

CIAS

ZA

O

O

OUR

BRUNO LATOUR LATOUR

DIANTE DE GAIA

OITO CONFERÊNCIAS SOBRE A NATUREZA NO ANTROPOCENO

BRUNO LATOUR

DIANTE DE GAIA OITO CONFERÊNCIAS SOBRE A NATUREZA NO ANTROPOCENO

BRUNO LATOUR

DIANTE DE GAIA OITO CONFERÊNCIAS SOBRE A NATUREZA NO ANTROPOCENO

BRUNO LATOUR

DIANTE DE GAIA OITO CONFERÊNCIAS SOBRE A NATUREZA NO ANTROPOCENO

BRUNO LATOUR

DIANTE DE GAIA OITO CONFERÊNCIAS SOBRE A NATUREZA NO ANTROPOCENO

BRUNO LATOUR

DIANTE DE GAIA OITO CONFERÊNCIAS SOBRE A NATUREZA NO ANTROPOCENO

BRUNO LATOUR

BRUNO LATOUR

DIANTE DE GAIA OITO CONFERÊNCIAS SOBRE A NATUREZA NO ANTROPOCENO

BRUNO LATOUR

DIANTE DE GAIA

OITO CONFERÊNCIAS SOBRE A NATUREZA NO ANTROPOCENO

DIANTE DE GAIA OITO CONFERÊNCIAS SOBRE A NATUREZA NO ANTROPOCENO

BRUNO LATOUR

DIANTE DE GAIA OITO CONFERÊNCIAS SOBRE A NATUREZA NO ANTROPOCENO

BRUNO LATOUR



**DIANTE DE GAIA**  
OITO CONFERÊNCIAS  
SOBRE A NATUREZA  
NO ANTROPOCENO  
**BRUNO LATOUR**

TRADUÇÃO  
**MARYALUA MEYER**

REVISÃO TÉCNICA  
**ANDRÉ MAGNELLI**

**ubu**



**Ateliê de  
Humanidades**

*Para Ulysse e Maya.  
Para toda a trupe, cena e coxia, de Gaia Global Circus.*

## *Prefácio à edição brasileira*

### INTRODUÇÃO

#### PRIMEIRA CONFERÊNCIA

Sobre a instabilidade da (noção de) natureza

#### SEGUNDA CONFERÊNCIA

Como não (des)animar a natureza

#### TERCEIRA CONFERÊNCIA

Gaia: uma figura (enfim profana) da natureza

#### QUARTA CONFERÊNCIA

O Antropoceno e a destruição (da imagem) do Globo

#### QUINTA CONFERÊNCIA

Como convocar os diferentes povos (da natureza)?

#### SEXTA CONFERÊNCIA

Como (não) terminar com o fim dos tempos?

#### SÉTIMA CONFERÊNCIA

Os Estados (da Natureza) entre guerra e paz

#### OITAVA CONFERÊNCIA

Como governar os territórios (naturais) em luta?

### *Bibliografia*

*Sobre o autor*

## PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

É um tanto aterrorizante publicar o livro *Diante de Gaia* no Brasil, em meio a uma crise moral, política, sanitária, ecológica e religiosa de tamanha proporção. Parece que este livro chega no meio daquilo que os meteorologistas chamam de “tempestade perfeita”, isto é, a sobreposição de todas as crises ao mesmo tempo.

Quando me convidaram, em 2013, para proferir as Gifford Lectures em Edimburgo – as quais deram origem a este livro –, era para essa tempestade perfeita que eu me preparava, mas não pensei que a aceleração da história tornaria sua chegada tão próxima, tão violenta e tão radical. Parecia claro, contudo, que os sistemas político, legal e moral não suportariam uma crise ecológica assim. O Brasil dá hoje uma prova dolorosa disso: uma vida política inteiramente conduzida para *denegar* a crise ecológica e sanitária, evitando, assim, seu enfrentamento.

Era previsível, já em 2013, que a discrepância entre os hábitos adquiridos durante o período de modernização e os novos hábitos a serem criados para a mutação daquilo que chamo no livro de o Novo Regime Climático colocaria todos os países diante de uma escolha existencial: manter a modernização apesar de tudo; cambalear rumo a uma mudança ecológica, por mais dolorosa que seja; ou ainda negar a situação e fugir, em um escapismo cada vez mais descabido.

Sabemos agora, por inúmeros estudos históricos, que essa fuga das condições impostas pela terra começou nos anos 1990, com o início do chamado *ceticismo climático*. Mas, muito rapidamente, essa negação das condições futuras do

desenvolvimento se metastizou em uma negação de todo o conhecimento empírico e, depois, de absurdo em absurdo, em um abandono progressivo de qualquer regra de bom governo. À medida que o mundo no qual os países se situam se distancia desse outro mundo que cada país explora para viver, a solução escapista, por mais insana que seja, por mais destrutiva que seja, infelizmente faz sentido.

Sobretudo se essa atitude escapista for reforçada por um desvio da religião cristã, que se tornou uma fuga do mundo e um abandono de todos aqueles que podem ser “deixados para trás” (*left behind*) de acordo com princípios pouco evangélicos das que ainda ousam se autoproclamar *igrejas evangélicas*. Esse abandono do mundo material vivo e dos seres humanos excedentes, cruelmente enfatizado pela gestão da crise sanitária atual, é o assunto deste livro, uma vez que a visão gnóstica dos Modernos recentemente se alastrou em um escapismo levado ao limite, aliado ao mais desesperado extrativismo. Uma forma de atitude à la Nero: deixe a civilização perecer enquanto Roma queima, ou melhor, enquanto a floresta queima. Ou para retomar uma expressão terrível das Cruzadas contra os cátaros: “Matem todos, Deus reconhecerá os seus”.

No entanto, é no meio destas ruínas, nesta guerra multiforme, que devemos enfrentar Gaia. Gaia não é a natureza virgem. Não é a deusa-mãe. Ela não é mãe de coisa nenhuma. Não é sequer um todo, um existente global. É simplesmente a consequência das sucessivas invenções dos vivos que acabaram transformando completamente as condições físico-químicas da terra geológica inicial. Hoje, cada elemento do solo, do ar, do mar e dos rios resulta, em grande medida, de modificações, criações e invenções de organismos vivos. Gaia são todos os seres vivos e as transformações materiais que eles submeteram à geologia, desviando a energia do sol para benefício próprio. É nessa rede, nessas trajetórias de seres vivos, que alguns desses vivos – os vivos que somos, que se proclamam humanos, ou seja, pessoas feitas de terra,

de húmus, de lama e de cinzas – encontram-se irreversivelmente emaranhados. Ou mantemos as condições que tornam a vida habitável para todos os que chamo de terrestres, ou então não merecemos continuar vivendo. É essa a escolha que obriga a nos posicionarmos “diante de Gaia”.

Bruno Latour, 25 de maio de 2020.

*A terra é denominada, na linguagem mítica, a mãe do direito [...]. É isso que tem em mente o poeta quando fala da terra plenamente justa e diz: justissima tellus.*

Carl Schmitt, *O nomos da Terra*

*Não é mais a política tout court,  
é a política climática que é o destino.*

Peter Sloterdijk, *Esferas II*

*Eu esperaria mais ver uma cabra ocupando com sucesso um trabalho de jardineiro do que ver os humanos se tornarem comissários responsáveis da Terra.*

James Lovelock, *Gaia: a prática científica da medicina planetar*

*A Natureza é apenas o nome para excesso.*

William James, *A Pluralistic Universe*

## Introdução

Tudo começou com a imagem de um movimento de dança a que assisti, há dez anos, e da qual não consegui me livrar. Uma dançarina, correndo de costas para escapar de algo que devia lhe parecer assustador, não parava de olhar para trás, sempre mais inquieta, como se sua fuga acumulasse a suas costas obstáculos que constrangiam cada vez mais seus movimentos, até que ela foi impelida a se virar por completo; e aí, suspensa, imóvel, com os braços pensos, ela via, vindo em sua direção, algo ainda mais assustador do que aquilo de que fugia – a ponto de forçá-la a ensaiar um gesto de recuo. Ao fugir de um horror, ela encontrava outro, em parte criado por sua fuga.

Fiquei convencido de que essa dança expressava o espírito do tempo; de que ela resumia, em uma única situação, muito perturbadora para mim, aquilo de que os modernos haviam inicialmente fugido – o arcaico horror do passado – e aquilo que eles devem enfrentar hoje, que é a irrupção de uma figura enigmática, fonte de um horror que se encontrava diante de nós, e não mais às nossas costas. É a irrupção desse monstro, meio ciclone, meio Leviatã, que registrei a princípio com um nome bizarro: “Cosmocosso”.<sup>1</sup>



Stéphanie Ganachaud em *The Angel of Geostory*.

De imediato ela se fundiu na minha cabeça com outra figura muito controversa sobre a qual eu havia meditado ao ler James Lovelock: Gaia. Aí não tive escapatória: precisava compreender o que chegava a mim sob a forma muito angustiante de uma força ao mesmo tempo mítica, científica, política e, provavelmente, religiosa.

Como não conhecia nada de dança, demorei alguns anos até encontrar em Stéphanie Ganachaud a intérprete ideal desse breve movimento.<sup>2</sup> Nesse ínterim, sem saber que fim dar a essa obsessiva figura do Cosmocosso, convenci alguns amigos próximos a montar uma peça de teatro, que veio a ser a *Gaia Global Circus*.<sup>3</sup> Foi então, por meio dessas coincidências que não deveriam surpreender aqueles que perseguem uma obsessão, que o comitê das Gifford Lectures me convidou a ministrar, em 2013, em Edimburgo, um ciclo de seis conferências com o tema – ele também bem enigmático – “religião natural”. Como resistir a uma oferta que William James, Alfred North Whitehead, John Dewey, Henri Bergson, Hannah Arendt e muitos outros haviam aceitado?<sup>4</sup> Não era essa a oportunidade ideal para desenvolver os argumentos de início explorados pela dança e pelo teatro? Pelo menos essa mídia não me era muito estranha. Ainda mais porque eu havia acabado de escrever uma

investigação sobre os modos de existência, um estudo que se mostrou sob forte influência de Gaia.<sup>5</sup> São essas conferências, remanejadas, amplificadas e completamente reescritas, que reuni neste livro.

Se as publico conservando o gênero, o estilo e o tom em que foram proferidas, é porque a antropologia dos Modernos que busco há quarenta anos encontra cada vez mais ressonância no que se pode chamar de “Novo Regime Climático”.<sup>6</sup> Com esse termo sintetizo a situação presente, na qual o quadro físico que os Modernos haviam considerado líquido e certo, o solo sobre o qual sua história sempre se desenrolara, tornou-se instável. Como se o cenário tivesse subido ao palco para compartilhar a trama com os atores. A partir desse momento, tudo muda no modo de contar histórias, a ponto de incluir na política o que antigamente pertencia à natureza – figura que, por tabela, se torna um enigma cada dia mais indecifrável.

Há anos meus colegas e eu tentamos absorver essa entrada da natureza e das ciências na política; desenvolvemos vários métodos para seguir, e mesmo cartografar, as controvérsias ecológicas. Mas esses trabalhos especializados jamais chegaram a abalar as certezas de todos que continuaram a imaginar um mundo social sem objetos em confronto com um mundo natural sem seres humanos – e sem cientistas para conhecê-lo. Enquanto nos esforçávamos para desatar alguns dos nós da epistemologia e da sociologia, todo o edifício que havia distribuído suas funções estava caindo por terra – ou melhor, estava recaído, literalmente, sobre a Terra. Enquanto ainda discutíamos os laços possíveis entre humanos e não humanos, o papel dos cientistas na produção da objetividade, a importância eventual das futuras gerações, os próprios cientistas multiplicavam as invenções para falar da mesma coisa, mas em uma escala completamente diferente: o “Antropoceno”, a “grande aceleração”, os “limites planetários”, a “geo-história”, os “*tipping points*” [pontos de inflexão], as “zonas críticas” – todos esses termos surpreendentes que vamos encontrar ao longo deste livro

–, com o intuito de compreender esta Terra que parece reagir a nossas ações.

Minha disciplina de origem – a sociologia, ou melhor, a antropologia das ciências – encontra-se hoje reforçada pela evidência amplamente compartilhada de que a antiga constituição, que repartia os poderes entre ciência e política, tornou-se obsoleta. Como se tivéssemos justamente passado de um Antigo Regime para um Novo Regime, marcado pela irrupção multiforme da questão *dos climas* e, o que é ainda mais estranho, do liame desses climas com o *governo*. Estou usando essas expressões em seu sentido mais amplo, que os historiadores da geografia não utilizam mais senão na “teoria dos climas” de Montesquieu, há muito em desuso. De forma brusca, todo mundo pressente que outro *Espírito das leis da natureza* está em vias de emergir e que é melhor começar a redigi-lo se quisermos sobreviver às potências desencadeadas por esse Novo Regime. O presente volume procura contribuir para esse trabalho coletivo de exploração.

Gaia é apresentada aqui como a oportunidade para um retorno à Terra que permite uma versão diferenciada das qualidades específicas que podem ser exigidas das ciências, das políticas e das religiões, todas por fim reduzidas a definições mais modestas e mais terrestres que suas antigas vocações. As conferências vão em pares: as duas primeiras tratam da noção de *potência de agir* – para traduzir o inglês *agency* –, operador indispensável para permitir as trocas entre domínios e disciplinas até aqui distintos; as duas seguintes introduzem os protagonistas – *Gaia*, antes de tudo; o *Antropoceno*, em seguida; a quinta e a sexta conferências definem quais povos estão em luta para a ocupação da Terra e a época em que eles se encontram; as duas últimas exploram a questão geopolítica dos territórios em luta.

O público potencial de um livro é ainda mais difícil de delinear do que a plateia de uma conferência, mas, como de fato entramos em um período da história ao mesmo tempo geológico e humano, eu gostaria de me dirigir a leitores com competências diversas. É impossível compreender o que nos ocorre sem

passar pelas ciências – antes de tudo, foram elas que nos alertaram. No entanto, para compreendê-las, é impossível continuar com a imagem dada pela antiga epistemologia – de agora em diante, as ciências se encontram tão misturadas com toda a cultura que sua compreensão passa pelas humanidades. Daí um estilo híbrido para um tema híbrido endereçado a um público, ele também, forçosamente híbrido.

Se os escritores podem se vangloriar de que os leitores são os mesmos da primeira à última página do livro, e que eles farão seu aprendizado capítulo a capítulo, o mesmo não pode ser dito dos conferencistas, que a cada vez devem se dirigir a um público em parte diferente. É por isso que cada uma das oito conferências pode ser lida independentemente das demais e na ordem que preferirem – os comentários mais especializados foram deslocados para as notas.

—

Devo agradecimentos a muitas pessoas, é difícil nomeá-las todas. É nas referências bibliográficas que tento reconhecer minhas dívidas.

Todavia, seria injusto não citar, antes de mais nada, os membros do comitê das Gifford Lectures, que me permitiram abordar o tema “religião natural”, sem esquecer o auditório da Sala Santa Cecília durante essas seis maravilhosas jornadas de fevereiro de 2013, na ensolarada Edimburgo.

Devo a Isabelle Stengers meu interesse pela intrusão de Gaia; e, como de costume, foi pedindo ajuda a Simon Schaffer que tentei me desembaraçar da personagem impossível de Gaia, compartilhando minhas angústias com Clive Hamilton, Dipesh Chakrabarty, Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, Donna Haraway, Bronislaw Szersynski e muitos outros colegas.

Mas gostaria de agradecer em especial a Jérôme Gaillardet e Jan Zalasiewicz, que me confirmaram a existência, desde o Antropoceno, de um solo comum para as ciências naturais e as

humanidades, digamos, uma *zona crítica* que todos nós compartilhamos.

Devo evidentemente muito mais do que se imagina aos estudantes que conceberam e realizaram o “teatro de negociações”, no Théâtre des Amandiers, em Nanterre, em maio de 2015, assim como aos criadores da exposição *Anthropocène Monument*, em Abattoirs, Toulouse, em outubro de 2014, e aos alunos do curso “Filosofia política da natureza”.

