

DA IDENTIDADE DO HOMEM – ANTROPOCENO E FILOSOFIA*

ON HUMAN IDENTITY – THE ANTHROPOCENE AND PHILOSOPHY

Fernando Fragozo**

RESUMO

O texto tem como objetivo mapear as tensões contemporâneas no âmbito do advento da era denominada “Antropoceno”. Trata-se, em primeiro lugar, de problematizar o conceito, tendo em vista sua pretensa universalidade e sua generalidade para, em seguida, analisar a origem do movimento que hoje se efetiva planetariamente e que coloca em questão o próprio prosseguimento da vida. Destacando o papel central dos desdobramentos dos processos científicos e tecnológicos, desde a Revolução Industrial, o texto aponta para a ambiguidade da relação contemporânea em relação a esses processos, calcada notadamente no temor e na frustração, e assinala a relação desses vetores com as tensões dos questionamentos em torno das práticas e do sentido nos âmbitos “gênero”, “raça”, “feminino”, “corpo”, “animal”, “animismo” e “doença”. Aponta a seguir a centralidade do conceito herdado de “homem”/“ánthrōpos” para pensar a possibilidade de outros modos de compreensão e práticas, destacando o peso fundamental do conceito de “identidade” como matriz central do pensamento filosófico e, portanto, ocidental. Por fim, o texto abre, a partir de questionamentos internos ao próprio âmbito filosófico, a possibilidade de outras configurações de realidade a partir de matrizes outras que não o princípio de identidade.

PALAVRAS-CHAVE: antropogênese; identidade; humano; Antropoceno; Ocidente.

ABSTRACT

This text aims at mapping contemporary tensions surrounding the advent of the so-called “Anthropocene” era. It begins by examining the concept critically, given its purported universality and generality, and then analyzes the origins of the movement that is now taking hold on a global scale and calling into question the very continuation of life. Highlighting the central role of the developments in scientific and technological processes since the Industrial Revolution, the text points to the ambiguity of the contemporary relationship to these processes, based notably on fear and frustration, and highlights the connection between these factors and the tensions surrounding the questioning of practices and meaning in the realms of “gender,” “race,” “the feminine,” “the body,” “the animal,” “animism,” and “illness.” It then highlights the centrality of the inherited concept of “man”/“ánthrōpos” in considering the possibility of other modes of understanding and practices, emphasizing the fundamental weight of the concept of “identity” as the central matrix of philosophical — and thus Western — thought. Finally, based on internal questioning within the philosophical sphere itself, the text opens up the possibility of other configurations of reality based on matrices other than the principle of identity.

KEYWORDS: anthropogenesis; identity; human; Anthropocene; Occident.

* Artigo recebido em 15/06/2026 e aprovado para publicação em 01/07/2026.

** Doutor pela UFRJ. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ. Atua principalmente nas áreas de Filosofia da Ciência e da Técnica, Hermenêutica e Fenomenologia. E-mail: fernando.fragozo@eco.ufrj.br.

1 DA ERA DO “HOMEM”

Tornou-se hoje comum caracterizar a nossa era com o termo “Antropoceno”. “Antropoceno” identifica o período a partir do qual o *ánthrōpos*, denominação grega para o “humano”, se torna agente de transformações de tal magnitude que podem ser comparadas ao que teria acontecido em outras eras geológicas – com a singular diferença de tempo que marca as eras anteriores da atual. De fato, o Antropoceno, como resultado da ação antrópica altamente transformadora do singular e delicado equilíbrio atmosférico que permite a “vida” ao modo como a conhecemos (ou achamos que conhecemos), não teria mais do que alguns séculos de existência, tendo como data de início a Revolução Industrial.

