


## Antropoceno e com-posição (*Ge-Stell*): uma época provocada pelo humano ou na qual ele é provocado?

*Anthropocene and positionality (Ge-Stell): an epoch provoked by human or in which human is provoked?*

 10.21680/1983-2109.2021v28n56ID23057

**Anderson Kaue Plebani**

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 0000-0002-3125-2230

akplebani@hotmail.com

**Resumo:** Há duas décadas a comunidade científica debate a possibilidade de o planeta Terra ter entrado em uma nova época. Não mais o Holoceno, mas o Antropoceno. Defende-se que o humano se tornara causa eficiente das mais influentes nos processos geológicos e biológicos deste planeta. Dentre as várias propostas que visam identificar as origens desta nova época, há aquela que acena para uma “Grande Aceleração” industrial e populacional que ocorre a partir dos anos 1950. Nessa mesma década Martin Heidegger começava a ensaiar em suas reflexões uma palavra que previa a essência da nossa época: com-posição [*Ge-Stell*]. O presente artigo busca avaliar a proposta de diagnóstico do Antropoceno a partir de algumas investigações empreendidas por Heidegger. Para tal, estrutura-se da seguinte forma: primeiro, uma breve introdução ao debate científico sobre o Antropoceno em paralelo à apreciação de um estásimo da *Antígona*; depois adentraremos na reflexão de Heidegger sobre a essência do humano, precisamente em sua interpretação do mesmo estásimo de Sófocles; por terceiro faremos uma exposição da interpretação heideggeriana sobre a época da com-posição.

**Palavras-chave:** Antropoceno; humano; com-posição (*Ge-Stell*).

**Abstract:** For two decades the scientific community is debating on the possibility of a new contemporary epoch for the Planet Earth. No longer the Holocene, but we now live the Anthropocene. The debate proposes that the human has become a most influential cause on geological and biochemical processes of this planet. Amongst several analyses that tries to identify the origins of this new epoch, there is one that signals to a “Great Acceleration”, both populational and industrial, occurred during the 1950s. At this same decade, Martin Heidegger started to rehearse in his philosophical inquiries a new concept to expose the essence of our contemporary epoch: positionality [*Ge-Stell*]. This article tries to evaluate the Anthropocene diagnosis in correspondence to some heideggerian works. It is structured as follows: first, a brief introduction to the scientific debate about the Anthropocene, side by side with a reading of the *Antigone* first chorus; after that, it follows Heidegger’s thought on human essence, herein his interpretation of the same chorus; as a third step, we present a Heidegger’s interpretation of positionality as the essence of modern and contemporary epoch.

**Keywords:** Anthropocene; human; positionality (*Ge-Stell*).

## HOLOCENO. NÃO. ANTROPOCENO!<sup>1</sup>

O assunto “Antropoceno” vem tomando conta do debate científico e filosófico na contemporaneidade. A expressão foi introduzida provocativamente pelo químico e meteorologista Paul J. Crutzen em um colóquio sobre o holoceno ocorrido no México no ano 2000. Na oportunidade, o cientista se levantou entre o público e reclamou que não vivíamos mais no Holoceno, a época geológica que já contabiliza cerca de 12 mil anos<sup>2</sup>. Introduziu a nova nomenclatura “Antropoceno”. Essa coloca pela primeira vez o “*anthrōpos*”, o humano, como um elemento para a geologia. Assim foi desafiada a comunidade científica a reconhecer que o ser humano é não só um componente, mas um fator determinante de uma época.

Será que o humano tem tamanha potência? Será que o poder exigido na modificação das estruturas terrestres é compatível com essa entidade?

Há mais de dois mil anos, os cidadãos da Grécia Antiga repetiam em coro o primeiro estásimo da tragédia *Antígona* de Sófocles: “Muitas são as coisas terríveis, nada, porém, há de mais terrível do que o humano”<sup>3</sup>. O termo que por ora se traduz com a palavra “terrível” [δεινός] carrega no seu original uma certa ambiguidade: não diz do terrível apenas no sentido amedrontador e horrível, mas também no sentido de maravilhoso e muito hábil, vigoroso. Tal qual se usa ainda hoje o termo inglês “*terrific*”. O mais vigoroso, portanto, é o humano. Mas ele é vigoroso de maneira terrível e maravilhosa em que escopo? O estásimo responde expondo algumas das façanhas do humano: com aventura, se atreve até nos ambientes mais hostis; com o arado revolve e extrai da terra as condições para uma boa vida; com o jugo domina o animal e se aproveita da sua força; com a inventividade empreende grandes projetos<sup>4</sup>. Mesmo que as palavras de outrora reverberem com alguma ressonância no debate contemporâneo, é plausível supor que o tragediógrafo não antecipava a situação para a qual hoje se dá o nome de “Antropoceno”.

Na ocasião em que Crutzen introduziu a noção, seu argumento foi o de que o globo terrestre tem se transformado mais por causas humanas do que por processos geológicos naturais. Referia-se à emissão antropogênica de dióxido de carbono em larga escala<sup>5</sup>. O humano se torna consciente que os impactos do modo de vida ocidental têm se mostrado nocivos não apenas para numerosos nichos da resiliência da natureza, mas também para a sobrevivência da própria humanidade.

<sup>1</sup> O presente artigo foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)

<sup>2</sup> BONNEUIL; FRESSOZ, 2016, p.12.

<sup>3</sup> SOFOCLES, 1990, v.335. Doravante utilizo a notação canônica para referir a obra de Sófocles: “*Ant.*” para referir a obra *Antígona*, seguido da indicação do verso.

<sup>4</sup> *Ant.*, v.332-64.

<sup>5</sup> Cf. CRUTZEN, STOERMER; 2000.

Mas se o humano é vigoroso a tal ponto de ser o responsável por tal situação, algum momento da sua história deve conter indícios que revelem o início desse descaminho. Quando e por que? No interior do debate científico, há várias tentativas de responder a essa questão.

