em oposição ao Estado e à Igreja Católica. Este movimento defendia a “procriação consciente”, pois acreditava que as populações humanas poderiam controlar o seu próprio crescimento através de práticas concepcionais (Martínez-Alier, 2014). Vejamos agora o caso da Economia Donut. Como assinalámos no subcapítulo anterior, Raworth (2018) afirma que a população

humana deve estabilizar, objetivo que pode ser conseguido através da aposta na educação das raparigas, nos cuidados de saúde reprodutiva das mulheres e no reforço do seu poder para gerir a dimensão das famílias. Todavia, a economista britânica não se detém muito tempo nas implicações que a sobrepopulação coloca ao Antropoceno, pois embora se refira várias vezes à dimensão da população como variável a ter em conta para uma resposta eficaz à crise climática, fá-lo quase sempre a propósito do problema da desigualdade (Raworth, 2018). Em suma: quanto à dimensão populacional, os decrescentistas abstêm-se e os “donutistas” defendem a sua estabilização.

Em relação ao capitalismo, segundo ingrediente comum das narrativas do Antropoceno, a Economia do Decrescimento opta por não o afrontar diretamente pelas razões que aduzimos atrás, preferindo criticar o imaginário economicista e produtivista que o sustenta, pois, na opinião dos decrescentistas, é esse imaginário que deve ser descolonizado. A posição da Economia Donut, por seu turno, exhibe uma considerável contundência na crítica à versão neoliberal do capitalismo, mas não rejeita frontalmente o modelo económico convencional. Em vez disso, propõe-se corrigir as falhas que identifica nesse modelo com uma nova maneira de pensar a economia; mas fá-lo sem ruturas com o capitalismo. Assim, a Economia Donut parece abster-se desta discussão, mas é curioso que o faça declarando-se agnóstica em relação ao crescimento, a força motriz do modelo capitalista (na ausência da qual não há, sequer, “capitalismo”). Outro indício de que a Economia Donut não rejeita completamente o modelo da economia convencional é a opção que faz pelo desenvolvimento sustentável.

A industrialização, terceiro ingrediente comum das narrativas do Antropoceno, depende tanto da inovação tecnológica, quanto o capitalismo depende do crescimento. Por isso, falar de industrialização é falar de tecnologia, dos avanços técnicos e tecnológicos, da tecnologia tão criticada por Hans Jonas, da promessa de melhoria do bem-estar humano – mas também do valor absoluto e inquestionável em que a tecnologia se transformou. A forma como a tecnologia e a industrialização evoluirão no futuro próximo será determinante para as condições de funcionamento do sistema-Terra. Para esse objetivo,

a Economia do Decrescimento propõe a “desmaterialização” da economia, da produção e venda de serviços desmaterializados, em vez de produtos materiais (Jackson, 2014). A desmaterialização consiste numa redução considerável dos materiais usados para as necessidades de produção dos artefactos que o mercado disponibiliza. Trata-se de uma resposta à crescente escassez de recursos renováveis importantes, como peixe e madeira, por exemplo, cujas taxas de consumo são superiores às taxas de reprodução (Lorek, 2014). Mas o conceito de desmaterialização não deve ser confundido com o de dissociação, de que falámos no subcapítulo anterior. O próprio conceito de dissociação pode ser dividido em dissociação relativa e absoluta. Quando a utilização de recursos cresce menos do que o PIB, estamos em presença da dissociação relativa; mas quando a economia cresce e a utilização de recursos se mantém estável ou diminui, então estamos a falar de dissociação absoluta. A desmaterialização corresponde à dissociação absoluta, a uma redução absoluta da utilização de recursos naturais (Lorek, 2014). Há países que reclamam ter conseguido obter a dissociação absoluta das suas economias, como é o caso da Alemanha ou dos Estados Unidos, embora isso seja uma meia-verdade cínica. O que realmente sucede é que esses países transferiram para países do Sul a extração e o processamento de materiais, mas não diminuíram o seu consumo interno, uma circunstância que contraria o progresso que reclamam e que levanta, além disso, questões pertinentes de justiça ambiental (Lorek, 2014). Assim, para os decrescentistas, a desmaterialização é necessária, mas só será exequível numa economia cujo metabolismo social use o mínimo possível de materiais e energia (Jackson, 2014). Mas Latouche vai ainda mais longe do que a necessidade de desmaterialização da economia ao propor que se decreta uma moratória no domínio das inovações tecnocientíficas, reorientando a investigação científica e técnica. Isso seria feito, por exemplo, desenvolvendo a “química verde” em vez de moléculas tóxicas ou a agrobiologia e agroecologia em vez da agro-indústria (Latouche, 2012a). Para a Economia Donut, por sua vez, não parece existir uma reflexão específica sobre a dimensão e evolução do desenvolvimento industrial. Como qualquer atividade

económica, a industrialização deve guiar-se por políticas sustentáveis que mantenham a humanidade sob o teto dos limites planetários e no espaço socialmente justo do Donut.

3.4 TERCEIRO BALANÇO

O caminho percorrido até aqui permitiu-nos concluir o seguinte:

1. O Antropoceno constitui um desafio ético-político relevante na medida em que influencia decisivamente o bem-estar humano;

2. O desenvolvimento sustentável é o denominador comum de todas as narrativas do Antropoceno;

3. O desenvolvimento sustentável pode ser acolhido por cada uma das três teorias do bem-estar analisadas neste texto: a teoria hedonista, na concepção dos utilitaristas britânicos Bentham e Mill (hedonismo clássico); a teoria da satisfação das preferências (ou desejos) informadas; e a teoria da lista objetiva.

4. O desenvolvimento sustentável colhe uma quase-unanimidade enquanto bem intrinsecamente bom para todas as pessoas;

5. O desenvolvimento sustentável persegue o objetivo de alcançar o bem geral “Bom- funcionamento do sistema-Terra”;

6. Na qualidade de bem-tipo, o bem geral “Bom-funcionamento do sistema-Terra” é universal, na medida em que é bom para todas as pessoas, isto é: contribui para o bem-estar humano mesmo que as pessoas não o desejem ou não obtenham prazer com o seu usufruto;

7. A teoria da lista objetiva é a teoria do bem-estar humano que mais se adequa às circunstâncias do Antropoceno, na medida em que pode incorporar na sua doutrina ou lista o bem geral “Bom-funcionamento do sistema-Terra”;

8. O desenvolvimento sustentável é uma propriedade fazedora-de-bondade do bem geral “Bom- funcionamento do sistema-Terra”.

O objetivo essencial desta reflexão – recordemo-lo – consiste em averiguar se é possível estabelecer uma relação mútua entre três variáveis independentes, mas complementares, como se cada uma dessas variáveis pudesse situar-se num dos vértices do mesmo triângulo e

interagir com as restantes. A variável de partida é as circunstâncias do Antropoceno, que colocaremos no vértice superior; as restantes variáveis – cada uma delas num dos vértices da base da figura geométrica – são a teoria do bem-estar humano (com três candidatas) e o modelo de desenvolvimento económico alternativo ao capitalismo (com dois candidatos), pois que neste caso a solução capitalista, tanto na versão moderada anterior à década de 1980, como na versão neoliberal surgida a partir dessa data, parece não estar suficientemente preparada para enfrentar a crise climática, sendo por isso um alvo a abater, total ou parcialmente. Ora, a tarefa de escolher um dos modelos económicos alternativos ao do capitalismo não parece ser particularmente difícil, tendo em consideração tudo o que se disse ao longo desta investigação. Assim, a partir das oito premissas identificadas atrás, falta somente avaliar qual das duas alternativas económicas – a Economia do Decrescimento ou a Economia Donut – constitui a solução mais propícia ao acolhimento de políticas que privilegiem projetos de desenvolvimento sustentável, partindo do princípio de que pelo menos uma delas poderá satisfazer essas condições. Vejamos com mais atenção como se posiciona cada uma dessas propostas. Começando pela Economia do Decrescimento, verificamos que esta proposta se afasta de imediato da possibilidade de conviver com políticas de desenvolvimento sustentável, cujo conceito recusa liminarmente, tal como se pode confirmar pela voz de Serge Latouche:

A questão fica assim esclarecida: [o desenvolvimento duradouro] trata-se, ao mesmo tempo, dum pleonasma ao nível da definição e dum oximoro ao nível do conteúdo. É um pleonasma porque o desenvolvimento é desde logo um *self-sustaining growth* (“crescimento autossustentável”) [...] e é um oximoro porque o desenvolvimento nem é duradouro nem sustentável. (Latouche, 2012a, p. 21).