Na medida mesma em que não são todos os “humanos” que respondem pelos resultados dessa era, ou que a grande maioria da “humanidade” mais sofre as consequências desse processo (ou sequer nele consegue se inserir), o termo “Antropoceno” parece inadequado, por abarcar a ação de uma pretensa “humanidade” que não é, ela, na sua integralidade, autora ou responsável pelo processo em curso. Nesse sentido, o conceito de “Capitaloceno” parece ser mais apropriado, pois identifica o agente principal das transformações, a saber, o capital, caracterizado como relação social que tem como objetivo último e permanente a acumulação por meio de exponencial processo de transformação tecnológica. O capital, e o modo de produção econômico a ele correspondente, o “capitalismo”, são assim nomeados explicitamente como os responsáveis pelo devir acumulador/destruidor que caracteriza a nossa era. Não mais todos os “humanos”, mas aqueles que vivem no e pelo processo de infinita acumulação – e, neste, evidentemente, aqueles que detêm de fato o poder de decisão econômica, política, jurídica e militar.

A questão é que não se trata apenas do “capitalismo”, por mais avassaladora que seja sua expansão planetária e sua quase onipresença contemporânea. O fato é que o processo de transformação da Terra num imenso depósito de matéria-prima moldável tecnologicamente para consumo e acumulação decorre do processo que se inicia justamente na Revolução Industrial, como capitalismo, mas que pode encontrar – e encontra – outros meios de perpetuação que não seja estritamente “empresarial”. Experiências de “socialismo real” mostraram que o desprezo pelo ambiente, pela “natureza” e pela própria vida “humana”, no que podem representar de obstáculo ou “recurso” para o processo, não são privilégio do capitalismo. O que aqui é importante sinalizar é justamente a matriz do processo que se (auto)denominou “modernização” e que tem na industrialização/tecnologização infinita a faceta paradigmática

que reúne, sob um mesmo nome (e processo), a acumulação por meio da transformação tecnológica, da exploração do trabalho e da “natureza” e que, hoje, intensifica-se sob o denominado “neoliberalismo”, que leva a vulnerabilização do trabalhador a níveis insuportáveis.

Tal caracterização não é nova e encontra diversas e diversificadas exposições. Certamente, a caracterização heideggeriana da nossa época como marcada pela “essência da técnica” que, como “destino” impele o “homem” a considerar tudo o que há como disponibilidade para eternas transformações, busca reunir, a partir da análise da história do Ocidente (que, para ele, é basicamente determinada pela história da filosofia e pela decisão que, na Grécia de então, se deu sobre a pergunta pelo “ser”), num mesmo conceito e sob uma mesma origem, esses vários vetores que hoje se desdobram com seu mais violento vigor. *Gestell* (“arrazoamento”, “com-posição” ou “armação” nas traduções em português) é o termo utilizado por Heidegger para caracterizar a essência de nossa era, cuja síntese paradigmática encontra-se sem dúvida nas proposições cartesiana, na sexta parte do *Discurso do método*, de nos tornarmos como mestres e possuidores da natureza, e baconiana de “instaurar e estender o poder e o domínio do gênero humano sobre o universo” apoiando-se “unicamente nas artes e nas ciências” (Bacon, 1973, p. 94).

2 DA TÉCNICA E DA CIÊNCIA

Motor central do processo de transformação do “meio-ambiente” (“meio” passível de manutenção da vida em geral), e da própria “vida”, os processos tecnológicos apresentam, hoje, possibilidades inauditas e incomensuráveis. Na verdade, sequer deveríamos falar de “possibilidades”, pois o que pode ser realizado é da ordem do im-possível, na medida em que não é passível sequer de ser plenamente imaginado. Como aponta Jacques Derrida, estamos aqui na ordem da irrupção (im)possível do monstruoso, entendendo esse termo como o que não se enquadra em nenhuma ordem semântica ou conceitual, minimamente compreensiva, do que se considera “realidade” (Derrida, 2003).