Alguns regressam a momentos quase imemoriais, nos quais o humano teria inventado suas primeiras ferramentas – em outras palavras: a emergência da tecnologia humana<sup>6</sup>. Essa capacidade adaptativa lhe encorajaria a se lançar para qualquer canto do planeta, como previa Sófocles ao falar do humano que se atreve na maré raivosa para atravessar os mares<sup>7</sup>. Contudo, ao mesmo tempo em que essa capacidade permite a presença humana por todo o globo terrestre, ela também franqueia a possibilidade de o humano estar ali presente em maneira destrutiva.

Outros são mais específicos em relação à técnica empregada pelo humano. Esses retrocedem, por exemplo, oito mil anos, quando já se cultivava algo que persiste até hoje em escala exponencial: a agricultura<sup>8</sup>. Assim como Sófocles, que falava do arado como uma das façanhas próprias ao humano, “revolvendo a terra ano após ano”, também hoje cientistas destilam as consequências que a agricultura traz ao planeta<sup>9</sup>.

Outros sugerem ainda que as condições para o início do Antropoceno se dão quando o humano passou a dominar em seu benefício outros animais, inclusive outros humanos mediante a escravidão<sup>10</sup>. “Doma a besta com destreza”, dizia o poeta, “impondo seu jugo ao corcel”<sup>11</sup>. Seja a invenção das ferramentas, da agricultura ou da escravidão, é flagrante que essas respostas regressam consideravelmente na história da humanidade.

Outra resposta contextualmente mais vizinha de nós, e provavelmente a mais ventilada no debate científico, é aquela que sugere como fator inicial algo bastante familiar em nosso dia a dia: a vida industrial. Hoje é rara uma ocasião na qual estejamos longe e desconectados de algum produto industrializado. A capacidade técnica do humano o levou a criar mecanismos de produção em larga escala que visam abastecer a população humana espalhada pelo globo. Crutzen propôs em 2002, dois anos após o início do debate, que o ponto inicial do Antropoceno

---

<sup>6</sup> Cf. WILLIAMS et al, 2015.

<sup>7</sup> *Ant.*, v.334-7.

<sup>8</sup> William F. Ruddiman já propôs que a emissão antropogênica dos gases que alteram estrutura Terrestre iniciou entre oito e cinco mil anos, em paralelo às práticas de agricultura (cf. RUDDIMAN, 2003).

<sup>9</sup> *Ant.*, v.336-9.

<sup>10</sup> VALENTIM, 2018, p.20.

<sup>11</sup> *Ant.*, v.340-1.

estaria associado à invenção da máquina à vapor<sup>12</sup>. Ainda que tal invenção tenha trazido benefícios, é a partir dela que se constata um crescimento brusco na emissão do dióxido de carbono. Esse potencial ambíguo da invenção humana era ressaltado também pelo poeta trágico: ainda que domine sua fecunda inventividade, ora suas empresas resultam em benefícios, ora em infortúnios<sup>13</sup>.

Um último estágio, ainda mais atual, foi apontado em 2004 por alguns cientistas: uma acentuada progressão dos índices populacionais iniciada na década de 1950, tendo por consequência uma aceleração industrial que suprisse as demandas desse crescimento populacional<sup>14</sup>. A consequência seria a de que o humano se espalha ainda mais incisivamente ao redor do globo terrestre. A esse episódio da história do Antropoceno, deu-se o nome de “Grande Aceleração”<sup>15</sup>. Quando já alastrado por todo canto do globo e equipado com técnicas das mais sofisticadas, o humano se torna senhor da Terra. Uma atualização no estudo sobre a Grande Aceleração, publicada em 2015, mostra algumas variantes geopolíticas que deflagram comportamentos mais impactantes oriundos de países desenvolvidos, o que impõe algumas dificuldades à tese do crescimento populacional<sup>16</sup>. Além do *boom* populacional, a tese da Grande Aceleração também aponta para a explosão das bombas nucleares como outro fator importante na identificação da origem do Antropoceno<sup>17</sup>.

Apesar das tentativas de identificar uma origem, as evidências levantadas na caracterização de um novo *tempo geológico* são sempre, é claro, evidências relativas a fenômenos geológicos – seja o aumento nos índices de dióxido de carbono na atmosfera, seja a redução na diversidade que compõe a biosfera. Nada mais justo, levando em conta que se pretende nomear precisamente um tempo geológico. Contudo, no debate sobre o Antropoceno ocorre a peculiaridade de que tais evidências são fenômenos cuja própria existência, de algum modo, provém ou depende do humano. Uma avaliação voltada exclusivamente ao levantamento de evidências concretas e de impactos pode se tornar indiferente para esse elemento causal do Antropoceno<sup>18</sup>. Levando isso em consideração, fica aberta a possibilidade de investigar em qual momento da história humana – e por quais razões –

---

<sup>12</sup> “Pode ser dito que o antropoceno iniciou na segunda metade do século XVIII, quando análises do ar retido em gelo polar mostraram que o início do crescimento de concentração de dióxido de carbono e metano. Esta data também coincide com a invenção do motor a vapor em 1784, por James Watts” (CRUTZEN, 2002).

<sup>13</sup> *Ant.*, v.365-6.

<sup>14</sup> Cf. STEFFEN et al, 2004.

<sup>15</sup> Reconhece-se que o termo foi cunhado em 2007 por Steffens, Crutzen e McNeill (Cf. STEFFEN et al, 2017).

<sup>16</sup> Cf. STEFFEN, et al; 2015. Para críticas acerca da tese da Grande Aceleração, cf. MONBIOT, 2020.

<sup>17</sup> Cf. ZALASIEWICZ et al, 2015.

<sup>18</sup> Como sugerem Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz (BONNEUIL, FRESSOZ, 2016, p.51).

tais fenômenos se tornaram possíveis. Desse modo, um trabalho que tradicionalmente se restringe ao *tempo geológico*, traz para o debate também considerações sobre o *tempo histórico*. Essa é uma das razões que legitimam e atraem as ciências humanas a participarem desse assunto. O frenesi acadêmico em torno da palavra “antropoceno”, inclusive, já ganhou nome: antropo-cena<sup>19</sup>. No caso da filosofia em particular, essa não é cativada apenas pela intersecção entre tempo geológico e tempo histórico, há ainda outra peculiaridade que a faz entrar na “cena”.