Para o economista francês, a política faz-se através da batalha das ideias, mas também da batalha das palavras. Por isso, afirma, «O desenvolvimento é um termo tóxico, independentemente do adjetivo com que seja travestido» (Latouche, 2012a, p. 22). Como assinalámos no subcapítulo segundo, a partir da década de 2000 o movimento

decrementista, até então relativamente adormecido e sem intervenções públicas que lograssem marcar a agenda política, renasce revigorado das cinzas tal como a ave mitológica – em França, Itália e na Catalunha – em reação explícita ao desenvolvimento sustentável, marcando-o de forma indelével com a crítica de ter sido criado propositadamente para ser apolítico e tecnocrático, de modo a que essa sua natureza artificial, porque fabricada, pudesse conseguir um elevado consenso despolitizante – que foi justamente o que aconteceu. Prosseguindo, agora, com a Economia Donut, verifica-se que existe uma comunhão a papel químico da doutrina com o conceito de desenvolvimento sustentável, pois essa harmonia de pensamento poderá assumir um papel instrumental para levar a humanidade em direção ao espaço ecologicamente seguro e socialmente justo do Donut, garantindo a todas as pessoas os bens essenciais a uma vida digna e mantendo-as, ao mesmo tempo, debaixo do teto ecológico da pressão planetária. Por essa razão, a Economia Donut incorpora na sua filosofia a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável da Organização das Nações Unidas, constituída por 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) cuja aplicação se destina a criar um novo modelo global para acabar com a pobreza, promover a prosperidade e o bem-estar de todos, proteger o ambiente e combater as alterações climáticas. Assim, em face de tudo o que se disse ao longo deste texto, o “triângulo mágico” que representa e ilustra a relação do ser humano com o bioma terrestre do qual a humanidade é parte intrínseca e indivisível tem nos seus vértices o Antropoceno, a Teoria da Lista Objetiva e a Economia Donut. A área interior do triângulo é ocupada pelo conceito de Desenvolvimento Sustentável, uma propriedade que instancia o bem geral Bom Funcionamento do Sistema-Terra.

Se quisermos abordar o tema de uma outra maneira, diríamos que a preocupação das pessoas sobre a forma como o planeta Terra pode (ou já está a) reagir às agressões climáticas que lhe temos vindo a infligir nos últimos dois séculos é crescente. O aumento dessa consciencialização é mais notório nos países onde a cidadania ativa e a participação política constituem uma prática estabelecida na

sociedade. A preocupação é visível em ações públicas protagonizadas por jovens, organizações da sociedade civil, agentes religiosos, movimentos políticos e pela comunidade acadêmica e científica aos quais a comunicação social começa timidamente a dar voz, se entretanto não se vir obrigada, por motivos comerciais que se sobrepõem aos interesses coletivos, a destacar assuntos que colhem audiências, satisfazendo assim a voracidade de lucro dos acionistas e a curiosidade, tantas vezes mórbida, das massas alienadas. Partindo do princípio sensato de que só haverá bem-estar humano se a humanidade habitar um planeta onde se sente segura, na medida em que não concebe que o seu lar possa um dia virar-se contra si, então esse sentimento de segurança depende exclusivamente do modo como o sistema-Terra se comporta e virá a comportar-se no futuro, mesmo que (ou por causa de) esse futuro seja medido em poucas gerações. Portanto, o bom funcionamento do sistema-Terra é um bem em si mesmo, mesmo que não o desejemos (condição que exclui a teoria da satisfação dos desejos), e mesmo que não obtenhamos prazer ao usufruirmos dele (condição que exclui a teoria hedonista). Mas se é um bem que vale por si mesmo, então é equivalente a outros bens, como os que são referidos comumente pelos filósofos, a saber: realizações, conhecimento, autonomia, liberdade, capacidade de agir, prazer, necessidades básicas, amizade, respeito e autorrespeito. Resta-nos, assim, incluir o bom funcionamento do sistema-Terra como um bem geral de uma lista objetiva que se espera vir um dia a ser consensual sobre os elementos que a devem compor. Ora, qualquer bem geral pode ser instanciado por um conjunto de propriedades. A propriedade que parece desempenhar um papel incisivo no bom funcionamento do sistema-Terra é o desenvolvimento sustentável, conceito que não obstante ser rejeitado liminarmente pela Economia do Decrescimento, é recebido de braços abertos pela Economia Donut. Em síntese, são estas as conclusões principais a que chegamos no decurso deste trabalho.

Porém, quanto à nossa opinião sobre o fio com que toda esta malha se entretece e a qualidade do futuro que chegará às próximas gerações, e embora reconheçamos, sem nos atrevermos a exercer

contraditório, que fomos influenciados pelas leituras que inspiraram (e serviram de suporte argumentativo a) esta dissertação, e que a nossa mundividência científica se situa muito aquém do que seria necessário para sermos capazes de formular uma tese fundamentada sobre o que virá a suceder, não podemos deixar de declarar que a nossa intuição nos diz, cada vez com mais clareza que a humanidade se dirige, citando Serge Latouche, «Diretamente contra a parede [...], dentro de um bólido sem condutor, sem marcha atrás e sem travões que vai despedaçar-se contra os limites do planeta.» (Latouche, 2012a, p. 12). É que nos confessa também, embora de uma forma compreensivelmente esperançosa, o relatório especial do IPCC – Painel Intergovernamental Sobre as Alterações Climáticas, produzido para decisores políticos, escrito e aprovado formalmente por cerca de 100 cientistas e pelos representantes de 195 nações (incluindo os E.U.A.) na 48ª Sessão do IPCC, na República da Coreia, em outubro de 2018, bem como o Sexto Relatório de Avaliação do IPCC de setembro de 2021 (data da primeira publicação em 9 de agosto de 2021), preparatório da COP26 – Conferência das Nações Unidas sobre o Clima, realizada em outubro de 2021 na cidade escocesa de Glasgow. É certo que a nossa ainda frágil convicção não passa de uma simples intuição que vale o que vale (talvez não valha nada), mas também é verdade que ao longo do tempo e à custa de muitas leituras temos vindo a assistir paulatina e inquietantemente à transformação dessa intuição numa quasi-certeza. Se isso vier a suceder, importará tanto quanto possível reduzirmos a velocidade desse bólido sem condutor, para que possamos adiar o choque que se adivinha e ao mesmo tempo fazer com que se torne um pouco menos violento. Nestas circunstâncias, o último instrumento que nos resta para esse desiderato, mesmo que não o apreciemos tanto quanto seria desejável, parece ser o conceito de Desenvolvimento Sustentável, agora travestido de Capitalismo Verde.



CONCLUSÃO

O Antropoceno é uma singularidade para a espécie humana. À escala cosmológica será um evento insignificante, mas para a humanidade é um acontecimento único e irrepetível. Estabelecendo um paralelo com a teoria clássica da relatividade geral, no qual uma singularidade é um ponto numa curvatura infinita do espaço-tempo onde a teoria de Einstein deixa de ser válida, também o Antropoceno é uma fronteira-limite, sem retorno, onde a condição humana se confronta com a sua singularidade defronte do espelho da bruxa má do conto infantil que reflete a sua própria imagem tal como ela quer que seja refletida, numa afirmação de sobrançeria especista. Para lá desse ponto infinito do espaço-tempo humano está apenas o desconhecido, onde não é possível descrever o que daí em diante poderá vir a suceder. A historiadora da consciência Donna Haraway vê o Antropoceno como um evento-limite, cuja duração deveria ser tão breve quanto possível.

Os especialistas das ciências naturais não deixam as projeções por mãos alheias. Na sua maior parte, os cientistas traçam cenários catastróficos sobre o futuro das próximas gerações, unem-se em associações para produzirem avisos dramáticos à humanidade, realizam cálculos para estabelecerem linhas vermelhas do funcionamento do sistema-Terra, definem e monitorizam os limites dessa singularidade, mas logo sucumbem à evidência de que as suas razões, se vierem a confirmar-se tal e qual como preveem, só poderão ser atendidas através de uma profunda transformação do comportamento humano, o que obrigará a realizar alterações de grande porte às instituições

humanas à escala local e universal, que dependem, por sua vez, de um entendimento entre as nações e de uma reação política concertada e universal que possa ser tão eficiente quanto possível, pois que dela não se poderá exigir eficácia.