Por fim, sou grato a Philippe Pignarre, cujo trabalho editorial me acompanha há muito tempo. Acho que ele nunca publicou um livro que fizesse referência tão direta ao nome de sua coleção: uma vez que Gaia não é de todo global – ao contrário do que se pensa com muita frequência –, ela é inquestionavelmente a grande *encrenqueira* do pensamento circular<sup>7</sup>... um forte ímpeto para pensar fora da caixa...<sup>8</sup>

## **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 co2 capturada no observatório de Mauna Loa, no Havaí, já começaria a se estabilizar;<sup>1</sup> 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).<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup> Uma estranha situação: atravessamos uma série de limiares, passamos por uma guerra total e não percebemos quase nada! A ponto de nos curvamos 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 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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!<sup>6</sup> 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?

## 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!<sup>7</sup> 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 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).<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> Para tratar dos pesadelos do 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 nuances 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.<sup>10</sup> 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.

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<sup>11</sup> (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 progresso, em *retrogerdir*, 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.<sup>12</sup> 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 nuances que nossas angústias possam ter.<sup>13</sup>

## 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.<sup>14</sup> E, portanto, jamais se poderá dizer, de forma demasiado grosseira, que “ele pertence a ela”. Aliás, se o humano 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.<sup>15</sup>

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.<sup>16</sup>

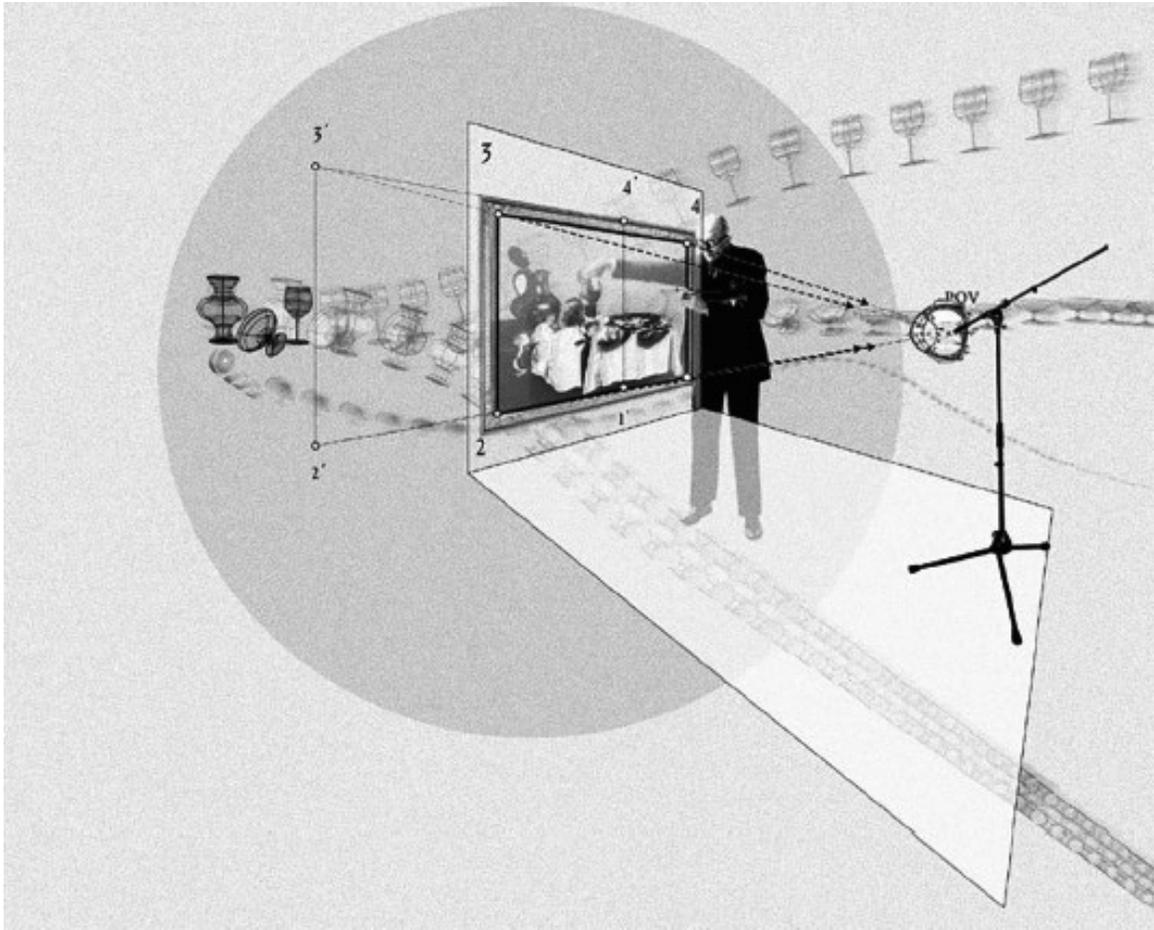
Pois bem, avançaríamos nessas questões se pudéssemos praticar exatamente o mesmo deslocamento com o par “Natureza / Cultura”, de modo que “natureza” deixasse de ressoar como uma categoria não marcada (aliás, os dois pares estão historicamente ligados, mas de modo inverso, uma vez que com frequência “mulher” se situa do lado da natureza e “homem” do lado da cultura).<sup>17</sup> Portanto, eu gostaria de trazer à existência um lugar – no momento puramente conceitual, mas que buscaremos mais tarde instituir<sup>18</sup> – 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).<sup>19</sup>

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.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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-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.<sup>22</sup> 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!<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> 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 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.<sup>25</sup>

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.<sup>26</sup> 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 seres, entidades, multiplicidades, agentes que até pouco tempo atrás tratávamos como parte da dita “natureza”, será necessário, conseqüentemente, 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.<sup>27</sup> Apesar do título de um trabalho justamente celebrado, não podemos ir “além da natureza e da cultura”.<sup>28</sup>

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 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.<sup>29</sup>

## 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”. 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 desapassionada 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!<sup>30</sup> 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” aprender 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.<sup>31</sup>

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”.

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.<sup>32</sup>

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*.<sup>33</sup> 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, exatamente 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.<sup>34</sup>

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.<sup>35</sup> 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  $\text{CO}_2$  –, 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”,<sup>36</sup> 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:

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.”<sup>37</sup>

A carga prescritiva das certezas científicas é tão forte que é a elas, antes de tudo, que convém atacar.<sup>38</sup> 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 aos direitos imprescritíveis da humanidade a se modernizar.<sup>39</sup> Tudo isso não conseguiu abalar o consenso dos especialistas, um consenso cuja validade se tornou mais sólida a cada ano.<sup>40</sup>

As indústrias e seus financiadores compreenderam perfeitamente que, caso se aceitasse que o CO<sub>2</sub> (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”.<sup>41</sup> 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 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.<sup>42</sup> 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*”,<sup>43</sup> a ignorância teria ficado patente. Isso 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.<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup> O que fazer perante “verdades inconvenientes” se você só possui o direito de enunciar verdades com uma voz mecânica, sem acrescentar nada a elas?<sup>46</sup> 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”.<sup>47</sup> 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”.<sup>48</sup>

**“VÁ DIZER A SEUS MESTRES QUE OS CIENTISTAS ESTÃO EM PÉ DE GUERRA!”**

Na peça de teatro *Gaia 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.<sup>49</sup> 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*”).<sup>50</sup>

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”<sup>51</sup> – 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 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.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> O próprio órgão da razão, o debate aberto, torna-se, nesse caso, o órgão da manipulação.<sup>54</sup> Entretanto, 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.<sup>55</sup>

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.<sup>56</sup>

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.<sup>57</sup> 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?

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.<sup>58</sup> 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, 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”).<sup>59</sup> 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?”.<sup>60</sup>

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?<sup>61</sup> Se seus adversários lhe disserem que você está engajado na política, tomando-o como representante de vozes numerosas e negligenciadas, 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 congregiar 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.<sup>62</sup> 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 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.<sup>63</sup> 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”,<sup>64</sup> definindo-o, de um modo sem dúvida muito especulativo, 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.<sup>65</sup>

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*.<sup>66</sup>

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 para formatar nossa compreensão coletiva (ao menos na tradição ocidental).<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup> 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 ocidental 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.<sup>69</sup> 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*.<sup>70</sup> 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 “reduzora” 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.<sup>71</sup> 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.

## 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!<sup>72</sup> 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 comentaristas 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 futuro, mas sim num passado recente?<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup> 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.<sup>75</sup> É um naufrágio com certeza, porém não há mais espectadores.<sup>76</sup> 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!<sup>77</sup> 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.

## SEGUNDA CONFERÊNCIA

# COMO NÃO (DES)ANIMAR A NATUREZA

“VERDADES INCONVENIENTES”

## Le taux de CO<sub>2</sub> dans l'air au plus haut depuis plus de 2,5 millions d'années

Le seuil de 400 ppm de gaz carbonique, principal agent du réchauffement, va être franchi

Un cap symbolique est en passe d'être franchi. Pour la première fois depuis que l'homme est apparu sur Terre. Et même depuis plus de 2,5 millions d'années... Le seuil de 400 parties par million (ppm) de dioxyde de carbone (CO<sub>2</sub>) atmosphérique devrait être atteint courant mai, au point de mesure historique de la station de Mauna Loa (Hawaï), où les premières mesures de l'ère moderne ont été menées, dès 1958, par l'Américain Charles David Keeling.

La concentration de CO<sub>2</sub> dans l'hémisphère Sud, plus faible que celle de l'hémisphère Nord, ne franchira cependant le même palier que dans plusieurs années.

À Mauna Loa, la concentration de CO<sub>2</sub> pointait, vendredi 3 mai, à 399,29 ppm. La veille, l'Organisation météorologique mondiale (OMM) rendait public son bilan climatologique pour 2012, notant l'abondance et l'intensité de phénomènes extrêmes : sécheresses, inondations, cyclones tropicaux, etc.

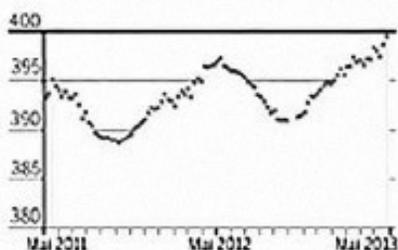
« La variabilité naturelle du climat a toujours donné lieu à ces extrêmes, mais les caractéristiques physiques de ces phénomènes météorologiques et climatiques résultent de plus en plus du changement climatique », analyse Michel Jarraud, secrétaire général de l'OMM.

Celle-ci place l'année 2012 au neuvième rang des années les plus

### Accélération brutale

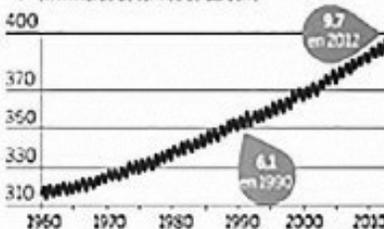
ÉVOLUTION DE LA CONCENTRATION EN DIOXYDE DE CARBONE... en parties par million

... DEPUIS 2 ANS (moyenne hebdomadaire)

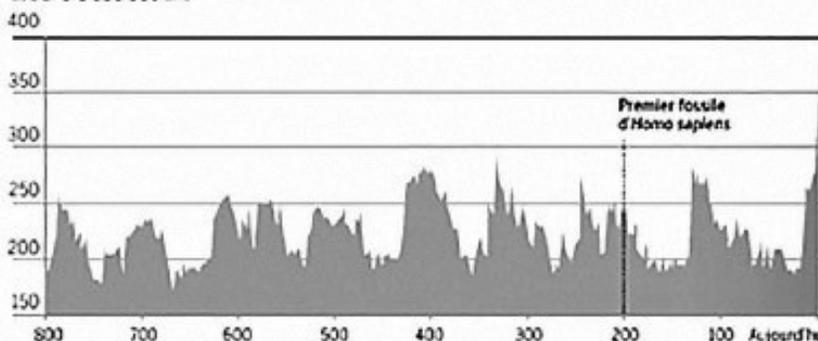


... DEPUIS 1960

Émissions de dioxyde de carbone, en milliards de tonnes de carbone



... DEPUIS 800 000 ans



SOURCES : UNIVERSITY OF CALIFORNIA, SAN DIEGO, PINE

Como pobres leitores que somos, deveríamos reagir ao deparar com uma manchete como esta: “Taxa de CO<sub>2</sub> no ar no nível mais alto em mais de 2,5 milhões de anos”, cujo subtítulo é ainda mais preocupante: “O limiar de 400 ppm de dióxido de carbono, principal agente do aquecimento, será ultrapassado”? E o jornalista explica:

Um *teto simbólico* está prestes a ser ultrapassado. Pela *primeira vez* desde que o homem apareceu na Terra. E mesmo em mais de 2,5 milhões de anos... O limiar de 400 partes por milhão (ppm) de dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>) atmosférico deverá ser alcançado em maio [de 2013], no ponto de medição histórica da estação de Mauna Loa (Havaí), onde as primeiras medições da era moderna foram feitas em 1958 pelo americano David Keeling.<sup>1</sup>

Trata-se de um estado de coisas, resultado de uma observação obtida com grande dificuldade graças à obstinação de Keeling. De acordo com seu relato em um livro que mostra a dificuldade de equipar a Terra com sensores suficientemente sensíveis, se ele conseguiu manter seu dispositivo de medição por um longo período, isso se deu contra o ceticismo e a indiferença das agências de financiamento de pesquisa e de muitos de seus colegas.<sup>2</sup> Mas, ao mesmo tempo, quando se fala de “limiar que será atravessado”, de “teto simbólico” e de “principal agente de aquecimento”, o leitor não pode deixar de se sentir convidado a ler essa notícia como um *alerta*. É certamente o que um dos pesquisadores citados pelo jornalista nos pede para fazer: “Atravessar o limiar de 400 ppm de CO<sub>2</sub> *traz uma forte carga simbólica*, julga o climatólogo Michael Mann, diretor do Earth System Science Center da Universidade da Pensilvânia. Isso nos lembra quão *fora de controle* está a *perigosa experiência* que estamos fazendo sobre o nosso planeta” (grifos meus).

Eis aí uma daquelas expressões híbridas que identificamos na conferência anterior. Dizer que um limiar foi ultrapassado e que conduzimos uma experiência descontrolada é atravessar a distância supostamente intransponível entre a estrita descrição e

a viva prescrição de ter que fazer alguma coisa – sem que nos seja dito exatamente o quê.

Que a questão é tanto política como moral, Michael Mann, o autor da famosa curva na forma de taco de hóquei, seria o último a negar.<sup>3</sup> Na história das ciências, nenhum diagrama foi mais atacado do que esse (aliás, há também uma versão simplificada na imagem da p. 75). Os climatocéticos, astuciosos adeptos, como vimos, de uma distinção estrita entre o ser e o dever ser, atacaram-no tão violentamente que Mann teve que dar o seguinte subtítulo ao livro que conta suas aventuras: “A curva do taco de hóquei e a guerra dos climas – despachos do fronte”! Desde 2013, nada funcionou, nem na “experiência fora de controle que conduzimos”, nem nos ataques renovados todos os dias na “linha de frente” para que essa verdade perturbadora desaparecesse da face da Terra. Se é real que “a primeira vítima da guerra é a verdade”, então a segunda é certamente a neutralidade axiológica, embora incapaz de resistir à tensão insuportável entre descrição e prescrição criada pelo Novo Regime Climático.<sup>4</sup> O que Mann descobriu, e que aprofundaremos ao longo do tempo, é que se trata de uma situação de guerra – não apenas de uma “guerra dos climas”.<sup>5</sup> De que outra forma explicar que o IPCC, ele mesmo um corpo diplomático-científico, seja visto recebendo, em 2007, o Prêmio Nobel da Paz e não o de Física ou o de Química?