Todas aquelas hipóteses acerca da origem do Antropoceno são propostas no interior da metodologia pertinente às ciências naturais ou positivas. As ciências naturais – e algumas vertentes das ciências humanas –, contudo, estão restritas à observação empírica. É estranho chamar isso de “restrição”, uma vez que é precisamente este um dos fatores que garante o sucesso dessas ciências. Mas é justa a indicação da restrição porquanto se concebe que não compete ao escopo de tais ciências a indagação pelas condições de possibilidade da própria experiência. Elas questionam, isto sim, o que está posto *na e para* a experiência, mas não o que possibilita a experiência enquanto tal. Isto na medida em que entendermos, é claro, que “experiência” aqui não designa a ocupação laboratorial de um cientista, mas a *experiência* em geral, *i.e.*, a relação do humano com as coisas. Nesse tema o debate sobre o Antropoceno abre outra lacuna para o labor filosófico. Seria possível circunscrever pressupostos da experiência que também sejam responsáveis pela situação do modo de vida dominador do humano? Isso não só é filosoficamente possível como já tem sido empreendido.

Para Eileen Crist, uma avaliação filosófica acerca do humano *doe para* o Antropoceno é não só desejável como necessária, uma vez que a autora compreende que a tendência histórica antropocêntrica e tecnocrata que vem orientando o debate nas últimas décadas obstrui a mera tematização do humano subentendido nesse discurso<sup>20</sup>. Essa cegueira causada pelo antropocentrismo de fundo não afeta só a compreensão que o humano faz de si mesmo nessa época, mas o torna incapaz de avaliar o que o humano faz com os outros ou mesmo reconhecer e levar seriamente em consideração as entidades não-humanas – fenômeno nomeado por Marisol de la Cadena com o trocadilho “Antropo-cego”<sup>21</sup>. A auto imagem que o humano faz de si, na leitura que Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz fazem

---

<sup>19</sup> Cf. LORIMER, 2017.

<sup>20</sup> Cf. CRIST, 2013.

<sup>21</sup> O trocadilho original é no idioma inglês, no qual “Anthropocene” é colocado ao lado de “Anthropo-not-seen”, a fim de expor uma “condição de possibilidade” dessa época, a saber: “[...] o processo de geração-de-mundo no qual mundos heterogêneos fundados fora da distinção entre humanos e não humanos – e que sequer concebem

da grande narrativa do Antropoceno, coloca o humano em uma posição simultaneamente potente e frágil: potente porque, efetivamente, reconhecido como tão capaz quanto uma força telúrica; mas frágil, pois à mercê da casta científica – que não só identifica os problemas, como se autoproclama via de salvação<sup>22</sup>.

Dentre as coisas que merecem uma investigação dos pressupostos que nos trazem a essa situação, está, portanto, a compreensão que o humano faz de si mesmo. Para as ciências positivas, compreende-se o humano a partir dos dados disponíveis para a experiência. No rol desses dados, basta apontar o *qualis*, a qualidade que o distingue dos demais dispostos. Contudo, deveria ser curioso o fato de que é o próprio humano aquele que nomeia as qualidades tanto das coisas que o circundam quanto de si mesmo. Um peculiar antropocentrismo se verifica quando o humano dá a si a alcunha de o animal que “*sabe*”, nomeando-se o *homo sapiens*. Mas será que é essa a essência desse ser que se compreende como causa de uma época para a qual dá o seu próprio nome e medida? Será que o humano não está se conferindo autoridade demais? Pode o humano ter escolhido se criava ou não suas ferramentas? Se cultivava ou não os campos? Se inventava ou não as máquinas industriais? Para uma autocompreensão antropocêntrica, acumulam-se respostas positivas. Mas vale questionar até onde essa autocompreensão é legítima.

## O QUE É O HUMANO?

Que o humano alcançou a efetividade reclamada pelas defesas científicas do Antropoceno é coisa que recusam apenas opiniões iludidas – quando não pura má fé. O humano é *eficiente*. Mas e sobre a agência? Será que podemos conceder que o humano é *agente* dessa época onde suas empresas se espalham pelo globo terrestre? Qual compreensão de humano está subentendida aí? E em que medida tal agência ocorre? Até onde o humano é *livre para* levar a cabo – ou mesmo impedir – uma tal façanha? Uma abordagem filosófica do Antropoceno não pode se furtar da indagação aqui insinuada. Temos de nos haver com a pergunta “o que é o humano?”.

Qualquer leitura rápida daquele estásimo de Sófocles consegue identificar uma certa contraposição entre as forças da natureza e as capacidades humanas. O

---

necessariamente as diferentes entidades emergentes desse conjunto enquanto tal – são *tanto* forçados a essa distinção *quanto* excedem ela” (DE LA CADENA, 2014, p.253; grifo no original; tradução minha).

<sup>22</sup> Cf. BONNEUIL, FRESSOZ, 2016, pp.49-63.

humano teria sua caracterização de “mais terrível” porque dentre todas as coisas ele é aquele que tem as capacidades para sair vitorioso em seu atrevimento contra as forças da natureza. Essa compreensão do humano está em plena conformidade com grande parte das antropologias filosóficas, para as quais a essência humana consiste em algo separado da natureza, mas com a contraparte de ser capaz de dominá-la. A tradição ocidental conferiu ao humano o estatuto de “o mais poderoso de todos os entes” e assim lhe concedeu prerrogativa para dominar e consumir toda a natureza. Mediante o sucesso desse projeto, não é de se espantar que estejamos discutindo agora a “época do humano”. Mas quando Martin Heidegger faz sua interpretação do estásimo, há algumas nuances que o distinguem dessa tradição e que, portanto, merecem ser endereçadas para uma reflexão acerca da essência desse que é “o mais terrível” dentre todos os entes<sup>23</sup>. A começar, pelos dois sentidos destacados pelo filósofo naquela palavra que proeminentemente é atribuída ao humano e todas as outras coisas: “*terrível*” [δεινός], “*deinós*”.