Evidentemente atrelados ao processo de acumulação que caracteriza a dita “modernização”, os processos de transformação tecnológica são direcionados em função de objetivos teleologicamente determinados, sejam eles econômicos, políticos ou militares. No entanto, os resultados dos processos de transformação extrapolam os objetivos inicialmente previstos e abrem a teia de (im)possibilidades, de início não previstas, numa inquietante

transformação permanente do “real” que se mostra assim fluido e imprevisível do ponto de vista de sua pretensa “materialidade”.

No coração do processo, diversos setores das ciências atrelam-se à (ou são apropriados pela) busca de resultados tecnológicos que possam ser utilizados comercial, política ou militarmente. “Comoditização” da ciência que se torna central para o processo de transformação/acumulação em curso, e que atrela a pesquisa científica a objetivos determinados heteronomamente.

Ora, é característica própria da ciência questionar o “real”, apresentar e propor novos modos de pensá-lo e explicá-lo. Tal movimento é constante; a ciência, ou melhor, as ciências, estão permanentemente (se) questionando e, portanto, reconfigurando os modos possíveis de explicar e viver o “real”. O questionamento do real e dos modos de explicá-lo, a curiosidade sobre seus elementos e suas relações causais, e também a própria possibilidade de sua reconfiguração efetiva, fazem parte do que move a pesquisa científica. Mas esse movimento não se dá obrigatoriamente em um sentido e com um objetivo pré-determinado – o questionamento pode e deve se dar em todas as direções.

Assim, em relação às ciências, um primeiro problema surge justamente da capacidade permanente de as ciências questionarem o real e colocarem permanentemente em suspensão o que até então se acreditava seguro e definitivo. Um segundo problema surge quando o atrelamento da busca de explicações, da curiosidade e da reconfiguração do real se faz na direção da intensificação do processo de acumulação/transformação que ora se vivencia.

No primeiro caso, a expectativa propriamente moderna de uma explicação definitiva do “real” por parte da Ciência (assim entendida até então como um corpo único passível de totalização da realidade) se transmuta em desapontamento e descrença quando o que se vê ocorrer no seio das ciências é justamente a multiplicação de conceitos, objetos, explicações que, permanentemente revistos e questionados, não permitem responder definitivamente ao que seja “a realidade”. Desde meados do século XX, notadamente a partir das indagações de Thomas Kuhn, todo um leque de estudos *sobre* a ciência, o procedimento científico, o estatuto do saber ali produzido, se abriu – e o que se viu foi um mosaico de procedimentos, questões, modas e modos que, entrelaçados com questões políticas, filosóficas, culturais e econômicas, mostravam que as ciências não apenas não são totalizáveis em suas práticas como são, elas mesmas, de uma complexidade em seu funcionamento que nenhuma “ciência das ciências” seria a rigor capaz de descrever definitiva e peremptoriamente. À esperança em uma resposta a respeito de tudo, de tudo o que há – resposta que, esperava-se, a ciência daria e que possibilitaria o

definitivo “domínio” humano sobre a Terra – se substitui a constatação da complexidade de sua dinâmica e de seus resultados. Até então tomada idealmente como um modo seguro (e, em alguns casos, único) de conhecimento do real, as ciências começam a ser vistas de modo plural, complexo, em permanente mutação e dificilmente totalizáveis.

No segundo caso, a ciência se torna mais uma mercadoria, que serve a um propósito outro que o do questionamento do real – e, nesse sentido, passa a ser visada como instrumento de controle e dominação. O processo tecnológico, assim entendido em seu entrelaçamento com as ciências, ou com parte das ciências, torna-se vetor de profunda desestabilização da existência e dos vários modos de vida, num processo de gradativa ocupação de todos os espaços do globo, de adequação de ambientes e culturas ao processo de acumulação/industrialização e/ou a regimes a caráter autocrático ou mesmo totalitário. O temor, neste caso é o da destruição e/ou submissão a poderes tecnológicos e cientificamente configurados; temor em relação à tecnologia, que se apresenta assim destrutiva ou controladora por parte daqueles que de fato controlam seu uso.

