PRIMEIRA CONFERÊNCIA

SOBRE A INSTABILIDADE DA (NOÇÃO DE) NATUREZA

UMA MUTAÇÃO DA RELAÇÃO COM O MUNDO

A coisa não para, toda manhã começa tudo de novo. Um dia é o aumento do nível da água; outro, a erosão do solo; à noite, o derretimento acelerado das geleiras. No jornal das oito, entre dois relatos de crimes de guerra, somos informados de que milhares de espécies estão prestes a desaparecer antes mesmo de terem sido devidamente identificadas. Todo mês as medições de CO_2 na atmosfera se mostram ainda piores do que as estatísticas de desemprego. Todo ano nos dizem que este é o mais quente desde que as estações meteorológicas iniciaram as medições. O nível dos mares só faz subir e o litoral está cada vez mais ameaçado pelas tempestades de primavera. Cada campanha de medição do oceano o encontra ainda mais ácido. É o que os jornais chamam de viver na época de uma "crise ecológica".

Infelizmente, falar de "crise" seria ainda outro modo de nos tranquilizar, dizendo "isso vai passar", a crise "logo estará superada". Se fosse apenas uma crise! Se tivesse sido apenas uma crise! De acordo com os especialistas, melhor seria falar de uma "mutação": estávamos acostumados a um mundo; agora, passamos, mudamos para outro. Quanto ao adjetivo "ecológico", ele é empregado também, com muita frequência, para nos tranquilizar, para nos pôr à distância das perturbações que nos ameaçam: "Ah, se você está falando de questões ecológicas, então é porque isso não nos interessa!". Como se fazia, no século passado, ao se falar de "meio ambiente" para designar os seres da natureza vistos de longe, do abrigo de uma varanda envidraçada. Mas hoje, dizem os especialistas, todos nós, na intimidade de nossas pequenas e preciosas existências, de dentro, somos tocados por essas informações que nos alertam diretamente sobre o que devemos comer e beber,

sobre o modo de ocupar os solos, de nos deslocar, de nos vestir. Ouvimos uma notícia ruim atrás da outra, portanto, era de esperar que tivéssemos o sentimento de ter deslizado de uma simples crise ecológica para o que seria preciso denominar *uma profunda mutação em nossa relação com o mundo*.

E, no entanto, esse sem dúvida não é o caso. A prova é que recebemos todas essas notícias com calma surpreendente, até mesmo com estoicismo admirável... Se uma mutação radical estivesse de fato em questão, todos já estaríamos modificando de cima para baixo as bases de nossa existência. Teríamos começado a mudar nossa comida, nosso *habitat*, nossos meios de transporte, nossas técnicas de cultura, em suma, nosso modo de produção. Sempre que as sirenes de alerta silenciassem, nós nos precipitaríamos para fora de nossos abrigos para inventar novas tecnologias à altura da ameaça. Os habitantes dos países ricos teriam sido tão inventivos como foram nos tempos de guerra precedentes e, como no século XX, teriam resolvido a questão em quatro ou cinco anos por meio de uma transformação massiva de seus modos de vida. Graças a suas ações vigorosas, a quantidade de CO_2 capturada no observatório de Mauna Loa, no Havaí, já começaria a se estabilizar;[1] os solos bem umidificados fervilhariam de minhocas, e o mar, rico em plâncton, estaria de novo para peixe; até as geleiras do Ártico teriam talvez seu declínio retardado (a menos que já estivessem num processo de inclinação irreversível, elas deslizariam, por milênios, em direção a um novo estado).[2]

1 Esse observatório é pioneiro no fornecimento de medições de CO_2 atmosférico. Sobre a história dessas medições, ver Charles David Keeling, "Rewards and Penalties of Recording the Earth" (1998). Voltarei a esse exemplo várias vezes.

2 Ver David Archer, *The Long Thaw: How Humans Are Changing the Next 100.000 Years of Earth's Climate* (2010).

De todo modo, há uns trinta anos, *já teríamos agido*. A crise teria passado. Estaríamos olhando para a época da "grande guerra ecológica" com o orgulho daqueles que quase sucumbiram, mas que descobriram como reverter a situação em benefício próprio por meio da rapidez de suas reações e pela mobilização total de suas forças de invenção. Poderíamos até acompanhar nossos netos em uma visita a museus dedicados a esse combate, na esperança de que ficassem estupefatos diante de nosso progresso, da mesma forma que hoje se maravilham ao ver como a Guerra de 1940 permitiu o Projeto Manhattan, o desenvolvimento da penicilina e o progresso fulminante do radar e do transporte aéreo.

Mas aqui estamos: o que poderia ter sido uma crise passageira se transformou numa profunda mudança de nossa relação com o mundo. Parece que nos tornamos aqueles que *teriam podido agir* trinta ou quarenta anos atrás – e que não fizeram nada, ou fizeram muito pouco.[3] Uma estranha situação: atravessamos uma série de limiares, passamos por uma guerra total e não percebemos quase nada! A ponto de nos curvarmos sob o peso de um acontecimento gigantesco que se encontra agora em nossas costas, sem ter sido de fato notado, sem que tivéssemos nos confrontado com ele. Imagine: escondido pela profusão das guerras mundiais, das guerras coloniais e das ameaças nucleares, haveria, no século XX – o "século clássico da guerra" –, outra guerra, também mundial, também total, também colonial, que teríamos vivido sem vivenciá-la. Enquanto, indolentes, nos preparamos para nos interessar

3 Esse é o tema do pequeno e assustador exercício de ficção científica ao qual se dedicaram a historiadora da ciência Naomi Oreskes e seu colega Erik M. Conway, *The Collapse of American Civilization* (2014).

pelo destino das "futuras gerações" (como se dizia antigamente), tudo já teria sido cometido pelas gerações passadas! Teria ocorrido alguma coisa que não estaria diante de nós como uma ameaça por vir, mas *atrás* daqueles que já nasceram. Como não se sentir um pouco envergonhado por ter tornado irreversível uma situação porque avançamos como sonâmbulos durante o alerta?

Todavia, não faltaram alertas. As sirenes apitaram o tempo todo. A consciência dos desastres ecológicos é antiga, viva, fundamentada, documentada, provada, mesmo desde o início da chamada "era industrial" ou "civilização da máquina". Não podemos dizer que não sabíamos.[4] Contudo, existem muitas maneiras de saber e de ignorar ao mesmo tempo. De praxe, quando se trata de prestar atenção em nós mesmos, na nossa sobrevivência, no bem-estar daqueles que nos são caros, tendemos, antes de tudo, a buscar segurança: ao menor resfriado de nossos filhos, consultamos o pediatra; à menor ameaça a nossas plantações, recorremos a inseticidas; diante da dúvida sobre a inviolabilidade de uma propriedade, fazemos um seguro e instalamos câmeras de vigilância; para nos protegermos de uma possível invasão, logo reunimos exércitos nas fronteiras. O demasiado célebre princípio de precaução é aplicado à larga desde que se trate de proteger nosso entorno e nossos bens, mesmo quando não se tem nenhuma certeza sobre o diagnóstico e até quando os especialistas continuam a hesitar sobre o alcance dos perigos.[5]

4 Tema abordado por Jean-Baptiste Fressoz em seu importante livro *L'Apocalypse joyeuse: Une histoire du risque technologique* (2012); e novamente em Christophe Bonneuil e J.-B. Fressoz, *L'Événement anthropocène: La Terre, l'histoire et nous* (2013).

5 O princípio da precaução é frequentemente mal interpretado: não se trata de se abster de agir quando existe incerteza, mas, ao contrário, de agir mesmo quando não se tem certeza absoluta: "É melhor prevenir do que remediar". É um princípio de ação e de pesquisa, de tensionamento, e não, como gostariam seus inimigos, de obscurantismo.

Ora, para esta crise mundial, ninguém invoca o dito princípio da precaução para se lançar corajosamente à ação. Desta vez, a humanidade, muito velha, cautelosa e vacilante, que, como de costume, avança apenas tateando, batendo em cada obstáculo com sua bengala branca como um cego, ajustando-se com cuidado a cada sinal de perigo, retraindo-se assim que sente uma resistência, avançando muito rápido logo que o horizonte se abre, antes de mais uma vez hesitar quando aparece outro obstáculo, esta humanidade permaneceu impassível. Nenhuma de suas velhas virtudes camponesas, burguesas, artesãs, operárias e políticas parece ter prevalecido. Os alarmes tocaram; as pessoas os desconectaram, um após o outro. Elas abriram os olhos, viram, souberam e voltaram a fechar os olhos, bem apertados![6] Se é impressionante, ao ler *Os sonâmbulos* [2013], de Christopher Clark, ver a Europa, em agosto de 1914, se precipitar na Grande Guerra com os olhos bem abertos, como não se espantar ao saber, retrospectivamente, que os europeus (e todos aqueles que os seguiram desde então), com conhecimento preciso das causas e dos efeitos, se precipitaram em outra Grande Guerra, a qual, constatamos estupefatos, já ocorreu – e da qual provavelmente saímos perdedores?

6 Por essa razão, Fressoz utiliza, em *L'Apocalypse joyeuse* (2012), o termo "desinibição", que tentarei revisitar na sexta conferência buscando sua origem religiosa: "A palavra 'desinibição' condensa os dois tempos da passagem ao ato: o da reflexividade e o do passar-além; o de levar em conta o perigo e o de sua normalização. A modernidade foi um processo de desinibição reflexiva [...]" (p. 16).

QUATRO MANEIRAS DA ECOLOGIA NOS ENLOUQUECER

"Uma alteração da relação com o mundo": essa é a expressão científica para designar a loucura. Não entenderemos nada sobre as mutações ecológicas se não aferirmos até que ponto elas enlouquecem as pessoas. Mesmo quando há várias maneiras de ficarmos loucos!

Uma parte do público – intelectuais, jornalistas, às vezes com o auxílio de certos especialistas – decidiu mergulhar pouco a pouco num mundo paralelo onde não há mais nem natureza agitada nem ameaça verdadeira. Se eles permanecem calmos, é porque têm certeza de que os dados científicos foram manipulados por forças obscuras ou, em todo caso, foram tão exagerados que é preciso resistir corajosamente às opiniões daqueles a quem chamam de "catastrofistas", e aprender, como eles dizem, a "manter a razão" vivendo como antes, sem se preocupar demais. Essa loucura da denegação se apresenta às vezes sob uma forma fanática; é o caso dos chamados "climatocéticos" – e mesmo "climatonegacionistas" –, adeptos, em graus variados, da teoria da conspiração e que, como muitos políticos americanos, veem na questão ecológica um modo indireto de impor o socialismo nos Estados Unidos![7] Todavia, ela é muito mais difundida no mundo em geral sob a forma de uma loucura doce que pode ser caracterizada como *quietista*, como referência a uma tradição religiosa em que os fiéis confiavam a Deus o cuidado de sua salvação. Os climatoquietistas vivem, como os outros, em um mundo paralelo, mas, como desconectaram todos os alarmes, nenhum

7 Há agora uma literatura abundante sobre as origens do climatoceticismo desde o clássico livro de N. Oreskes e E. M. Conway, *Merchants of Doubt* (2011). Esse fenômeno ocupa um lugar importante aqui e retornarei a ele em cada conferência.

anúncio estridente os força a sair do confortável travesseiro da dúvida: "Vamos esperar para ver. O clima sempre variou. A humanidade sempre arranjou uma saída. Temos outras coisas com que nos preocupar. O importante é esperar e, acima de tudo, não enlouquecer". Estranho diagnóstico: essas pessoas são loucas à força de se manterem calmas! Existem até algumas que nem sequer hesitam em se levantar em uma assembleia política e invocar a promessa bíblica em que Deus, diante de Noé, se compromete a não enviar mais dilúvios: "Eu não amaldiçoarei nunca mais a terra por causa do homem, porque os desígnios do coração são maus desde a sua infância; nunca mais destruirei todos os viventes, como fiz" (Gênesis, VIII, 21).[8] A garantia é tão sólida que, de fato, seria um erro inquietar-se!