O primeiro sentido é extraído das passagens onde aparecem as intempéries do ambiente, a potência dos animais e as adversidades da terra. Fala-se da intempetividade do mar, da infatigabilidade da terra, da bestialidade dos animais, da força do touro. Essas potências são perpassadas por um vigor que, nas palavras de Heidegger, “provoca simultaneamente e de modo igual tanto o terror do pânico, a verdadeira angústia, como o temor concentrado, quieto, que vibra em si mesmo”<sup>24</sup>. O mar é aterrorizador em suas vagas; as bestas são ameaçadoras em suas investidas. A essas forças o humano está exposto. Todas “exercem seu vigor circundando e carregando, constringindo e estimulando o humano”<sup>25</sup>. Somos rapidamente levados a pensar que se está falando aqui das forças da natureza. Leitura facilitada dado as imagens mobilizadas pelo próprio Sófocles. Mas em sua interpretação, Heidegger parece solicitar que exercitemos uma certa abstração, ou uma capacidade de concentração nesses fenômenos. Com isso, tenta promover

<sup>23</sup> São diversas as oportunidades para encontrar uma elaboração sobre o humano na obra heideggeriana. Dentre as mais comentadas: *Ser e tempo* [1927], famosa pela consagração do termo “ser-aí” para referir o humano como o ente para o qual o ser está em jogo; *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão* [1930], famosa pela diferenciação entre o humano, o animal e a pedra; e *Carta sobre o humanismo* [1947], famosa pela crítica aos humanismos e pela proposição da essência *ek-stática* do humano. Escolho *Introdução à metafísica* [1935] por duas razões: primeiro, porque ali o filósofo se interessa pelo assunto do humano em termos das suas potências em relação às outras coisas, em termos do vigor humano – o que nos permite uma correlação com o debate do Antropoceno; em segundo lugar, porque o tema da técnica aparece pela primeira vez nos trabalhos de Heidegger nessa ocasião – ainda que formulado em seu sentido originário e não no sentido crítico que posteriormente o filósofo assumirá e com o qual nos ocuparemos adiante.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, 1999, p.172. Doravante cito as obras de Heidegger empregando a nomenclatura canônica: “GA” para referir a coleção das “*Obras Reunidas*”, seguida número do volume, seguida da paginação (em caso de paginação da tradução, será referido pela abreviação “trad.”). Nessa referência, portanto, ficamos assim: GA40; trad. p.172.

<sup>25</sup> GA40; trad. p.178.

uma penetração na palavra poética, extraindo ecos de uma potência arrebatadora e provocadora que nunca se encerra em um ou outro fenômeno, mas que neles sempre está em vigência. Uma potência que por tudo espalha seu vigor. A isso Heidegger dá o nome de “vigor imperante” [*überwältigendes Walten*] e a esse vigor fica reservado o primeiro sentido do termo “*deinós*”. “*Deinós*’é o terrível no sentido do vigor imperante”<sup>26</sup>.

O segundo sentido interpretado ainda diz respeito ao vigor imperante, mas agora em um vigorar distinto. Este sentido é extraído de versos onde Sófocles enuncia não as potências da natureza, mas coisas como a linguagem, a compreensão, a técnica. Através da palavra o humano se encontra; ele se expande pela compreensão; e se protege na sua morada, aperfeiçoando seu círculo de vida com sua inventividade. Apressadamente, poderíamos pensar que se trata agora do “terrível” como sendo o próprio humano. Aquele que fala, que sabe, que constrói, que cria, tão vigoroso nessas potências<sup>27</sup>. Mas o segundo sentido de “*deinós*” identificado por Heidegger ainda não é o humano, mas outro tipo de vigor que o *atravessa*. Trata-se de alguns dos modos através dos quais aquele que está exposto ao vigor imperante também tem sua parte de instauração de vigor. Este segundo sentido de “terrível” significa “o vigoroso no sentido daquele que usa o vigor da violência”<sup>28</sup>. A isto Heidegger chama de “instauração de vigor” [*Gewalt-taetigkeit*]. O filósofo parece estar falando do caráter de instauração do próprio vigor imperante que “impregna e perpassa” o humano em seu ser para se impor a si mesmo<sup>29</sup>. “Esse vigor que se exerce impregnando nada perde de sua força subjugante pelo fato de o homem toma-lo imediatamente em seu poder e usá-lo como tal”<sup>30</sup>. Usualmente aceitamos que o humano seja senhor da linguagem, da compreensão e do modo como ele habita esta terra porque depende do humano a manutenção de tais coisas. Mas a tônica da interpretação heideggeriana feita dos versos trágicos vibra como rejeição a essa tendência. Parafraseando uma indagação colocada pelo filósofo, pensemos: “como poderia alguma vez o humano ter criado a partir de si e para si aquilo que o torna humano?”<sup>31</sup>. O que o humano faz é cultivar essas coisas através de uma força de disciplinamento – eis o sentido originário de *téchne*

<sup>26</sup> GA40; trad. p.172.

<sup>27</sup> Aliás, para parte dos comentadores críticos à nomenclatura “Antropoceno”, é essa a autocompreensão de humano que subjaz o que se chama aí de “grande narrativa” ou genericamente “discurso” do Antropoceno: um humano senhor de sua inventividade e, por isso, senhor de toda natureza que lhe circunda. (Cf. BONNEUIL, FRESSOZ, 2016; cf. CRIST, 2013).

<sup>28</sup> GA40; trad. p.172.

<sup>29</sup> GA40; trad. p.178.

<sup>30</sup> GA40; trad. p.178.

<sup>31</sup> A passagem: “como poderia o homem inventar o vigor que o impregna, em razão do qual ele pode ser simplesmente homem?” (GA40; trad. p.179).



[τέχνη]. É a potência desta força de disciplinamento que mantém em vigência culturas e mundos. Perpassado por este vigor de instauração, o humano impõe e disciplina inclusive um paradigma de humanidade.