A humanidade está perante um repto que é, na sua essência, ético-político. Enfrenta um desafio de múltiplas máscaras que se infiltrou em todas as áreas do conhecimento humano, exigindo que cada saber se adapte à sua presença, a acomode no seu regaço, se conforme à ideia de que o Antropoceno é uma inevitabilidade, um ponto sem retorno, uma singularidade humana. À humanidade resta-lhe que os Humanos do Holoceno vençam os Terranos do Antropoceno, como diria Bruno Latour, pois apesar das evidências que nos fazem temer o pior, há ainda os que creem (sobretudo na comunidade das ciências naturais, principalmente da geoengenharia) nos prodígios da ciência e da tecnologia, considerados suficientes para debelar quaisquer ameaças de crise climática que possam por em causa a nossa espécie supostamente superior. Por estranho que possa parecer, os seres humanos acreditam com mais facilidade na sua autoextinção do que na extinção da espécie por causas naturais, tal como observa Jean Baudrillard.

Foi a partir deste retrato – confessamos que um pouco apocalíptico – que nos propusemos avaliar como seria possível repensar a condição humana no contexto do Antropoceno. Decidimos que a pesquisa seria centrada nas principais teorias do bem-estar humano de modo a podermos avaliar a conformidade dessas doutrinas com as exigências originadas pelas condições de uma nova Época geológica. Partimos do princípio que a humanidade se transformara numa força telúrica impressionante capaz de modificar profundamente o bom funcionamento do sistema-Terra e, dessa maneira, poderia colocar em perigo a sua própria existência, quicá espoletando um novo evento de extinção em massa, o sexto em cerca de 540 milhões de anos. Nessas circunstâncias, propusemo-nos averiguar se as principais teorias do bem-estar humano acautelavam conceptualmente as mudanças que as previsões mais pessimistas vinham a anunciar ou se seria necessário introduzi-las nessas doutrinas – e, se assim fosse, de que modo isso poderia ser feito.

Enunciamos algumas das mais importantes narrativas do Antropoceno, porque a utilidade das narrativas consiste em fazer chegar as suas mensagens rapidamente aos públicos para as quais se destinam. Expusemos as narrativas do historiador francês Christophe Bonneuil, a narrativa composta por camadas de significados do sociólogo do ambiente Rolf Lidskog e as narrativas socio-ecológicas da socióloga argentina Maristella Svampa. No cardápio que apresentamos, resumimos as narrativas do Antropoceno a apenas duas, por serem, na nossa opinião, representativas de um sentimento de grupo à escala global: a naturalista (dos cientistas) e a eco-catastrofista (Papa Francisco, António Guterres, Greta Thunberg).

Como a presença humana na Terra, por si só, parecia ter sido a causa primordial da passagem do Holoceno para o Antropoceno ou – se quisermos dizer de outra maneira – da transição de um tempo de 12 milénios de rara estabilidade climática no qual a nossa espécie floresceu, para um outro tempo imprevisível e ameaçador para a vida tal e qual como a conhecemos, pareceu-nos importante perceber como se havia chegado a este ponto e em que medida o desenvolvimento humano havia contribuído para que isso sucedesse. Esta inquietação sobre o surgimento da espécie humana no planeta – apontado por muitos como o instante do pecado original – conduziu-nos aos momentos críticos da sua atividade danosa sobre o sistema-Terra. Assim, à custa do engenho humano, as atividades económicas tiveram um primeiro impulso, talvez num começo ainda incipiente, durante o século XV com a epopeia dos Descobrimentos; nos séculos XVIII e XIX a economia sofreu um novo impulso durante as duas Revoluções Industriais; por fim, em meados do século XX, a atividade humana cunhou indelevelmente a sua marca no planeta a partir do evento da Grande Aceleração, uma data (tudo leva a crer!) que será designada como o início formal do Antropoceno. Destarte, tornava-se imperioso avaliar o modelo de desenvolvimento económico convencional do Ocidente (ou que tivesse sido da sua lavra, mas implantado noutra geografia), ignorando as subtilezas de cada país, confrontando-o com duas alternativas atuais e credíveis, a Economia do Decrescimento e a Economia Donut, procurando no modelo

convencional e nessas novas propostas uma maneira de enfrentar os desafios do Antropoceno.

Ao longo da nossa discussão fomos introduzindo questões que nos pareceram pertinentes, pois que se ligavam, algumas vezes de forma intrínseca, à problemática do Antropoceno. Referimo-nos, concretamente, a questões populacionais, jurídicas (incluindo de justiça intergeracional) e tecnocientíficas, entre outras, para além de matérias centrais de natureza filosófica, económica e política, sendo nestas que incidiu, na sua essência, a nossa investigação. Num balanço sumário ao que nos havíamos proposto realizar no decurso do processo de investigação, podemos afirmar que cumprimos os objetivos delineados. Mas dizemo-lo com a consciência de que o nosso trabalho, que pensamos conter em si mesmo alguma originalidade, não passa de um ínfimo contributo para o estudo de uma matéria que consideramos fundamental para a definição e compreensão da condição humana.

O que consideramos original neste projeto é o estabelecimento de uma relação umbilical entre o evento do Antropoceno e o bem-estar humano, uma afinidade que se tornou óbvia em resultado dos efeitos gerados pelo evento pandémico que hoje assola o mundo inteiro. Também de certa forma original é a ideia de que a solução para nos opormos ao que aí vem pela mão do Antropoceno de modo a podermos regressar às condições do Holoceno – tal como a Casa Comum da Humanidade propõe de um ponto de vista jurídico – é uma ideia essencialmente política. Naturalmente, o projeto da Casa Comum da Humanidade tem também uma forte componente política, mas a via (igualmente original) que escolheu percorrer é a do reconhecimento jurídico do bom funcionamento do sistema-Terra (nas condições do Holoceno, portanto) como Património Comum da Humanidade. Outra originalidade deste trabalho é a identificação do conceito de *desenvolvimento sustentável* como a propriedade *fazedora-de-bondade* do bem-tipo “Bom funcionamento do sistema-Terra”. É uma proposta nossa que o bem-geral e simultaneamente bem-tipo “Bom funcionamento do sistema-Terra” seja parte integrante de qualquer lista elaborada sob a alçada da teoria da lista

objetiva, uma das principais teorias do bem-estar humano que foi analisada. Neste aspeto particular, não excluimos a hipótese de o conceito de *desenvolvimento sustentável* poder pertencer à lista de capacidades de Nussbaum ou de uma lista que venha a ser elaborada através de um processo de escolha social, tal como Sen defende. Na teoria das capacidades, o desenvolvimento humano está ligado ao aumento do potencial humano por meio de um processo de expansão das liberdades. Ora, como as liberdades constituem os meios que os seres humanos usam para atingirem bem-estar, as circunstâncias do Antropoceno podem limitar o exercício dessas liberdades e, em consequência disso, prejudicar o bem-estar humano. Por fim, tanto quanto sabemos, a ligação do Antropoceno à teoria da lista objetiva e à Economia Donut, através da chave-mestra do *desenvolvimento sustentável*, é também um aspeto original desta dissertação.

Para além disso, e de todas as implicações do Antropoceno nas ciências naturais e nas ciências humanas, cuja divisão cultural parece ter deixado de fazer sentido com o advento do Antropoceno (nunca terá feito sentido entre os povos ameríndios, como mostrou Lévi-Strauss), insistimos no pensamento de que os novos tempos que se acercam rapidamente das atuais gerações e se imporão às futuras gerações, próximas e longínquas, só poderão ser combatidos através de uma ação política em bloco, global e sob a liderança de uma organização mundial soberana com poder executivo. Será uma velha utopia, mas não no sentido moderno em que as utopias são definidas, como processos voluntários de passos sucessivos, de melhorias contínuas, sempre mais próximos dos objetivos mas simultaneamente à mesma distância, como se o objetivo se afastasse sempre que se desse mais um passo, pois que se tornara mais exigente; a utopia de que falamos é de outra natureza, porque desta vez poderá ser forçada a materializar-se por pressão da sociedade civil em reação a desastres naturais cujo aumento de frequência e poder de devastação é hoje previsto por modelos matemáticos validados pela comunidade científica e descrito como uma ameaça real ao ecossistema planetário e à humanidade. Ao contrário da primeira utopia, a segunda utopia é a que há-de chegar.

Assim, ao mesmo tempo em que terá de se repensar a condição humana à luz do conhecimento obtido por todas as áreas da única cultura que partilhamos – a cultura humana, como diria Fiolhais – será forçoso encontrar uma solução política que mobilize todos os seres humanos, países, nações, empresas e organizações da sociedade civil para combater um inimigo comum que nada tem de seletivo, pois na plenitude da sua força devastadora não escolherá vítimas, embora se saiba hoje quem serão as primeiras a sucumbir.