Outros, felizmente em menor número, ouviram soar as sirenes de alerta, mas entraram em pânico a ponto de mergulhar num frenesi diferente: "Já que as ameaças são tão graves e as transformações que causamos ao planeta são tão radicais", propõem, "lutemos corpo a corpo com o sistema terrestre inteiro, concebido como uma vasta máquina que só se desregulou porque não a controlamos *de modo suficientemente completo*". E lá estão eles, tomados por um novo desejo de domínio total sobre uma natureza sempre percebida como recalcitrante e selvagem. Nesse grande delírio que eles, modestos, chamam de *geoengenharia*, é a Terra inteira que querem abraçar.[9] Para tratar dos pesadelos do

8 Citado pelo congressista John Shimkus, de Illinois, em 25 de março de 2009, durante reunião do Subcomitê de Energia dos Estados Unidos sobre Meio Ambiente e Economia do Congresso americano; ver Shawn Lawrence Otto, *Fool Me Twice: Fighting the Assault on Science in America* (2011), p. 295.

9 No excelente livro de Clive Hamilton *Earthmasters: The Dawn of Climate Engineering* (2013), encontra-se uma apresentação das soluções propostas, que é de arrancar os cabelos.

passado, propõem aumentar ainda mais a dose de megalomania necessária à sobrevivência nessa clínica para pacientes com nervos frágeis que, a seus olhos, teria se tornado o mundo. A modernização nos levou a um impasse? Sejamos ainda mais modernos! Se é preciso sacudir os climatoquietistas para que não durmam, àqueles seria preciso amarrá-los em camisas de força para impedi-los de fazer tantas besteiras.

Como poderíamos listar todas as nuanças de depressão que atingem aqueles, muito mais numerosos, que observam cuidadosamente as rápidas transformações da Terra e decidiram que não podem ignorá-las, nem, infelizmente, remediá-las por nenhuma medida radical? Tristeza, desalento, melancolia, neurastenia? Sim, falta-lhes coragem, sua garganta se aperta; mal conseguem ler um jornal; só saem de seu torpor pela raiva de ver os outros ainda mais loucos do que eles. Mas, uma vez passado esse acesso de raiva, acabam prostrados sob doses cavalares de antidepressivos.

Os mais loucos são os que aparentam crer que, apesar de tudo, podem fazer alguma coisa, que não é tarde demais, que as regras da ação coletiva com certeza vão funcionar também aqui; que devemos ser capazes de agir racionalmente, com todo o conhecimento de causa, mesmo diante de ameaças tão graves, respeitando o quadro das instituições existentes.[10] Mas estes são provavelmente bipolares, cheios de energia na fase maníaca, antes da recaída que lhes dará a vontade terrível de se jogar pela janela – ou de atirar seus adversários por ela.

10 É o que S. Aykut e A. Dahan chamam, em *Gouverner le Climat?: Vingt ans de négociation climatique* (2015), de "denegação da realidade" das organizações internacionais, ao analisarem o procedimento de negociação que aplica o que funcionou na limitação de certos tipos de poluição a um problema muito mais espinhoso.

Restam alguns que conseguem escapar desses sintomas? Sim, mas não pense que são saudáveis de espírito! São decerto artistas, eremitas, jardineiros, exploradores, ativistas ou naturalistas, que buscam, em um isolamento quase total, outros meios de resistir à angústia: os *esperados*, como diz comicamente Romain Gary[11] (a menos que eles sejam como eu e consigam se desfazer da própria angústia só porque encontraram meios astutos de inoculá-la nos outros!).

Sem dúvida, a ecologia nos enlouquece; e é daí que precisamos partir. Não com a ideia de se tratar, mas para aprender a sobreviver sem se deixar levar pela denegação, pela *hibris*, pela depressão, pela esperança de uma solução razoável ou pela fuga para o deserto. Não existe cura para o pertencimento ao mundo. Mas, pelo cuidado, é possível se curar da crença de que não se pertence ao mundo; que essa não é a questão essencial; que o que ocorre com o mundo não nos diz respeito. O tempo em que podíamos esperar "sair disso" não existe mais. De fato, estamos, como se diz, "em um túnel", só que "não veremos seu fim". Nesses assuntos, a esperança é má conselheira, já que não estamos em uma crise. Isso não vai "passar". Será preciso lidar com isso. É definitivo.

Consequentemente, seria preciso descobrir um *percurso de cuidados* – mas sem pretender uma cura muito rápida. Nesse sentido, não seria impossível progredir, porém seria um progresso ao contrário, que consistiria em repensar a ideia de pro-

11 Romain Gary, entrevistado por Pierre Dumayet em *Lecture pour tous*, "Les Racines du ciel", p. 215, 19 de dezembro de 1956. Para mim, o modelo é George Monbiot, jornalista do *Guardian* com um blog tão deprimente quanto revigorante, monbiot.com; mas também Gilles Clément, um "jardineiro planetário", renomado arquiteto paisagista que ocupou uma cadeira de criação artística no Collège de France.

gresso, em *retrogredir*, em descobrir outra maneira de sentir a passagem do tempo. Em vez de falar de esperança, teríamos de explorar um modo bastante sutil de "*desesperar*"; o que não significa "*se* desesperar", e sim não confiar apenas na esperança como engrenagem sobre o tempo que passa.[12] A esperança de não mais contar com a esperança? Hum, isso não soa muito encorajador.

Se nos falta a esperança da cura definitiva, podemos ao menos apostar no menor dos males. Afinal, não deixa de ser uma forma de cuidado: "viver bem com seus males", ou apenas "viver bem". Se a ecologia nos enlouquece, é porque na verdade ela é uma alteração *da alteração* das relações com o mundo. Nesse sentido, é ao mesmo tempo uma nova loucura e um novo modo de lutar contra as loucuras precedentes! Não existe outra solução para o problema do cuidado sem a espera da cura: é preciso chegar no fundo da situação de desamparo, na qual todos nós nos encontramos, quaisquer que sejam as nuanças que nossas angústias possam ter.[13]

12 Essa relação com a esperança foi objeto do livro de C. Hamilton *Requiem for a Species* (2010). Voltarei a ela na quinta e na sexta conferências ao abordar a questão do "tempo do fim". O laço entre temporalidade paradoxal e ecologia é explorado por Jean-Pierre Dupuy em *Pour un Catastrophisme éclairé: Quand l'impossible est certain* (2003) (ver também a entrevista "On Peut Ruser avec le Destin catastrophiste" [2012]); mas remonta a Hans Jonas, *O princípio da responsabilidade* [1990]. Ele está presente, evidentemente, na teologia que serve de fundo para a encíclica *Laudato Si'* (2015), do papa Francisco.

13 Até agora, ninguém explorou tanto a relação com o tempo como Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro em *Há mundo por vir?* (2014).

A INSTABILIDADE DA RELAÇÃO NATUREZA/CULTURA

A própria expressão "relação com o mundo" demonstra até que ponto estamos, por assim dizer, *alienados*. A crise ecológica é com frequência apresentada como a descoberta eternamente retomada de que "o homem *pertence à natureza*". Uma expressão que parece simples, mas que, de fato, é muito obscura (e não apenas porque "o homem" é obviamente também "a mulher"). A ideia é que os humanos enfim compreenderam que fazem parte de um "mundo natural" ao qual devem aprender a se conformar? Com efeito, na tradição ocidental, a maior parte das definições do humano enfatiza até que ponto ele *se distingue* da natureza. Isso é o que se quer exprimir, mais frequentemente, com as noções de "cultura", de "sociedade" ou de "civilização". Por conseguinte, toda vez que se quer "aproximar os seres humanos da natureza", somos impedidos de fazê-lo por meio da objeção de que o humano é, acima de tudo, ou que ele é também, um ser cultural que deve escapar ou, de qualquer modo, *se distinguir* da natureza.[14] E, portanto, jamais se poderá dizer, de forma demasiado grosseira, que "ele pertence a ela". Aliás, se o humano

14 Estou interessado aqui apenas na relação estabelecida pela filosofia moderna entre sujeito e objeto, considerando que a oposição entre natureza – no sentido de selvageria (*wildlife*) – e artifício foi tão estudada por historiadores do meio ambiente que não é necessário retornar a isso. Ver o clássico estudo *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature* (1996), organizado por William Cronon, e a recente visão geral oferecida por Fabien Locher e Gregory Quenet em "L'Histoire environnementale: Origines, enjeux et perspectives d'un nouveau chantier. Numéro spécial sur l'histoire de l'environnement" (2009). Para um exemplo particularmente notável da artificialização de um ecossistema, ver G. Quenet, *Versailles, une histoire naturelle* (2015).

fosse verdadeiramente "natural", e apenas natural, ele seria julgado não como humano, mas sim como um "objeto material" ou um "puro animal" (para usar expressões ainda mais imprecisas).

Compreende-se, portanto, por que toda definição da crise ecológica como um "retorno do humano à natureza" desencadeia de imediato uma espécie de pânico, uma vez que nunca sabemos se nos pedem para retornar à animalidade pura ou para retomar o movimento profundo da existência humana. "Mas eu não sou um ser natural! Sou, antes de tudo, um ser cultural." "Só que, é claro, você é, antes de tudo, um ser natural, como pode se esquecer disso?" É de enlouquecer, de verdade. Sem mencionar o "retorno à natureza" compreendido como um "retorno à era do homem das cavernas", com seu patético sistema de iluminação que serve como argumento para todo modernista mal-humorado que se encontra com um ecologista de certa reputação: "Se ouvíssemos vocês, a iluminação ainda seria à luz de velas!".

A dificuldade reside na própria expressão "relação com o mundo", que supõe dois tipos de domínio, o da natureza e o da cultura, que são ao mesmo tempo distintos e impossíveis de separar por completo. Não tente definir apenas a natureza, porque você terá que definir também o termo "cultura" (o humano é o que escapa à natureza: um pouco, muito, apaixonadamente); não tente definir apenas "cultura", porque de imediato terá que definir também "natureza" (o humano é o que não pode "escapar totalmente" das restrições da natureza). O que significa que não estamos lidando com *domínios*, mas com um e o mesmo *conceito* separado em duas partes que se encontram ligadas, por assim dizer, por um forte elástico. Na tradição ocidental, jamais se fala de um sem falar do outro: não há outra natureza senão *esta* definição da cultura, e não há outra cultura senão *esta* definição da

natureza. Elas nasceram juntas, tão inseparáveis quanto irmãos siameses que se abraçariam ou se golpeariam até sangrar sem deixar de pertencer ao mesmo tronco.[15]

Como esse argumento é essencial para o que se segue, mas sempre difícil de apreender, preciso retomá-lo várias vezes. Quem não se lembra de quando, há não muito tempo, antes da revolução feminista, se utilizava a palavra "homem" para falar de *todo mundo* de maneira indiferenciada e bastante preguiçosa? Por outro lado, quando se dizia "mulher", tratava-se forçosamente de um termo específico que não poderia designar nada além do que então era chamado "sexo frágil" ou "segundo sexo". Na linguagem dos antropólogos, isso significa que o termo "homem" é uma categoria *não marcada*: não levanta nenhum problema e não atrai nenhuma atenção. É quando se diz "mulher" que a atenção é atraída para um traço específico, a saber, justamente o seu sexo; e é esse traço que torna, de fato, a categoria *marcada* e, portanto, destacada da categoria não marcada que lhe serve de pano de fundo. Daí os esforços para substituir "homem" por "humano" e fazer com que, dessa forma, esse termo comum às duas metades da mesma humanidade signifique, ao mesmo tempo, a mulher e o homem – cada um com seu sexo ou, em todo caso, com seu gênero, o que, por assim dizer, distingue os dois igualmente.[16]

Pois bem, avançaríamos nessas questões se pudéssemos praticar exatamente o mesmo deslocamento com o par "Natureza/

15 É nesse sentido que jamais fomos modernos: podemos acreditar que o fomos desde que acreditemos possível fazer existirem os dois domínios distintos; e podemos deixar de ser modernos a partir do momento em que percebermos que não existe nada disso... Ver B. Latour, *Jamais fomos modernos* [1991].
16 Ver Vinciane Despret e Isabelle Stengers, *Les Faiseuses d'histoires: Que font les femmes à la pensée?* (2011).