Temos assim que no primeiro sentido “terrível” refere o vigor imperante; em um segundo sentido o vigor instaurador. Agora resta perguntar: por que o humano é nomeado no poema o “mais terrível” [δεινότερον], *deinóteron*? Ele teria que ser mais do que o vigor instaurador e mais do que o próprio vigor imperante? A interpretação de Heidegger toma o superlativo não como a superação das duas potências, mas como sua articulação. O filósofo defenderá que Sófocles utiliza o superlativo porque a qualidade propriamente humana é a de estar *entre* o vigor imperante e o vigor instaurador. Entre o vigor que circunda e constringe e o vigor que perpassa e atravessa. O humano é diferente do vigor que impera; e é diferente do vigor que instaura. É sendo diferente de ambos, mas estando exposto aos dois vigores, que o humano seria então o “*mais vigoroso*”. Nesse sentido poderíamos interpretar a expressão “*deinóteron*” como “*o mais exposto ao vigor*”. Para referir essa entidade que está tanto circunscrita quanto perpassada pelo vigor, Heidegger emprega a expressão “*Zwischen-fall*”, o *in-cidente*<sup>32</sup>. O humano jaz entre duas potências, *in-cidido*.

Não por acaso, o termo que Heidegger introduz para traduzir a palavra grega “*deinós*” é o composto alemão “*Un-Heimlich*”. Decompondo a expressão temos o radical “casa” [*Heim*], um prefixo de negação [*un-*] e um sufixo de modalidade [*-lich*]. A ser assim, diríamos no português coisas como: aquilo que é “ao modo sem casa”; aquilo que é “inabitual”; o “inóspito”; o “não-familiar”. No caso do uso deste termo para indicar o humano, na mesma estrutura gramatical do superlativo grego “*deinóteron*”, fala-se do “não-familiar por excelência” [*Unheimlichkeit*]. Como vimos, isso significa que o humano é aquele que tanto se afasta do perigo que o circunda quanto se afasta também da familiaridade da sua instauração. Dentre os versos de Sófocles destacados por Heidegger para apoiar essa interpretação, estão aqueles que utilizam expressões paradoxais: “*pantapóros áporos*” [παντοπόρος ἄπορος], por toda parte cheio de caminhos, nenhum caminho lhe satisfaz<sup>33</sup>; e “*hupsípolis ápolis*” [ὑψίπολις ἄπολις], completamente cidadão, não encontra a si na cidadania<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> O latim “*accido*” significa cair, que corresponde bem ao componente alemão “*fall*”. Já o “*in*”, que refere o interior de algo, até pode ser associado ao significado de “*Zwischen*”, como faço aqui, mas corresponde a este último apenas de modo indireto. Literalmente, “*Zwischen*” diz “entre”.

<sup>33</sup> *Ant.*, v.360.

<sup>34</sup> *Ant.*, v.370.

Tomando a interpretação que Heidegger faz da essência humana, seria válido afirmar que vivemos no *Antropo-ceno*? O globo terrestre sente os impactos da época do humano em seu sentido essencial enquanto um não-familiar? Não parece ser o caso. O que parece é que vivemos na época de um tipo de instauração de vigor, um vigor que atravessa o humano e que junto a ele se alastra por todo o planeta Terra. Que vigor é esse?

### **ANTROPOCENO. NÃO. COM-POSIÇÃO!**

Recolhendo a interpretação heideggeriana da essência do humano, encaminemos por fim duas perguntas para destilar uma consideração filosófica sobre o Antropoceno. Primeiro: qual é o tipo de instauração vigente em nossa época? Depois: em que momento teve início essa instauração, ou, qual é o fator originário dessa instauração?

As respostas de Heidegger para ambas as questões podem ser encontradas nas quatro conferências de Bremen, de 1949, assim como de modo mais suscito na famosa conferência *A pergunta pela técnica*, de 1953. Em todas essas conferências, Heidegger inicialmente empreende uma investigação fenomenológica acerca daquilo que é predominante e que orienta a experiência humana no mundo contemporâneo: a técnica. Na terminologia heideggeriana, essa primeira pergunta é formulada do seguinte modo: qual é o esteio [*Stand*] da técnica<sup>35</sup>? Que tipo de vigência se faz predominantemente presente em um mundo dominado por relações técnicas? Há uma peculiar dificuldade em averiguar fenomenologicamente uma vigência no interior de um contexto técnico cuja característica parece ser uma constante provocação ao novo. Mas é precisamente aqui que Heidegger encontra a vigência da técnica: na constância [*Bestand*] e na imposição [*Bestellen*].

Esses dois conceitos heideggerianos se relacionam com as camadas mais imediatas da experiência humana em um contexto de vigência da técnica. Ao falar em “constância”, Heidegger está referindo uma estrutura na qual todo fenômeno pode ser acomodado. O termo alemão “*Bestand*” também se traduz por “estoque” ou “inventário”. O que é exigido de qualquer fenômeno para que se acomode em uma estrutura de organização se não sua constância? Independentemente do revestimento de novidade com o qual esse fenômeno pode aparecer, o importante é que ele seja acomodável no interior desse estoque; que o fenômeno possa perdurar

---

<sup>35</sup> GA79; trad. p.25.

em correlação aos outros fenômenos que também perduram e que coexistem em uma cômoda constância. Já o conceito de “imposição” diz respeito precisamente ao modo como todo e cada fenômeno precisa antecipadamente estar posto [*stellen*] diante do humano a fim de que possa adentrar na constância. Aqui se fala da abertura do humano para os entes. Uma abertura impositiva, na qual se impõe justamente o formato que acomode o fenômeno à constância. Em função desse perdurar constante, é imposto a todo fenômeno uma redução ontológica. Vamos aos exemplos.