O filósofo alemão Sloterdijk fala de uma cidadania da Terra sob uma nova ordem mundial com órgãos constitucionais definidos a partir de uma relação jurídico-política, mas adverte que não se sabe o que o futuro trará, aconselhando que essa tarefa deverá ficar a cargo dos apocalípticos experientes, pois são os que fazem os piores prognósticos. Todavia, acrescenta, não acredita numa ética de moderação global. Sloterdijk parece tão descrente como os “veementes”, o movimento de extinção humana voluntária cujos seguidores se comprometem a não ter filhos, extinguindo a espécie humana dessa maneira prosaica até ao seu derradeiro exemplar. Os “veementes” têm como lema “Que possamos viver muito, e desaparecer”, em oposição à máxima bíblica “Crescei e multiplicai-vos”.

Ao contrário da descrença de Sloterdijk e da demissão dos “veementes”, Victor Galaz defende a existência de uma governança ambiental global. Note-se que o cientista não se refere a uma instituição transnacional com um governo mundial para exercer a soberania sobre cada um dos quatro cantos do mundo, mas apenas a uma governança ambiental global criada através de uma teia complexa de consensos que salvaguardem os interesses de cada nação envolvida. Para Galaz, tudo isso poderia ser feito sob um comando policêntrico, cujas decisões cruciais pertenceriam às Nações Unidas ou a uma organização semelhante, ainda a ser criada. Durante o processo de investigação não nos deparámos com alguma defesa convincente para a criação de uma governança global, ou seja, para a constituição de um governo único e universal, nem sequer dos decrescentistas, que talvez sejam os que se encontram mais recetivos a um projeto dessa natureza.

Numa das narrativas do Antropoceno exposta por Maristella Svampa a partir de um texto de Naomi Oreskes, a socióloga argentina faz notar que numa situação de colapso civilizacional em resultado de um grande desastre ambiental, os regimes mais centralizados, autoritários e de forte aparelho estatal estariam mais bem preparados para se defenderem. Todavia, acrescenta, com prejuízos evidentes para os valores políticos democráticos. Tendo em linha de conta o que pensam estes autores sobre a eventualidade de uma governança global ou apenas ambiental ou simplesmente em resposta a um desastre ambiental significativo, seria de todo o interesse desenvolver uma linha de investigação sobre este assunto. Será possível conceber um modelo de governança internacional com um governo que pudesse representar todos os países do mundo? Ou apenas que fosse um modelo de governança ambiental? Se fosse possível, de uma maneira ou de outra, como se poderiam conformar esses modelos? Que consensos teriam que ser obtidos? Que concessões precisariam de ser feitas pelos diversos governos de cada um dos países atuais? Que instituições teriam que ser criadas? Quem as governaria e de que modo? Fosse qual fosse o eventual encontro de interesses, os valores democráticos fundamentais poderiam ser conservados? Tantas e tantas questões que poderiam ser colocadas, a propósito de um tema que seria, não temos dúvidas, pertinente e sugestivo para desenvolvimento.

Pela sua importância para o bem-estar humano, os direitos e deveres entre as gerações presentes e futuras foi exposto do ponto de vista das suas implicações filosóficas, económicas e políticas. A partir da teoria da equidade intergeracional de Edith Brown Weiss, discutimos como cada geração poderia entregar à que lhe sucede o que recebeu da anterior, tal como Weiss preconiza, deixando em testamento a biodiversidade que encontrou, a qualidade do sistema-Terra no qual viveu e o acesso de todos os seus membros ao usufruto integral dessa herança. Todavia, um dos problemas da materialização da teoria de Weiss prende-se com o dever de poupança justa no contexto intergeracional, tarefa de difícil execução. Outro problema, ainda em discussão, é conseguir definir um ponto de equilíbrio entre

as gerações pobres atuais e as gerações futuras em relação à distribuição dos recursos naturais. Será justo preservar recursos para as gerações futuras que se forem aplicados agora podem beneficiar as gerações pobres contemporâneas? E se for considerado justo distribuir os recursos naturais por ambas as gerações, como deveremos calcular essa distribuição, se as métricas existentes se mostram ineficazes para esse cálculo? Uma questão a relevar, também, é a de saber se é legítimo estabelecer algum contrato entre as gerações atuais e as futuras, principalmente por três razões principais que passamos a enumerar: (a) as gerações futuras ainda não existem; (b) não sabemos se as gerações futuras algum dia existirão; e (c) as gerações futuras não podem ser adequadamente representadas. Sendo assim, se considerarmos que deve existir uma determinada taxa de poupança, que valor deve ser definido para essa taxa? Por fim, um quarto problema é relativo ao facto de que, numa perspetiva intergeracional, a taxa de desconto gera externalidades que a economia convencional considera serem falhas de mercado, simplesmente porque uma das partes contratantes não existe e, assim como não existe, o mercado é também inexistente. Uma solução para estes e outros problemas será, porventura, estabelecer um valor para a taxa de poupança imbuído de uma forte componente moral, embora esta opção apresente a dificuldade adicional não descartável de ser completamente arbitrária. Ora, como acabamos de ver, este é um assunto que merece também ser aprofundado.

No seguimento deste tema introduzimos na discussão o princípio da responsabilidade de Hans Jonas, um modelo que inclui tanto a responsabilidade parental, como a responsabilidade política. A responsabilidade parental é relevante em qualquer teoria de justiça intergeracional, na medida em que cada geração é responsável pela geração seguinte. Se desconsiderarmos nesta perspetiva o problema da não-identidade, as gerações futuras poderão ter direitos que nos obriguem a realizar certas ações presentes. E a melhor maneira de o fazer é através de uma abordagem transitivista, como defende Alex Gosseries, em linha com a responsabilidade parental de Jonas. Esta matéria, todavia, parece-nos ainda pouco consistente

e insuficientemente refletida. Talvez isso suceda por se tratar de um problema que interseja questões políticas, éticas, jurídicas e econômicas, todas ainda em acesa discussão, e outras ainda sem solução à vista. A ementa de soluções de cada uma destas ciências ainda apresenta lacunas significativas, o que nos leva também a sugerir este tema como uma boa alternativa para trabalhos futuros.

Em relação às teorias do bem-estar estudadas, verificamos que todas apresentam dificuldades conceituais notórias sobre o bem-estar intergeracional, o que significa que este aspeto deveria ser mais aprofundado pelos defensores de cada teoria para que não restassem dúvidas sobre como cada uma se posiciona. No caso da teoria utilitarista, Rawls apressa-se a afirmar que esta doutrina pode ser até mais exigente com as gerações presentes do que com as futuras em relação às decisões a tomar sobre o valor de eventuais taxas de poupança. Por sua vez, a teoria da satisfação das preferências segue o caminho do *desenvolvimento sustentável*, conceito que ela própria ajudou a criar, mas não se mostra apta para contabilizar a taxa de poupança e as externalidades dos investimentos. Por fim, na teoria da lista objetiva, e nos casos em que existe uma lista de bens, não identificamos algum bem que tenha sido pensado para atender às circunstâncias do Antropoceno. Há, portanto, ainda, muito a investigar, estudar e propor sobre este tema específico.

Outra proposta que gostaríamos de desenvolver, por não termos tido o ensejo de a investigar e também por suspeitarmos que será uma matéria que está a dar ainda os primeiros passos, consiste em analisar as implicações das circunstâncias do Antropoceno no bem-estar animal. No texto desta dissertação, embora tenhamos feito breves referências sobre o bem-estar animal, não nos detivemos na sua discussão, pois que apesar da importância que lhe conferimos, não se tratava de um tema com interesse direto para a nossa investigação. Ainda assim, registámos a opinião de Kant de que a humanidade não tem quaisquer deveres morais para com os animais não-humanos, anotámos a afirmação de Rawls de que não nos é exigido praticar uma justiça rigorosa para com criaturas que não possuem capacidade para o sentido de justiça e terminámos com a nota de discordância

de Nussbaum sobre esta posição de ambos os filósofos, pois que eles também haviam acrescentado, apesar do que tinham dito, que os seres humanos tinham a obrigação de não serem cruéis para com os animais. Nussbaum, no entanto, respondeu de um forma incisiva às considerações de ambos os filósofos (que corresponde hoje a um sentimento atual e crescente), argumentando que se é um facto indesejável que as ações humanas podem causar grandes sofrimentos aos animais, então o problema não é de caridade ou de compaixão, mas de justiça. Assim, outra linha de investigação que consideramos de grande interesse ético é avaliar o desafio criado pelas circunstâncias do Antropoceno às condições de bem-estar animal. Poderá ser útil ter presente a convicção de Donna Haraway de que, no âmbito do Antropoceno, será necessário estabelecer relações entre humanos e não humanos, até mesmo relações de parentesco, num regresso pródigo aos refúgios de diversidade cultural e biológica de que falava Anna Tsing, locais privilegiados que o Antropoceno destruiu, mas que entretanto terão de ser restaurados para as circunstâncias do Holoceno.