A tensão é ainda mais forte porque, no final do artigo do *Le Monde*, Mann acrescenta, com falsa inocência: “É real a possibilidade de que, com os atuais níveis de  $\text{CO}_2$ , já tenhamos superado o limiar de uma influência perigosa sobre o nosso clima”. Não só nos encontramos em um momento histórico sem precedentes (“Para encontrar tais níveis de dióxido de carbono, devemos voltar à era do Plioceno, ocorrida entre 2,6 e 5,3 milhões de anos. As criaturas mais próximas do gênero humano que vagavam pela superfície da Terra eram os *Australopithecus*!”); não só ultrapassamos um limiar, termo que é ao mesmo tempo jurídico, científico, moral e político; não apenas a humanidade é responsável por essa transformação

verdadeiramente revolucionária (que é subentendida pela associação bem conhecida entre a emissão de  $\text{CO}_2$  e o estilo de vida industrial), como, além disso, provavelmente já superamos o momento em que ainda poderíamos fazer alguma coisa...<sup>6</sup> A revolução foi desencadeada por nós, mas sem nós, em um passado terrivelmente próximo do qual tomamos conhecimento tarde demais! E, para tornar o quadro ainda mais dramático, o diagrama que acompanha a mais recente série de medidas enfatiza, por um traço que se pode qualificar de humor negro, o momento em que essa história começou: “Primeiro fóssil de *Homo sapiens*” – à espera do último... Entre os australopitecos e o *Homo economicus* da “era moderna”, o leitor tem direito a um resumo rápido como o relâmpago: uma breve história dividida entre o que aconteceu com a Terra e o que aconteceu com os humanos que, outrora, a habitavam sem muita influência sobre ela...

Portanto, eu não estava exagerando quando disse que a questão climática está nos enlouquecendo. Tudo nesses despachos do fronte dá vertigem: a imensa complexidade dos dispositivos científicos capazes de estabelecer medidas confiáveis sobre semelhantes distâncias de tempo, sem mencionar o surpreendente laminado de disciplinas – paleontologia, arqueologia, geoquímica – capaz de convergir em modelos que permitem prever o exato momento em que estamos ultrapassando os limiares.<sup>7</sup> Porém o mais vertiginoso é situar no mesmo diagrama a longa história do planeta e a curta história dos humanos, não como se fazia antes, para enfatizar a *insignificância* da humanidade diante da enormidade da história terrestre, mas, ao contrário, para colocar bruscamente sobre os ombros dessa mesma humanidade o fardo de uma *potência geológica* sem precedentes.<sup>8</sup> E isso não terminou: depois de termos transformado os anões – ou os nanicos – que acreditávamos ser em um Atlas gigante, somos informados, muito tranquilamente, de que corremos rumo à nossa ruína se não fizermos nada. Além disso, talvez seja tarde demais para fazer qualquer coisa!

Como não estaríamos em pânico com esses curtos-circuitos outrora inimagináveis entre o ritmo da história e o da *geo-história*, tão “cheios de som e fúria” como o precedente?<sup>9</sup> Sobre a aceleração da história já se tinha ouvido falar; mas que essa história pode acelerar também a história geológica é o que nos mergulha na estupefação. Isso não quer dizer que o mal da humanidade seja lembrar quanto estamos todos mal equipados – afetiva, intelectual, moral, política e culturalmente – para absorver tais notícias. Seria muito mais sábio, e até mais racional, ignorá-las por completo – se não fosse o caminho mais certo para delirar para sempre!

É enorme a diferença entre responder a uma ameaça sob os auspícios da política ou responder sob aqueles do conhecimento, como se pode ver claramente quando se comparam o ritmo rápido e angustiado da corrida armamentista desencadeada pela Guerra Fria e os passos lentos das negociações climáticas. Centenas de bilhões de dólares foram despejados em armas atômicas para responder a uma ameaça sobre a qual as informações obtidas pelos espiões eram, na melhor das hipóteses, muito pequenas, ao passo que a ameaça causada pela origem antropogênica da “turbulência climática” talvez seja o objeto de conhecimento mais bem documentado e mais objetivamente desenvolvido sobre o qual podemos nos apoiar antes de passar à ação. Contudo, no primeiro caso, todas as emoções tradicionais da política belicosa conduziram, em nome da precaução, ao estabelecimento de um arsenal *desmesurado*, chegando até ao nível do barroco; ao passo que, no outro, muita energia é gasta para retardar, em nome da mesma precaução, o conhecimento necessário para desencadear *despesas avaramente medidas*.

Basta comparar a recepção do “longo telegrama” secreto de George Kennan em 1946 sobre a estratégia soviética com a do relatório público de sir Nicolas Stern em 2006 sobre as pequenas somas que deveriam ser gastas pelos países industrializados para evitar a maioria dos efeitos deletérios da mudança climática.<sup>10</sup> No primeiro caso, a clara presença da inimizade, da

guerra e da política deu à palavra “precaução” o sentido de *ação rápida*; no segundo, a incerteza quanto ao inimigo, à guerra e à política dá a ela a conotação apaziguadora do “*Espere para ver*, sempre haverá tempo para que as coisas se arranjem”. Acesso de *pânico* no primeiro caso: mobilização geral; no segundo: desmobilização – e, no entanto, trata-se do grande deus Pã em pessoa!

Diante dessa lacuna nas velocidades de reação, os ativistas ambientais são tentados a acelerar as coisas fazendo apelo, acreditam eles, ao poder de persuasão das ciências. “Já que agora sabemos com certeza o que é, você deve agir. Se não agir, você se comportará como criminoso.” Eles dão, assim, às leis indefectíveis de uma Natureza indiferente a função altamente política de mobilizar as massas indiferentes à ameaça – acrescentando-lhe um pouco de indignação moral. Essa é uma versão do que é chamado de “essencialismo estratégico”.<sup>11</sup> Ele conta com uma noção – a certeza indiscutível – para obter um efeito de mobilização que não seria possível obter de outro modo. O perigo dessa tática é que esta contorna o árduo labor da política ao dar à ciência uma certeza indiscutível que ela está longe de ter – sem, contudo, mobilizar quem quer que seja.

Como mostrei em *Políticas da natureza*, os ecologistas com demasiada frequência repintaram de verde a mesma Natureza cinzenta concebida no século xvii para tornar a política, se não impotente, pelo menos sujeita à Ciência; essa Natureza, a quem se dá o papel de “terceiro desinteressado”, capaz, em última instância, de arbitrar todas as outras disputas; essa Natureza no seio da qual tantos cientistas ainda creem que devem se refugiar para se proteger do trabalho sujo da política; essa Natureza que herdou, como veremos adiante, todas as funções do Deus-que-vê-tudo-e-que-engloba-tudo dos tempos antigos, e que é tão incapaz de levar sua Providência a ter um efeito qualquer sobre a Terra! A ecologia não é a política levando a Natureza em consideração; é o fim da Natureza a serviço da política.<sup>12</sup> É por isso que devemos escolher entre uma Natureza que esconde sua Política e uma Política que torna a Natureza explícita.

## DESCREVER PARA ALERTAR

Não é certo, porém, que o mais preocupante seja o caráter híbrido desses enunciados, ainda que eles pareçam inquietar muitos que acreditam ser necessário manter uma separação estrita entre ciência e política. Depois de um momento de surpresa, entende-se rapidamente como convém interpretá-los. Se os dados, como o da curva do taco de hóquei, não são mais objetivos no sentido ordinário (desvinculados de qualquer prescrição), eles o são no sentido de que aqueles que os traçaram responderam a todas as *objeções* que poderiam ser feitas contra eles (esse é o único meio conhecido pelo qual uma proposição pode ser transformada em um fato).<sup>13</sup> A única originalidade desses *dados*<sup>14</sup> é que eles nos interessam tão diretamente que sua simples expressão soa também como um alarme aos ouvidos daqueles que devem se preocupar com eles, um pouco como os instrumentos para monitorar o coração e a respiração de um paciente em uma sala de recuperação.

Na prática, embora tenha sido uma preocupação aterrorizadora para os filósofos, a diferença entre os enunciados *constativos* e os *performativos* (para falar como os linguistas) sempre foi muito pequena.<sup>15</sup> Se você está em um ônibus e vê um passageiro prestes a se sentar no assento em que está seu bebê, você não vai deixar de enunciar: “Há um bebê no assento”. Trata-se decerto de uma constatação, mas você não seria humano se não estivesse, também, enunciando com o fim de *provocar uma reação* naquele a quem se dirige (o que é um dos sentidos da palavra “performativo”). Não tente fingir que está apenas dizendo que o bebê está “justo aí, nada mais”. Você não está satisfeito em enunciar um fato objetivo – todos os passageiros podem verificar que o bebê está mesmo no assento; você *faz* vigorosamente *objeção* a um comportamento que esmagaria o bebê sob o traseiro daquele passageiro. “Há um bebê no assento” é, ao mesmo tempo, um enunciado constativo e performativo. E isso independentemente da forma como o pronunciamos, se o tom é calmo, frio, tenso, automático,

apaixonado ou clamoroso. Todo o sucesso do bom sr. Spock, esse famoso porta-voz da Razão, está em que, apesar de sua voz mecânica, ele diz ao capitão Kirk o que é *preciso fazer* para levar em conta o que é.

Antes, era possível ignorar essa evidência, diante da percepção de que os cientistas deviam permanecer tão *exteriores* aos fenômenos que estavam descrevendo quanto aqueles aos quais se dirigiam. Mas, hoje, se você fala de qualquer parte da Terra para os humanos, seja de uma questão de geologia, clima, espécies vivas, química da alta atmosfera, carbono, seja de caribus, todos nos encontramos no mesmo barco – ou melhor, no mesmo ônibus. É por isso que tudo o que os cientistas dizem sobre esta pequenina película de vida ressoa de modo diferente daquela antiga fala indiscutível proferida de Sirius para tratar de coisas que não diziam respeito diretamente àqueles que falavam ou escutavam. Apenas os climatocéticos ainda tentam nos persuadir de que a objetividade não deve acarretar nenhuma forma de ação porque seria preciso, para ter um ar científico, permanecer indiferente ao que se diz. Mas, ao quererem separar a ciência de seus interesses, são esses interesses, ao contrário, que eles pretendem pôr ao abrigo de qualquer objeção. E agora, mostra! É na Terra que, tal como Keeling em Mauna Loa, estão sendo produzidos enunciados objetivos e interessantes, porque responderam às objeções de seus adversários e, *consequentemente*, permitiram preparar seus ouvintes para que se interessassem pelo que está acontecendo com eles.<sup>16</sup>

Sem dúvida, o que explica em parte a antiga ideia de que a descrição não acarreta nenhuma prescrição é que evidentemente esses alertas não explicitam o que é preciso fazer *em detalhe*. Eles se contentam em pôr a ação coletiva *sob tensão*. E é isso o que se exige de um alarme. Em vez de uma *diferença* de princípio entre o mundo dos fatos e o mundo dos valores – diferença que jamais seria necessária atravessar para permanecer racional –, vê-se que, antes, é preciso se acostumar a um *encadeamento contínuo* de ações que *começam* pelos

fatos que se *prolongam* em alerta e *apontam* para decisões – e isso nos dois sentidos. Duplo encadeamento que a ideia de neutralidade axiológica, que rompe demasiado cedo o primeiro elo dos seguintes, não permite prolongar.<sup>17</sup> Havíamos nos esquecido de que jamais se lança uma descrição a não ser para agir, e que, antes de buscar o que é preciso fazer, ainda é preciso ser impelido à ação por um gênero particular de enunciados que nos tocam o coração para nos pôr em movimento – sim, para nos comover. Surpreendentemente, esses enunciados provêm doravante também de geoquímicos, naturalistas, modelizadores e geólogos – e não apenas de poetas, amantes, políticos e profetas.

## ONDE SE CONCENTRAR SOBRE AS POTÊNCIAS DE AGIR

Como explicar que as ciências sejam, simultaneamente, o que multiplica as *potências de agir* – o que se chama em inglês de *agency* –<sup>18</sup> e o que pretende falar apenas de agentes transformados em “seres materiais” supostamente inertes? Para abordar essa questão, gostaria de comparar diferentes tipos de narrativa a fim de ilustrar como os personagens são dotados de capacidade de ação; qualquer que seja, aliás, a *figuração* dada a esses personagens, alguns dos quais pertencem claramente ao repertório dos humanos e outros ao repertório dos “seres da natureza”. Veremos que os modos de expressão denominados “científicos” não se caracterizam por seus objetos serem *inanimados*, mas apenas em razão da *pouca familiaridade* que temos com esses “atores” que demandam uma apresentação *mais longa* que os personagens denominados “antropomórficos”, os quais acreditamos conhecer melhor.<sup>19</sup>

Vou comparar três pequenos excertos: de um romance, de uma narrativa jornalística e de um artigo de neurociência. Ao ouvi-los, vamos tentar captar não os gêneros obviamente

distintos a que pertencem, mas sim a multiplicidade dos modos de ação que podem interligar. Em outras palavras, peço a vocês que suspendam a grade de leitura habitual, que tende a opor atores humanos a não humanos – por exemplo, os sujeitos e os objetos –, e prestem atenção ao repertório que têm em comum. Compreenderemos, então, que dizer de um ator que ele é inerte – no sentido de não ter nenhuma potência de agir – ou, inversamente, que ele é animado – no sentido de ser “dotado de uma alma” – é uma operação *secundária e derivada*.

Reconhece-se um grande romance quando seus personagens não obedecem a repertórios de ações previsíveis; portanto, quando eles escapam dos clichês pelos quais simplificamos nossas histórias como se estivéssemos jogando Detetive: por exemplo, o Mordomo, o Detetive, a Garota Perdida, o Vilão. Esse é certamente o caso da famosa passagem de *Guerra e paz*, de Tolstói, que narra a (não) decisão do marechal Kutúzov na véspera da célebre Batalha de Tarutino em 18 de outubro de 1812, a qual ele crê ser inútil para derrotar Napoleão:

A notícia dos cossacos, confirmada por patrulhas enviadas ao local, era a prova definitiva de que os acontecimentos estavam maduros. A corda esticada se rompeu, o relógio deu as horas e os carrilhões ressoaram. Apesar de todo o seu suposto poder, inteligência, experiência e conhecimento dos homens, Kutúzov, depois de levar em conta o bilhete de Bennigsen, que havia mandado uma mensagem pessoal ao soberano, depois de levar em conta o suposto desejo do soberano, desejo expresso igualmente por todos os generais, e também a informação trazida pelos cossacos, já *não podia mais* conter o movimento inevitável e ordenou aquilo que ele julgava inútil e prejudicial – *deu sua bênção a um fato consumado*.<sup>20</sup>

Como os leitores do romance decerto se lembram, em seguida Kutúzov fará de tudo para adiar o combate, que no entanto acabará por ganhar, em razão de ter conseguido permanecer quase imóvel diante das marchas e contramarchas do grande exército de Napoleão! Se existe um sistema de comando em que se acredita ser possível que o líder supremo se faça obedecer, é certamente o caso de um exército em guerra. Ora, nessa

narrativa de batalha, acontece o oposto: o *sujeito* humano que deveria estar no pleno controle de suas vontades, o marechal Kutúzov, é aquele que se *fez agir* por forças *objetivas* que ele não pôde “conter”. Algumas dessas forças são “naturais” – os “acontecimentos estavam maduros”, o mecanismo de “corda e carrilhões” começa a funcionar –; outras são claramente humanas e sociais – o relatório dos batedores cossacos, a traição do ajudante de campo de Kutúzov, Bennigsen, o “desejo de seus generais”; outras, enfim, poderiam ser chamadas de cognitivas – “a experiência, o conhecimento dos homens”, o desejo “suposto do soberano”. Tudo isso obriga Kutúzov a “ordenar” o que ele acredita ser “inútil e prejudicial”, não podendo fazer nada além de dar “sua bênção a um fato consumado”. Ele deveria ter objetivos; mas é tão impotente em sua potência que nem consegue defini-los.