A começar por nós, humanos, que somos reiteradamente solicitados a assumir uma posição no interior de um circuito de empregos. Os humanos “são requeridos por um posicionar que posiciona a eles, *i.e.*, os comanda”<sup>36</sup>. Cada um recebe e dá ordem para que se faça a manutenção dessa cadeia de solicitações. Ainda que porventura alguém possa parecer apenas dar ordens, *i.e.*, ocupar o topo da cadeia de empregabilidade, mesmo esse está implicado e é antecipadamente solicitado a assumir a posição na qual se julga senhor<sup>37</sup>. A expressão administrativa “recursos humanos” ilustra bem essa redução ontológica de todo e qualquer humano ao inventário ocupacional. Na ocasião da segunda conferência de Bremen, Heidegger dedica algum tempo a discorrer sobre o que poderia ser o caso limítrofe desse imperativo. A pergunta é: haveria algum fenômeno que resistisse a essas imposições? Investiga-se então o domínio da natureza, justamente aquela potência que sempre uma vez mais se mostra como algo que excede o domínio do controle humano<sup>38</sup>. E a resposta de Heidegger é positiva<sup>39</sup>. A redução ontológica exigida pelo domínio técnico da natureza impõe a esse fenômeno em toda sua abrangência a acomodação à duas potências simples: matéria e energia. Assim acomodada, a natureza se torna recurso e adentra também ela na constância, *i.e.*, no circuito técnico de organização global. Um rio, por exemplo, deixa de estar meramente posto no vale, ele antecipadamente pertence ao inventário técnico como recurso energético<sup>40</sup>. Correlacionando constância e imposição, poderíamos falar do mar, que aparece para o humano como navegável, não apenas porque tem esse aspecto, mas porque esse é o aspecto no qual esse fenômeno se conforma ao armazém da constância. A

---

<sup>36</sup> GA79; trad. p.26.

<sup>37</sup> Este tipo de consideração não visa, de modo algum, paralisar ou enfraquecer lutas contra a desigualdade social. Tenta-se apontar para uma cadeia na qual todos elementos estão implicados.

<sup>38</sup> Heidegger pergunta: “Qual é o estatuto da essência da tecnologia? É ele universal ou não? Qual é a relação entre tecnologia e natureza?” (GA79; trad. p.38).

<sup>39</sup> “No mundo da era da tecnologia, a natureza não é o limite da tecnologia. Ali, a natureza é muito antes a peça fundamental no inventário da reserva tecnológica – e nada mais.” (GA79; trad. p.41).

<sup>40</sup> “A usina hidrelétrica é posicionada no rio. Ela solicita dele pressão d’água, que por sua vez gira as turbinas, um girar que propulsiona as máquinas, cujas engrenagens acionam a corrente elétrica, através da qual a rede de distribuição de energia de longa-distância é posicionada para conduzir energia.” (GA79; trad. p.27).

constância, esse estoque, provoca o desvelar de um determinado fenômeno sempre em uma figura que se acomode em relação ao próprio estoque, uma figura constante. Os exemplos de Heidegger são quase todos atrelados à fenômenos da industrialização, mas os conceitos de constância e imposição comportam bem alguns exemplos mais contemporâneos. A título de exemplificação, podemos elencar aqui: a digitalização das relações humanas; o fenômeno da *Big Data*.

A investigação fenomenológica de Heidegger que acima acompanhamos, respondeu à primeira pergunta que erguemos. Há uma constância [*Bestand*] na qual todo fenômeno é provocado a adentrar; e, ao mesmo tempo, há um modo de abertura – ou desvelamento – a partir do qual fica favorecida a entrada dos fenômenos naquela constância, a saber, a abertura da imposição [*Bestellen*]. Para traçarmos um paralelo com o debate do Antropoceno, que entre outras coisas pergunta pela origem do processo de massiva presença do humano no globo terrestre, também podemos perguntar agora sobre o início da vigência da constância e da imposição – uma vez que essas são aqui endereçadas como condições de possibilidade para o Antropoceno. A esse respeito, Heidegger já não procede apenas com o método fenomenológico – que se limitou a explicitar o sentido de ser em vigência. A partir daqui o filósofo parece empreender uma hermenêutica daquele estrato fenomenológico. Hermenêutica que se liga à famosa tese sobre a história do ser [*Seinsgeschichte*] e que identifica a época na qual vivemos como a época da com-posição [*Ge-Stell*].

Embora o tema da história e da historicidade seja caro a Heidegger desde muito cedo, a chamada história do ser [*Seinsgeschichte*] passa a ser pensada pelo filósofo em meados da década de 1930<sup>41</sup>. Em geral, entendemos história como uma sequência de fatos, onde cada fato tem sua relevância determinada a partir da interpretação que damos a eles no presente. Heidegger nos provoca a pensar história em termos do sentido que inicialmente dela emana, um sentido que nos permite compreender ou interpretar qualquer coisa que seja. Heidegger evoca a imagem de um rio cuja fonte nunca pode ser derivada da sua corrente, mas sim o oposto. A história do ser, portanto, não é algo que está aos ditames do humano, isso porque lá onde o humano quer, pensa, repensa, age, faz, ele precisa já ter para si algum sentido de ser. Nas palavras de Heidegger, o humano já precisa ter sido *apropriado* e poder *se apropriar* do ser. Ressoa aquela noção, já ventilada na interpretação de Sófocles, do humano como atravessado por um vigor externo. Através de

---

<sup>41</sup> Em particular, junto à obra *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriativo* e os vários ensaios que se articulam ao escrito: *Meditação; O acontecimento apropriador; A superação da metafísica; A história do ser; Sobre a origem*; e *Die Stege des Anfang*.

um pensamento que busca se concentrar na doação de sentido ofertada pela história, Heidegger passa a identificar o que chama de “evento apropriativo” [*Ereignis*], acontecimentos nos quais o humano é atravessado ou apropriado por um sentido de ser e, a partir desse atravessamento, o próprio humano pode se apropriar das coisas com as quais se ocupa em seu dia a dia, as entidades em geral.