O bem-estar psicológico no quadro do Antropoceno é outra matéria que merece ser aprofundada, incluindo as relações que pode estabelecer com as principais teorias do bem-estar humano aqui analisadas. A partir do trabalho realizado pela norte-americana Carol Ryff desde a década de 1980 e dos contributos subsequentes da investigadora e colegas sobre as características que constituem a essência do bem-estar psicológico, consideramos que será de grande interesse, por exemplo, introduzir escalas psicométricas com metodologias testadas para verificar a correlação positiva entre a desigualdade social e o bem-estar psicológico no contexto do Antropoceno, estabelecendo pontes com a Economia do Decrescimento e a Economia Donut, ambas defensoras convictas da tese de que uma distribuição justa da riqueza e dos rendimentos pela população humana é um dos fatores principais para o combate auspicioso ao Antropoceno.

Chegamos, por fim, ao término deste projeto, reafirmando a nossa convicção de que o Antropoceno é uma singularidade humana que representa o desconhecimento do que se encontra para lá da sua

fronteira-limite e reforçando o nosso pressentimento de que quando lá chegarmos (ou à medida que para lá caminhamos) estaremos sempre indefesos (e cada vez mais indefesos) para contrariar o efeito *boomerang* da nossa ação telúrica danosa. Neste barco no qual agora navegamos, parece que é à política e só à política que a humanidade deve depositar a sua esperança, tal como se confia num mastro que se quer bem afixado à quilha de uma embarcação à deriva. Sem um entendimento político global que refreie o movimento acelerado que nos está a levar do Holoceno para o Antropoceno, dificilmente as próximas gerações humanas poderão usufruir do ecossistema planetário, de quem serão filhas e parte integrante, da mesma maneira que as gerações precedentes.

No atual quadro geoestratégico e geopolítico de ataque sistemático a conquistas civilizacionais que julgávamos inamovíveis, do ressurgimento de populismos que apelam aos instintos básicos dos cidadãos, do esboroamento lento mas persistente dos valores democráticos e da manifestação crescente, em várias geografias, de evidências políticas adversas ao estabelecimento de uma relação harmoniosa entre todos os habitantes deste planeta, não nos parece provável que a manta de retalhos à qual se convencionou chamar humanidade se una, por fim, no maior desafio que alguma vez enfrentou (é também certo que jamais enfrentará outro qualquer se não vencer este), e retroceda tanto quanto possível perante a provável ultrapassagem do ponto infinito do espaço-tempo humano. Em duas palavras: que queira e vá a tempo de evitar a singularidade do Antropoceno.

No final desta narrativa, o reflexo que o “espelho meu” deveria devolver à bruxa má do conto infantil seria idealmente uma imagem do Holoceno, talvez *Paisagem com Arco-Íris*, de Rubens, ou *Lírios de Água*, de Monet, como exemplos das grandes realizações humanas que soubemos empreender e que nunca devemos deixar de celebrar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCOTT, B. (2014). Jevon's paradox. In G. D'Alisa, F. Demaria & G. Kallis, *Degrowth: a vocabulary of a new era* (pp. 121-124). Abingdon e New York: Routledge.
- ALMEIDA, A. & Murcho, D. (2014). *Janelas para a filosofia*. Lisboa: Gradiva Publicações.
- ALVES, J. (2014). População, desenvolvimento e sustentabilidade: perspectivas para a CIPD pós- 2014. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 31(1), 219-230.
- ANDREUCCI, D. & McDonought, T. (2014). Capitalism. In G. D'Alisa, F. Demaria & G. Kallis, *Degrowth: a vocabulary of a new era* (pp. 59-62). Abingdon e New York: Routledge.
- ANGUS, Ian. (2015). When Did the Anthropocene Begin...and Why Does It Matter? *Monthly Review*, 67(4): 1-11.
- ARGEL, L. (2015). Não Estamos Falando com Vocês. *Elyra: Revista da Rede Internacional Lyrapoetics*. 5(3), 63-82.
- ASAFU-ADJAYE, J., C. Foreman, R. Pritzker, L. Blomqvist, D. Keith, J. Roy, M. Lewis, S. Brand, M. Sagoff, B. Brook, M. Lynas, M. Shellenberger, R. Defries, T. Nordhaus, R. Stone, E. Ellis, R. Pielke, Jr & P. Teague. (2015). *An ecomodernist manifesto*. Oakland: The Breakthrough Institute.
- ANTHROPOCENE Working Group (2009). Newsletter 1. Anthropocene Working Group of the Subcommission on Quaternary Stratigraphy (International Commission on Stratigraphy). <http://quaternary.stratigraphy.org/wp-content/uploads/2018/08/Anthropocene-Working-Group-Newsletter-No1-2009.pdf>.
- ANTHROPOCENE Working Group (2019). Results of binding vote by AWG Released 21st May 2019. Subcommission on Quaternary Stratigraphy Working Group on the Anthropocene. <http://quaternary.stratigraphy.org/workinggroups/anthropocene/>
- BARCELOS, E. (2019). Antropoceno ou Capitaloceno: da simples disputa semântica à necessária interpretação histórica da crise ecológica global. *Revista Ibero-americana de Economia Ecológica*, 31(1), 1-17.
- BARRETO, D. (2017, 15 novembro). A Humanidade recebeu um segundo aviso: continua a destruir a Terra. Sábado. <https://www.sabado.pt/ciencia---saude/ecoesfera/detalhe/a-humanidade-recebeu-um-segundo-aviso-continua-a-destruir-a-terra>.
- BENÍCIO, M. (2016). Justiça Intergeracional sob a perspectiva do liberalismo político. *RJLB*, 3: 985-1001. http://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2016/3/2016_03_0985_1001.pdf.
- BOFFEY, D. (2020, 8 abril). Amsterdam to embrace “doughnut” model to mend post-coronavirus economy: Dutch officials and British economist to use guide to help city thrive in balance with planet. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2020/apr/08/amsterdam-doughnut-model-mend-post-coronavirus-economy>.
- BOLSON, S. (2013). A dimensão filosófico-jurídica da equidade intergeracional: reflexões sobre as obras de Hans Jonas e Edith Brown Weiss. *Revista Jus Navigandi*, 3575. <https://jus.com.br/artigos/24189>.
- BONNEUIL, C. (2015). The Geological Turn: Narratives of the Anthropocene. In Hamilton C, Gemenne F & Bonneuil C., dir., *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a new Epoch*, 2, (pp. 15-31). Londres: Routledge.