Pode-se dizer muito bem que essa é uma história que trata apenas de atores humanos; vemos que um romancista, tão logo se torna atento aos meandros da alma humana, multiplica formas de ação que tornam difícil dizer em que reside exatamente o caráter *antropomórfico* de seus personagens. Kutúzov se faz dar sua *forma* – esse é o sentido do pequeno sufixo grego “*morph*” – por forças que têm características totalmente distintas. É isto que os especialistas em análise literária querem dizer quando distinguem a figuração da potência de agir: Kutúzov tem a figura de um humano, mas o que o faz agir vem de outro lugar, das forças que Tolstói lista em detalhes.<sup>21</sup>

Pode-se objetar talvez que os romancistas sejam pagos para sondar os meandros da alma humana e que não surpreende seu deleite em complicar a vida dos filósofos que gostariam que os sujeitos do “mundo humano” se opusessem radicalmente aos objetos do “mundo material”. É verdade que, no exemplo de Kutúzov, não há agente que possa contar como uma força natural verdadeiramente confiável. Apesar das metáforas da “situação madura”, da “corda que se rompe” e dos “carrilhões que ressoam”,<sup>22</sup> continuamos de ponta a ponta, e para nosso maior prazer, na comédia humana.

Tomemos agora um excerto de um *best-seller* com um título muito modernista: *The Control of Nature* [O controle da natureza].<sup>23</sup> O livro de John McPhee consiste em uma série de histórias notáveis sobre o modo como humanos heroicos enfrentam agentes naturais invencíveis – água, deslizamentos de terra e vulcões. Em um dos capítulos, ele narra outra batalha, a de engenheiros hidráulicos contra a tendência não mais de um exército hostil, mas sim de um rio, o Mississippi, a se deixar insidiosamente ser capturado pelo curso de outro riacho, muito menos conhecido, muito menor, mas cujo curso se situa, sobretudo, *abaixo* do seu, e que ostenta o belo nome indígena Atchafalaya.

Se o Mississippi continua a fluir para o *leste* de Nova Orleans, é graças a um trabalho pequeno e muito frágil de engenho, construído a montante, em uma curva do rio, uma represa que protege a corrente maciça de ser capturada pelo leito do rio Atchafalaya, que é muito mais estreita, mas vários metros abaixo. Se essa represa ruir (como ameaça quase todo ano, fazendo toda a região tremer), a totalidade do Mississippi, depois de devastar o vale de Atchafalaya e vencer a cidade de Morgan City, desembocará, por um atalho de várias centenas de quilômetros, a *oeste* de Nova Orleans, provocando inundações massivas e destruindo grande parte desse imenso delta do rio, para o qual se derrama um quarto da economia americana. Não se trata mais de generais, de guerra, de traição, de desejos e de vontades supostas, mas sim de dois rios e de um personagem coletivo (e não mais de um individual, como Kutúzov), um personagem cuja ação McPhee descreve como a de “um único homem”: o Corpo de Engenheiros – o equivalente americano do Corpo de Estradas e Pontes francês. Essa instituição é encarregada de conduzir a batalha para “controlar a natureza”, sob a supervisão de uma comissão responsável pelos projetos de infraestrutura – a River Commission.

Portanto, nós nos encontramos aqui diante de um ator *natural*. Mas quem sentiu a presença de um riacho, de um afluente, de

um rio – e sobretudo de um rio como o Mississippi – reagirá como Mark Twain:

Aquele que conhece o Mississippi vai prontamente reconhecer – não em voz alta, mas para si mesmo – que dez mil River Commissions, mesmo que apoiadas por toda a dinamite do mundo, não saberiam *domar* o curso *sem lei*, não saberiam lhe pôr uma rédea nem prendê-lo, não saberiam lhe dizer “Vá por aqui”, ou “Vá por ali”, para fazê-lo obedecer; [...] *violentar* [*bully*] o Mississippi para *obrigá-lo* a uma conduta sábia e razoável é demandar à comissão que *violente* o curso dos cometas com a esperança de vê-los se comportar.<sup>24</sup>

Claro que uma força da natureza é inteiramente inversa a um ator inerte; todos os romancistas e todos os poetas sabem disso, assim como os especialistas em hidráulica e os geomorfologistas. Se existe alguma coisa que o Mississippi possui, é uma *agency* – e tão potente que se impõe àquelas de todas as burocracias. Mas o mínimo que se pode dizer é que o Corpo de Engenheiros não seguiu a intuição de Mark Twain. Pelo contrário, ele decidiu obrigar “o curso sem lei” do rio a obedecer, “lhe pôr uma rédea e prendê-lo”, “violentá-lo” a ponto de há dois séculos impedi-lo de modificar bruscamente seus meandros da forma como o tinha feito há milênios, ordenando-lhe: “Não vá por aqui”, ou “Não vá por ali”. Como a tragédia do Katrina lembrou,<sup>25</sup> toda a bacia do Mississippi, completamente artificializada, está tentando se proteger atrás da frágil linha de frente de seus diques. As potências de agir com as quais estamos lidando aqui são tão misturadas que o Corpo de Engenheiros carrega uma responsabilidade técnica e legal cujo peso está na medida da potência do Mississippi, assim como do nível do Atchafalaya, que continua teimosamente a escavar por baixo; toda a questão está concentrada na pequena construção que uma simples inundações um pouco mais forte poderia trazer. Isso é consequência dessas trocas de capacidade? É uma situação de negociação, quase que de contrato, entre, de um lado, seres antropomórficos (o Corpo de Engenheiros) e, de outro, o que seria preciso chamar de seres *hidromorfos*.

O Corpo de Engenheiros não estava *política* nem *moralmente* em condições de *matar* o Atchafalaya. Ele devia *fornecer*-lhe água. Segundo os *princípios da natureza*, quanto mais se dava ao Atchafalaya, mais ele gostaria de tomar, porque era a inclinação mais íngreme. Quanto mais lhe era dado, mais ele aprofundava seu leito. A diferença de nível entre o Atchafalaya e o Mississippi continuaria a aumentar, ampliando as *condições da captura*. O Corpo teria que *levar* isso *em conta*. O Corpo devia *construir* alguma coisa que fosse suscetível de *dar* ao Atchafalaya uma parte do Mississippi e, ao mesmo tempo, o *impedir de tomar tudo*.<sup>26</sup>

Notemos que a expressão “pelos princípios da natureza” não *retira* a potência de agir dos conflitos entre os dois rios postos em cena por McPhee, na mesma medida em que o “fato consumado” mencionado por Tolstói não é capaz de eliminar toda vontade na decisão de Kutúzov (apesar disso, como general comandante, ele deve lhe “dar seu assentimento”). Ao contrário, há aqui uma vontade – a dos rios em luta. Mas o autor figura de modo completamente diferente o que significa “querer”: a conexão entre um rio menor, porém mais profundo, e outro muito maior, ainda mais alto, é o que fornece os *objetivos* dos dois protagonistas, o que dá à sua ação um *vetor*. Pouco importa que um seja evocado como senhor de uma intencionalidade ou uma vontade, e o outro apenas como uma força, porque é a *tensão que faz o ator*, e não a figuração, ou seja, a forma como os atores foram dotados de um conjunto de atitudes mais ou menos plausível.<sup>27</sup>

Como duvidar de que o Atchafalaya “queira capturar” o Mississippi? É uma maneira de falar, sim, mas que justifica o uso de termos legais, o vocabulário da batalha – “dar”, “fornecer”, “levar em conta”, “impedir” –, a fim de atribuir o sentido, a direção, o movimento de um riacho que é de fato perigoso. Ou melhor, isso *se tornou perigoso* pela vontade do Corpo de Engenheiros de violentar o Mississippi por meio de um espartilho de diques. Se se trata de violência contra a violência, como se surpreender com a oscilação dos traços de comportamento de um repertório a outro? Se quisermos evitar o antropomorfismo, será preciso que o Corpo evite antropomorfizar o delta do

Mississippi! O que os moralistas tendem a ignorar é algo que os engenheiros sabem: do lado do sujeito, nada de mestria possível; do lado do objeto, nada de desanimação possível.<sup>28</sup> Como diz um dos engenheiros, “a questão não é saber se o Atchafalaya acabará capturando todo o rio, e sim *quando* ele o fará”. Ele afirma, calmo: “Até agora, fomos capazes de ganhar tempo”.<sup>29</sup> “Ganhar tempo”, eis aí uma expressão que Kutúzov teria compreendido muito bem!

## DA DIFICULDADE DE DISTINGUIR OS HUMANOS E OS NÃO HUMANOS

Tudo isso é muito divertido, você pode dizer, mas jornalistas são jornalistas, simples contadores de histórias, assim como os romancistas. Nós os conhecemos bem: eles sempre se sentem obrigados a *acrescentar* um pouco de ação àquilo que, em essência, deveria ser *desprovido* de qualquer forma de vontade, de objetivo, de alvo ou de obsessão. Mesmo quando se interessam pela ciência e pela natureza, eles não podem deixar de acrescentar algum drama ao que é desprovido de drama. O antropomorfismo é, para eles, o único meio de contar histórias e vender seus jornais. Se tivessem que escrever “objetivamente” sobre o tema “forças naturais puramente objetivas”, suas histórias seriam bem menos dramáticas. A concatenação de causas e efeitos – e não é disso, afinal, que o mundo material é feito? – não deve encadear nenhum efeito dramático, precisamente porque – e aqui reside a sua beleza – as consequências estão *já aí* na *causa*: não há suspense a esperar, nenhuma transformação repentina, nenhuma metamorfose, nenhuma ambiguidade. O tempo escoia *do passado para o presente*. Portanto, nessas narrativas (que *não* são, justamente, histórias), nada se *passa* – em todo caso, nenhuma *aventura*. Isso não é todo o sal do racionalismo? Que não se façam mais histórias, e que não se narre mais nada.

Ao menos, essa é a maneira convencional como os relatórios científicos deveriam ser escritos. Embora essa convenção seja ensaiada nas salas de aula, basta uma leitura superficial do primeiro artigo científico que chega à mão para colocá-la em questão. Tomemos, por exemplo, o início deste artigo publicado por meus ex-colegas do Instituto Salk, em San Diego.<sup>30</sup>

*A capacidade do corpo de se adaptar [atenção: não se trata mais daquela dos engenheiros!] a estímulos estressantes e o papel de uma adaptação deficitária ao estresse no desencadeamento de doenças humanas foram intensamente investigados. O fator de liberação de corticotropina (CRF) (1), um peptídeo de 41 radicais, e seus três peptídeos parálogos, urocortina (Ucn) 1, 2 e 3, desempenham papéis importantes e diversificados para coordenar as respostas do sistema endócrino, autônomo, metabólico e comportamental ao estresse (2, 3). A família dos peptídeos CRF e seus receptores estão também implicados na modulação de outras funções, como a do apetite, da dependência química, da audição e da neurogênese, e atuam de modo periférico sobre os sistemas endócrino, cardiovascular, reprodutivo, gastrointestinal e imunológico (4, 5). O CRF e os ligantes relacionados atuam inicialmente pela vinculação aos seus receptores acoplados a uma proteína G (GPCR).*<sup>31</sup>

Uma vez que se ponham de lado as siglas (CRF, Ucn, GPCR), que são convenientes para os especialistas, mas desanimadoras para os neófitos, e uma vez que se substituam as formas passivas (uma obrigação estilística do gênero) pela ação dos cientistas que “estudaram longamente” a questão, nós nos encontramos – aqui de novo, aqui como sempre – diante de um ator cuja potência de agir é o próprio objeto do artigo: o fator da liberação da corticotropina. Como podemos pretender que o CRF seja inerte quando ele “desempenha um papel importante” e está “implicado na modulação” de um número estonteante de funções? Ter uma função é sua maneira de ter seus objetivos ou, em todo caso, de ser definido como um vetor e, portanto, como um agente.

É claro que essa introdução não se presta à leitura com o mesmo prazer de *Guerra e paz!* Mas não há dúvida de que, seguindo o CRF, penetra-se nas voltas e reviravoltas das ações

que se descobre serem ainda mais complexas do que os volteios da decisão de Kutúzov ou os meandros do Mississippi. Aliás, imagine como um Tolstói de hoje, inteligente o bastante para adicionar CRF ao seu elenco de personagens, teria retratado Kutúzov na véspera de uma batalha crucial.<sup>32</sup> Há algo mais estressante do que uma situação de batalha? O CRF teria se espalhado em seu intestino, modificado sua audição e modulado sua resposta aos micróbios; e como duvidar de que Bennigsen, estressado por sua traição, e logo todo o Estado-Maior, sem mencionar os soldados pobres enviados como bucha de canhão, seriam todos metamorfoseados, também, por fluxos de CRF? Quando se trata de compreender o que quer dizer agir e ser agido, romancistas, jornalistas e cientistas estão engajados em um único e mesmo combate, e incessantemente pirateiam uns aos outros.

Há, é claro, uma diferença entre o último exemplo e os dois primeiros, mas, como descobri há muitos anos no mesmo laboratório do Instituto Salk, a diferença não se deve ao fato de que as duas primeiras narrativas abordariam agentes “humanos” dotados de objetivos, ao passo que a última trataria de objetos da “natureza” sem objetivos e sem vontade.<sup>33</sup> A única diferença verdadeira – pelo menos no que diz respeito à narrativa – vem do fato de que os leitores da obra-prima de Tolstói ou da narrativa de McPhee podem facilmente dotar de certa consistência os personagens com base em sua experiência passada, mas não podem fazer o mesmo no caso do CRF – a menos, é claro, que sejam especialistas em neurotransmissores. Os relatórios científicos são tão propícios ao estudo da multiplicidade das potências de agir em decorrência de só ser possível definir o caráter dos agentes por eles mobilizados mediante as ações por meio das quais devem ser lentamente capturados.

Ao contrário de generais como Kutúzov e de rios como o Mississippi, as *competências* desses agentes – isto é, o que são – são definidas *apenas após suas performances*, ou seja, depois que observadores conseguiram registrar como eles se *comportam*.<sup>34</sup> Para um marechal ou um rio, podemos partir de

sua essência para deduzir suas propriedades. Não para o CRF. Se você não sabe nada sobre isso, será preciso, necessariamente – seja você um de seus descobridores, seja um dos leitores do artigo –, começar por explorar o que ele faz. E, como não existe saber prévio, uma vez que o que justifica sua publicação é a novidade que carrega, cada traço deve ser produzido por certa experiência, certa prova, da qual se deve fazer uma lista, linha a linha.<sup>35</sup> O que é o CRF? É o que libera a corticotropina. O que é corticotropina? É o que libera a corticostimulina na hipófise. E assim por diante.

Se não somos especialistas nesse objeto desconhecido, é claro que penamos, mas o procedimento é exatamente o mesmo que executamos todos os dias quando consultamos a internet para saber quem é tal pessoa, tal lugar, tal evento ou tal produto mencionado de passagem por alguém. Começamos com um nome que, à primeira vista, “não significa nada para nós”; depois, desdobramos, na tela, uma lista de situações; e mais tarde, depois de nos familiarizarmos com elas, invertemos a ordem das coisas e adquirimos o hábito de partir do nome para deduzir ou resumir o que ele faz. Da mesma forma, o CRF foi inicialmente uma lista de ações, muito antes de ser, como dizem, “*caracterizado*”. Desse momento em diante, suas competências começam a *preceder*, e não mais a *seguir*, suas performances. Se lêssemos tanto ciência quanto romance, o CRF seria um personagem tão familiar quanto Pierre Bezúkhov ou Natasha Rostóv – tão familiares quanto a endorfina hoje, graças em parte ao trabalho feito no mesmo laboratório do Instituto Salk. Na pequena tabela abaixo que elaborei, o último traço é particularmente importante: é pela estabilização que a substância adquire consistência.