Cultura", de modo que "natureza" deixasse de ressoar como uma categoria não marcada (aliás, os dois pares estão historicamente ligados, mas de modo inverso, uma vez que com frequência "mulher" se situa do lado da natureza e "homem" do lado da cultura).[17] Portanto, eu gostaria de trazer à existência um lugar - no momento puramente conceitual, mas que buscaremos mais tarde instituir[18] - que permita definir a cultura e a natureza como categorias igualmente marcadas. Quem se lembra dos desvios engenhosos que adotávamos para evitar o uso sexista da linguagem compreende que seria bem mais cômodo ter um equivalente para esse liame entre natureza e cultura. Infelizmente, uma vez que não há nenhum termo aceito que desempenhe o mesmo papel de "humano", a fim de obter os mesmos efeitos de correção da atenção, proponho utilizar a convenção tipográfica Natureza/Cultura. Assim evitaremos fazer da natureza uma evidência universal sobre a qual se destacaria a categoria marcada da cultura, da mesma forma que o uso de "ele/ela" permite evitar considerar o sexo masculino como um universal (sem marca).[19]

Tomemos outra comparação, desta vez emprestada da história da arte, e que se encontra ainda mais diretamente relacionada a nossa percepção da natureza. Conhecemos a curiosa particularidade da pintura ocidental, a partir do século XV, de organizar o olhar do espectador para servir de contraparte a um espetáculo de objetos ou de paisagens.[20] O espectador não apenas deve se manter a certa distância do que olha; o que ele vê deve estar também organizado, preparado, montado, alinhado para ser perfeitamente visível. Entre os dois está o plano da pintura, que ocupa o meio entre o objeto e o sujeito. Os historiadores refletiram muito sobre a estranheza desse *regime escópico* e da posição nele dada ao sujeito que observa.[21] Mas não damos atenção suficiente à estranheza simétrica que confere ao objeto o curioso papel de estar lá apenas para ser visto por um sujeito. Alguém que observa, por exemplo, uma natureza-*morta* - a expressão em si é significativa - se encontra inteiramente formatado para se tornar o sujeito *desse tipo* de objeto, ao passo que os objetos - por exemplo, ostras, limões, capões, copos, cachos de uvas douradas na cortina de uma toalha de mesa branca - não têm outro papel que não o de serem apresentados à visão *desse tipo* específico de olhar.

Pode-se ver claramente, nesse caso, quão absurdo seria tomar o sujeito que olha como uma bizarrice histórica e ao mesmo tempo considerar aquilo que ele olha - uma natureza-

17 Essa inversão tem sido objeto de muito estudo desde a clássica obra de Carolyn Merchant *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (1980); e também de Donna Haraway, *Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX* [2000]; e, mais recentemente, de Silvia Federici, *Calibã e a bruxa* [2004]. O mesmo par invertido pode ser visto na dificuldade que as mulheres cientistas tiveram para fazer suas vozes serem ouvidas; ver o clássico exemplo estudado por Evelyn Fox Keller em *La Passion du vivant: La Vie et l'œuvre de Barbara Mc Clintock* (1999).

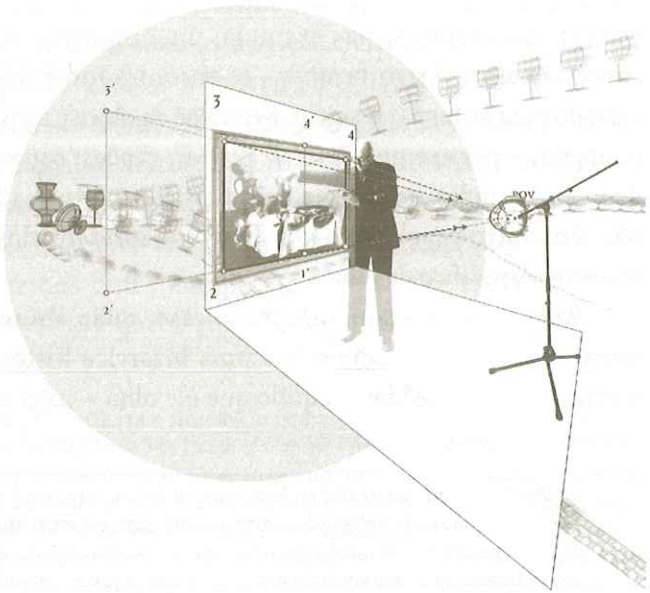
18 Esse é o tema das quatro últimas conferências.

19 A obra crucial de Philippe Descola tornou essa posição muito mais fácil de entender: ver *Par-delà nature et culture* (2005). A expressão Natureza/Cultura nada mais é do que um modo de retomar o "além" de seu título.

20 De modo bem interessante, ligar a invenção da natureza à história da pintura é justamente o objeto de seminários recentes e do trabalho em curso de Philippe Descola, do qual se pode ter uma ideia com a leitura do catálogo de sua exposição no museu Quai Branly: "La Fabrique des images" (2010).

21 Desde os trabalhos clássicos de Panofsky, esse tipo bastante particular de atenção tem sido objeto de um importante trabalho histórico; ver, por exemplo, Jonathan Crary, *Suspensões da percepção* [1999], e, mais recentemente, Lorraine Daston e Peter Galison, *Objectivity* (2007). A expressão "regime escópico" vem de Christian Metz; ver *Psicanálise e cinema* [1975].

-morta! – uma coisa *natural* ou, como se diz, evidente. Os dois não podem ser separados ou criticados em separado. O que foi inventado pela pintura ocidental é um par *cujos membros são igualmente* bizarros, para não dizer exóticos, do qual não se encontram traços em nenhuma outra civilização: o objeto *para* esse sujeito; o sujeito *para* esse objeto. Aí está, então, a prova de que existe um operador, uma operação, que *separa* objeto e sujeito, exatamente como existe um conceito comum que distribui os respectivos papéis da Natureza / Cultura ocupando a mesma posição que o "humano" diante das categorias marcadas homem / mulher.



Desenho de Samuel Garcia Perez que detalha a operação de encenação por meio da qual sujeito e objeto são visualmente construídos. © Samuel Garcia Perez.

Para tornar a presença desse operador menos abstrata, pedi a um artista que a desenhasse.[22] Ele escolheu alocar um arquiteto – nesse caso, Le Corbusier! – na posição, virtual, é claro, de alguém que se infiltrou no plano da pintura e pôs em cena, simetricamente, as duas posições, ambas nem um pouco naturais, do objeto e do sujeito. O papel do espectador que se presume contemplar uma pintura do estilo ocidental é tão improvável que o artista o figurou na forma de um tripé ao qual estaria preso um enorme olho único![23] Mas o que em geral não é notado é que o objeto que serve como contraparte a esse olho é também implausível. Para preparar uma natureza-morta, é preciso matá-la antes, ou ao menos interrompê-la em seu movimento – daí as linhas que traçam a trajetória de um objeto do qual o agenciador apreende apenas um momento; e é por essa razão que isso se chama apropriadamente "bloqueio na imagem" ou bloqueio pela imagem.[24] Podemos dizer, sem muito exagero, que, antes da invenção desse procedimento, havia tantos objetos no mundo quanto, antes da invenção da fotografia, pessoas sorrindo e murmurando tolamente *Xis* para a câmara!

Esse esquema torna mais fácil, espero, entender por que não haveria sentido em querer "reconciliar" ou "superar" o sujeito e o objeto sem levar em conta o operador – representado aqui pelo arquiteto-manipulador – que *distribuiu* os papéis para

22 Samuel Garcia Perez concordou em fazer os desenhos. Para a galeria completa, consultar modesofexistence.org (a escolha de Le Corbusier é aqui totalmente casual e sem relação com as polêmicas do ano de 2015).

23 A estranheza do aparelho cognitivo imposto a tais sujeitos é bem conhecida desde a publicação de *A perspectiva como forma simbólica* [1975], de Erwin Panofsky.

24 Ver Julie Berger Hochstrasser, *Still Life and Trade in the Dutch Golden Age* (2007).

esses personagens estranhos, alguns dos quais vão desempenhar o papel da natureza (para um sujeito) e outros o papel da consciência (desse objeto). O exemplo é ainda mais esclarecedor porque é sobretudo da pintura – a pintura de paisagem, em particular – que tiramos o fundo de nossas concepções da natureza. O manipulador realmente existe: é um pintor. Quando se diz que os ocidentais são "naturalistas", isso significa que eles são entusiastas de paisagens pintadas, e que Descartes imagina o mundo como se projetado sobre a tela de uma natureza-morta, da qual Deus seria o agenciador.[25]

Ao enfatizar esse trabalho de distribuição, compreendemos que a expressão "pertencer à natureza" não tem muito sentido, já que a natureza é apenas um elemento de um complexo composto ao menos de *três termos*: o segundo é aquilo que lhe serve de contraponto (a cultura), e o terceiro, aquilo que reparte os traços entre os dois. Nesse sentido, a natureza não existe (como um domínio), mas apenas como *a metade de um par definido por um conceito único*. É preciso, portanto, tomar a oposição Natureza / Cultura como o tópico de nossa atenção, e não mais como o *recurso* que nos permitiria sair de nossas dificuldades.[26] Para não perder isso de vista, adotemos, por precaução, aspas protetoras ao falar da "natureza", como um lembrete de que se trata de uma marcação comum às duas categorias. (Para falar dos

25 Sobre toda a questão do "estilo empírico" e a invenção do tema da cópia e do modelo, tão contrário à prática científica, ver B. Latour, *What Is the Style of Matters of Concern: Two Lectures on Empirical Philosophy* (2008).

26 Transformar aquilo que é um recurso explicativo em um objeto a ser explicado (o inglês diz "*from resource to topic*") equivale a privar-se voluntariamente de um elemento da metalinguagem para fazer dele um campo de estudo. Em vez de tê-lo em suas costas, você por fim o tem à sua frente.

seres, entidades, multiplicidades, agentes que até pouco tempo atrás tratávamos como parte da dita "natureza", será necessário, consequentemente, outro termo, que introduzirei adiante.)