Nasce assim um temor justificado em relação às tecnologias e às ciências, devido à rapidez e brutalidade das transformações, à desconfiança quanto aos interesses nas pesquisas e ao desconhecimento dos complexos processos de questionamento que estão na base do fazer científico. Por um lado, a tecnologia e a ciência são percebidas como vetores centrais das transformações ora em curso – e, nesse sentido, acusadas; por outro lado, independentemente de se atrelarem ou não aos processos de transformação tecnológica, as diversas ciências, em seus procedimentos e resultados, são geradoras de grandes incertezas por justamente mostrarem que o “real” não pode, em última instância, ser definitivamente constituído e descrito. A esperança da Modernidade, de realizar uma sociedade cosmopolítica organizada em torno da industrialização, que “libertaria” o “homem” dos “grilhões da natureza”, e explicada, numa totalidade, pelo saber científico, é hoje confrontada com o temor e com a frustração em relação às ciências e à tecnologia. Se o temor é plenamente justificado, a frustração é, a rigor, resultado de uma expectativa impossível em relação ao que as ciências e as tecnologias poderiam (e podem) cumprir.

3 DAS TENSÕES CONTEMPORÂNEAS

A essas questões que dizem respeito diretamente ao estatuto e à posição da ciência e da tecnologia na contemporaneidade, soma-se todo um arco de tensões que questionam

determinadas posições estabelecidas culturalmente e que, se não são, a rigor, novas, tomam um aspecto peculiar devido justamente à simultaneidade do seu surgimento. Os pólos destas tensões parecem hoje se situar nos seguintes tópicos centrais:

- a questão do “gênero”, que não diz respeito apenas às tendências e possibilidades sexuais mas mais amplamente a questões comportamentais, de práticas, vestimentas, sociabilidade, e envolvem conceitos como “queer”, a questão da binaridade, da homo/hetero/pluri/transsexualidade ou afetividade, entre outras;

- a questão racial, que envolve o questionamento e o desvendamento não apenas das práticas raciais explícitas mas do denominado “racismo estrutural” em suas práticas culturais, econômicas, sociais, políticas, sexuais, etc. O caso do Brasil é aqui paradigmático pois se trata de país que até hoje não lidou abertamente com seu passado escravocrata e que vive no compasso tácito do denominado “racismo estrutural”, com enormes dificuldades para encaminhar esses dilemas;

- a questão “feminista”, com tudo que ao tema se relaciona no sentido de pensar e estruturar práticas e comportamentos da “mulher”, em relação aos afetos, ao trabalho, à maternidade, à participação política, social e cultural;

- a questão do “corpo”, do corpo “próprio” ou do próprio corpo, das possibilidades de alteração e “cura”, as próteses e os fármacos, os limites do poder corporal, a questão da “deficiência”, a miragem do “transhumanismo”;

- a questão da “animalidade” e da diferença problemática entre “humano” e “animal”, que envolve os temas da consciência, da senciência, da intencionalidade, da linguagem, da morte, do afeto, e que remete, em última instância, à própria questão da “vida” dos seres ditos “inanimados” (montanhas, rios, lua etc.); ou seja, do próprio animismo;

- a questão dos seres outros, entidades “espirituais”, se é possível nomeá-los de algum modo, deuses, espíritos, entidades, etc.

- a questão da doença/loucura, que envolve a questão da normalidade, da saúde, da saúde mental, da consciência, etc.

Todos esses pontos colocam em questão ou em tensão uma pretensa definição padrão de “normalidade” do que seja “homem”; um pretenso padrão de “normalidade” que seria a métrica capaz de analisar os “outros”: mulher, negro, indígena, homossexual, animal, louco, doente... Certamente, a maioria dessas tensões encontra e encontrou diferentes modos de postulação e proposição segundo o grupo, local e época na qual se insere, algumas se mantendo

recalcadas, sublimadas ou violentamente suprimidas de qualquer possibilidade de explicitação. Além disso, todas se entrecruzam, se interpenetram, se retroalimentam.