Actantes	Atores
Performances	Competências

Nomes de ação	Nomes de coisa
Atributos	Substância
Antes	Depois
Instável	Estável

Eu quis comparar brevemente esses três exemplos a fim de ilustrar o abismo que separa, de um lado, o princípio do senso comum de que seria fácil distinguir objetos do mundo natural e sujeitos do mundo humano e, de outro, a extrema dificuldade prática de fazer essa distinção. Os atores, com suas múltiplas formas e capacidades, nunca param de permutar suas propriedades. Vê-se muito bem como as chamadas figurações antropomórficas são tão instáveis quanto aquelas chamadas *hidromórficas*, *biomórficas* ou *phisimórficas*, pois o que conta não é o clichê de partida, mas sim as *metamorfozes* que Kutúzov, o Atchafalaya e o CRF sofrem no curso da narrativa.<sup>36</sup> Kutúzov não se parece com o sujeito humano da tradição (“mestre de si mesmo e do universo”) mais do que o Mississippi e o CRF se assemelham aos “objetos” da natureza material, como se tem o hábito de desenhá-los quando se deseja torná-los mera serventia de sujeitos humanos. Não é preciso confundir os clichês jogados pelos sujeitos e pelos objetos com isso do que o mundo é feito. Se é o mundo que nos interessa – e não mais a “natureza” –, então é preciso aprender a habitar o que se poderia chamar, tomando emprestada uma metáfora da geologia, de *zona metamórfica*, a fim de captar em único termo todos os “morfismos” que deveremos registrar para seguir essas transações.<sup>37</sup>

No fim das contas, a distinção entre humanos e não humanos não tem mais significado do que a distinção Natureza / Cultura. Seria tão artificial quanto colocar Kutúzov e o Corpo de Engenheiros em uma caixa, o Mississippi e o CRF em outra, como se os primeiros fossem caracterizados por uma forma de alma ou

consciência ou mente, e os segundos, se não inertes, ao menos sem objetivo e sem intenção. A distinção entre humanos e não humanos e a diferença entre cultura e natureza têm de ser tratadas da mesma maneira: para ter certeza de que não os utilizamos como recursos, mas como objetos de estudo, é preciso remontar ao conceito comum que distribui as figuras em partes separadas.<sup>38</sup> Acreditar que esses termos descrevem o que quer que seja sobre o mundo real equivale a tomar uma abstração por uma descrição.

Quando se sustenta que existem, de um lado, um mundo natural e, de outro, um mundo humano, propõe-se simplesmente dizer, após o fato, que uma porção arbitrária dos atores será *despojada de toda ação* e que outra parte dos mesmos atores, também arbitrária, será *dotada de uma alma* (ou de uma consciência). Mas essas duas operações secundárias deixam perfeitamente intacto o único fenômeno interessante: a substituição das formas de ação no seio da zona metamórfica por meio de transações entre potências de agir de múltiplas origens e formas. Isso pode parecer paradoxal, mas, para ganhar no realismo, é preciso deixar de lado o pseudorealismo que pretende desenhar o retrato de humanos se exibindo à frente de um cenário de coisas.

## “E AINDA ASSIM ELA SE MOVE!”

Deslocar a atenção para essa zona comum a escritores e cientistas nos permitirá, talvez, entender de forma diferente a ideia de que a Terra “retroalimenta” o que “nós” lhe fazemos. Michel Serres já havia abordado essas questões delicadas no início dos anos 1990, no exato momento em que a humanidade despreocupada cruzou inadvertidamente o perigoso limiar de  $CO_2$ .<sup>39</sup> Em um livro audacioso e singular, *O contrato natural*, Serres propôs, entre muitas outras ideias inovadoras, uma reformulação fictícia da famosa frase de Galileu: “*Eppur si*

*muove!*".<sup>40</sup> Serres começa com um episódio da história das ciências na forma de desenho animado: depois de ter sido proibido pela Santa Inquisição de ensinar qualquer coisa em público sobre o movimento da Terra, Galileu resmungou: "*E ainda assim ela se move!*". Serres chama esse episódio de *o primeiro julgamento*: um cientista "profético" que luta contra todas as autoridades de sua época reafirma silenciosamente o fato objetivo que, mais tarde, destruirá essas mesmas autoridades.

Mas, em nossos dias, estamos testemunhando, de acordo com Serres, um *segundo julgamento* de Galileu.<sup>41</sup> Diante de todos os poderes reunidos, outro cientista igualmente "profético" – digamos, James Lovelock, ou Michael Mann, ou David Keeling<sup>42</sup> –, depois de condenado a ficar em silêncio por todos aqueles que negam o comportamento da Terra, começa a murmurar para si mesmo: "*Eppur si muove!*", mas dessa vez lhe dando uma nova e um tanto preocupante reviravolta: não "*E ainda assim a Terra se move!*", mas sim: "*E ainda assim a Terra se comove!*".

A ciência ganhou todos os direitos já há três séculos, apelando para a Terra, que respondia se movendo. Então o profeta tornou-se rei. Por nossa vez, estamos fazendo um apelo para uma instância ausente quando clamamos como Galileu, mas diante do tribunal de seus sucessores, antigos profetas tornados reis: "*A Terra se comove!*". A Terra fixa, imemorial, que proveu as condições e fundações da nossa vida, a Terra fundamental está tremendo.<sup>43</sup>

Não deveríamos nos surpreender que uma nova potência de agir ("ela se comove") seja tão assombrosa para os poderes estabelecidos quanto a antiga ("ela se move"). Se a Inquisição ficou chocada com o anúncio de que a Terra nada mais era do que uma bola de bilhar girando incessantemente no vasto universo (lembre-se da cena em que Bertolt Brecht mostrou jovens monges ridicularizando o heliocentrismo de Galileu ao girar a esmo em uma sala no Vaticano),<sup>44</sup> a nova Inquisição (doravante econômica e não religiosa) fica chocada ao saber que a Terra se tornou – e tornou-se novamente! – um envelope ativo, local, limitado, sensível, frágil, trêmulo e facilmente irritável. Seria

preciso um novo Brecht para pintar como, nos *talk shows* dos climatocéticos, um bando de pessoas (por exemplo, os irmãos Koch, numerosos físicos, muitos intelectuais, um bom número de políticos de direita e, ai de mim, alguns pastores, pregadores, gurus e conselheiros de príncipes) ridicularizaria a descoberta dessa nova notícia, tanto quanto desta muito antiga Terra animada e frágil.

Para retratar essa primeira nova Terra como um corpo em queda livre entre todos os outros corpos em queda livre do universo, Galileu teve que abandonar todas as noções de clima, de animação e de metamorfose (exceto as marés). Assim, ele nos libertou dessa visão da Terra chamada pré-científica como uma cloaca, marcada pelo sinal da morte e da corrupção, das quais nossos ancestrais, com seus olhos fixos nas esferas incorruptíveis dos sóis, das estrelas e de Deus, não tinham nenhuma chance de escapar, exceto pela oração, pela contemplação e pelo conhecimento. Ora, para descobrir a nova Terra, os climatologistas estão mais uma vez convocando o clima e trazendo de volta a Terra animada com uma fina película, cuja fragilidade lembra o antigo sentimento de viver no que uma vez foi chamado de *zona sublunar*.<sup>45</sup> A Terra de Galileu poderia girar, porém não tinha “ponto de inflexão”, nem “fronteiras planetárias”, nem “zonas críticas”.<sup>46</sup> Tinha um *movimento*, mas não um *comportamento*. Em outras palavras, ela ainda não era a Terra do Antropoceno.

Hoje, por uma espécie de contrarrevolução copernicana, é o Novo Regime Climático que nos obriga a voltar os olhos para a Terra, considerada de novo uma cloaca, sob o signo da delinquência, da guerra, da poluição e da corrupção. Mas, desta vez, é inútil tentar escapar dela por meio de alguma oração. Eis aqui uma reviravolta dramática: do cosmos ao universo, depois de volta ao cosmos!<sup>47</sup> *Back to the future?* [De volta ao futuro?]. Melhor, *forward to the past!* [avançar para o passado!]. Não é exatamente esse movimento de oscilação que a dançarina apresentada na Introdução deste livro tinha marcado com seus

passos? Não é essa figura que eu havia vislumbrado sob o nome bizarro de Cosmocolosso?

Ao estabelecer esse paralelo entre dois julgamentos, duas Terras, dois regimes climáticos, o objetivo de Serres não é nos comover, pedindo-nos que choremos pela Mãe Terra ou que nos sintamos extasiados por ela ter uma alma. Não se trata de *acrescentar* um espírito ao que seria, infelizmente, desprovido dele, de forma a nos sentirmos melhor em um mundo um pouco menos desencantado, ou, inversamente, para que nos sintamos mais angustiados em um mundo menos infinito. Muito pelo contrário, Serres direciona nossa atenção em direção à surpreendente *convivência* entre potências de agir outrora distintas – tão opostas quanto as velhas figuras do objeto e do sujeito – e que, no presente, se encontram tão misturadas.

Porque, desde esta manhã, de novo a Terra treme: não porque se mexa e se mova sobre sua órbita inquieta e sábia, não porque mude, de suas placas profundas para seu envoltório de ar, mas sim porque ela *se transforma pelo nosso fazer*. Para o direito antigo e para a ciência moderna, a natureza era uma referência *porque não havia sujeito em seu lugar*: o objetivo, no sentido do direito, assim como no sentido científico, emanava de um *espaço sem homem*, que não dependia de nós e do qual dependíamos de direito e de fato; ora, de agora em diante, ele *depende tanto* de nós que ele se movimenta e nós nos inquietamos, também, com esse afastamento em relação aos equilíbrios esperados. Inquietamos a Terra e a fazemos tremer! Agora, *de novo*, ela tem *um sujeito*.<sup>48</sup>

Mesmo que seu livro não invoque o nome “Gaia” e tenha sido escrito antes que o termo “Antropoceno” tivesse feito sua fortuna, o que Serres registra é a mesma subversão das respectivas posições de sujeito e objeto.<sup>49</sup> Desde a “revolução científica”, a objetividade de um mundo sem humanos havia oferecido um terreno sólido para uma espécie de direito natural incontestado – se não fosse para a religião e a moral, pelo menos para a ciência e a lei.<sup>50</sup> Na época da contrarrevolução copernicana, quando nos voltamos para a antiga terra firme do direito natural, o que encontramos? Os traços da nossa ação, visíveis por toda parte!

E não da maneira antiga em que o Sujeito Ocidental Masculino dominava o mundo selvagem e impetuoso da natureza por intermédio de seu sonho de controle corajoso, violento e às vezes desmesurado, no estilo do Corpo de Engenheiros. Não, desta vez, assim como nos mitos pré-científicos e não modernos,<sup>51</sup> encontramos um agente que tira seu nome de “sujeito” do fato de que pode ser *assujeitado* aos caprichos, ao mau humor, às emoções, às reações e até à vingança de outro agente, que tira, ele também, sua qualidade de “sujeito” do *fato de estar igualmente assujeitado à sua ação*.

Ser sujeito não significa agir de forma autônoma em relação a um quadro objetivo; em vez disso, significa *compartilhar* a potência de agir com outros assuntos que também perderam sua autonomia. É porque somos confrontados com esses sujeitos – ou melhor, com quase sujeitos – que devemos abandonar nossos sonhos de controle e parar de temer o pesadelo de nos vermos mais uma vez prisioneiros da “natureza”.<sup>52</sup> Tão logo se chega perto dos seres não humanos, não detectamos neles a inércia que nos permitiria, em contraste, nos assumir como agentes, mas, ao contrário, potências de agir que *não são mais alheias* ao que somos e ao que fazemos. Inversamente, a Terra, por seu lado (porém, não há mais “lado”!), não é mais “objetiva”, no sentido de que não pode mais ser mantida à distância, considerada do ponto de vista de Sirius e como que esvaziada de todos os seus humanos. A ação humana é visível em toda parte na construção do conhecimento, assim como na geração dos fenômenos aos quais essas ciências são chamadas a atestar. É impossível, a partir de agora, brincar de opor dialeticamente sujeitos e objetos. A mola que fazia andar Kant, Hegel e Marx está completamente distendida: não há mais objeto suficiente para se opor aos humanos, nem sujeito suficiente para se opor aos objetos. Tudo se passa como se, por trás da fantasmagoria da dialética, a zona metamórfica se tornasse visível novamente. Como se, sob a “natureza”, o mundo estivesse reaparecendo.

## UMA NOVA MOEDORA DO DIREITO NATURAL

Os problemas nesses enunciados híbridos que tantos pesquisadores propõem a respeito de ações, emoções, movimentos e comportamentos da Terra não são seu modo de estabelecer uma continuidade entre o ser e o dever ser, e sim a maneira sempre ambígua pela qual eles tratam os estados de fato. Às vezes, trata-se de uma questão de cadeias causais que parecem não atribuir nenhuma forma de ação ao que é dito; outras vezes, pelo contrário, esses mesmos pesquisadores desdobram uma proliferação de cenas de ação, algumas das quais, inevitavelmente, estimulam à ação aqueles que são atraídos por essas narrativas. É dessa dupla linguagem que surge a ideia de uma distância infinita entre a descrição e a prescrição: quando se segue uma cadeia causal na qual se supõe que nada ocorra – nenhuma surpresa, em todo caso –, então parecerá imenso o abismo entre ela e os termos empregados para descrever a ação moral, política e artística dos humanos. Mas isso é bem diferente a partir do momento em que a descrição científica emprega essa profusão de ações, muitas das quais se assemelham àquelas com que os humanos costumam ser dotados: nesse caso, torna-se minúscula a distância entre as formas de ação que encadeiam continuamente os atores com múltiplos repertórios. Consequentemente, a questão se torna a seguinte: por que aqueles que descrevem as ações da Terra ora afirmam que não ocorre nada além do desdobramento das “estritas cadeias de causalidade”, ora afirmam que aí ocorrem infinitamente mais coisas? O que leva à pergunta: se a Terra é *animada* por mil formas de agentes, por que se quer pensá-la como essencialmente inerte e *inanimada*?

Para compreender o que pode significar a ideia de uma Terra que retroagiria a nossas ações, fica claro que não se deve simplificar antecipadamente a repartição das potências de agir entre os atores ditos humanos e não humanos. O que Serres explora em *O contrato natural* é essa fraqueza congênita do direito natural, que consiste em dizer simultaneamente que há

um direito na natureza – essa dimensão prescritiva que reconhecemos acima – e que, no entanto, o direito, o verdadeiro direito, só seria encontrado do outro lado, na cultura. Daí a ideia aparentemente absurda de um contrato com a natureza, mesmo que todo mundo reconheça, ao mesmo tempo, que a natureza ordena porque nos “dita” o que é preciso fazer através do que é. O limite de todo direito natural não é querer buscar uma ordem que permita legislar, mas agir como se houvesse *duas séries paralelas*, e apenas duas, uma da “natureza”, outra do direito; e buscar qual seria a cópia do outro.