Se a ecologia enlouquece, compreendemos agora o porquê: é que ela nos obriga a sentir com toda a força a instabilidade desse conceito, apreendido pela oposição impossível entre dois domínios que acreditamos existir de verdade no mundo real. Acima de tudo, não tente se voltar "rumo à natureza". Seria o mesmo que tentar atravessar também o plano da pintura para ir comer as ostras que brilham na natureza-morta. Faça o que fizer, você ficaria encurralado, porque jamais saberá se está designando os domínios ou o conceito. E será pior se achar que pode "reconciliar" a natureza e a cultura, ou "superar" a oposição por meio de relações "pacificadas" entre as duas.[27] Apesar do título de um trabalho justamente celebrado, não podemos ir "além da natureza e da cultura".[28]

Mas talvez não seja impossível nos aprofundarmos *aquém* dessa divisão. Se estamos lidando de fato com um único e mesmo conceito que consiste em duas partes, isso demonstra que as partes são mantidas juntas por um núcleo comum que distribui as diferenças entre elas. Se pudéssemos apenas nos aproximar desse núcleo, desse diferencial, desse dispositivo, desse agenciador, talvez fôssemos capazes de imaginar como

27 Essa é a dificuldade que muitos filósofos contemporâneos encontram quando abordam a questão da natureza: eles querem ir além da divisão, mesmo que continuem a mantê-la como única justificativa disponível. Esse tem sido o problema desde Catherine Larrère, *Les Philosophies de l'environnement* (1997), passando por Dominique Bourg, *Vers une Démocratie écologique: Le Citoyen, le savant et le politique* (2010), até chegar a Pierre Charbonnier, *La Fin d'un grand partage: De Durkheim à Descola* (2015); este último mantém "a grande partilha" no lugar, embora declare que o fim chegou.

28 Refiro-me aqui obviamente a *Par-delà Nature et culture* (2005), de Descola.

contorná-lo. Mesmo partindo de uma língua que faz uso da oposição, nós nos tornaríamos aptos a traduzir o que queremos dizer em outra língua que não a utilizaria. Isso nos daria algo com que começar a tratar nossa loucura – inoculando-nos com outra, obviamente; não tenho ilusões quanto a isso.

A INVOCAÇÃO DA NATUREZA HUMANA

Ora, começamos a reconhecer esse núcleo comum assim que prestamos atenção em expressões tais como "agir de acordo com sua natureza", ou aquela clássica sobre viver "de acordo com sua *verdadeira* natureza". Não é difícil detectar, aqui, a *dimensão normativa* dessas expressões, uma vez que elas pretendem orientar toda a existência segundo um modelo de vida que obriga a escolher entre modos falsos e verdadeiros de estar no mundo. Nesse caso, a força normativa que esperaríamos encontrar do lado da "cultura" ou da "sociedade" acaba sendo claramente imputada, de maneira inversa, ao lado "natureza" do duplo conceito. Essa curiosa atribuição fica mais evidente quando mobilizamos o tema da "natureza humana" que seria preciso "aprender a respeitar" ou contra a qual, opostamente, precisaríamos "aprender a lutar".

Quando invocamos o "direito natural", expressamos ainda mais diretamente a ideia de que a "natureza" pode ser concebida como um conjunto de regras quase jurídicas. Nesse caso, o adjetivo "natural" estranhamente se torna sinônimo de "moral", "legal" e "respeitável". Mas, com certeza, não há como estabilizar seu sentido ou respeitar sua injunção. Assim que uma autoridade qualquer estabelece uma campanha para impedir que atos ditos "contra a natureza" sejam cometidos, os protestos logo surgem: em nome do que você ousa decidir quais normas comportamentais seriam "naturais" e quais seriam "contra a natureza"? Como a moral tem sido objeto, há muito tempo, de disputas veementes em nossas sociedades, qualquer esforço para tentar estabilizar um julgamento ético pela invocação da natureza aparecerá como o disfarce mal velado de uma ideologia. A indignação suscitada por tais invocações é prova suficiente de que a "natureza", aqui com suas aspas, não pode invocar a *natureza*, sem aspas, para pôr fim a uma controvérsia moral.

Em outras palavras, acerca desses assuntos, assim como daqueles sobre os produtos "orgânicos" ou o "iogurte 100% natural", cada um de nós é facilmente construtivista – para não dizer relativista. Assim que nos é dito que um produto é "natural", compreendemos claramente, na pior das hipóteses, que estão tentando nos enganar e, na melhor, que foi descoberta outra forma de ser "artificial". O que era possível para Aristóteles não o é mais hoje: a natureza não pode unificar a Cidade. Estamos num momento em que a carga moral da noção de "natureza" está revertida de modo tão patente que o primeiro reflexo de toda tradição crítica consiste em combater a naturalização. Basta dizer que uma posição foi "naturalizada" para tirar disso a conclusão de que convém combatê-la, historicizá-la ou, ao menos, contextualizá-la. Com efeito, a partir do momento em que se "naturaliza" ou que se "essencializa" um estado de fato, torna-se quase inevitável o enunciado de um estado de direito. Tanto é assim que, na prática, tudo se passa como se o senso comum tivesse feito a fusão entre os enunciados *de facto* e *de jure*.

Todo mundo compreende que, se a ecologia consistisse em retornar a essa espécie de apelo à natureza e às suas leis, não chegaríamos a nos entender tão cedo. Nas sociedades pluralistas

de hoje, "natural" não é um adjetivo mais fácil de estabilizar do que "moral", "legal" ou "respeitável". Temos aqui, portanto, um conjunto de casos em que o tema Natureza / Cultura aparece em plena luz do dia como uma distribuição de papéis, de funções e de argumentos que não podem ser reduzidos a um de seus dois componentes, apesar da pretensão daqueles que o empregam. Quanto mais você falar sobre "permanecer nos limites do natural", menos obterá um consentimento geral.[29]

O RECURSO AO "MUNDO NATURAL"

A situação é completamente diferente quando se trata da outra família de noções associada à "natureza", presente na expressão "mundo natural". Nesse caso, parece de fato possível distinguir as duas partes do mesmo tema e chegar a um acordo. Ou, pelo menos, era aquilo em que se acreditava antes das crises ecológicas e, mais precisamente, antes que o Novo Regime Climático tornasse a invocação da "natureza" tão polêmica quanto a do direito natural.

E, no entanto, à primeira vista, a situação deveria ser bem diferente, já que o "mundo natural", como todos parecem concordar, não pode ditar aos humanos o que eles devem fazer. Não deveria existir entre o ser e o dever ser um abismo intransponível? Essa é, com efeito, a posição padrão da epistemologia corrente, adotada assim que alguém pretende "voltar-se para a natureza como ela é".

29 Ouvi falar de militantes que lutam para impedir que juízes no Líbano continuem a usar a expressão "atos antinaturais" para condenar a homossexualidade, mas que também estão procurando introduzir a ideia de "crimes contra a natureza" para proteger os rios contra a poluição industrial! Tal exemplo destaca a que ponto o apelo à natureza pode ser instável.

Acabam as ideologias: os fatos falam "por si mesmos", e é preciso tomar precauções infinitas para não tirar disso uma carga moral. Nenhuma prescrição pode sair de sua descrição. Nenhuma paixão deve ser acrescentada à exposição desapaixonada das simples conexões entre causa e efeito. O porto da muito célebre "neutralidade axiológica" é obrigatório nessas exposições. Contrariamente ao caso precedente, aqui o "natural" define, portanto, não *o que é justo*, mas apenas o que está "*justo aí, nada mais*".

Evidentemente, basta refletir por um momento para nos darmos conta de que a distância entre os dois significados da palavra "justo" é bem sutil e que a posição padrão é muito instável. Toda vez que, em uma disputa qualquer, alguém se põe a invocar o "mundo natural", a dimensão normativa permanece presente, porém de forma mais tortuosa, uma vez que a principal injunção vai impor precisamente que esse "mundo natural" *não terá*, ou mesmo *não deverá permitir*, nenhuma lição moral. Temos aqui uma exigência moral poderosa: a de que é necessário *se abster* por completo da moral, caso se queira medir plenamente a realidade do que é![30] Isso equivaleria a denegar ao sr. Spock e aos habitantes de Vulcano todo sentido do bem e do mal... Quanto ao "nada mais", parece que esse ponto não será mantido por muito tempo! Pelo contrário, que longa *sequência* de argumentos pode se desenvolver quando se erige a indiscutível necessidade do que é contra as incertezas confusas daquilo que *deve ser*!

Tanto mais que a simples descrição é acompanhada por um conjunto extremamente coercitivo de injunções: é "preciso" apren-

30 Fazer a história dessas atitudes morais é o objeto do trabalho sistemático de Lorraine Daston, desde "The Factual Sensibility: An Essay Review on Artifact and Experiment" (1988) até seu livro com Fernando Vidal: *The Moral Authority of Nature* (2004).

der a respeitar os fatos brutos; "não é preciso" tirar conclusões apressadas nem sobre o modo como são ordenados, nem sobre as lições que convém ser tiradas deles; sobretudo, eles "devem" ser conhecidos, antes de tudo, "com toda objetividade"; e, quando se impõem, isso "deve ser" de modo incontestado e incontroverso. Eis aí muitos deveres impostos por algo que se supõe ser "justo aí, nada mais". Com efeito, tal é o paradoxo da invocação da "natureza": uma formidável carga prescritiva transmitida pelo que não deve possuir uma dimensão prescritiva.[31]

A instabilidade dessa dimensão normativa de segundo grau costuma ser resumida pela seguinte expressão: "[É preciso respeitar] as leis da natureza [que] se impõem a todos [independentemente do que se faça e do que se pense]". Se a expressão fosse verdadeiramente suficiente, não haveria necessidade de os termos da frase estarem entre colchetes; não se faria senão constatar o que se impõe. E, no entanto, a injunção normativa está mesmo subentendida, visto que, na prática, é sempre aos que arriscam *não* obedecer a essas leis que é preciso lembrá-la o tempo todo. Essa situação de interlocução, mais frequentemente de disputa, algumas vezes de polêmica, é encontrada toda vez que a existência não moral do "mundo natural" é utilizada para criticar uma escolha cultural ou um comportamento humano. De imediato, a pura e bruta existência de fatos indiscutíveis penetra a discussão para acabar com ela, desempenhando, portanto, de forma plena, o papel normativo que esses fatos supostamente não teriam – o papel de árbitro indiscutível garantido justamente por sua existência "puramente natural".

31 É a Nietzsche, especialmente em *A gaia ciência* [1882], que se deve a análise das fontes morais da atitude científica de objetividade.

Uma vez que essa existência simples é tão contrastante com os desejos, as necessidades, os ideais e as fantasias dos humanos, sempre que alguém insiste nos fatos, tal obstinação põe em evidência um valor eminente que se confessa maior do que todos os outros: "*Respeite o que* muito simplesmente é, queira você ou *não*!". A alusão à vontade arbitrária dos humanos, à qual "é preciso" saber se opor, traz de volta com toda a força a carga normativa que havia sido descartada de início. É ao colocarmos de lado as questões morais que sempre nos dividem que o acordo pode enfim ser alcançado: "E você precisa fazer isso, queira ou não!". Não faço aqui senão comentar filosoficamente o gesto viril de alguém que bate o punho na mesa para pôr fim a uma discussão.[32]

Jamais a invocação da natureza se satisfaz com a definição de uma lei moral; ela serve, também, para *chamar à ordem* aqueles que estão se afastando dela. Na noção de "natureza", existe sempre, portanto, inevitavelmente, uma dimensão polêmica. A exigência de se ater aos fatos é normativa em segunda potência. Não satisfeita em introduzir o valor moral supremo, ela pretende igualmente realizar o ideal político por excelência: *o acordo de espíritos a despeito dos desacordos sobre questões morais*.[33] Compreende-se que é difícil não ver ressurgir o contraste entre as duas partes do conceito Natureza/Cultura. Portanto, as duas faces do conceito que tentamos contornar estão presentes ao mesmo tempo, exa-

32 O clássico artigo de Malcolm Ashmore, Derek Edwards e Jonathan Potter permanece inigualável: ver "The Bottom Line: The Rhetoric of Reality Demonstrations" (1994).