Há, contudo, o modo como hoje se apresentam, local e globalmente, e marcadas justamente pelo contexto científico-tecnológico que permite e promove alterações inimagináveis nas mais diversas esferas. Como resultado, temos um radical questionamento simultâneo, que envolve práticas e conhecimentos das mais diversas ordens, e que tecem a rede ou teia contemporânea de tensões que colocam em questão conceitos, comportamentos, “verdades” até então não questionados na amplitude e no modo como vem sendo hoje realizados – e, em muitos casos, de modos inimagináveis até então. À perplexidade e à frustração em relação à idealização da ciência e da tecnologia inspiradas na matriz cartesiano-baconiana somam-se essas diversas outras ordens de questionamento e perplexidade.

4 DO “HOMEM”

O grande vetor revolvedor contemporâneo de todas essas questões se encontra certamente na matriz ocidental de pensamento que propõe justamente uma definição de “humano” com pretensões universais. Pretensão universal e universalizante que se encontra na raiz mesma da filosofia e que articula “humanidade” com determinado conjunto de comportamentos (ou mesmo características físicas) associados de modo genérico à “filosofia”. Antropogênese e filosofia atrelam-se assim de modo original e fundamental: a busca do fundamento de tudo o que há, característica da filosofia, passa assim a definir justamente o “humano” do “homem” e a filosofia, como projeto universal, projeta, em si, essa “essência”.

Se a metafísica ocidental é de fato universal em suas postulações ou se é, como provocativamente propõe Derrida, “mitologia branca”, que “reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma a sua própria mitologia, indo-europeia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que deve ainda querer designar por Razão” (Derrida, 1991, p. 253), o fato é que a questão do universal não tem como ser deixada de lado, mesmo se não há como decidi-la definitiva e peremptoriamente. Talvez seja justamente universal constatar a pluralidade de possibilidades de vivência e conceituação do que seja “real” (sem sequer usar esse termo...), tirando daí a consequência do que Jacques Rancière chamou de “desentendimento” como “um tipo determinado de situação de palavra: aquela em que um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que diz o outro” (Rancière, 1996, p. 11), e o desafio “universal” seja justamente conviver com a possibilidade permanente do “desentendimento”. Inclusive quanto a este pretensão “entendimento” que, a rigor, não precisa

se ater apenas à questão da chamada “situação de palavra” mas que extrapola, como bem aponta o próprio Rancière na evolução de seu pensamento, para todo e qualquer ato de comunicação e de configuração do real como experiência estética no sentido lato.

O fato é que, hoje, esse vetor moderno ocidental, marcado pela instauração do que se chama de “metafísica da subjetividade”, pela instauração de um conceito de “homem” e de “progresso” ou “desenvolvimento”, está, sem dúvida, na origem da grande turbulência que o planeta vive e, inclusive, da possibilidade do fim da vida, na medida em que a devastação pode ainda vir a ser maior do que se imagina.

5 DA “REAÇÃO”

Modos de reação a essa enorme transformação do planeta que já dura, em sua intensificação paroxística, pelo menos dois séculos, se articulam basicamente em torno das tentativas de organização e luta de grupos explorados, sacrificados, desprezados, humilhados, mas também em tentativas de manter ou resgatar tradições outras, destruídas ou desprezadas pela Modernidade (ápice contemporâneo da Ocidentalidade) e seu movimento. Essas tentativas vão desde a luta e resistência para a manutenção da vida (“humana” ou “animal”) e de estruturas sociais e simbólicas, até a romantização e idealização de pretensos modos passados de ser, os chamados “tradicionalismos”, chegando algumas vezes à intolerância, à xenofobia, a projetos totalizantes e totalitários, “reacionários” no sentido original da palavra: reação ao mundo moderno e pretense resgate romantizado de uma pretensa “era de ouro”.