Ao dramatizar a ideia de um contrato com a natureza – que foi tomada emprestada do contrato social (igualmente mítico) de Rousseau –, Serres explora uma solução inteiramente diferente: se é impossível não extrair uma ordem da natureza, ou descobrir essa ordem, é porque, mesmo em nossa tradição ocidental, nunca houve duas séries paralelas, mas, sempre, essa proliferação de trocas entre figuras, aquilo que chamei de “zona metamórfica”:

Em que linguagem falam as coisas do mundo para que possamos nos entender com elas, por contrato? Mas, afinal de contas, o velho contrato social permaneceu também não dito e não escrito: ninguém jamais leu nem o original nem uma cópia. Certamente, ignoramos a língua do mundo, ou apenas conhecemos suas versões animista, religiosa ou matemática. [...] De fato, a Terra fala conosco em termos de forças, de laços e de interações, e isso é suficiente para fazer um contrato.<sup>53</sup>

Qual é a diferença entre uma força – física – e um laço – jurídico? Não esqueçamos que *O contrato natural* é, antes de tudo, um livro de filosofia do direito e que ele busca levar a sério o significado de “leis” na expressão “leis da natureza”. Apesar do título do livro, o contrato natural não é um acordo entre duas partes, a humanidade e a natureza, entre duas figuras que são, de todo modo, impossíveis de unificar,<sup>54</sup> mas sim uma série de transações em que podemos ver como, desde sempre e nas próprias ciências, os diferentes tipos de entidades mobilizadas pela geo-história trocam os diferentes traços [*traits*] que definem

sua potência de agir. “Traço” é, precisamente, o termo técnico, tomado emprestado do direito, da geopolítica, da ciência, da arquitetura e da geometria, que Serres utiliza a fim de designar essas transações entre os sujeitos e os objetos acima. Para se fazer entender, ele traz o mais improvável dos exemplos, o da gravitação universal:

A palavra *traço* significa, enfim, ao mesmo tempo, o laço material e a barra elementar da escrita: ponto, traço longo, alfabeto binário. Escrito, o contrato obriga e vincula aqueles que escrevem seu nome, ou um X, além de suas cláusulas. [...] Ora, o primeiro grande sistema científico, o de Newton, se religa por *atração*: eis que retornam aqui *a mesma palavra, o mesmo traço, a mesma noção. Certamente, os grandes corpos planetários se compreendem e estão ligados por uma lei, mas uma lei que parece se confundir com um contrato, no sentido primeiro de um jogo de cordas. O menor movimento de um planeta tem efeitos imediatos, sem esperar, sobre todos os outros, cujas reações agem sobre os primeiros sem nenhum obstáculo. Para esse conjunto de coerções, a Terra compreende, de algum modo, o ponto de vista dos demais corpos, já que, por força, ela repercute sobre os acontecimentos de todo o sistema.*<sup>55</sup>

Serres não está propondo *animar* a Terra alegando que ela se beneficiaria de uma forma de compreensão, simpatia ou soberania. Muito pelo contrário: ele propõe tomar a própria força da atração como um *laço* que nos permitiria compreender o que significa a “força do direito” e a *potência* da compreensão. Compreender é apreender, apreender alguma coisa; existe melhor forma de apreender uma coisa do que se submeter “sem obstáculo” à “reverberação” de todos os outros corpos? Isso não é antropomorfismo – em que a metáfora iria do humano para a física –, mas sim um *phisimorfismo* [*phisi-morphisme*] – em que a metáfora vai da força ao direito. No fim das contas, Serres quer dizer que falamos bem a “língua do mundo” na condição de aprendermos a traduzir, de uma a outra, “as versões animista, religiosa ou matemática”. A *tradução*, o grande projeto de Serres, torna-se o meio de compreender aquilo pelo qual estamos

*vinculados* e do qual *dependemos*.<sup>56</sup> Se nos tornamos capazes de traduzir, então as leis da natureza começam a ter um espírito.

Não devemos ver essa ligação entre a gravidade e o direito como licença poética. Simon Schaffer mostrou, em um artigo magnífico, como Newton deve ter extraído de sua própria cultura um conjunto de traços para o novo agente que se impôs mais tarde como a “atração universal”.<sup>57</sup> Newton era obcecado por todas as formas de ação à distância, tanto a de Deus agindo na matéria como a do crédito agindo na economia ou a do governo agindo sobre os sujeitos.<sup>58</sup> Na condição de um teólogo sobre o qual pairavam suspeitas de heresia, um especialista em alquimia assim como em óptica, não lhe teria servido de nada “distinguir estritamente” o mundo dos espíritos e o da matéria. Se tivesse feito isso, ele nunca teria sido físico. Todavia, não foi ao antropomorfismo que ele se voltou para compreender como um corpo consegue agir sobre outro, mas aos anjos. Sua física é, antes de tudo, *angelomórfica*!

Com efeito, para evitar os turbilhões de Descartes – outra mistura surpreendente de propriedade e de traços –, Newton descobriu um agente capaz de transportar instantaneamente a ação à distância de um corpo sobre outro. Na época, ele não tinha a sua disposição algum personagem que fosse suscetível de transportar “sem obstáculo” um movimento instantâneo – exceto os anjos... Após centenas de páginas de angelologia, Newton conseguiu cortar suas asas e transformar esse novo agente em uma “força”. Uma força “puramente objetiva”? Claro, porque ela havia respondido às objeções, mas estava sempre carregada, a montante, por milênios de meditações sobre um “sistema angélico de mensagens instantâneas”. Como bem se sabe, a pureza esterilizaria as ciências: por trás da força, as asas dos anjos batem incessantemente, invisíveis.

O problema é que o *aspecto* de um sujeito humano como Kutúzov ou o Corpo de Engenheiros não é mais conhecido de antemão que o *aspecto* de um rio, de um anjo, de um fator de liberação de hormônio ou de uma força como a gravitação universal. É por isso que não faz sentido acusar romancistas,

cientistas ou engenheiros de cometer o pecado do “antropomorfismo” quando eles “atribuem uma potência de agir” ao “que não deveria ter”. É exatamente o oposto: se eles têm que lidar com todos os tipos de “morfismos” contraditórios, é porque tentam explorar a forma desses *actantes*, que são a princípio desconhecidos e domesticados pouco a pouco por tantas figuras necessárias para se aproximar deles. Em vez de esses actantes serem providos de um estilo ou de um gênero, isto é, em vez de se tornarem *atores* bem reconhecidos, ousou dizer que eles devem ser remoídos, esmagados e preparados no mesmo recipiente.<sup>59</sup> Mesmo as entidades mais respeitáveis – personagens de romances, conceitos científicos, artefatos técnicos, fenômenos naturais – nascem todas do mesmo caldeirão de bruxa; isso porque é lá, nessa zona metamórfica, que residem literalmente todos os *tricksters*, todos os *trocadores de forma*.<sup>60</sup>

## SOBRE UMA INOPORTUNA TENDÊNCIA A CONFUNDIR CAUSA E CRIAÇÃO

A “língua do mundo” articula, portanto, múltiplas potências de agir, traduzindo sem cessar um repertório em outro (um morfismo em outro), a fim de discernir os novos atores que são descobertos a cada passo. Mas, quando digo “língua do mundo”, ainda é preciso deixar claro se estou falando da linguagem ou do mundo! Com efeito, os argumentos desta conferência parecerão improváveis e até chocantes para os ouvidos dos pesquisadores e do público, caso eu não esmiúce esse pequeno detalhe... Os cientistas provavelmente pensarão que essas trocas de propriedades entre rios, forças, neurotransmissores, marechais e engenheiros não são metamorfoses, mas simples *metáforas*. “São a fraqueza e o limite da linguagem”, eles dirão, “que nos forçam a falar do CRF como ator, do Atchafalaya como um ser ao qual se deve ‘dar’ água ou da força gravitacional como se fosse

um espírito angelical. Se fosse possível exprimirem-se em termos *verdadeiramente científicos*, todas essas metáforas seriam dispensadas e se falaria de uma maneira estritamente...”. Segue-se um momento de silêncio um pouco envergonhado. Com efeito, esse é o ponto em que as coisas se complicam, porque, de acordo com eles, para “falar cientificamente” seria preciso, é evidente, não falar em absoluto! E eis que somos deixados a imaginar uma cena bastante engraçada na qual um pesquisador mudo designaria um fenômeno que se exprimiria silenciosamente por si mesmo, ainda que se imponha sem nenhum signo nem através de um ser humano totalmente passivo... Sem dúvida, uma situação pouco realista.

Todavia, essa falta de realismo não impede que a cena sirva de origem à própria distinção – que o público crê ser de bom senso – entre o “mundo material”, por um lado, e o mundo da “linguagem humana”, por outro. O mundo material é o que foi emudecido a fim de evitar responder às perguntas: “Quem fala? Quem age? Quem faz falar? Quem faz agir?”. É para compreender essa estranha situação que devo introduzir, além dessa zona de transações que chamei de “metamórfica”, uma operação completamente diferente pela qual, *na linguagem e pela linguagem*, alguns personagens são esvaziados de toda potência de agir. Essa operação vai *desanimar* alguns atores e dar a impressão de que existe um abismo entre os objetos materiais inanimados e os sujeitos humanos dotados de alma – ou pelo menos de espírito. O argumento pode parecer complicado, mas é preciso explicar por qual *efeito de linguagem* foram construídas cenas nas quais a linguagem seria apenas uma parte da cena, sendo a outra parte reservada à presença muda das coisas inertes sobre as quais a linguagem não teria nenhuma apreensão!

Contudo, bastam alguns momentos de reflexão para perceber que a ideia de um mundo inerte é em si mesma *um efeito de estilo*, um *gênero* particular, certa maneira de colocar na surdina as potências de agir que não podem ser impedidas de proliferar tão logo se começa a descrever qualquer situação. Falar com

uma voz mecânica é sempre falar. Apenas o tom é diferente, não o encadeamento das palavras. Da mesma forma, a ideia de um mundo desanimado é unicamente um modo de encadear as animações *como se nada se passasse*. Mas as potências de agir estão sempre lá, independentemente do que seja feito. A ideia de uma distinção Natureza / Cultura, assim como de humano / não humano, nada tem de uma grande concepção filosófica, de uma profunda ontologia; ela é um *efeito estilístico secundário*, posterior, derivado, por meio do qual se pretende *simplificar* a distribuição dos atores designando, em seguida, uns como animados e outros como inanimados. Essa segunda operação só consegue desanimar certos protagonistas chamados de “materiais” ao privá-los de sua atividade e ao *superanimar* alguns outros chamados de “humanos”, creditando-lhes admiráveis capacidades de ação – a liberdade, a consciência, a reflexividade, o senso moral, e assim por diante.<sup>61</sup>

Como é possível produzir a impressão de que não se passa nada numa narrativa em que acontecimentos, aventuras, trocas de propriedades, transações entre potências de agir são multiplicados de um instante a outro? Com certeza não é na literatura científica que se pode encontrar esse gênero de aparente inércia.<sup>62</sup> Não, é preciso simplesmente *acrescentar* ao desdobramento dos acontecimentos algo que *inverta* seu curso e, dessa forma, anule sua ação. Como isso é possível? Transformando o encadeamento de causas e consequências de tal modo que toda a ação esteja – ou pelo menos pareça estar – na causa, e que não haja mais nenhuma ação nas consequências. É claro que isso é impossível; as consequências são sempre surpreendentes e, na prática, na história da descoberta – como na narrativa de descoberta e, mesmo, no ensino dos fatos mais bem estabelecidos –, a causa chega muito tempo *depois* das consequências.<sup>63</sup> Pela mesma razão, as competências surgem muito tempo *depois* de as performances terem sido cuidadosamente registradas. Uma narrativa estritamente *causalista*, da qual um único ator estaria na causa –

e, além disso, na causa primeira –, é evidentemente impossível. Ninguém, por construção, poderia enunciar isso.

No entanto, por meio de uma abordagem filosófica apropriada, é possível proceder *como se* fosse possível inverter a inversão e deduzir todas as consequências da causa.<sup>64</sup> Ao agir dessa maneira, consegue-se *desdramatizar* o curso dramático do tempo, a ponto de se comportar como se o mundo fluísse do passado para o presente. A hipótese é inverossímil, sei muito bem, mas é ela que vai permitir dar o sentimento de que existe um mundo material submetido a um encadeamento estrito de causalidades, que seria oposto a outro mundo – humano, simbólico, subjetivo, cultural, pouco importa o nome –, a ser definido então como o império da liberdade. Curiosamente, a própria distinção entre as narrativas – subentende-se que dramáticas – e o mundo material – subentende-se que cru, obstinado, inerte, objetivo e mudo – não coincide com uma distinção real; em vez disso, provém de uma maneira muito particular, historicamente limitada,<sup>65</sup> de desanimar pela linguagem a distribuição daquilo que vai doravante desempenhar o papel de agente – subentende-se que um humano – e o que desempenhará o papel de inerte – subentende-se que o cenário material do mundo humano.

A outra hipótese consiste em propor que aquilo que designei como uma zona de troca comum – isto é, a zona metamórfica – *seja uma propriedade do próprio mundo*, e não apenas um fenômeno da linguagem *sobre* o mundo. Mesmo que seja difícil manter isso em mente, a análise do sentido – o que se chama de “ciência do sentido” ou “semiótica” – jamais foi limitada ao discurso, à linguagem, ao texto ou à ficção. A significação é uma propriedade de todos os agentes, na medida em que eles nunca deixam de ter uma potência de agir; isso é verdadeiro para Kutúzov e para o Mississippi, assim como para o receptor de CRF e a gravidade através da qual os corpos se “compreendem” e se “influenciam”. Para todos os agentes, agir significa fazer vir sua existência, sua subsistência, *do futuro para o presente*; eles agem na medida em que assumem o risco de preencher a

brecha da existência – ou, então, desaparecem pura e simplesmente. Em outras palavras, existência e significação são sinônimos.<sup>66</sup> *Enquanto agem, os agentes têm uma significação.* É por isso que essa significação pode ser seguida, perseguida, capturada, traduzida, formulada em linguagem. O que não quer dizer que “toda *coisa* no mundo seja uma simples questão de discurso”, mas sim que toda possibilidade de discurso se deve à presença de agentes em busca de sua existência.

Embora a filosofia oficial da ciência considere o segundo movimento de desanimação como o único importante e racional, é o contrário que é verdadeiro: a animação é o fenômeno essencial, e a desanimação é o fenômeno superficial, auxiliar, polêmico e muitas vezes apologético.<sup>67</sup> Um dos grandes enigmas da história ocidental não é que “ainda haja pessoas ingênuas o suficiente para acreditar no animismo”, mas sim a crença bastante ingênuas que muitas pessoas ainda têm em um mundo material pretensamente desanimado.<sup>68</sup> E esse é o caso no exato momento em que os cientistas estão multiplicando as potências de agir nas quais eles – e nós com eles – estão cada vez mais profundamente implicados .

## RUMO A UMA NATUREZA QUE NÃO SERIA MAIS UMA RELIGIÃO?

Com esta segunda conferência, espero ter preparado o terreno para o que se segue. Aqueles que afirmam que a Terra tem não apenas um movimento, mas também um comportamento que a faz reagir ao que lhe fazemos, não são todos um bando de malucos que investiram na estranha ideia de adicionar uma alma a algo que não tem nenhuma. Os mais interessantes aos meus olhos, como os pesquisadores que estão trabalhando no Sistema Terra, se contentam simplesmente em *não retirar* as potências de agir que a Terra possui. Eles não dizem necessariamente que ela é “viva”, mas apenas que *não é morta*. Em todo caso, que não é

inerte, dessa forma muito estranha de inércia produzida pela ideia de um “mundo material”. Um mundo evidentemente muito distante da *materialidade*. Entre a materialidade e a matéria, parece que vamos ter que fazer uma escolha.

Para resumir muito rapidamente um argumento que será preciso retomar mais tarde, a inércia do mundo material é obtida a partir do momento em que se distribuem as potências de agir entre causas e consequências, de modo a dar tudo às causas e nada às consequências, exceto o fato de se ver atravessado pelo efeito sem nada adicionar a ele.<sup>69</sup> Acessa-se a materialidade quando se recusa essa operação secundária que elimina as potências de agir e quando se deixa às consequências toda a *agency* de que são capazes. É por meio da narrativa causalista que se obtém esse efeito de desanimação, mas sempre *após o fato*, uma vez agenciada, maquinada, tendo ascendido a longa série das consequências; e uma vez *invertida* a ordem na qual essa série foi percorrida.

Coisa estranha, que retomarei mais tarde, esse tipo de narrativa causalista se assemelha às narrativas *criacionistas* pelas quais se atribui a uma causa primeira, a uma criação dita *ex nihilo*, toda a série do que se segue.<sup>70</sup> Mesmo quando se está acostumado, desde a revolução científica, a opor ciência e religião, a ideia de matéria – pois é, antes de tudo, uma ideia – participa dos dois domínios. É por isso que, ao procurarmos nos desfazer da ideia de “natureza”, precisaremos também nos desfazer da teologia que está presa a ela – sem nos esquecermos da política que nela se misturou! Ao inventar, no curso das longas batalhas do século XVII, a ideia de um “mundo material” no qual a potência de agir de todas as entidades que constituem o mundo foi apagada,<sup>71</sup> criou-se um mundo fantasma para falar da Terra, que corresponde, infelizmente, de modo muito frequente, ao que é chamado de “visão científica do mundo”; e que é também certa versão religiosa da natureza das causas. Mais nada se *passa*, literalmente, já que o agente é considerado a “causa simples” de seu predecessor. Toda a ação foi posta no antecedente. Pouco importa, então, que o

antecedente seja chamado de Criador onipotente ou Causalidade onipotente. A consequência poderia muito bem não estar aí de alguma forma; como se diz coloquialmente, ela existe apenas “como figurante”. Podem-se enfileirar os termos, mas desapareceu o que faz deles acontecimentos.