- BRANDÃO, L. & Souza, C. (2010). O princípio da equidade intergeracional. *Planeta Amazônia: Revista Internacional de Direito Ambiental e Políticas Públicas*, 2, 163-175. <https://periodicos.unifap.br/index.php/planeta/article/view/348>
- BREY, P. (2012). Well-Being in Philosophy, Psychology and Economics. In Brey, P., Briggel, A. & Spence, E., *The good Life in a Thecnological Age*, pp. 15-34. London: Routledge.
- BÜHRING, M. & Orso, G. (2019). Compaixão, justiça e direitos Humanos: a teoria das capacidades em Nussbaum. *Revista de Direito Brasileira*, 24, 84, 86-102. 10.26668/IndexLawJournals/2358-1352/2019.v24i9.4480.
- CAMPOS, A. (2020). Justiça intergeracional. In Instituto de Filosofia da Nova. *Dicionário de filosofia moral e política, 2.ª série*, pp. 1-29. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa <http://doi.org/10.34619/1dgn-j454>.
- CAMPOS, A. (2020). Justiça Intergeracional. In A. S. Campos, & A. Marques (Eds.), *Dicionário de Filosofia Moral e Política* (pp. 1-29). (DICIONÁRIO DE FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA - 2.ª SÉRIE). IFILNOVA. <https://doi.org/10.34619/1dgn-j454>
- CANNAN, E. (1996). *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. (L. Barúna, Trad.). São Paulo: Editora Nova Cultural.
- CARDOSO, M. (2018, 7 julho). O que mais valor tem para as próximas gerações vale zero para a economia. *Jornal Público*. <https://www.publico.pt/2018/07/07/sociedade/entrevista/o-que-mais-valor-tem-para-as-proximas-geracoes-vale-zero-para-a-economia-1837161>.
- CERTINI, G. & Scalenghe, R. (2012). Anthropogenic soils are the golden spikes for the Anthropocene. *The Holocene*, 21, 1269-1274. 10.1177/0959683611408454.
- CHAKRABARTY, D. (2009). *The Climate of History: Four Theses*. *Critical Inquiry*, 35, 197-222. 10.1086/596640.
- COELHO, J. (2012, 30 May). Global Carbon Market Value Hits Record \$176 Billion. Reuters. <https://www.reuters.com/article/ozatp-world-bank-carbon-20120530idAFJ0E84T04R20120530>
- COHEN, K., Finney, S., Gibbard, P. & Fan, J. (2013; atualizada). The ICS International chronostratigraphic Chart. Episodes 36: 199-204. <https://stratigraphy.org/icschart/ChronostratChart2017-02PTPortuguese.pdf>
- CORAZZA, G. (1991). O estado estacionário na economia clássica. *Revista Análise Económica*, ano 9, n. 15, pp. 207-221. DOI: <https://doi.org/10.22456/2176-5456.10376>.
- CRISP, R. (2017). Well-Being. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), (E. N. Zalta, Ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/well-being>.
- CRUTZEN, P. & Stoermer, E. (2000) The “anthropocene”. *Global Change Newsletter*, 41: 2000: 17-18. (Trad. Portuguesa por J. Mendes in *Anthropocena*. *Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica* 1: pp. 113-116).
- CUNHA, D. (2015). O Antropoceno como Fetichismo. *Revista Continentes (UFRRJ)*, ano 4, n.6. http://www.obeco-online.org/o_antropoceno_como_fetichismo.pdf.
- DALY, H. (2010). From a Failed-Growth Economy to a Steady-State Economy, *The Solutions Journal*, 1(2), 37-43. <https://www.thesolutionsjournal.com/article/from-a-failed-growth-economy-to-a-steady-state-economy/>
- DELANTY, G. (2017, julho). A sociologia no Antropoceno: novos desafios, velhos problemas. (Estevão Bosco, Trad.). 18.º Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia.

- Brasília. <https://blogdolabemus.com/2017/07/26/a-sociologia-no-antropoceno-novos-desafios-velhos-problemas-por-gerard-delanty>.
- DERIU, M. (2014a). Autonomy. In G. D'Alisa, F. Demaria & G. Kallis, *Degrowth: a vocabulary of a new era* (pp. 55-58). Abingdon e New York: Routledge.
- DERIU, M. (2014b). Conviviality. In G. D'Alisa, F. Demaria & G. Kallis, *Degrowth: a vocabulary of a new era* (pp. 79-82). Abingdon e New York: Routledge.
- DESCOLA, P. (2011). As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia & Antropologia*, 1(2), 35-51. <https://doi.org/10.1590/2238-38752011v122>
- DITTMER, K. (2014). Community currencies. In G. D'Alisa, F. Demaria & G. Kallis, *Degrowth: a vocabulary of a new era* (pp. 149-151). Abingdon e New York: Routledge.
- EPICURO (2008). Carta sobre a felicidade ou a conduta humana para a saúde do espírito. (A. Alves, Trad.). Lisboa: Padrões Culturais Editora.
- FAUSTO, J. (2013) Terranos e poetas – o “povo de Gaia” como o “povo que falta”. *Revista Landa*, 2(1) 165-181. <http://www.revistalanda.ufsc.br/PDFs/vol2n1/Juliana%20Fausto%20Terranos%20e%20poetas.pdf>.
- FERREIRA, P. (2017). *Alterações Climáticas e Desenvolvimento*. Lisboa: Fundação Fé e Cooperação.
- FERREIRA, I., & Imbroisi, D. (2018). A equidade intergeracional e a taxa de desconto em impactos ambientais de longo prazo. *Nova Economia*, 28(3): pp. 913-942. <http://dx.doi.org/10.1590/0103-6351/2870>.
- FILHO, J. (2009). O Epicurismo e a ética: uma ética do prazer e da prudência. *Bioethikos*, 3(1): 10-17. <https://saocamilo-sp.br/assets/artigo/bioethikos/68/10a17.pdf>.
- FIOLHAIS, C. (2016). Estranhas mas irmãs: revisitando a questão das duas culturas. *Revista lusófona de estudos culturais*, 3(2), 103-. <https://doi.org/10.21814/rlec.119>.
- FLETCHER, G. (2016). Objective list theories. In Taylor & Francis, *Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being* (pp. 148-160). <https://doi.org/20.500.11820/3db92281-8157-471e-a7c1-fedb0db9c335>
- FREITAS, A. (2020, 5 novembro). Aviso dos cientistas à humanidade: estamos em emergência climática. Público. <https://www.publico.pt/2019/11/05/ciencia/noticia/aviso-cientistas-humanidade-emergencia-climatica-1892573>
- FREY, B. (2009). *Felicidade. Uma revolução na economia*. (E. Rocha, Trad.). Lisboa: Gradiva Publicações.
- GALAZ, V., Biermann, F., Crona, B., Loorbach, D., Folke, C., Olsson, P. & Reischl, G. (2012). Planetary Boundaries—Exploring the Challenges for Global Environmental Governance. *Current Opinion in Environmental Sustainability* 4. 80-87. [10.1016/j.cosust.2012.01.006](https://doi.org/10.1016/j.cosust.2012.01.006).
- GALVÃO, P. (2015). Utilitarismo. In Rosas, J. C. (org.), *Manual de Filosofia Política* (pp. 15-33). Coimbra: Edições Almedina.
- GARCIA, J. (2010). Tecnologia, mercado e bem-estar humano: Para um questionamento do discurso da inovação. In M. S. Costa & J. P. Neves (Orgs.) *Tecnologia e configurações do humano na era digital. Contribuições para uma nova sociologia da técnica* (pp. 65-90). Ermesinde: Edições Ecopy.
- GASPER, D. (2004). *Human Well-Being: Concepts and Conceptualizations*. Discussion Paper 2004/006. Helsinki: UNU-WIDER.

- GOUVEIA, S. (2017). O catastrofismo ecodistópico: perspectivas do norte e do sul global. Anais do XII Jogo do Livro e II Seminário Latino-Americano: Palavras em Deriva. Belo Horizonte. <http://ceale.fae.ufmg.br/app/webroot/files/uploads/xii%20jogo%20do%20livro/ANAIS%20parte%201/O%20Catastrofismo%20Ecodist%20C3%B3pico.pdf>
- GOSSERIES, A. (2011). A justiça intergeracional e a metáfora do refúgio de montanha. *Philosophica* 38, 121-141.
- GOSSERIES, A. (2015). Pensar a justiça entre as gerações: Do caso Perruche à reforma das pensões. (J. Cabral, Trad.). Coimbra: Edições Almedina.
- HARAWAY, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, 6, 159-165. 10.1215/22011919-3615934.
- HAZEN, R. (2010). How Old Is Earth, and How Do We Know. *Evolution: Education and Outreach* 3, 198-205. 10.1007/s12052-010-0226-0.
- HELFRICH, S. & Bollier, D. (2014). Commons. In G. D'Alisa, F. Demaria & G. Kallis, *Degrowth: a vocabulary of a new era* (pp. 75-78). Abingdon e New York: Routledge.
- HOLLAND, B. (2008). Justice and the Environment in Nussbaum's "Capabilities Approach": Why Sustainable Ecological Capacity Is a Meta-capability, *Political Research Quarterly*, 61 (2), pp. 319-332. California: Sage Publications, Inc.
- HENRIQUES, S. (2020, 5 novembro). Emergência climática. Cientistas mundiais alertam para "sofrimento incalculável". *Jornal de Notícias*. <https://www.dn.pt/vida-e-futuro/emergencia-climatica-cientistas-mundiais-alertam-para-sofrimento-incalculavel-11481414.html>.
- JACKSON, T. (2014). New Economy. In G. D'Alisa, F. Demaria & G. Kallis, *Degrowth: a vocabulary of a new era* (pp. 178-181). Abingdon e New York: Routledge.
- KALLIS, G., Demaria, F. & D'Alisa G. (2014). Care. In G. D'Alisa, F. Demaria & G. Kallis, *Degrowth: a vocabulary of a new era* (pp. 63-66). Abingdon e New York: Routledge.
- KANT, I. (2008). *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70.
- LATOUCHE, S. (2012a). *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. (Vitor Silva, Trad.). Lisboa: Edições 70.
- LATOUCHE, S. (2012b). *Convivialidade e decrescimento*. (V. Dresch, Trad.). São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos.
- LATOUCHE, S. (2014). Decolonizations of imaginary. In G. D'Alisa, F. Demaria & G. Kallis, *DEGROWTH: a vocabulary of a new era* (pp. 117-120). Abingdon e New York: Routledge.
- LATOUCHE, B. (2011). Love Your Monsters: Why We Must Care for Our Technologies as We Do Our Children. *Breakthrough Journal*, 2, 21-28.
- LATOUCHE, B. (2013). *Facing Gaia: Six Lectures on the Political Theology of Nature*. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Version 10-3-13. Edinburgh. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/GIFFORD-SIXLECTURES_1.pdf>.
- LATOUCHE, B. (2014). Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, 57(1), 11-31. <https://www.revistas.usp.br/ra/article/download/87702/90680/0>
- LEWIS, S. & Maslin, M. (2015). Defining the Anthropocene. *Nature* 519, 171-80.10.1038/nature14258.
- LIDSKOG, R., Mol, A. & Oosterveer, P. (2015). Towards a Global Environmental Sociology? Legacies, Trends and Future Directions. *Current Sociology* 63, 339-368. 10.1177/0011392114543537.