33 A história social das ciências, desde seus primórdios – ver, por exemplo, Barry Barnes e Steven Shapin (orgs.), *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture* (1979) –, explorou todas as maneiras possíveis de compreender o efeito político da epistemologia no curso das controvérsias.

tamente como estão nas intermináveis querelas, a cada vez renovadas, sobre a força do "direito natural". Apesar das aparências, a invocação do "mundo natural" oferece uma carga prescritiva ainda mais forte do que no caso precedente. Em todos os casos, o que se busca detectar são os atos "contra a natureza". Mas, a partir do momento em que se julga tê-los encontrado, a acusação de "naturalizar" um simples estado de fato tomando-o como um estado de direito obrigará os críticos a passar à ação. Na prática, como se pode perceber, *de facto* é sempre, também, *de jure*.

DE UM GRANDE SERVIÇO PRESTADO PELA PSEUDOCONTROVÉRSIA SOBRE O CLIMA

Estranhamente, aqueles que primeiro se deram conta desse paradoxo em público não foram os ecologistas, mas seus adversários mais implacáveis. De fato, sem o imenso trabalho empreendido pelos climatocéticos contra as ciências do Sistema Terra, nunca teríamos podido apreender em que medida a invocação do "mundo natural" tinha deixado de ser estável. Graças a essa falsa querela, um argumento que havia permanecido como uma "descoberta" de um pequeno número de historiadores da ciência se torna agora visível em plena luz do dia.[34]

34 Pode-se dizer que, nesse contexto, todas as questões dos "*science studies*" – ver Dominique Pestre, *Introduction aux Science Studies* (2006) – se tornaram públicas, e que as questões levantadas – por exemplo, por S. Shapin em *The Scientific Life: A Moral History of a Late Modern Vocation* (2008) – são atualmente compartilhadas pelos pesquisadores atacados pelos "céticos". Ver especialmente Mike Hulme, *Why We Disagree about Climate Change: Understanding Controversy, Inaction and Opportunity* (2009); e *The Anthropocene and the Global Environment Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch* (2015), organizado por C. Hamilton, C. Bonneuil e F. Gemenne.

Desde os anos 1990, como sabemos, poderosos grupos de pressão foram mobilizados para lançar dúvidas sobre os "fatos" (uma mistura de modelos e medidas cada vez mais complexos e, ao mesmo tempo, cada vez mais robustos) que começavam a estabelecer consenso nas comunidades de pesquisadores sobre a origem humana das mutações climáticas.[35] Apesar da distinção entre fatos e valores tão cara aos filósofos e aos especialistas em ética, os dirigentes das principais empresas ameaçadas por aqueles fatos logo identificaram o desafio. Eles viram que, se os fatos fossem reconhecidos como verdadeiros – que a principal origem das mudanças climáticas seria as emissões de CO_2 –, os políticos, pressionados pela inquietude do público, iriam exigir que medidas fossem tomadas imediatamente. Deve-se ao astuto estrategista republicano Frank Luntz, psicossociólogo e retórico incomparável, o célebre inventor da expressão "mudança climática" no lugar de "aquecimento global",[36] a melhor formulação desta profunda filosofia: a *descrição* dos fatos é tão perigosamente próxima da *prescrição* de uma política que, para interromper os questionamentos do modo de vida industrial, é sobre os fatos que é preciso lançar a dúvida:

35 Existe hoje abundante literatura sobre o assunto, começando com o artigo de N. Oreskes, "Beyond the Ivory Tower: The Scientific Consensus on Climate Change" (2004), e a seguir seu livro com E. M. Conway, *Merchants of Doubt* (2010). Ver também James Hoggan, *Climate Cover-Up: The Crusade to Deny Global Warming* (2009).

36 Frank Luntz, *Palavras que funcionam* [2005], que é extensamente citado em reportagens sobre "comunicadores"; ver o documentário *The Persuaders* (2004), de Barak Goodman e Rachel Dretzen.

> A maioria dos cientistas acredita que o aquecimento é causado em grande parte por poluentes produzidos pelo homem que exigem uma regulamentação rigorosa. Luntz parece reconhecer isso quando diz que "o debate científico está se fechando contra nós". Seu conselho, no entanto, é enfatizar que a evidência não está concluída. "Se o público vier a acreditar que as questões científicas estão resolvidas", escreve ele, "suas visões sobre o aquecimento global mudarão de acordo com isso. Portanto, você precisa continuar a tornar *a falta de certeza científica* uma questão primordial."[37]

A carga prescritiva das certezas científicas é tão forte que é a elas, antes de tudo, que convém atacar.[38] Daí o desenvolvimento dessa pseudocontrovérsia que tão maravilhosamente conseguiu convencer grande parte do público de que a ciência do clima permanece completamente incerta, de que os climatologistas são apenas um *lobby* entre outros, de que o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (Intergovernmental Panel on Climate Change - IPCC) é apenas uma tentativa de dominação do planeta por parte de cientistas malucos, de que a química da alta atmosfera é apenas uma trama "contra o *American way of life*" e de que a ecologia é tão somente um ataque ao direitos imprescritíveis da humanidade a se modernizar.[39] Tudo isso

37 "Environmental Word Games" (2003) (grifo meu).

38 A utilização da posição epistemológica para destruir a autoridade das ciências por intermédio de uma espécie de doença autoimune da instituição científica tem me surpreendido desde o surgimento do sr. Luntz; ver B. Latour, "Why Has Critique Run out of Steam?: From Matters of Fact to Matters of Concern" (2004).

39 A reverberação na França dessa estratégia tem sido vista na eficácia duradoura com que Claude Allègre, misturando mídia, política e ciência, conseguiu disseminar até os dias atuais a crença de que existem "duas escolas de pensamento" acerca dessa questão-chave. Ver Edwin Zaccai, François Gemenne e Jean-Michel Decroly (orgs.), *Controverses climatiques, sciences et Politiques* (2012).

não conseguiu abalar o consenso dos especialistas, um consenso cuja validade se tornou mais sólida a cada ano.[40]

As indústrias e seus financiadores compreenderam perfeitamente que, caso se aceitasse que o CO_2 (e, portanto, o carvão, assim como o petróleo) é a *causa* da mudança climática, a descrição dos fatos nunca mais poderia ser mantida afastada da atribuição moral - e da subsequente construção de uma política. A imputação de uma *responsabilidade* exige uma *resposta* - sobretudo, é claro, quando a causa é "humana".[41] Se eles não lutam energicamente, o estado de fato vai se tornar o equivalente de um estado de direito. Descrever é não apenas informar, mas também alarmar, comover, pôr em movimento, chamar à ação, talvez até dobrar o sino. Já sabíamos disso, é óbvio, mas ainda seria preciso mostrá-lo à plena luz do dia.

Diante da enormidade da primeira ameaça climática (a que emergiu do trabalho dos pesquisadores), grupos de pressão foram mobilizados para responder à ameaça para eles ainda maior, que decorria diretamente da primeira: o público iria lhes imputar a responsabilidade por isso e, por conseguinte, impor uma profunda transformação no seu ambiente regulamentar. Não é preciso dizer que, diante de tal urgência, a epistemologia corrente

40 Os especialistas publicaram resumos imparciais - ver Catherine Jeandel e Remy Mosseri, *Le Climat à découvert: Outils et méthodes en recherche climatique* (2011), e Virginie Masson-Delmotte, *Climat: Le vrai et le faux* (2011) -, mas em vão: eles são ouvidos apenas quando defendem uma posição, algo que é evidentemente novo para eles. Mesmo os relatórios do IPCC não conseguiram fechar o debate aos olhos do público.

41 Retornaremos à impossibilidade de distinguir fatos e valores na próxima conferência, assim como na quarta, na qual introduzirei a noção de Antropoceno.

não teve muito peso. Não dá para intimidar os poderosos batendo os punhos na mesa; não adianta lhes dizer: "Os fatos estão aí, queridos CEOs, queiram vocês ou não!". A "neutralidade axiológica" cairá aos pedaços. Os lobistas mobilizaram comunicadores, especialistas mercenários e até acadêmicos insuspeitos, a fim de fazer com que o público *quisesse* uma coisa totalmente diferente pela força de fatos totalmente diferentes. Como um deles escreveu, o carbono é "inocente" e deve ser absolvido de todas as acusações e de toda responsabilidade.[42] Nenhuma dúvida é permitida: outros não fatos vão impelir a outras não políticas!

Podemos medir toda a perversidade dos apelos ao "estado do mundo natural" quando vemos que o contra-ataque só funcionou porque a posição padrão, a da epistemologia corrente, continuava a parecer revestida de bom senso para todo mundo: para o público, para os políticos e, em especial – o mais espantoso –, para os especialistas do clima, aqueles que se veem atacados de maneira tão violenta e injusta porque, segundo seus adversários, teriam atravessado a linha amarela entre ciência e moral. Com efeito, se os lobistas tivessem dito: "Não acreditamos nesses fatos; eles não são *convenientes* para nós; eles levam a sacrifícios que não *queremos* fazer"; ou, como disse o presidente George H. Bush, "Nosso modo de vida não é *negociável*",[43] a ignorância teria ficado patente. Isso

42 Ver François Gervais, *L'Innocence du carbone: L'Effet de serre remis en question* (2013). Inversamente, P. K. Haff e Erle C. Ellis propuseram que os geólogos fizessem um voto solene quando terminassem seus estudos, uma nova forma do juramento de Hipócrates, dada a importância para a sociedade de suas futuras responsabilidades – ver Ruggero Matteucci *et al.*, "A Hippocratic Oath for Geologists?" (2012) –, que confirma a passagem da geoquímica para a geofisiologia e a transformação das ciências da Terra em ciências dos cuidados intensivos.

43 Em 1992, na Cúpula da Terra, no Rio de Janeiro: "*The American way of life is not negotiable*". Na sexta conferência, seguiremos a origem teológica dessa afirmação.

porque ninguém poderia dizer do "mundo natural" que "não quer" nada com ele. Os fatos são, como se diz, considerados "teimosos"; esse é seu modo de prescrever. Não se pode negociar com eles, nem ajustá-los à nossa conveniência.

Portanto, os climatocéticos tiveram a astúcia de virar contra seus adversários a epistemologia corrente. Eles se ativeram apenas aos fatos, afirmando com tranquilidade que "estes *não* estão *aí*, queira você ou não". E se puseram a bater com força os os punhos na mesa. A armadilha está bem montada: enquanto os poderosos fazem um jogo duplo, discernindo bem a carga prescritiva dos fatos e, ao mesmo tempo, limitando de modo estrito o debate apenas à discussão das descobertas cuja existência eles negam, os outros decerto sentem que os fatos levam a uma ação, mas nem por isso deixam de segui-los do outro lado da barreira que seus adversários cruzam, alegremente, nos dois sentidos! Consequência: os pseudocéticos fazem picadinho de seus infelizes oponentes.[44] Com efeito, não supomos que a voz mecânica do sr. Spock tremeria diante das medições, dos alarmes, dos alertas e das imputações de responsabilidade. Ora, a voz dos climatologistas nunca deixou de tremer diante de descobertas, que eram ainda mais embaraçosas na medida em que eles não sabiam como lidar com sua carga moral e política, por sua vez demasiado evidente.[45] O que fazer perante "verdades incon-

44 Para mais detalhes sobre essa defesa de imediato afundada, ver: Bruno Latour, "Au Moins Lutter à Armes égales: Postface", em E. Zaccai, F. Gemenne e J.-M. Decroly, *Controverses climatiques, sciences et politiques* (2012).

45 De forma bizarra, a angústia dos especialistas se tornou mais perceptível em uma história em quadrinhos. Nós nos convencemos disso lendo o admirável livro de Philippe Squarzoni *Saison brune* (2012), que é a melhor introdução ao Novo Regime Climático do ponto de vista de sua *estética* – no sentido etimológico da aprendizagem de uma nova sensibilidade.

venientes" se você só possui o direito de enunciar verdades com uma voz mecânica, sem acrescentar nada a elas?[46] Você permanecerá paralisado.