Qual é o evento apropriativo [*Ereignis*] do contemporâneo? A esse evento, Heidegger dá o nome de “com-posição” [*Ge-Stell*]. A com-posição marca o início da modernidade e perdura até o contemporâneo. Além de “evento”, outra tradução recorrente para “*Ereignis*” é “época”. Assim, de acordo com a tese heideggeriana da história do ser, estamos na época da com-posição. Falar que o termo “com-posição” refere uma época no sentido de um evento da história do ser, carece ainda de uma melhor explicação acerca da própria palavra “com-posição”.

Quando Heidegger escolhe o termo alemão “*Ge-Stell*”, o próprio filósofo admite a precariedade da expressão. Ao nos utilizarmos da tradução feita por Emmanuel Carneiro Leão, que opta pelo termo “com-posição”, também não esperamos do leitor que essa palavra seja compreendida imediatamente, mas uma vez já explicitada a noção de constância [*Bestand*] e de imposição [*Bestellen*], fica mais fácil mostrar aquilo que Heidegger tenta fazer ver com a palavra “com-posição” para além do rótulo de uma época. Quando falamos em uma composição artística, estamos referindo algo onde uma série de coisas precisa assumir uma posição específica. Assim funciona, por exemplo, a composição de uma peça teatral. Cada ator tem um tempo, um lugar, uma postura predeterminada. Esse é o papel ou a posição na qual o ator se coloca. Na *época da com-posição*, portanto, o sentido de ser doado ao humano já lhe coloca em uma postura em relação ao mundo de modo que cada fenômeno pode e deve ser posicionado no interior de uma “composição”, uma estrutura que se antecipa à própria experiência e reduz essa experiência aos limites da estrutura. “Com-posição”, portanto, é uma palavra que tenta concentrar aquilo que antecipamos na noção de constância [*Bestand*] ao mesmo tempo que carrega o radical “pôr” [*stellen*] presente na noção de imposição [*Bestellen*]. “Compor”, pôr junto a. Como diz Heidegger: “Com-posição [*Ge-stell*] é o congregar daquele ‘pôr’ que o humano põe para desvelar a realidade ao modo da imposição [*Bestellens*] como constância [*Bestand*]”<sup>42</sup>.

## CONSIDERAÇÃO FINAL: FATALISMO OU CONVOCAÇÃO AO PENSAR?

<sup>42</sup> “Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen.” (GA7, p.24; tradução minha).

No interior do debate das ciências naturais, as causas para a atual situação de transformação do globo terrestre são todas apontadas como feitos humanos. É precisamente por essa razão que se emprega o nome “Antropoceno”. É irrecusável que o humano participe dessa situação, mas em nosso primeiro tópico erguemos a questão: será que o humano é a causa original dessa conjuntura? Que compreensão de humano está subentendida aqui? Ao apreciarmos uma das investigações filosóficas heideggerianas sobre a essência do humano, pudemos constatar um curioso deslocamento: o humano não é compreendido como completamente senhor de seus feitos, mas como historicamente atravessado por certas potencialidades. Dentre esses atravessamentos, está fora de seu poder o modo como o próprio mundo se descobre diante dele, sua abertura original para as coisas.

Algumas críticas deferidas ao debate sobre o Antropoceno problematizam o uso genérico de humanidade, entendida como uma abstração que inviabiliza a identificação e responsabilização de comportamentos e grupos de humanos específicos<sup>43</sup>. É flagrante que a investigação heideggeriana e a exposição aqui feita visa um único conceito de humano. Mas uma antropologia filosófica, ainda que foque em um único conceito de humano, não está necessariamente implicada com o apagamento das diferenças entre os vários humanos ou grupos de humanos. Isso porque é possível alcançar um conceito geral de humano que seja aberto à diferença, receptivo às especificidades de cada humano ou grupo de humanos. Nesse sentido, pudemos constatar que a noção heideggeriana de humano como *in-cidente* permite identificar grupos de humanos mais ou menos responsáveis pela atual situação do globo, mais especificamente, permite identificar qual tipo de instauração humana está em vigência nessa situação.

O próprio Heidegger empreende uma investigação sobre que tipo de abertura está em jogo na situação contemporânea de um domínio técnico global. Destacamos nesse tópico três conceitos elaborados pelo filósofo: a constância [*Bestand*], a imposição [*Bestellen*] e a composição [*Ge-stell*]. Esse último nomearia, portanto, nossa época no interior da história do ser. Se o termo “antropoceno” nomeia a época geológica e aponta para o humano como senhor dessa situação – curiosa nomenclatura quando se questiona: caso de fato seja senhor, por que não altera seu mundo pura e simplesmente? – ele também permite a introdução do tempo histórico como domínio no qual se busca pela origem da participação do humano nos elementos geológicos. A esse respeito, o nome heideggeriano para

---

<sup>43</sup> Cf. CRIST, 2013; DE LA CADENA, 2014; HARAWAY, 2016; BONNEUIL, FRESSOZ, 2016.

essa época seria “com-posição”: o que está em jogo para nossa atual conjuntura é uma destinação histórica que nos provoca a estarmos abertos ao mundo em modo impositivo [*Bestellen*], modo que favorece a entrada dos fenômenos em uma constância [*Bestand*] – que reciprocamente favorece a imposição.

Após o ponta pé inicial dado pelo campo das ciências naturais na proposição e tematização de uma possível nova época geológica, a discussão pela nomenclatura se acalorou. Uma longa lista já pode ser elencada<sup>44</sup>. Boa parte dos termos e suas proposições, contudo, não visam necessariamente substituir a expressão “Antropoceno” ou tomar lugar na eleição da nomenclatura geológica. Ao invés de apenas se intrometer em uma discussão de geólogos, o interesse por detrás dessas proposições parece ser o de lançar luz para fenômenos que permanecem invisíveis para a precipitada nomenclatura, mas que também compõem o complexo acontecimento que nela está em jogo. Esse tipo de luz permite escrever *outras histórias* para nosso tempo – tal qual Donna Haraway também nos provoca a fazer<sup>45</sup>. Embora tenhamos visto que para Heidegger, o termo “com-posição” designa, sim, a época histórica que vivemos; a minha intenção com o presente artigo corresponde mais a essa última postura. A exposição da “com-posição” não visa propor mais um termo a ser acumulado entre os elegíveis para nomear uma época geológica ou mesmo histórica. A exposição da “com-posição” franqueia um campo de investigação cujos fenômenos compõem nosso tempo e são dignos de serem filosoficamente endereçados. Como o termo e toda a construção fenomenológica e hermenêutica de Heidegger podem contribuir para a discussão, é algo que excede a exposição aqui desenvolvida. Mas podemos ao menos explicitar uma problemática.