O grande paradoxo da “visão científica do mundo” é ter conseguido *retirar a historicidade* do mundo, tanto para a ciência como para a política e a religião. E certamente, junto com a historicidade, foi retirada também a *narratividade* interior que nos permite ser no mundo – ou, como Donna Haraway prefere dizer: ser “com o mundo”.<sup>72</sup> Não estou dizendo que a ciência tenha “desencantado” o mundo, fazendo-nos perder todo laço com o “mundo vivido”, mas sim que ela sempre *cantou* uma música bem diferente e sempre *viveu* no mesmo mundo. Enfim, talvez não fosse inútil oferecer uma versão da materialidade que não seja mais tão direta e desajeitadamente político-religiosa, e que não ofereça, ao mesmo tempo, uma visão tão pateticamente inexata das ciências. Poderíamos então sair de toda “religião da natureza”. Teríamos uma concepção da materialidade enfim mundana, secular – sim, profana, ou, melhor ainda, terrestre.

Sabemos de tudo isso, é claro, nós, que estudamos há muito tempo essa curiosa obsessão dos Modernos em desanimar o mundo no qual, no entanto, eles fizeram proliferar os agentes mais imprevistos e surpreendentes. Sabíamos bem que o estilo racionalizante não tinha nenhuma relação com as ciências tal como elas se fazem. Isso foi o que me permitiu afirmar, há 25 anos, que “jamais fomos modernos”.<sup>73</sup> Mas tudo muda a partir do momento em que lemos notícias como aquela com a qual comecei esta conferência: “O limiar de 400 partes por milhão (ppm) de dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>) atmosférico deve ser atingido em maio”. Aqui, parece evidente *para todo mundo*, e não apenas para os historiadores da ciência, que estamos imersos em uma *história* que doravante é impossível de *desanimar*.

Contudo não contamos com a abordagem das catástrofes para nos tornar mais conscientes – muito pelo contrário. Em *O fim do Terceiro Reich*, um dos numerosos livros aterrorizantes que li

enquanto preparava estas conferências, o historiador Ian Kershaw mostrou como a Alemanha perdeu mais soldados e civis durante o último ano da guerra, quando tinha abandonado qualquer esperança de vitória, do que nos quatro anos anteriores. Na situação mais cataclísmica, enquanto o *Reich* estava condenado, a guerra estava claramente perdida e todo mundo (dos generais às donas de casa) sabia perfeitamente disso; ainda assim, na falta de uma alternativa, o combate continuou, tendo permanecido o sistema ditatorial criminoso quase intacto até o colapso final.<sup>74</sup>

É porque o caráter evidente da ameaça não nos fará mudar que precisamos nos preparar para refazer a política. Se não há nada de agradável, de harmonioso ou de apaziguador ao abordar os problemas ecológicos; se Lovelock pode descrever Gaia como estando “em guerra” e “se vingando” dos humanos – a quem ele compara ao Exército britânico em junho de 1940, preso nas dunas de Dunquerque, em total desordem, forçado a deixar suas armas inúteis na praia –,<sup>75</sup> é porque a geo-história não deve ser concebida como a grande irrupção da Natureza, finalmente capaz de pacificar todos os nossos conflitos, mas sim como um *estado generalizado de guerra*.

Por mais chocante que a história tenha sido, é provável que a geo-história seja pior, uma vez que o que até agora havia permanecido tranquilamente no plano de fundo – a paisagem que tinha servido de quadro para todos os conflitos humanos – acaba de se juntar à luta. O que era uma metáfora até o presente – que mesmo as pedras gritavam de dor diante das misérias que os humanos lhes fizeram – se tornou literal. Clive Hamilton afirma que o inimigo da ação é a *esperança*, essa esperança inalterável de que tudo vai melhorar e que o pior nem sempre está garantido.<sup>76</sup> Hamilton sustenta que, antes de empreender qualquer coisa, temos que extirpar a esperança de nosso quadro desesperadamente otimista de vida... Portanto, é com muitos escrúpulos que coloco esta série de conferências sob o sombrio aviso de Dante: “Abandonai toda esperança”. Ou, num estilo mais moderno, esta frase de Dougald Hine, citada por Déborah

Danowski e Eduardo Viveiros de Castro: “*What do you do, after you stop pretending?*”.<sup>77</sup>

Já estávamos tremendo diante da aceleração da história, mas como nos comportar diante da “grande aceleração”?<sup>78</sup> Por meio de uma reversão completa do tropo favorito da filosofia ocidental, as sociedades humanas parecem se resignar a agir no papel de objeto estúpido, ao passo que é a natureza que assume inesperadamente o papel de sujeito ativo! Notaram que, agora, atribuem-se à história natural os termos da história humana – *tipping points* [pontos de inflexão], aceleração, crise, revolução – e, para falar da história dos humanos, utilizam-se as palavras inércia, histerese e padrão de dependência? É como se os humanos tivessem assumido o aspecto de uma natureza passiva e imutável para explicar por que não estão fazendo nada diante da ameaça. Tal é o sentido desse Novo Regime Climático: o “aquecimento” é tal que a antiga distância entre o plano de fundo e o primeiro plano derreteu: é a história *humana* que parece fria e a história *natural* que está em vias de assumir um ritmo frenético. A zona metamórfica se tornou nosso lugar-comum: tudo se passa como se tivéssemos, de fato, deixado de ser modernos. E, desta vez, coletivamente.

## TERCEIRA CONFERÊNCIA

# GAIA: UMA FIGURA (ENFIM PROFANA) DA NATUREZA

## GALILEU, LOVELOCK: DUAS DESCOBERTAS SIMÉTRICAS

É provável que, em poucos anos, tanto para a história das ciências como para a imaginação popular, essa segunda cena se torne tão famosa quanto a de Galileu quando, nas noites frias de novembro e dezembro de 1609, ele ergueu seu telescópio, voltado até então para a lagoa de Veneza, em direção à Lua. Foi aí que lhe veio a ideia, segundo dizem, de que todos os planetas eram parecidos. Três séculos depois, outra descoberta inverte a proposição: a Terra é um planeta que *não se parece com nenhum outro!* Devemos reconhecer que a simetria é realmente bonita demais: enquanto o primeiro cientista descobre como passar da visão estreita que tem da janela com vista para o Grande Canal em direção ao universo infinito, o segundo descobre como passar do universo infinito para os limites estreitos do planeta azul. O que o primeiro conseguiu fazer com um telescópio rudimentar, um verdadeiro brinquedo de criança, o segundo conseguiu elevando aos céus um aparelho ainda mais leve, uma simples experiência de pensamento. Precisávamos de um Plutarco para adicionar um novo capítulo às suas *Vidas paralelas*, um Arthur Koestler para escrever um apêndice ao seu *Os sonâmbulos*.<sup>1</sup>

Foi no outono de 1965, no Laboratório de Propulsão a Jato em Pasadena, nos escritórios do Departamento para a Vida Extraterrestre, que James Lovelock, fisiologista e engenheiro um tanto excêntrico – os ingleses costumam dizer que ele é um *maverick* –,<sup>2</sup> escreveu um artigo com Dian Hitchcock (nenhuma relação com o cineasta!) a respeito da possibilidade de detectar vida em Marte.<sup>3</sup> Os dois autores se sentiam um pouco incomodados por ter de confessar a seus colegas, ocupados com a concepção dos complexos e caros projetos das missões Voyager e, depois, Viking, previstas para serem enviadas ao solo de Marte com a ajuda de foguetes gigantes, que, para responder a esse questionamento, a melhor solução seria permanecer onde estavam, em Pasadena! Que eles se contentassem, diziam os autores, em elevar ao planeta vermelho um instrumento modesto para verificar se a atmosfera estava quimicamente em equilíbrio ou não, e teriam a resposta.<sup>4</sup> Essa medida simples permitiria o reconhecimento de que a atmosfera de Marte é perfeitamente inerte. Não há necessidade de voar para longe com grandes custos para provar o óbvio!

É difícil não se surpreender com a simetria entre os gestos de Galileu e Lovelock, elevando instrumentos modestos ao céu para fazer descobertas radicalmente opostas. Quando, pelas imagens trêmulas, iridescentes e deformadas que seu telescópio coletou da Lua, Galileu decidiu, graças a seu profundo conhecimento do desenho em perspectiva,<sup>5</sup> ver as sombras projetadas pelo Sol nas montanhas, nas cordilheiras e nos vales lunares, ele se apressou em estabelecer um novo tipo de continuidade – para não dizer uma nova fraternidade – entre a Terra e seu satélite. Ambos eram planetas; ambos eram corpos feitos da mesma matéria homogênea; ambos tinham a mesma dignidade e giravam em torno de outro centro. O espaço indiferenciado poderia então se estender por toda parte. A Terra não era mais relegada ao submundo de um mundo sublunar, cercada por círculos de dignidade cada vez mais

altos, desde os planetas supralunares até a esfera das estrelas fixas, distantes apenas alguns graus do próprio Deus. O planeta assumiu a mesma importância que a de todos os outros corpos celestes, sem nenhuma hierarquia entre eles; quanto a Deus, ele poderia ser encontrado em qualquer lugar nas vastas imensidões do mundo.

Terminado o primeiro choque, astrônomos, escritores, polemistas, padres e pastores, além de libertinos, puderam impulsionar pelas novas terras uma vasta população de personagens fictícios que se dedicavam a viver ali todos os tipos de aventuras e a observar os costumes de todos os tipos de criaturas estranhas. As novas narrativas astronômicas de Kepler, Cyrano, Descartes, Fontenelle e Newton tornaram-se críveis sobre um mundo que se expandia constantemente porque era homogêneo em todos os lugares.<sup>6</sup> E, como o espaço infinito tinha sido inventado como semelhante a si mesmo, foi possível dar alguma consistência à ideia de “um ponto de vista de nenhuma parte” que permitisse a espíritos desencarnados e intercambiáveis escrever as leis aplicáveis a todo o cosmos. Deixando de lado as qualidades secundárias – cor, cheiro, textura, mas também geração, envelhecimento e morte – e concentrando-se apenas nas qualidades primárias – extensão e movimento –, todos os planetas, todos os sóis, todas as galáxias podiam ser tratados como bolas de bilhar.<sup>7</sup> Afinal, corpos em queda livre são corpos em queda livre; quando você viu um, viu todos! A extensão infinita do mundo como o conhecimento do mundo se tornou possível, uma vez que cada lugar era literalmente o mesmo que outro, com coordenadas estreitas. Assim como o termo latino *res extensa* indica, a ideia do que é uma *coisa* podia se *estender*, com efeito, por toda parte.<sup>8</sup> Para retomar novamente o famoso título de Alexandre Koyré, Galileu e seus sucessores permitiram que seus leitores passassem “do mundo fechado ao universo infinito”.<sup>9</sup> O espírito das leis da natureza flutuava no céu.

É precisamente a partir dessas localizações fictícias que Lovelock imagina um astrônomo marciano que não necessitaria viajar de disco voador para concluir, pela simples leitura de seu instrumento fictício, que a Terra é um planeta vivo, já que sua atmosfera não retorna ao equilíbrio químico.<sup>10</sup> Este é o raciocínio de Lovelock: se posso, estando em Pasadena, concluir sem contestação que Marte é um astro morto, visto que sua atmosfera está em equilíbrio químico, da mesma forma, se eu fosse um homenzinho verde, poderia concluir com certeza que a Terra é um planeta vivo, pois sua atmosfera está em desequilíbrio químico. Se é assim, conclui o astrônomo terrestre em um lampejo de intuição, algo deve manter essa situação, alguma potência de agir que ainda não foi tornada visível, que está ausente em Marte, assim como em Vênus e na Lua, uma força com uma agência tal que possa manter – ou recuperar – por bilhões de anos um estado de coisas duradouro o suficiente para combater os distúrbios introduzidos por eventos externos – o brilho mais nítido do Sol, bombardeios de asteroides, erupções vulcânicas. Mas não devemos nos apressar em dar a essa potência um nome já conhecido, por exemplo, “vida”. Devemos antes de tudo compreender a singularidade dessa descoberta.

Enquanto Galileu, erguendo os olhos do horizonte para o céu, reforçou a similitude entre a Terra e todos os outros corpos em queda livre, Lovelock, abaixando os olhos a partir de Marte em nossa direção, *diminui* a similitude entre todos os planetas e essa nossa Terra tão particular. É adotando o “ponto de vista de Sirius” que ele mostra por que não há “ponto de vista de nenhuma parte”! De seu pequeno escritório em Pasadena, como alguém que desliza lentamente o capô de um carro conversível para fechá-lo bem, Lovelock leva seu leitor de volta ao que deveria ser considerado mais uma vez um *mundo sublunar*. Não que faltem perfeições à Terra, muito pelo contrário; não que ela esconda nas profundezas o sítio sombrio do Inferno;<sup>11</sup> mas porque detém – sozinha? – o privilégio de

estar em desequilíbrio; o que quer dizer também que ela tem certo modo de ser *corruptível* – ou, para usar os termos da conferência anterior, ela é, de uma forma ou de outra, *animada*.

De qualquer modo, a Terra parece capaz de manter ativamente uma diferença entre o interior e o exterior de si mesma. Ela tem algo como uma pele, como um envoltório. Mais estranho ainda, o planeta azul aparece repentinamente como uma longa série de *acontecimentos* históricos, aleatórios, específicos e contingentes, como se fosse o resultado provisório e frágil de uma geo-história.<sup>12</sup> Tudo acontece como se, três séculos e meio depois, Lovelock tivesse valorizado certos traços daquela mesma Terra que Galileu *não devia* ter levado em conta para poder considerá-la simplesmente como um corpo em queda livre entre todos os outros:<sup>13</sup> sua cor, seu cheiro, sua superfície, seu toque, sua gênese, seu envelhecimento, talvez sua morte, essa pequenina película no interior da qual vivemos, em suma, seu comportamento, além de seu movimento. Como se as qualidades secundárias tivessem retornado ao primeiro plano. Serres tinha razão: para completar, seria necessário adicionar à Terra que *se move*, de Galileu, a Terra *que se comove*, de Lovelock.<sup>14</sup>

Se a primeira descoberta foi um choque, a segunda o foi em igual medida. Lembre-se do clichê das três “feridas narcísicas” celebradas por Freud, não sem certo masoquismo:<sup>15</sup> primeiramente, Copérnico, depois Darwin e, por fim, o próprio Freud. Três vezes seguidas, a arrogância humana teria sido profundamente ferida por descobertas científicas: primeiro, pela revolução copernicana, que teria expulsado os seres humanos para fora do centro do cosmos; depois, um dilaceramento ainda mais profundo, decorrente da evolução darwiniana, que fez do humano uma espécie de macaco nu; e, enfim, em terceiro lugar, pelo inconsciente freudiano, que teria expulsado a consciência humana para fora de sua posição central. Mas, para tomar essas descobertas como uma série de feridas narcísicas, foi preciso que Freud tivesse esquecido o entusiasmo com o qual a

chamada “revolução copernicana” foi recebida.<sup>16</sup> Longe de se sentirem feridos, parece, ao contrário, que aqueles que a viveram se sentiram libertos de seus laços depois de terem sofrido tanto tempo por serem relegados a uma fossa profunda, sem outra saída a não ser pelas regiões supralunares, o único lugar de verdades incorruptíveis. O universo infinito, a evolução milenar, o inconsciente tortuoso... ora, tudo isso nos libera: enfim, saímos do nosso buraco! Finalmente nos emancipamos! Lembremos que Brecht, em sua peça sobre Galileu, tinha comemorado essa saída para a grande viagem, quando o astrônomo vira, diante de seu jovem assistente, Andrea, os pesados círculos de cobre de um astrolábio antigo:

GALILEU (se enxugando): “Sim, senti isso também quando vi o objeto pela primeira vez. Outros sentem isso. Paredes e esferas, e a imobilidade! Por 2 mil anos, a humanidade acreditou que o Sol e todos os corpos celestes giravam em torno dela. [...] Mas, agora, nós vamos sair para fora, Andrea, para uma grande viagem. Pois o antigo tempo já passou e aqui está um novo tempo. [...] porque tudo se move, meu amigo. [...] Em breve a humanidade saberá o que é de sua morada, este corpo celeste onde reside. O que está escrito em livros antigos não é mais suficiente. Pois onde a crença estava instalada há mil anos, agora se instala a dúvida”.<sup>17</sup>

“Tudo se move, meu amigo”, de fato, porém não na direção prevista... Podemos dizer agora, parodiando Brecht: “Onde a crença foi instalada por 350 anos, agora se instala a dúvida!”. “O antigo tempo passou” e, em breve, talvez, “a humanidade saberá o que é de sua morada, este corpo celeste onde reside”, mas desde que consiga suportar essa outra “ferida narcísica”, mais dolorosa do que aquelas imaginadas por Freud. O que não faz sentido é ser transportado em um sonho, sem obstáculos e sem vínculos, na grande extensão do espaço. Desta vez, nós outros, humanos, não estamos chocados por saber que a Terra não ocupa mais o centro e gira sem objetivo ao redor do Sol; não, se estamos tão profundamente chocados, é porque, ao contrário, estamos no centro de seu pequeno

universo e porque estamos presos em sua minúscula atmosfera local.