- LOREK, S. (2014). Dematerialization. In G. D'Alisa, F. Demaria & G. Kallis, *Degrowth: a vocabulary of a new era* (pp. 83-85). Abingdon e New York: Routledge.
- MILLENNIUM Ecosystem Assessment (2003). *Ecosystems and Human Well-being: a Framework for Assessment*. World Resources Institute. Washington DC: Island Press. <https://www.millenniumassessment.org/documents/document.356.aspx.pdf>
- MARTÍNEZ-ALIER, J. (2014). Neo-Malthusians. In G. D'Alisa, F. Demaria & G. Kallis, *Degrowth: a vocabulary of a new era* (pp. 125-128). Abingdon e New York: Routledge.
- MATOS, S. & Silva, C. (2017). Bens humanos básicos versus capacidades humanas: dois modelos de teoria normativa do direito. *Revista Brasileira de Filosofia do Direito* 3(2), 166-185. 10.26668/IndexLawJournals/2526-012X/2017.v3i2.2599
- MACANA, E. & Comim, F. (2013). Mudança climática e desenvolvimento humano: uma análise baseada na Abordagem das Capacitações de Amartya Sen. *Revista Economía, Sociedad y Territorio*. 13(43), 577-618. 10.22136/est00201340.
- MAGALHÃES, P. (2020). Climate as a Concern or a Heritage? Addressing the Legal Structural Roots of Climate Emergency. *Revista Electrónica de Direito* 21, 100-134. 10.24840/2182-9845_2020- 0001_0006.
- MILL, J. S. (2005). *Utilitarismo*. (F. Gonçalves, Trad.). Lisboa: Gradiva Publicações.
- MILL, J. S. (1965). *Princípios de Economia Política: com algumas de suas aplicações à filosofia social*. (L. J. Baraúna, Trad.). São Paulo: Editora Nova Cultural.
- MOORE, J. (2017). *The Capitalocene Part I: On the Nature & Origins of Our Ecological Crisis*. *JOURNAL of Peasant Studies* 44, 594-630. 10.1080/03066150.2016.1235036.
- MORTON, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- MULGAN, T. (2012). *Future People: A Moderate Consequentialist Account Of Our Obligations To Future Generations*. Oxford: Oxford University Press.
- NORDHAUS, W. (2013). *The Climate Casino: Risk, Uncertainty, and Economics for a Warming World*. New Haven: Yale University Press.
- OÑATE, T. & Arribas, G. (2015). *Pós-modernidade*. (F. Velosa, Trad.). Lisboa: Atlântico Press.
- O'NEIL, D. (2014). Gross domestic product. In G. D'Alisa, F. Demaria & G. Kallis, *Degrowth: a vocabulary of a new era* (pp. 103-108). Abingdon e New York: Routledge.
- PÁDUA, J. (2009). As bases teóricas da história ambiental. *Estudos Avançados* 24(68), 81-101. 10.1590/S0103-40142010000100009.
- PAGE, E. (2007). Intergenerational Justice of What: Welfare, Resources, or Capabilities? *Environmental Politics* 16(3), 453-469. Oxford: Routledge-Taylor and Francis Group.
- PARRA, J. & Arango, A. (2018). Recensão de “La economía del donut: siete formas de pensar como un economista para el siglo XXI”. *Investigación & Desarrollo*, 26(2), 159-170. <http://doi.org/10.14482/indes.26.2.330>.
- PARFIT, D. (2016). O que faz a vida de uma pessoa correr melhor. (P. Galvão, Trad.). *Crítica*. Disponível em <https://criticanarede.com/parfit.html>.
- PEREIRA, E., Leite, A. & Silva, A. (2001). Notas orientadoras de Geologia I - Disciplina obrigatória do 1º Ano / 1º Semestre da Licenciatura em Engenharia de Minas e

- Geoambiente. Porto, Portugal: FEUP – Faculdade de Engenharia da Universidade do Porto. <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/107575>.
- PEARCE, F. (2007). *With Speed and Violence: Why Scientists Fear Tipping Points in Climate Change*. Boston: Beacon Press.
- PIKETTY, T. (2014). *O capital no século XXI*. (S. Adamopoulos, Trad.) Lisboa: Temas e Debates.
- QUEIRÓZ, F. (2016). Ciência e não-ciência ou as “Duas Culturas”: dominação, quase hostilidade e quase diálogo. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, São Paulo, 2(1), 129-137. <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>
- RAWLS, J. (2013). *Uma teoria da justiça (3a ed.)*. (C. P. Correia, Trad.). Lisboa: Editorial Presença.
- RAWORTH, K. (2018). *Economia donut. Sete formas de pensar como um economista do século XXI*. (A. L. Cardoso, Trad.). Lisboa: Temas e Debates.
- RAMALHO, M. (2017). *A Geologia no ensino secundário: a utilização dos princípios fundamentais de estratigrafia*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Lisboa.
- RAMMÊ, R. (2001). *Da justiça ambiental aos direitos e deveres ecológicos: conjeturas político-filosóficas para uma nova ordem jurídico-ecológica*. Caxias do Sul, RS: Editora da Universidade de Caxias do Sul. https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/JUSTICA_AMBIENTAL_EDUCS_EBOOK.pdf
- RIPPLE, W., Wolf, C., Newsome, T., Barnard, P. & Moomaw, W. (2020). World Scientists’ Warning of a Climate Emergency. *BioScience*, 70(1), 8-12. <https://doi.org/10.1093/biosci/biz088>.
- ROCKSTROM, J., W. Steffen, K. Noone, A. Persson, F. S. Chapin, III, E. Lambin, T. M. Lenton, M. Scheffer, C. Folke, H. Schellnhuber, B. Nykvist, C. A. De Wit, T. Hughes, S. van der Leeuw, H. Rodhe,
- S. Sorlin, P. K. Snyder, R. Costanza, U. Svedin, M. Falkenmark, L. Karlberg, R. W. Corell, V. J. Fabry,
- J. Hansen, B. Walker, D. Liverman, K. Richardson, P. Crutzen, & J. Foley. 2009. Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity. *Ecology and Society* 14(2): 32. <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>
- RODRIGUES, M. (2017). O Antropoceno em disputa. *Ciência e Cultura*, 69(1), 19-22. <https://dx.doi.org/10.21800/2317-66602017000100010>.
- ROMEIRO, A. (2011). Sustainable Development: an Ecological Economics Perspective. *Estudos Avançados* 26, 65-92. 10.1590/S0103-40142012000100006.
- ROSAS, J. (2015). Liberalismo igualitário. In Rosas, J. C. (org.), *Manual de Filosofia Política* (pp. 35-66). Coimbra: Edições Almedina.
- RUDDIMAN, W. (2003). The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousand so Years Ago. *Climatic Change* 61, 261-293. 10.1023/B:CLIM.0000004577.17928.f.
- RYAN, R. & Deci, E. (2001). On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-being. *Annual Review of Psychology*, 52, 141-166.
- SALONEN, A. & Konkka, J. (2015, julio-diciembre). An Ecosocial Approach to Well-being: a Solution to the Wicked Problems in the Era of Anthropocene. *Foro de Educación*, 13(19), 19-34.