Em muitos casos, surge o denominado “identitarismo”, que identifica grupos comuns, “sexuais”, “raciais”, “culturais”, “nacionais”, ou outros, como fonte aglutinadora da resistência ao processo em curso. Resistência que, ressalte-se, toma aspectos e propostas diversas, segundo o grupo, o local, indo desde a luta pelo reconhecimento até a xenofobia explícita e cuja diferença de procedimentos e propostas faz de fato muita diferença.

Meu intuito aqui não é o de analisar no todo ou em parte essa diversidade de movimentos de reação à dita “Modernidade” – se é que tal tarefa é de algum modo possível. O que visarei aqui é apontar para um conceito que ganha centralidade, de formas diferenciadas, em muitos desses movimentos, a saber, o conceito de “identidade”, matriz dos chamados “identitarismos” em sua pluralidade. Porque o que se trata de pensar é justamente a manutenção, no âmbito mesmo da tensão em relação à matriz ocidental, de um de seus pilares centrais, a saber, a concepção de “identidade”. Fica a dúvida se tal conceito (que, a rigor, se traduz em um *ethos*

como modo de “morar” na realidade) pode ser transposto para outras culturas ou matrizes de vida e pensamento e, nesse sentido, em havendo a intenção de se colocar diante, contra, ou de modo diverso ao movimento de expansão planetária do “homem” ocidentalmente definido, é preciso pensar em que medida ainda se busca, ou não, a manutenção de uma pretensa “identidade”, mesmo que “outra”, ou se não há assim um espelhamento do que justamente se visa combater ou do qual se visa diferenciar.

6 IDENTIDADE

Especificamente em relação à discussão sobre o conceito de “gênero”, Judith Butler aponta para a necessidade de repensar o conceito de “identidade” como matriz das categorias psicológicas. Retomando a crítica de Michel Haar à noção de pessoa psicológica como coisa substantiva, chama a atenção para a proposição deste autor segundo a qual “todas as categorias psicológicas (ego, indivíduo, pessoa) derivam da ilusão da identidade substancial” (Butler, 2003, p. 42). Ora, o que é fundamental ressaltar é que o conceito mesmo de “identidade substancial” está na matriz da filosofia e condiciona de forma estrutural toda ontologia. Em outras palavras, trata-se não apenas de chamar a atenção para o conceito de “pessoa” como “coisa substantiva”, mas, a rigor, justamente para o conceito de “coisa” como substancialidade e, mais especificamente, como identidade (a si). Pensar um outro modo de ser pressupõe, nesse sentido, criticar ou desconstruir o próprio conceito de “ser” e suas balizas: a própria “ontologia”, dentre as quais o princípio de identidade é estruturante.

A “pergunta pelo ser”, matricialmente formulada por Aristóteles na *Metafísica* (VII, 1, 1028b2) como “o que é o ente?”, é estruturada em torno do princípio de identidade, que estipula que “é impossível que uma coisa ao mesmo tempo seja e não seja” (IV, 4, 1006a). “Identidade”, como conceito, apresenta-se assim como uma *postulação* sobre o real. Sua afirmação, a rigor, *nega* outras possibilidades de configuração da realidade. Nega, por exemplo, que uma coisa (um “ente”) possa ser outra que simultaneamente a negue, que uma coisa possa ser “mais” do que ela mesma e afirma que uma coisa é, nela mesma, ela mesma, e se relaciona com o que não é ela de modo “substancialmente” independente, mantendo sempre um “si” que permaneceria apesar das transformações.

Pois proponho que vejamos, diante dessas três negações “ontológicas”, como pensar justamente modos de ser (?) que derivam dessas negações e vão de encontro à matriz principal

da ontologia, a saber, o princípio de identidade. Note-se que ao menos duas dessas posições brotam diretamente de processos críticos ou desconstrutivos internos a essa própria matriz.

7 UMA COISA NÃO PODE SER OUTRA SIMULTANEAMENTE

A primeira afirmação remete à possibilidade da ambiguidade, ou da simultaneidade de realidades diferentes. É sem dúvida o postulado central da lógica, do princípio de identidade, contradição e terceiro excluído – a base da ontologia.