É por isso que, por cerca de vinte anos, assistimos ao espantoso espetáculo de uma batalha campal entre um partido que captou à perfeição o caráter normativo das invocações do mundo natural – e que por essa razão nega a existência desse mundo – e outro que não ousa desencadear a força prescritiva dos fatos que descobriu, limitando-se, como se estivesse com as mãos amarradas nas costas, a falar "apenas de ciência".[47] Numa soberba reviravolta da situação, são os especialistas em ciência da Terra que parecem hoje excitados, como militantes de uma causa, fanáticos, catastrofistas; e são os climatocéticos que assumem o papel de cientistas rigorosos que, pelo menos, não confundem como o mundo vai e como deveria ir! Eles conseguiram até se apropriar – revertendo seu significado – do belo termo "cético".[48]

46 Ver Al Gore, *Uma verdade inconveniente* (2006).

47 Felizmente, cada vez mais os cientistas estão percebendo que não é preciso aceitar discutir ciência com os climatocéticos. Ver, por exemplo, "Pourquoi J'Accepte de Parler de Politique avec les négationnistes du climat, mais pas de science", postagem no blog do climatologista Mark Maslin, disponível em theconversation.com/why-ill-talk-politics-with-climate-change-deniers-but-not-science-34949. Como Aykut e Dahan deixam claro, a questão não é mais – e não tem sido há muito tempo – de conhecimento (*Gouverner le Climat?: Vingt ans de négociation climatique*, 2015).

48 Essa tradição nada tem a ver com a polarização de fatos assegurados, como vemos em Frédéric Brahami, *Le Travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume* (2001).

"VÁ DIZER A SEUS MESTRES QUE OS CIENTISTAS ESTÃO EM PÉ DE GUERRA!"

Na peça de teatro *Gaïa Global Circus*, de Pierre Daubigny, que serve de fio condutor destas conferências, Virginie – a climatologista que, apesar das constantes interrupções de um climatocético pago chamado Ted, resume os fatos confirmados diante de uma assembleia de blogueiros – diz uma frase que permitiria sair da armadilha na qual os cientistas se deixaram pegar.[49] Ela propõe usar um meio que equivaleria a modificar a relação entre as ciências e a política e, em particular, a relação entre os cientistas e o mundo com o qual eles tentam entrar em sintonia. Os cientistas teriam que aceitar suas *responsabilidades*, no sentido que Donna Haraway dá a essa palavra: tornar-se *capaz* de responder (o que em inglês fica mais claro: "*we have response-abilities*").[50]

No palco, levada ao limite por Ted, que nunca deixa de exigir um debate "democrático", *fair and balanced* [justo e equilibrado] no sentido da Fox News, em que os céticos teriam o mesmo peso que a "seita do aquecimento"[51] – tal como um evolucionista que é obrigado a responder às objeções de um criacionista –, Virginie hesita em aceitar o desafio. Ela sabe que a armadilha consiste em agir como se não tivesse havido debates em demasia, como se não se tivesse discutido o bastante. Ora, a discussão *teve lugar, sim*; os

49 Ver P. Daubigny, *Gaïa Global Circus* (2013).

50 D. Haraway, "Staying with the Trouble: Sympoièse, figures de ficelle, embrouilles multispécifiques", em Isabelle Stengers (org.), *Gestes spéculatifs* (2015), p. 16.

51 Esse é o nome – deve-se dizer que muito bem escolhido – que Ted usa para designar aqueles que "acreditam" (como se fosse uma questão de crença!) no aquecimento de origem humana.

sucessivos relatórios do IPCC resumiram quase vinte anos de documentação, e o grau estimado de certeza está próximo a 98% – pelo menos no que diz respeito à origem antrópica do aquecimento global.[52] Sobre o fenômeno massivo contra o qual Ted está tentando virar o público, a questão está fechada muito antes de entrar nesse anfiteatro. Virginie gostaria de passar às inúmeras questões que permanecem controversas, que são, a seus olhos, as mais interessantes. Ora, Ted não vai ganhar porque conhece o assunto melhor do que ela ou porque introduz novos fatos. Ele é pago para aplicar a filosofia do sr. Luntz: tudo o que ele precisa fazer para ganhar é persuadir a audiência presente na sala de que há um debate entre especialistas. Aceitar responder é reproduzir um bate-papo televisionado no qual a sra. Pró está confrontada com o sr. Contra para o prazer máximo do público, que ficará tranquilo com um "o que se sabe?" desmobilizador.[53] O próprio órgão da razão, o debate aberto, torna-se, nesse caso, o órgão da manipulação.[54] Entretanto,

52 Escusado será dizer que subsistem inúmeras controvérsias sobre as consequências a tirar dessa causalidade, sobre seus mecanismos precisos, sobre a confiabilidade dos modelos, sobre a qualidade dos dados e, evidentemente, sobre as medidas a serem tomadas. O consenso é aplicado apenas ao fenômeno massivo e à urgência.

53 A eficácia do procedimento é assegurada, como pode ser visto em um artigo de opinião ("À Quoi Peut Encore à la COP 21?") do economista e teórico social Jacques Attali, em *L'Express*, em 16 de março de 2015: "Antes de mais nada, não há consenso sobre os mecanismos envolvidos: para alguns, o Sol é sobretudo o responsável, e não há nada que possamos fazer sobre isso. Para outros, as atividades humanas são as responsáveis e, em particular, a emissão de gases de efeito estufa; e nesse caso se pode fazer muito. Para outros ainda, finalmente, em escala mundial, a temperatura não vem aumentando há mais de dez anos; o pior já passou e é inútil se preocupar com isso". Esse "antes de mais nada" não é admirável?!

54 Ver James Hoggan, "I'm Right and You're an Idiot: The Toxic State of Public Discourse and How to Clean it Up" (2016).

se Virginie se recusa a se curvar a esse exercício imposto, ela sabe que assumirá um ar dogmático – que é um pecado mortal na era do comentário ilimitado na web...

Mas o que fazer? No quadro atual, não há alternativa. Um cientista tem que parecer frio, distante, indiferente e desinteressado. Durante alguns segundos, em suspense, Virginie explora outras soluções, cada uma mais calamitosa que a anterior. É quando, num momento de inspiração e susto, ela grita para Ted, que está prestes a ser expulso da sala pelos espectadores: "Vá dizer a seus mestres que os cientistas estão em pé de guerra!".

No entanto, na cena seguinte, ela confessa, bastante envergonhada, que não sabe o que quer dizer isso: a guerra. Para os cientistas, esse caminho não existe. Os outros, aqueles que enviaram Ted para perturbar a conferência, são os que estão em guerra, o que fazem há muito tempo. Nem os pesquisadores honestos, como Virginie – antes de sua explosão –, nem seu público bem-intencionado sabem que se encontram em situação de guerra. Eles acham que ainda estão em segurança atrás da linha Maginot de debate racionalmente conduzido entre pessoas razoáveis em um espaço fechado e protegido reservado para questões de menor importância ou de aplicações remotas. Assim que ouvem falar sobre "respeitar os fatos", sentem-se obrigados a responder com educação, já que o respeito pelos fatos é também o princípio básico do método deles. Se Virginie não tivesse respondido de maneira tão enérgica, a cilada do negacionismo teria caído sobre ela.[55]

55 A armadilha funciona caso se responda empiricamente, mas também, ao contrário, caso se recuse a responder empiricamente, tal como acontece no negacionismo dos crimes *passados*. Ver Pierre Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire: Un Eichmann de papier et autres essais sur le révisionnisme* (1991).

Exceto que esse negacionismo não se aplica a fatos passados, fatos há muito confirmados que hoje são criticados apenas por pessoas cuja ideologia é clara demais – eles não podem viver em um mundo no qual os humanos sejam capazes de cometer tais crimes. Desta vez, o que está em jogo são os fatos presentes, fatos que estão chegando até nós, atos que estão sendo cometidos. E aqui a ideologia não é tão fácil de ser detectada, pois são muito numerosos os que gostariam de não viver em um mundo onde os humanos fossem capazes de tais crimes! Somos tocados no mais profundo de nosso ser pela esperança de que nenhum humano teria sido capaz disso. A todo momento, arriscamos conspirar com nossos inimigos. Isto é o que realmente significa se encontrar em situação de guerra: ter o dever de decidir, sem regras preestabelecidas, em qual campo será preciso se situar.[56]

Tanto mais que os negacionistas, desta vez, não são tipos marginais que atuam "quebrando os tabus" das elites; eles são as próprias elites, em guerra contra outras elites.[57] Os fenômenos em disputa conduzem a um futuro próximo; eles obrigam a repensar todo o passado, mas sobretudo atacam frontalmente as decisões de todos os grupos de pressão e conduzem a questões que interessam diretamente a bilhões de humanos obrigados a mudar seu modo de vida até os menores detalhes de sua existência. Como esperar que os cientistas sejam ouvidos sem luta?

56 Voltarei a esse princípio essencial na sétima conferência.

57 Aqui são mobilizados tanto a Academia de Ciências (pelo menos na França) como os principais meios de comunicação, como o *Wall Street Journal*, e as assinaturas de ganhadores do Nobel. Ver Claude Allègre *et al.*, "No Need to Panic about Global Warming" (2012). Seus pontos de vista não são tão fáceis de ignorar na mesma base que as previsões pomposas daqueles que fazem campanhas contra vacinas ou que acreditam na Terra plana.

E, para complicar ainda mais a situação, as disciplinas científicas que se associaram para elaborar esses fatos tornados indiscutíveis não são oriundas de ciências de prestígio, como a física de partículas e as matemáticas, mas de um amálgama de geociências cujas certezas foram alcançadas não por alguma demonstração sensacional, e sim pelo entrecruzamento de centenas de milhares de pequenos fatos retrabalhados pelos modelos num tecido de provas que extraem da multiplicidade de dados, dos quais cada prova permanece evidentemente frágil.[58] Entre um tecido de provas e um tecido de mentiras, entende-se que aqueles que não sabem nada da ciência estejam prontos para confundir os dois – sobretudo se eles têm tanto interesse em que sejam falsos. Pobre Virginie. Que desamparo e que grito! Como ela poderia não ter vergonha de sentir em sua própria mão trêmula o peso do tacape que acabou de desenterrar? Ted é expulso, mas tem início um novo pesadelo para Virginie.

Para que sua exclamação fosse compreendida, seria preciso que a comunidade dos climatologistas à qual ela pertence tivesse a ousadia de confessar que eles têm, de fato, uma política. Que eles pudessem, por sua vez, perguntar: "Quem você representa e por quem está lutando?". A questão tem sentido. Quando os climatocéticos aviltam a ciência dos climatologistas,

58 Como Spencer Weart, em *The Discovery of Global Warming* (2003), e Paul N. Edwards, em *A Vast Machine: Computer Models, Climate Data, and the Politics of Global Warming* (2010), mostraram, as ciências do clima são muito diferentes daquelas das quais se esperava, no século XX, que estabelecessem o fundamento de todas as outras. Juntamente com a importância dada aos modelos, a explicação mais aceitável para o ceticismo por parte de certos cientistas é a própria variedade dessas disciplinas, que muitas vezes estão próximas da história natural: os cientistas estavam esperando uma revolução científica totalmente diferente.

os quais acusam de *lobby*, eles se reúnem também em grupo, para o qual definiram testes de admissão e traçaram fronteiras, repartindo de outro modo os componentes do mundo – é o que podemos esperar da política e é como a ciência deve funcionar (o que chamaremos, mais tarde, de seu "cosmograma").[59] Por que os climatologistas não fariam a mesma coisa? Não há razão para continuarem alegando que não estão no jogo, como se estivessem falando de Sirius e se comportando como se não pertencessem a nenhuma população terrestre. Alguém seria tentado a oferecer-lhes alguns conselhos: "Mas, enfim, em vez de acreditar que você tem que fazer sua ciência atender às demandas impossivelmente infladas de uma epistemologia que lhe exige ser desencarnado e localizado em lugar nenhum, apenas me diga: onde você está situado?".[60]

Gostaríamos que Virginie fosse capaz então de dizer:

> Por que você não se orgulha de ter inventado esta extraordinária aparelhagem que lhe permite fazer as coisas mudas falarem *como se* estivessem em condições de falar?[61] Se seus adversários lhe disserem que você está engajado na política, tomando-o como representante de vozes numerosas e negli-

59 O termo é tomado por empréstimo de John Tresch, "Cosmogram", em Melik Ohanian e Jean-Christophe Royoux (orgs.), *Cosmograms* (2005).