- SAMUELSON, P. , & Nordhaus, W. (1988). *Economia*. (12ª ed.). (M. M. Godinho, Trad.). Madrid: McGraw-Hill.
- SANTOS, B. (2015). Uma teoria da lista objetiva acerca do bem-estar e a objeção do requerimento de forte ligação. *Fundamento – revista de pesquisa em filosofia*, 11. <https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/fundamento/article/view/2428/1776>
- SANTOS, B. (2017). Três teorias sobre o bem-estar. *Crítica*. Disponível em <https://critica-narede.com>.
- SANTOS, T. (2018). A abordagem das capabilities de Sen e de Nussbaum: um estudo comparativo. *Revista de Teorias da Justiça, da Decisão e da Argumentação Jurídica* 4, 22-43. 10.26668/IndexLawJournals/2525-9644/2018.v4i1.4158.
- SEN, A. (2012). *A ideia de justiça*. (N. C.-B. Bastos, Trad.). Coimbra: Almedina.
- SILVA, C. & Arbilla, G. (2018). Antropoceno: Os desafios de um Novo Mundo. *Revista Virtual de Química*, 10(6), 1619-1647. Disponível em <http://rvq.s bq.org.br>.
- SILVA, C., Arbilla, G., Machado, W., & Soares, R. (2020). Radionuclídeos como marcadores de um novo tempo: o Antropoceno. *Química Nova*, 43(4), 506-514. <https://doi.org/10.21577/0100-4042.20170503>.
- SINGER, P. (2008). *Escritos sobre uma vida ética*. (P. Galvão, M. T. Castanheira e D. Fernandes, Trad.). Lisboa: Publicações D. Quixote.
- SLOTERDIJK, P. (2019). O Antropoceno – Estado de um processo à margem da história da Terra? In J. R. Mendes & B. Sylla (orgs.), *Tecnofilosofia líquida: Anders, Blumenberg e Sloterdijk* (pp. 89-100). Braga: Centro de Ética, Política e Sociedade.
- SMITH, A. (1996). *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. (L. J. Barúna, Trad.). São Paulo: Editora Nova Cultural.
- SNOW, (1995). *As Duas Culturas e uma segunda leitura: uma versão ampliada das Duas Culturas e a Revolução Científica*. São Paulo: EDUSP.
- SOCIEDADE Bíblica de Portugal. (2020). *Bíblia Online da Sociedade Bíblica de Portugal*. <https://biblia.pt/>.
- SOKAL, A. & Bricmont, J. (2010). *Imposturas intelectuais*. (M. Altman, Trad.). (4ª ed.). Rio de Janeiro – S. Paulo: Editora Record.
- SOUZA, A., Gabriel, F. & Souza, O. (2012). Ciência e ética: uma nova formulação do imperativo categórico como princípio da responsabilidade em Hans Jonas. *Conjectura: Filosofia e educação*, 17(3), 130-146. <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/1800/1131>.
- STEFFEN, W., Sanderson, R.A., Tyson, P. D., Jäger, J., Matson, P. A., Moore III, B., Oldfield, F., Richardson, K., Schellnhuber, H.J., Turner, B.L., Wasson, R.J. (2004). *Global Change and the Earth System: A Planet Under Pressure*. Springer-Verlag: Berlin Heidelberg New York.
- STEFFEN, W., Broadgate, W.; Deutsch, L.; Gaffney, O.; Ludwig, C. (2015). The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, 2(1), 81-98.
- STEFFEN, W., K. Richardson, J. Rockström, S.E. Cornell, I. Fetzer, E.M. Bennett, R. Biggs, S.R. Carpenter, W. De Vries, C.A. De Wit, C. Folke, D. Gerten, J. Heinke, G.M. Mace, L.M. Persson, V. Ramanathan, B. Reyers, S. Sörlin. 2015. Planetary Boundaries: Guiding Human Development on a Changing Planet. *Science* 347(6223), 1259855-1-10

- SVAMPA, M. (2018). Imágenes del fin. Narrativas de la crisis socioecológica en el Antropoceno. *Nueva Sociedad*, 278, 151-164. https://nuso.org/media/articulos/downloads/EN_Svampa_278.pdf
- SCHWARZ, H. (2009). Três axiomas da economia ecológica. *Economia Global e Gestão*, 14(3), 39-60. http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-74442009000300004&lng=pt&tlng=pt.
- TRISCHLER, H. (2016). The Anthropocene. *NTM Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin* 24, 309–335. Disponível em <https://doi.org/10.1007/s00048-016-0146-3>
- TRISCHLER, H. (2017). El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?. A. S. Warrenner, Trad.). *Desacatos* 54, 40-57. <http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n54/2448-5144-desacatos-54-00040.pdf>.
- UNITED Nations (2019). *World population prospects 2019. Highlights*. New York: Department of Economic and Social Affairs, Population Division.
- WATERS, C. N., Zalasiewicz, J., Summerhayes, C., Barnosky, A. D., Poirier, C., Gałuszka, A., Cearreta, A., Edgeworth, M., Ellis, E. C., Ellis, M., Jeandel, C., Leinfelder, R., McNeill, J. R., Richter, D. d., Steffen, W., Syvitski, J., Vidas, D., Wapre, M., Williams, M., Zhisheng, A., ... Wolfe, A. P. (2016). The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene. *Science (New York, N.Y.)*, 351(6269), aad2622. <https://doi.org/10.1126/science.aad2622>
- WELCOME to the Anthropocene. (2011, 28 May). *The Economist*. <https://www.economist.com/leaders/2011/05/26/welcome-to-the-anthropocene>.
- ZALASIEWICZ, J., Williams, M., Smith, A., Barry, T. L., Coe, A. L., Bown, P. R., Brenchley, P., Cantrill, D., Gale, A., Gibbard, P., Gregory, F. J., Hounslow, M. W., Kerr, A. C., Pearson, P., Knox, R., Powell, J., Waters, C., Marshall, J., Oates, M., ... Stone, P. (2008). Are we now living in the Anthropocene? *GSA Today*, 18(2), 4-8. <https://doi.org/10.1130/GSAT01802A.1>
- ZALASIEWICZ, J., Waters, C., Summerhayes, C., Wolfe, A., Barnosky, A., Cearreta, A.... Williams, M. (2017). The Working Group on the Anthropocene: Summary of evidence and interim recommendations. *Anthropocene*. 19. 55-60. [10.1016/j.ancene.2017.09.001](https://doi.org/10.1016/j.ancene.2017.09.001).
- ZALASIEWICZ, J., Williams, M., Steffen, W. & Crutzen, P. (2010). The New World of the Anthropocene. *Environmental science & technology*. 44(7), 2228-2231. [10.1021/es903118j](https://doi.org/10.1021/es903118j).



ÍNDICE

5	Prefácio
9	Agradecimentos
11	Introdução
	CAPÍTULO I
	A IDADE DO HUMANO: UM RETRATO
19	1. A questão geocronológica e cronoestratigráfica
30	2. Implicações político-jurídicas
36	3. Repensar a condição humana
53	4. Primeiro Balanço
	CAPÍTULO II
	O CONCEITO DE “BEM-ESTAR”: UMA REVISITA DAS PRINCIPAIS TEORIAS FILOSÓFICAS
63	1. Teorias filosóficas do bem-estar
63	1.1. Hedonismo clássico
71	1.2. Teoria da satisfação de preferências
75	1.3. Teoria da lista objetiva
84	2. A tensão essencial: direitos e deveres entre as gerações presentes e futuras
98	3. Abordagem ecossocial do bem-estar
100	4. Segundo Balanço
	CAPÍTULO III
	ECONOMIA CAPITALISTA, ECONOMIA DO DECRESCIMENTO E ECONOMIA DONUT
107	1. Crítica ao Capitalismo
114	3.1 Economia do Decrescimento sereno e convivial
123	3.2 Economia Donut
135	3.3 O confronto dos modelos alternativos sobre o desenvolvimento sustentável
139	3.4 Terceiro Balanço
145	Conclusão
156	Referências Bibliográficas

A SINGULARIDADE HUMANA DO ANTROPOCENO

Autor: Rui Sousa Basto

© Rui Sousa Basto

Edições Húmus, Lda., 2022
Apartado 7081
4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão
Telef.: 926 375 305
humus@humus.com.pt
www.edicoeshumus.pt
ISBN: 978-989-755-757-6

Impressão: Papelmunde
1ª edição: Abril de 2022
Depósito Legal: 498471/22