O exemplo mais forte parece se apresentar nas narrativas míticas (contra as quais justamente lutava a filosofia em seu nascedouro, visando justamente desqualificá-las), em que seres são simultaneamente animais e espectros, humanos e semi-deuses, elementos e divindades. Na medida em que justamente aqui o pensamento é outro, talvez nem seja possível pensar numa pretensa duplicidade ontológica dos entes: uma montanha é uma entidade para determinada comunidade, mas quem diz “montanha” e “entidade” somos nós – os Yanomami ou os Tukano nomeiam o que para eles é aquele “ente” de outro modo, que abrange o que, para nós, seriam dois.

Um exemplo existencial e reflexivo contemporâneo, que se inspira em matrizes outras que ocidentais, é o da Silvia Cusicanqui, que, filha de pai italiano e mãe aymará, reflete e rejeita o conceito de “mestiçagem”, propondo a coexistência de diferentes modos de ser simultâneos, a permanente contradição: “não buscar a síntese, [...] trabalhar com e na contradição, [...] desenvolvê-la, na medida em que a síntese é o desejo de retorno ao Uno” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 83, tradução nossa). Interessante pensar o eco que tal posição traz ao Manifesto Dadaísta de 1918...

8 UMA COISA NÃO É MAIS DO QUE ELA MESMA

A segunda formulação encontra na postulação de Gilbert Simondon a respeito do “pré-individual” uma possível problematização. Simondon propõe pensar o ser “não como substância, ou matéria, ou forma, mas como sistema tensionado, saturado, acima do nível da unidade, não consistindo apenas em si mesmo, e não podendo ser adequadamente pensado por meio do princípio do terceiro excluído” (Simondon, 1995, p. 23, tradução nossa). Para Simondon, o “ser” é “mais que uma unidade”: “o ser concreto, ou o ser completo, ou seja, o ser pré-individual, é um ser que é mais do que uma unidade” (Simondon, 1995, p. 23, tradução

nossa). Simondon propõe, a partir notadamente da transposição de esquemas da física quântica para a filosofia, uma reformulação integral do pensamento metafísico. Nesse sentido, desdobra toda uma reflexão do ser como devir, que nomeia de “ontogênese”, e para a qual realiza toda uma crítica ao conceito de “substância” e ao “hilemorfismo”, ou seja, ao “complexo matéria-forma” como modo de conceber a essência do que é. “O que é” é, a rigor, sempre “mais” que si, pois guarda em si a potência de devir como “mais que um”.

No caso dos seres vivos, Simondon propõe que “o ser vivo é agente e teatro de individuação; seu devir é uma individuação permanente” (Simondon, 1995, p. 27, tradução nossa). O ser vivo é “mais que um” porque nele há sempre o potencial de resolução das tensões que se apresentam em seu percurso. O processo de individuação do vivo, que ele chama de “individualização”, nunca chega a uma “finalidade” mas a um “término”, no momento da morte do ser vivo. Em outras palavras, a unidade do indivíduo não é “uma”, mas justamente transborda a si mesma – ele não é, nunca, “idêntico” a si mesmo, por ser mais que si mesmo, e ter sempre um potencial de resolução, invenção e transformação que é o próprio movimento da vida e do devir.

9 UMA COISA É NELA MESMA, ELA MESMA, E SE RELACIONA COM O QUE NÃO É ELA DE MODO INDEPENDENTE E AUTÔNOMO

Por fim, o terceiro elemento de reflexão aqui proposto foca justamente na constatação de que não há “indivíduo” sem “meio”, que ambos se constituem permanentemente um ao outro e que não há identidades “isoláveis”. De fato, em Simondon, o conceito de “relação” ganha um estatuto ontológico na medida em que não se trata de pensar identidades substanciais como entrando em contato, mas de pensar o devir das individuações como estando desde sempre atreladas. Para Simondon, “a relação não brota entre dois termos que seriam já indivíduos” (Simondon, 1995, p. 27, tradução nossa), mas é ela mesma o âmbito de constituição mútua dos termos. Nesse sentido é que o autor afirma que o “ser vivo é simultaneamente mais e menos que a unidade” (Simondon, 1995, p. 27, tradução nossa): mais, na medida em que é, devido à sua “carga pré-individual”, “mais que um”; menos, na medida em que se integra a um conjunto, em permanente transformação, maior que “si”.