60 Aqui vemos a importância total da noção de "saberes localizados" desenvolvida por D. Haraway em *Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX* [2000].

61 A análise dessa situação de representação científica e política foi objetivo de minhas duas obras relacionadas: *A esperança de Pandora: Ensaios sobre a realidade dos estudos científicos* [1999] e *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia* [1999], que servem como pano de fundo para esse argumento.

> genciadas, responda, pelo amor de Deus: "Sim, é claro!". Se a política consiste em representar as vozes dos oprimidos e dos desconhecidos, então estaríamos todos em uma situação muito melhor se, em vez de fingir que são os outros que estão fazendo política e que você faz "apenas ciência", você reconhecesse que também está tentando congregar outro corpo político e viver em um cosmos coerente composto de um modo diferente. Se é inteiramente correto que você não está falando em nome de uma instituição limitada pelas fronteiras dos Estados-nações e que o fundamento de sua autoridade repousa sobre um sistema muito estranho de eleição e de provas, é precisamente isso que torna seu *poder político de representação* tão precioso para os agentes novos. Poder que será de capital importância para os conflitos que virão a respeito da forma do mundo e da nova geopolítica. Não venda essa potência de representação por uma bagatela qualquer.

Tal confissão não lançaria a menor sombra de dúvida sobre a qualidade, a objetividade e a solidez das disciplinas científicas, já que está claro que a rede de instrumentos, a Vasta Máquina que os climatologistas construíram, acaba produzindo conhecimento, que é robusto o suficiente para suportar objeções. Em qualquer caso, nesta Terra não existe outro sentido para o adjetivo *objetivo*. Não há outra fonte que possa superar o tipo de certeza que você foi capaz de acumular. O que poderia significar conhecer a origem antrópica da mudança climática *melhor* do que os climatologistas fazem? Essa tese foi mais difícil de defender, reconheço, em um período anterior, quando o aparato, os grupos, o custo, as instituições e as controvérsias sobre os fatos

não eram tão visíveis.[62] Mas esse não é mais o caso. Assim como nenhum ponto GPS pode ser determinado sem uma imensa aparelhagem de satélites que o tornam possível, todo fato um pouco sólido deve ser acompanhado por uma série de instrumentos, por uma assembleia de especialistas engajados no debate e por seu público. Não se pode agir como se se soubesse mais e melhor sem pôr a mão na massa na maquinaria de produção de conhecimento. Para protestar contra os resultados da ciência, não há Suprema Corte – certamente não a Suprema Corte da Natureza. É a instituição científica que temos que aprender a proteger.

ONDE SE BUSCA PASSAR DA "NATUREZA" AO MUNDO

Decisivamente, correndo o risco de chocar meus amigos climatologistas, começo a pensar que, em termos filosóficos, os bilhões gastos pelos *lobbies* climatocéticos para criar a falsa controvérsia sobre o clima não terão sido gastos em vão, já que atualmente se pode ver com toda a clareza até que ponto a invocação do "mundo natural" não está mais apta do que a invocação do "direito natural" para promover a paz. O apelo às "leis da natureza", embora pertença a uma tradição histórica distinta, não permite mais que

62 Tenho amigos que acreditam que parei de ser "relativista" e comecei a "acreditar" nos "fatos" sobre o clima, mas, pelo contrário, nunca pensei que "fatos" fossem objetos de crença; se hoje me sinto mais bem armado para ajudar os pesquisadores a se proteger dos ataques dos negacionistas é porque, desde *A vida de laboratório* [1988], descrevi a *instituição* que possibilita garantir a validade dos fatos no lugar da epistemologia que reivindicou defendê-los. Não fui eu que mudei, e sim aqueles que, subitamente atacados, compreenderam até que ponto sua epistemologia os protegia mal.

os observadores das pseudocontrovérsias cheguem a um acordo incontestável. O que a "natureza" quer, o que ela exige, o que ela permite, é o que, simultaneamente, deve encerrar ou desencadear – ou mesmo envenenar – os debates. Seria bem possível opor o ser e o dever ser, mas, quando se fala de "natureza", é sempre com os dois que é preciso aprender a sair do atoleiro.

Se a ecologia enlouquece, é porque ela primeiro obriga a mergulhar de cabeça nessa confusão criada pela invocação de um "mundo natural" do qual se diz, ao mesmo tempo, que é inteiramente dotado e que não é de forma nenhuma dotado de uma dimensão normativa. "De forma nenhuma", já que ela descreve apenas uma ordem; "inteiramente", já que não há ordem mais soberana do que obedecer a ela. Compreende-se que os humanos a quem se pede para definir suas relações com o mundo se encontrarão em uma situação bem embaraçosa se entenderem tal pedido da seguinte forma: "Você pode, por favor, explicar seu pertencimento à natureza?". Se eles respondem a isso, embarcam nas confusões assinaladas acima, ao tentarem obter um acordo indiscutível de paz com noções que são todas polêmicas, cada uma mais do que as outras.

Apesar da vasta literatura sobre o indispensável quiasma entre fatos e valores, é preciso reconhecer que definir o que *é* tem forçosamente peso maior sobre o que *deve ser*. Quando se trata da "natureza", o que é de fato é, *forçosamente*, também de direito. Ao fingir opor os dois, nós nos encontramos diante de *duas formas de dever ser, duas morais no lugar de uma*. O que *está justo aí* é no fundo, também, o que é *justo*. Ou, para explanar de outra forma, *ordenar* (subentendido o mundo) é *ordenar* (no sentido de dar ordens). Como poderia ser de outra maneira quando se trata, além disso, de avaliar a responsabilidade dos

seres humanos misturada com a responsabilidade das coisas? A "natureza" não traz paz. Se achamos difícil pensar isso, Ted e os que o financiam o compreenderam; e o que é novo é que eles forçaram Virginie a compreender isso também...

Uma instabilidade desse tipo perturba todas as disciplinas, mas nenhuma mais diretamente do que a ecologia, um termo que venho usando há algum tempo, como se tivesse uma definição acordada. Evidentemente, não é esse o caso. No passado, tentou-se distinguir uma ecologia *científica* de uma ecologia *política*, como se a primeira se ocupasse apenas do "mundo natural" e a segunda apenas das consequências morais, ideológicas e políticas que teríamos de tirar – ou não – da primeira.[63] Ao se fazer isso, a confusão é duplicada, pois agora nos encontramos diante de combinações do que é e do que deve ser em todos os níveis.

O Novo Regime Climático se direciona em torno de uma forma renovada de direito natural, em todo caso de um laço a ser nutrido novamente entre a natureza e o direito, que permita dar um novo espírito à expressão "leis da natureza", cujo modo de ação tende a ser rapidamente simplificado.

Como se vê, as más notícias sobre o estado do planeta, com as quais somos bombardeados todos os dias, nos incitam a tomar consciência de uma *nova instabilidade da natureza*. Mas, como não chegamos a avaliar esses alarmes, ou a levá-los em consideração, eles nos enlouquecem de várias maneiras. É assim que nos damos conta de que existe outra instabilidade, dessa vez na *própria noção de "natureza"*. Desde o início da falsa querela climática, a invocação do "mundo natural", que deveria estabilizar, pacificar, tranquilizar e conciliar os espíritos, parece ter perdido essa capacidade – capacidade que, na verdade, jamais possuiu, mas que, apesar de tudo, permanecia como um ideal, contanto que se estivesse lidando com questões sem importância planetária. Esse estado de desamparo, do qual seria em vão querer escapar, deriva do fato de que nos encontramos no meio de duas instabilidades. Busquemos descer um pouco mais *sob* a noção sempre tão equívoca de "natureza"; e, portanto, *antes*, ou *aquém*, desse par de conceitos que escrevi sob a forma de Natureza / Cultura.

Uma vez que a loucura é diagnosticada como uma alteração da relação com o mundo, seria possível destacar este último termo de sua associação – quase automática – com o termo "mundo natural"? Seria preciso que pudéssemos introduzir uma oposição – não mais entre natureza e cultura (já que é por causa das suas vibrações incessantes que enlouquecemos), mas sim entre, de um lado, Natureza / Cultura e, de outro, um termo que os incluiria como um caso particular. Proponho chamar esse conceito mais aberto simplesmente de *mundo* ou de "fazer mundo",[64] definindo-o, de um modo sem dúvida muito especu-

63 Ver Jean-Paul Deléage, *Histoire de l'écologie: Une science de l'homme et de la nature* (1991); Jean-Marc Drouin, *Réinventer la nature, l'écologie et son histoire* (1991); Florian Charvolin, *L'Invention de l'environnement en France: Chroniques anthropologiques d'une institutionnalisation* (2003); Pascal Acot (org.), *The European Origins of Scientific Ecology* (1998); e, mais recentemente, John R. McNeill, *Something New under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World* (2000), que faz parte da história da ecologia como ciência.

64 Donna Haraway propõe o belo termo "*worlding*", infelizmente de difícil tradução; "mundar" soa um pouco bizarro aos ouvidos, mas seria justo: D. Haraway, "Staying with the Trouble: Sympoièse, figures de ficelle, embrouilles multispécifiques", em I. Stengers (org.), *Gestes spéculatifs* (2015). Apesar da semelhança do título, é um capítulo diferente de: "Jeux de ficelles avec des espèces: Rester avec le trouble", em Vinciane Despret e Raphaël Larrère, *Les Animaux. Deux ou trois choses que nous savons d'eux* (2014).

lativo, como o que abre, de um lado, para a multiplicidade dos *existentes* e, de outro, para a *multiplicidade* dos modos que eles têm de existir.[65]

Atenção: não nos apressemos em dizer que já conhecemos a lista dos existentes e a maneira pela qual estão relacionados entre si - por exemplo, afirmando que existem duas e apenas duas formas: relações causais e relações simbólicas; ou alegando que todos os existentes formam um Todo que poderia ser englobado pelo pensamento. Isso equivaleria a recolocá-los todos de volta no quadro único da Natureza / Cultura, que estamos buscando, justamente, contornar. Não, é preciso, ao contrário, que aceitemos permanecer abertos à vertiginosa alteridade dos existentes - cuja lista não é fechada - e às múltiplas formas que eles têm de existir ou de se relacionar entre si, sem reagrupá-los demasiado rapidamente em algum conjunto, seja ele qual for - e decerto não na "natureza". É essa abertura à alteridade que William James propunha chamar de *pluriverso*.[66]

Apenas se nos colocarmos no interior desse mundo é que poderemos reconhecer, então, como um arranjo particular a escolha dos existentes e de suas maneiras de se conectar, que chamamos de Natureza / Cultura e que serviu por muito tempo

65 O pluralismo do universo, no sentido de William James, *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy* (1996), oferece uma boa definição. "A natureza é apenas um nome para o excesso", diz James. Essa é também a direção tomada por Whitehead: "Estamos instintivamente dispostos a acreditar que, com a devida atenção [dada à natureza], pode ser encontrado mais na natureza do que aquilo que é observado à primeira vista. Mas não nos contentaremos com menos" (*O conceito de natureza* [1920]). Ver o comentário dessa frase em Didier Debaise, *L'Appât des possibles: Reprise de Whitehead* (2015).