Por um lado, pode ser interpretado nessa formulação um certo fatalismo: se a história humana significa a correspondência do humano a certas destinações que precedem sua participação enquanto agente e se a conjuntura atual é resultado de uma dessas destinações, não há o que fazer; na melhor das hipóteses, podemos torcer para que sejamos apropriados por uma nova destinação. Inclusive, algumas passagens de Heidegger parecem corroborar essa interpretação.

Por outro lado, testemunhamos nas últimas décadas – a despeito das diversas críticas e denúncias feitas inclusive pela comunidade científica – a dificuldade de o humano se desvencilhar de certos modos de vida claramente destrutivos; mo-

---

<sup>44</sup> Bonneuil e Fressoz comentam uma série de propostas, dentre estas: Agnótceno; Capitaloceno; Fagoceno; Phronoceno; Polemoceno; Termoceno; Thanatoceno (Cf. BONNEUIL; FRESSOZ, 2016). Mas além das comentadas pelos franceses, podemos ainda elencar algumas outras: Antropocego; Chthuluceno; Homogenoceno; Necroceno; Negantropoceno; Oligantropoceno; Plantationoceno; Tecnoceno.

<sup>45</sup> HARAWAY, 2016, p.43.

dos de se relacionar com as coisas que facilmente são identificáveis com o que Heidegger chamou de “imposição” [*Bestellen*] e que parecem atender a uma constância [*Bestand*] prevista como uma ordenação universal. Tal dificuldade, contudo, não implica necessariamente um fatalismo. Mas deflagra, isto sim, a necessidade de se pensar com mais concentração a essência da nossa época. De onde provém essa dificuldade? O que nos cabe pensar – e fazer?

## REFERÊNCIAS

- BONNEUIL, Christophe; FRESSOZ, Jean-Baptiste. *The shock of the Anthropocene: the Earth, History and Us* [2013]. Tradução de David Fernbach. Londres: Verso, 2016.
- CRIST, Eileen. On the poverty of our nomenclature. Em: *Environmental Humanities*, vol. 3. 2013. (pp. 129-147)
- CRUTZEN, P. J.; STOERMER, E. F. The ‘Anthropocene’. Em: *IGBP Newsletter 41: 12*. 2000.
- DE LA CADENA, Marisol. Runa: Human but not only. Em: *Journal of Ethnographic Theory*, n.4. 2014.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*. Em: Jason W. Moore (org.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: Kairos, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. Einführung in die Metaphysik [1935-36]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. (Gesamtausgabe, Band 40). (Tradução pt-BR.: *Introdução à metafísica*. Traduzido por Emmanuel Carneiro Leão. 4a ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999)
- \_\_\_\_\_. Das Ge-stell. Em: \_\_\_\_\_, *Bremer und Freiburger vorträge* [1949]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. (Gesamtausgabe, Band 79) (Tradução: Positionality. Em: \_\_\_\_\_, *Bremen and Freiburg Lectures: insight into that what is and basic principles of thinking*. Tradução de Andrew J. Mitchell. Indiana University Press, 2012. (Studies in Continental thought))
- \_\_\_\_\_. Die Frage nach der Technik [1953]. Em: \_\_\_\_\_, *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. (Gesamtausgabe, Band 7). (Tradução pt-BR: A Questão da Técnica. Em: \_\_\_\_\_, *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2008.)
- HUI, Yuk; LEMMENS, Pieter. *Reframing the Technosphere: Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler’s Anthropotechnological Diagnoses of the Anthropocene*. Em: *Krisis: Journal for contemporary philosophy*. Issue 2. Acesso em: <https://krisis.eu/reframing-the-technosphere-peter-sloterdijk-and-bernard-stieglers-anthropotechnological-diagnoses-of-the-anthropocene/>. 2017.



- KUNNAS, J. Storytelling: From the early Anthropocene to the good or the bad Anthropocene. Em: *The Anthropocene Review*, 4(2). 2017.
- LORIMER, Jamie. The Anthro-scene: A guide for the perplexed. Em: *Social Studies of Science*, Vol. 47(1). 2017.
- MONBIOT, George. *O fim do mundo e o indiscreto racismo das elites*. Tradução de Antonio Martins. Acesso em: <https://outraspalavras.net/terraeantropoceno/o-fim-do-mundo-e-o-indiscreto-racismo-das-elites/>. 2020.
- RUDDIMAN, William F. The anthropogenic greenhouse era began thousands of years ago. Em: *Climatic Change*, 61, vol.3. 2003. (pp.261–293)
- SÓFOCLES. *Antigone*. Em: Hugh Lloyd-Jones e Nigel Guy Wilson (org.), *Sophoclis fabulae: recognoverunt brevisque adnotatione critica instruxerunt*. New York: Oxford University, 1990.
- STEFFEN, W. et al. The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. Em: *The Anthropocene Review*, 2(1). 2015.
- STEFFEN, W. et al. The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of Nature? Em: *Ambio*, 36. 2007 (pp.614-621).
- STEFFEN, W. et al. 2004. Global Change and the Earth System: A Planet Under Pressure. Em: *The IGBP Global Change Series*, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, (pp.336).
- VALENTIN, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018. (pp.320)
- WILLIAMS, Mark; et al. The Anthropocene biosphere. Em: *The Anthropocene review*, 2(3). 2015. (pp.196-219)
- ZALASIEWICZ, J.; WATERS, C.N.; WILLIAMS, M.; et al. When Did the Anthropocene Begin? A MidTwentieth Century Boundary Level is Stratigraphically Optimal. Em: *Quaternary International*, 383. 2015. (pp.196- 203)