Nessa mesma direção, mas realizada a partir da biologia de Lynn Margulis, Donna Haraway propõe os conceitos de simbiose e simpoiése, como construção permanente do conjunto da existência na interdependência estrutural e ontológica de cada entidade viva

com o meio e consigo mesma – pois que cada entidade é, ela mesma, um conjunto de entidades que se constituem mutuamente e que não existem isoladamente. Simbioticamente constituídos, somos assim, todos, teia de relações biológicas, estruturalmente constituídos na e pela convivência conjunta, não apenas com outros “humanos”, mas com todo o arco da vida.

E para voltar a Heidegger que nos inspirou no início deste texto, cabe lembrar que o conceito de *Dasein*, conceito este cunhado por Heidegger para designar o que ele denomina de “ente que nós mesmos somos”, é marcado pela estrutura “ser-no-mundo” – o que significa que o *Dasein* não é uma identidade constituída previamente que vai ao encontro do mundo, mas é constituído pelo próprio mundo no qual nasce. Como que “moldado” pelo conjunto de práticas e significados que herda, o *Dasein* desdobra seu poder-ser a partir dessa herança. Não há *Dasein* “isolado”, mas sempre em-um-mundo, que o configura e que é por ele também configurado.

10 DA DESCONSTRUÇÃO DO *ÁNTHRŌPOS*. RETORNO AO ANTROPOCENO.

Há, assim, hoje, todo um leque de reflexões, críticas e processos de desconstrução da matriz de pensamento ocidental caracterizada pela filosofia e sua metafísica, que encontra justamente no “princípio de identidade”, que reina absoluto, pois que principal¹, um de seus pilares centrais de sustentação. Entender o fundamento que rege essa matriz de pensamento (que tem justamente no conceito de “fundamento” outro pilar central) permite entrever que esse modo de conceber o “real” não é único, não é o único; mas também, e principalmente, que se concebe a partir de postulados principais a partir dos quais desdobram-se não apenas a reflexão filosófica, mas também práticas e comportamentos que, a partir dessa reflexão, buscam se justificar.

Pensar o Antropoceno significa, em última instância, pensar o percurso histórico que nele desembocou. E esse percurso atrela, em suas remotas origens gregas, à “pergunta pelo ser” a caracterização específica de um certo ente que é capaz de fazê-la. O “homem” como *ánthrōpos* é este ente. E assim, concomitantemente aos conceitos fundadores da filosofia, nasce um conceito de “humano”, “o” conceito de “humano” como *ánthrōpos*, que hoje se efetiva no Antropoceno, era do *ánthrōpos*.

¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 4, 1006a6ss.

Guardando o eco profundo dessa antropogênese – da *antropogênese* que nasce junto com a metafísica ocidental –, o conceito de *Antropoceno*, como a era do “homem” assim definido, faz, sem dúvida, sentido.

Talvez seja o caso, nesse sentido, de mantê-lo.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2022.

BACON, Francis. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Editora Abril, 1973.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DERRIDA, Jacques. A mitologia branca. In: DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa; Antônio M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991, p. 249-314.

DERRIDA, Jacques. Le “monde” des Lumières à venir (Exception, calcul et souveraineté). In: DERRIDA, Jacques. **Voyous** – Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003, p. 167-195

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento** – política e filosofia. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Un mundo ch’ixi es posible**. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

SIMONDON, Gilbert. **L’individu et sa genèse physico-biologique**. Grenoble: Ed. Jérôme Millon, 1995.