66 Essa questão do pluralismo está no centro de *Investigações sobre os modos de existência* [2012].

para formatar nossa compreensão coletiva (ao menos na tradição ocidental).[67] Compreende-se assim que a ecologia não é a irrupção da natureza no espaço público, mas *o fim da "natureza"* como um conceito que permite resumir nossas relações com o mundo e pacificá-las.[68] O que nos faz mal, com razão, é a sensação de que o Antigo Regime está chegando ao fim. O conceito de "natureza" aparece agora como uma versão truncada, simplificada, exageradamente moralista, excessivamente polêmica e prematuramente política da alteridade do mundo, à qual devemos nos abrir se não quisermos nos tornar coletivamente loucos - digamos, alienados. Para dizê-lo em uma fórmula bem rápida: para os ocidentais e para aqueles que os imitaram, a "natureza" tornou o *mundo* inabitável.

É por essa razão que, em tudo o que se segue, vamos tentar descer da "natureza" rumo à multiplicidade do mundo, mas evitando, é claro, nos encontrar mais uma vez apenas na diversidade de culturas. Essa operação retoma as duas questões canônicas: quais existentes foram *escolhidos* e quais formas de existência foram *preferidas*?

Toda vez que essas duas perguntas são respondidas de maneira mais ou menos organizada, pode-se dizer que se trata de uma *metafísica*. Com efeito, esse é o tipo de questão que os filósofos têm o hábito de levantar. Mas, na tradição ociden-

67 Lembremos mais uma vez que o par Natureza / Cultura não é universal - uma questão que tem sido bem explorada pela antropologia: ver P. Descola, *Par-delà nature et culture* (2005).

68 É o paradoxo aparente existente no fato de que a questão dita do meio ambiente não apareceu senão quando o ambiente externo desapareceu; o que me levou a investigar essas questões de ecologia, no contexto de um estudo sobre o estabelecimento de uma nova lei sobre a água na França. Ver B. Latour, "Moderniser ou écologiser: À la recherche de la septième cité" (1995).

tal mais recente, é antes aos antropólogos que nos dirigimos quando queremos *comparar* metafísicas diferentes que têm, todas, respostas distintas à questão do número e da qualidade das relações entre os existentes.[69] Poderíamos utilizar também o termo *cosmologias*, no plural, independentemente de ele extrapolar o limite exato das disciplinas a que concerne. Digamos apenas que se trata de um problema de *composição*.[70] O que importa é que o termo "mundo" permanece aberto o bastante para que nem a questão do conjunto dos existentes nem a das formas de existência sejam prematuramente fechadas. Para que seja possível, portanto, propor outros arranjos.

Se a noção de "natureza" em suas duas versões – direito natural e leis da natureza – perturba de tal forma aqueles que buscam saber se a integram ou não, é porque ela herda grande número de decisões prévias. Ora, caso aceitemos começar pela metafísica da "natureza", não poderemos mais distinguir tais decisões. Daí o interesse de ir mais embaixo e buscar a razão das escolhas particulares que conduziram à atual mutação em outras versões que retraçam outras cosmologias, outras metafísicas. Essa escolha de método não é fácil, sei muito bem: a tentação é sempre voltar à ideia de um "mundo natural" para, em seguida, apresentar de modo contrastante as questões morais, políticas ou gerenciais sobre o modo de tratá-lo; ou sonhar com uma abordagem mais subjetiva, mais "humana", menos "redutora" dessa mesma "natureza"; ou confundir a pluralidade das culturas com o pluralismo do mundo. Aqui, proponho, sim, simplesmente *enquadrar* a noção de Natureza / Cultura, no sentido próprio; proponho relativizar essa noção, alocando-a entre outras versões com as quais ela compartilha, ou não, certos traços. Em outras palavras, proponho fazer dela uma questão de composição – em todos os sentidos do termo.

O interesse dessa definição ampliada do termo "mundo" é que logo se vê que o conceito de "natureza" não pode, em nenhum caso, ser tomado como um de seus sinônimos. Falar de "natureza", de "homem na natureza", de "seguir" a natureza, de "voltar" a ela, de "obedecer" a ela ou de "aprender a conhecê-la" é *já ter decidido uma resposta* para as duas questões canônicas sobre o conjunto dos existentes e a escolha das formas de existência que os religam.[71] Para não misturar os dois, nem tomá-los como sinônimos, grafamos Natureza com maiúscula para lembrar de que se trata de uma espécie de *nome próprio*, de uma *figura cosmológica* no meio de muitas outras; e aprenderemos de imediato a preferir, em relação a ela, uma figura diferente, designada por outro nome próprio, e que se encarregará, de um modo completamente diferente, de outros existentes e de outras formas de religá-los, que impõem outras obrigações, outras moralidades e outras leis.

69 Na condição de que esses antropólogos não apenas definam uma cultura, mas também se arrisquem a investigar os conflitos de ontologia, como Eduardo Viveiros de Castro em *Metafísicas canibais* [2009] ou Eduardo Kohn em *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human* (2013).

70 Sobre a noção de composição, ver B. Latour, "Steps toward the Writing of a Compositionist Manifesto" (2010).

71 É por isso que Descola, em *Par-delà Nature et culture* (2005), decidiu chamar de "naturalistas" aqueles que usam o esquema Natureza / Cultura para organizar a repartição dos existentes.

COMO ENFRENTAR

Fizemos algum progresso? Propus alguma coisa como um primeiro percurso de cuidados que jogaria, muito cautelosamente, as maneiras de ser no mundo umas contra as outras. O que suscita a levantar questões bem antigas e muito banais: quem, onde, quando, como e por quê? *Quem* somos nós, nós, que ainda nos chamamos de "humanos"? Em qual época nos encontramos – não em termos do calendário, mas sim em termos do ritmo, da escansão, do movimento do tempo? *Onde* residimos? Qual gênero de território, de solo, de lugar somos aptos a habitar e com quem estamos prestes a coabitar? *Como* e *por que* chegamos a essa situação, a ponto de sermos enlouquecidos pela questão ecológica? Quais caminhos seguimos e por quais motivos tomamos tais decisões? Cada uma dessas questões tem várias respostas, e é isso que nos desorienta – mas o que nos enlouquece definitivamente é a absoluta incomensurabilidade das respostas, como é o caso hoje, com a dupla instabilidade da natureza e da noção de "natureza".

O que aconteceria, por exemplo, se déssemos respostas totalmente outras às questões que definem nossa relação com o mundo? Quem seríamos? Digamos "Terrestres", no lugar de humanos. Onde nos encontraríamos? Na Terra e não na Natureza. E, até, em um *solo* compartilhado com outros seres muitas vezes bizarros com suas exigências multiformes. Quando? Após profundas transformações, e mesmo catástrofes, ou pouco antes da iminência de cataclismos, alguma coisa que daria a impressão de viver em uma atmosfera de fim dos tempos – o fim dos tempos de antes, em todo caso. Como teríamos chegado a esse ponto? Por meio de uma série de erros de referência ao longo de

episódios anteriores concernentes, justamente, à Natureza. Nós teríamos atribuído a ela capacidades, dimensões, uma moralidade e até uma política que a Natureza não estava moldada para suportar. A composição escolhida teria entrado em colapso. Nós nos encontraríamos, literalmente, *decompostos*.

Como não se desestabilizar ao perceber que a revolução a que aspiram os espíritos progressistas talvez *já* tenha sido *produzida*? E que isso não veio de uma suposta mudança na "propriedade dos meios de produção", mas sim de uma aceleração estupidificante no movimento do ciclo do carbono![72] Mesmo o Engels de *A dialética da natureza* jamais haveria pensado ter razão a esse ponto, quando afirmou que todos os agentes do planeta acabariam mobilizados de verdade no frenesi intoxicante da ação histórica. Mesmo o Hegel da *Fenomenologia do espírito* não poderia ter vislumbrado que o advento do Antropoceno inverteria tão radicalmente a direção de seu projeto de que os humanos se veriam dialeticamente imersos não nas aventuras do Espírito Absoluto, porém nas da geo-história. Imagine o que ele teria dito se houvesse visto que o sopro do Espírito está ultrapassado, superado, *aufgehoben*, intoxicado pelo dióxido de carbono!

Numa época em que os comentadores deploram a "falta de um espírito revolucionário" e o "colapso dos ideais emancipatórios", como não se surpreender que os historiadores da natureza sejam os anunciadores de que a revolução já ocorreu, sob o nome da Grande Aceleração cujo começo marca o Antropoceno, e que os eventos que temos de enfrentar não estão situados no

72 Em "O clima da história: quatro teses" [2009], Dipesh Chakrabarty foi um dos primeiros a ligar a história da tradição marxista à do carbono. Ver também, mais recentemente, seu "Climate and Capital: On Conjoined Histories" (2014).

futuro, mas sim num passado recente?[73] Os ativistas revolucionários são pegos de surpresa quando percebem que, o que quer que façamos hoje, a ameaça permanecerá conosco por séculos, milênios, porque a alternância de tantas ações revolucionárias irreversíveis, cometidas por *humanos*, foi *retomada* pelo aquecimento inercial do mar, pelas mudanças no albedo polar, pela acidez crescente dos oceanos, e que não se trata de reformas progressivas, mas sim de mudanças catastróficas, uma vez que foram atravessados não mais as Colunas de Hércules, como outrora, mas os pontos de inflexão.[74] Isso é suficiente para nos desorientar. Na raiz do ceticismo em relação ao clima, há essa inversão surpreendente do próprio núcleo do progresso, da definição do que está por vir e do que significa pertencer a um território. Na prática, somos todos contrarrevolucionários, experimentando minimizar as consequências de uma revolução que foi feita sem nós, contra nós e, ao mesmo tempo, por nós.

Seria regozijante viver em tal época, se pudéssemos tão somente contemplar essa tragédia situados em uma costa distante que *não* teria *história*. Mas a partir de agora não há mais espectador, porque não existe mais uma costa que não tenha sido mobilizada no drama da geo-história. Assim como não há mais turista, o sentimento do sublime desapareceu junto com a segurança dos espectadores.[75] É um naufrágio com certeza,

73 Ver Will Steffen *et al.*, "The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration" (2015).

74 Sobre os *tipping points* que se tornaram tão importantes na história da Terra, ver Fred Pearce, *With Speed and Violence: Why Scientists Fear Tipping Points in Climate Change* (2007).

75 Ver "Morale ou moralisme?: Un exercice de sensibilisation" (2009).

porém não há mais espectadores.[76] Lembra mais *As aventuras de Pi*: no bote salva-vidas existe um tigre-de-bengala! O desafortunado jovem náufrago não tem mais uma terra firme de onde desfrutar do espetáculo da luta pela sobrevivência, estando ao lado de uma fera selvagem indomável para quem ele serve ao mesmo tempo de domador e almoço![77] O que está vindo em nossa direção é o que chamo de Gaia; é o que é preciso encarar para não nos tornarmos loucos para sempre.

76 Ver Hans Blumenberg, *Naufrage avec spectateur* (1997).

77 Ver Yann Martel, *A história de Pi* (2009) – com a complicação de que, no fim das contas, não havia tigre.