De repente, devemos recuar em nossas jornadas imaginárias; o universo em expansão de Galileu é como que suspenso, tendo o movimento interrompido. O título de Koyré deve agora ser lido na direção oposta: “*Voltando* do universo infinito para o cosmos limitado e fechado”. Todos os personagens fictícios que você enviou para bem longe, lembre-se deles! Anuncie ao capitão Kirk que a nave *Enterprise* deve retornar a seu redil. “Lá longe você não encontrará nada semelhante a nós; estamos sozinhos com nossa história terrestre e terrível.” Quanto ao planeta Pandora, não é nessa direção que a próxima fronteira contra os bárbaros Na’vis continuará a se expandir! A propósito, a dra. Ryan Stone, no filme *Gravidade*, encarregou-se de resumir a situação para nós, encontrando-se, depois de mil efeitos especiais, no curral das vacas, quando admite: “*I hate space!*”.<sup>18</sup>

Sim, definitivamente, “a dúvida se instala”. Pode-se ainda gastar muito dinheiro com o que costumava ser chamado de “conquista do espaço”, mas não se conseguiria nada mais do que transportar por distâncias inconcebíveis, de um planeta vivo rumo a alguns planetas mortos, meia dúzia de astronautas encapsulados. O local de ação é aqui embaixo, e agora. Não sonhe mais, mortal! Você não vai escapar no espaço. Você não tem outra casa senão esta aqui embaixo, no estreito planeta. É possível comparar corpos celestes entre si, mas não *in loco*. A Terra é, para você, o que em grego é chamado *hapax* – um nome que aparece apenas uma vez –; e é esse nome que sua espécie, os Terranos, merece tanto – ou, se preferir um termo com etimologia greco-latina semelhante, *idiota*. “Somos idiotas; tudo o que acontece conosco acontece apenas uma vez, somente para nós, aqui.” Se Galileu Galilei se virou para ter um nome que o aproximasse do nome mítico do Galileu, devemos reconhecer que Lovelock também se arranjou encontrando um nome muito enigmático: “Amor bloqueado”, “Trava de amor”,

“Amor-cadeado”? De qualquer forma, por culpa dele, aqui estamos, trancados para sempre com duas voltas na chave...

## GAIA, UM NOME MÍTICO PERIGOSO PARA UMA TEORIA CIENTÍFICA

O nome “Gaia” não é menos surpreendente que o de Lovelock. Todos nós lemos *Senhor das moscas*, a história de jovens estudantes britânicos naufragados em uma ilha deserta da qual não podem escapar, como nós em nosso planeta azul, e onde descem gradualmente a ladeira escorregadia que leva à barbárie.<sup>19</sup> Acontece que William Golding, seu autor, era vizinho de Lovelock em uma pequena vila em Wiltshire com o delicioso nome de Bowerchalke, e é a Golding que Lovelock deve o nome de sua teoria.<sup>20</sup> Sem querer sujar a reputação do escritor, suspeito que, depois de algumas cervejas no *pub*, quando sugeriu o nome “Gaia”, Golding não lia Hesíodo fazia muito tempo. Porque, se tivesse feito isso, saberia que estava lançando na teoria de seu amigo uma maldição da qual ela nunca mais poderia se recuperar completamente.

É porque Gaia, Gé, Terra, não é uma deusa propriamente dita, mas uma força que antecede os deuses. “Na *Teogonia*, de Hesíodo”, escreveu Marcel Détiéne, “Terra é um grande poder do começo”.<sup>21</sup> Prolífica, perigosa, precavida, a antiga Gaia surge em grandes efusões de sangue, vapor e terror na companhia de Caos e Eros.

Na verdade, nos primeiros tempos nasceu Caos, o *Abismo-Enorme* – e em seguida Gaia, a Terra com largos flancos –, universal morada para sempre estável dos imortais senhores dos picos do Olimpo nevado [...] e Eros, aquele que é o mais belo dos deuses [...]. Quanto à Terra, em primeiro lugar, ela fez nascer, igual a si mesma (ele tinha que ser capaz de escondê-la, envolvê-la inteiramente), Urano, o *Céu estrelado* [...]. Ela pariu Teia, a *Divina*, Reia, Têmis, a *Justa medida*, Mnemosine, a *Memória*, Febo, a *Luminosa*, toda coroada de ouro, e Tétis, que inspira amor. E,

depois deles, um bom caçula, Cronos, com ideias distorcidas, o mais terrível dos filhos – ele sentiu ódio por seu vigoroso pai.<sup>22</sup>

Quem é, portanto, Gaia, a Gaia da mitologia? Impossível responder a essa questão sem fazer, com ela, o que aprendemos na conferência anterior: primeiramente, elaborar a longa lista de seus atributos a fim de encontrar sua essência. Tal como acontece com todos os seres, e mais particularmente ainda para esses personagens sinuosos que as narrativas míticas não cessam de revirar, sua competência – o que ela é – é deduzida de suas performances – o que ela faz.<sup>23</sup> E estas são múltiplas, contraditórias, inauspiciosamente confusas. Gaia tem mil nomes. O certo é que ela não é uma figura de harmonia. Não há nada de maternal nela, ou então, se houver, teremos que revisar por completo o que se entende por “Mãe”! Se ela precisava de rituais, não eram certamente as danças simpáticas da *New Age* que foram inventadas mais tarde para celebrar a Gaia pós-moderna.<sup>24</sup>

Julguemos a respeito disso: foi Gaia, antes de tudo, quem inventou o horrível estratagema que lhe permitiria se desfazer do peso de seu marido, Urano:

O mundo teria permanecido nesse estado se Gaia, indignada com uma existência apequenada, não tivesse imaginado uma astuta perfídia, que mudaria a face das coisas. Ela cria o aço de metal branco, faz um gancho; ela exorta seus filhos a castigar o pai. Todos hesitam e tremem, exceto o mais novo, Cronos, o Titã, de índole ousada e astúcia distorcida.<sup>25</sup>

Na narrativa de Hesíodo, Gaia desempenha o papel de uma potência ao mesmo tempo aterrorizante e de bons conselhos. Sua astúcia se manifesta, em primeiro lugar, no fato de que ela própria jamais comete crimes abomináveis, mas o faz sempre por intermédio daqueles a quem inspirou vingança. Ela não cessa de provocar sua imensa progenitura de monstros e deuses para que se matem uns aos outros! No entanto, depois de ter metido os membros de sua família em conflitos

assustadores, ela esbanja conselhos mânticos (diz-se que Gaia é *protomântis*, a “primeira profetisa”)<sup>26</sup> dirigidos aos próprios deuses contra os quais conspirou – Urano, Cronos, Zeus –, de forma que terminem por triunfar sobre ela: “Por três vezes, a Terra dá conselhos decisivos: [...] faz compreender, indica em palavras mais do que por signos, também sabe ‘dizer tudo expressamente’ quando é preciso, mas sempre prevê, previne, concebe os desígnios que guiam o curso das coisas de maneira decisiva”.<sup>27</sup>

Potência crônica, de pele negra, marrom e sombria, depois de incitar o filho Cronos a cortar com uma “lança de aço com dentes afiados” os órgãos genitais de seu marido, Urano, ela não para por aí. Com a cumplicidade de Reia, Gaia convence Zeus a lutar contra o próprio pai e derrotá-lo. Mas, então, ela tem a astúcia de mobilizar seu filho mais novo, Tufão – um monstro com cem cabeças de serpente –, para destruir o império de seu filho Zeus. É o olimpiano que vence, porém os pobres humanos passam a ser vítimas dos ventos, das tempestades e dos ciclones do Tufão. Gaia, considerada do ponto de vista dos deuses olímpicos, essas divindades tardias, é uma figura de violência, de gênese e de astúcia, sempre antecedente e contraditória. Se estiver relacionada à ordem e à lei, a Têmis, essa ligação é feita na violência e nos tremores, mas sobretudo na duplicidade. Como diz Détienne, ela sopra o quente e o frio.

Foi Gaia quem concebeu o subterfúgio da pedra enrolada no lugar do último filho, escondido no fundo de uma caverna em Creta, esperando que ele se tornasse Zeus. Em toda essa “arqueologia” do mundo divino, Gaia demonstrou capacidade de saber o que vai advir: ela aprecia o presente em fun  o do futuro que o habita, prefigurando assim os bons conselhos e a prudência precavida que caracterizar   a aço de T  mis, em vários momentos da carreira de Zeus e, em particular, quando Terra, desta vez exigente, voltará a reclamar da prolifera  o da espécie humana e de sua crescente impiedade em seu “largo peito”.<sup>28</sup>

Aquela que se queixa da impiedade e do peso excessivo dos humanos certamente não é piedosa. Além disso, os arqueólogos têm grande dificuldade em encontrar seus altares, pois estão enterrados em cavernas profundas, sob as ruínas dos templos erigidos muito mais tarde em prol de deuses mais adequados e mais célebres.<sup>29</sup>

O que é verdade sobre o personagem mitológico também é sobre a teoria que leva seu nome. Sim, sem dúvida, há uma maldição ligada à teoria de Gaia. Além disso, quantas vezes fui avisado para não recorrer a esse termo e não confessar em voz alta que estava interessado nos livros de Lovelock – a ponto de escrever uma peça sobre Gaia e, enfim, focar essa personagem na presente série de conferências! “Você não pode levar a sério”, diziam-me, “essas divagações pseudocientíficas de um velho inventor independente que afirma calmamente na televisão que sete oitavos da humanidade serão eliminados em breve porque, como se fosse um novo Malthus, ele afirma ter calculado a ‘capacidade de carga’ do planeta Terra – cerca de 300 milhões; e que, de todo modo, isso não importa, já que ele vai morrer, muito acima da Terra, em um foguete, durante uma viagem no espaço, graças a um ingresso gratuito que lhe foi oferecido como bônus por nenhum outro patrocinador além de Richard Branson!<sup>30</sup> Ora, por favor, essa mistura de ciência e intuições vagamente espiritualistas não pode estar no centro de uma nova visão da ciência, da política e da religião. Que ideia estúpida querer compará-lo ao nosso grande, ao nosso imenso Galileu”.

Uma das razões pelas quais resisti a esses avisos foi por não estar muito certo sobre o que meus detratores teriam dito se tivessem vivido em 1610, lendo o *Sidereus Nuncius*, publicado por um engenheiro barbudo engraçado que assinava com o nome de Galileu.<sup>31</sup> Afinal, um matemático que divaga sobre Deus, a Terra, a Lua, a Igreja, a Bíblia e o destino da humanidade, que compara a Terra e os planetas a bolas de bilhar, enquanto dedica seu trabalho a um Médici com uma

indiscutível adulação, talvez não tivesse sido favoravelmente recebido na época.<sup>32</sup> Richard Branson não é o duque de Médici, certamente, mas há uma simetria inversa tão impressionante entre as duas cosmologias que tenho que explorá-la. Nos dois casos, o que está em questão é o movimento e o comportamento da Terra, assim como o destino daqueles que vivem nela e que afirmam conhecê-la; isso basta para levar ambos a sério.

Se existe alguma maldição sobre a teoria de Gaia, ela ocorreu pela entrada em cena do modernismo, com sua imposição de sempre tratar nossa relação com o mundo segundo o esquema Natureza / Cultura, que tentei contornar nas duas conferências anteriores. Esse esquema é, em grande parte, herdeiro da descoberta que pode ser chamada, simplesmente, de *galileana*.<sup>33</sup> Uma vez introduzida na física, de início, por razões puramente práticas, a distinção entre as qualidades primárias e as qualidades secundárias começou a proliferar em todas as áreas. Se era essencial para Galileu remover todos os comportamentos dos corpos para manter apenas seus movimentos, não havia nenhuma razão para fazer disso uma filosofia geral e, muito menos, a política de uma Terra sem comportamento nenhum. O que era apenas um expediente cômodo para Galileu se transforma em um fundamento metafísico nas mãos de Locke, Descartes e seus sucessores.<sup>34</sup>

Foi, no entanto, dessa generalização indevida que se originou essa operação estranha, que possibilitou desanimar uma seção do mundo, declarada objetiva e inerte, e superanimar outra, declarada subjetiva, consciente e livre. É essa estranha distribuição – o que Whitehead chamou de *bifurcação da natureza* –<sup>35</sup> que pesa, quatro séculos depois, sobre toda interpretação da teoria de Gaia. É porque Gaia não se encaixa no esquema Natureza / Cultura – da mesma forma que a Terra em movimento de Galileu não se encaixa no cosmos medieval – que é preciso ter alguma cautela para julgá-la. Em certo

sentido, temos Locke *versus* Lovelock! Não se apresse em concluir o julgamento deste último em seu desfavor, tal como nos precipitamos em concluir o processo de Galileu a favor dele, se bem que sempre muito depois do fato! Desta vez, devemos formar uma opinião sem o benefício do julgamento retrospectivo da história.

Eu poderia escapar facilmente da maldição alegando que o nome de uma teoria não importa e que, afinal, cientistas sérios evitam, na medida do possível, o nome Gaia, preferindo o eufemismo da “ciência do Sistema Terra”. Mas isso seria trapacear e passar de um personagem ambíguo para outro ainda mais difícil de definir. “Sistema”, que animal estranho é esse? É um titã? É um ciclope? É alguma divindade retorcida? Ao evitar o mito verdadeiro, recairíamos no falso.<sup>36</sup> Mito e ciência, como sabemos, falam idiomas que só são distintos na aparência, pois, tão logo nos aproximamos dessa zona metamórfica que aprendemos a identificar, eles começam a trocar seus traços, para chegar a se exprimir, a prolongar o que querem dizer. “Não existe mito puro senão na ideia de uma ciência pura de todos os mitos”, diria Serres.<sup>37</sup>

Não, é preciso fazer pela teoria científica de Gaia o que as magníficas obras dos helenistas nos ensinaram a fazer pelos personagens mitológicos como a antiga Gé. Como sempre, devemos substituir o que são os deuses, os conceitos, os objetos e as coisas pelo que eles fazem. Para lançar a Terra em movimento no universo infinito, Galileu precisou misturar tudo, é claro, o que é de Deus, dos príncipes, da autoridade, da forma dos corpos e até, como sabemos, do belo estilo italiano.<sup>38</sup> Isso também vale para Lovelock quando ele tenta repatriar essa mesma Terra em um cosmos finito. Para traduzir para uma linguagem quase compreensível essa potência de agir que faz com que a Terra tenha um comportamento – que ela pareça aos olhos externos dotada de um envoltório sensível e perecível –, o inventor deve igualmente misturar tudo e combinar as metáforas para que elas se ajustem de maneira diferente,

terminando por fazer com que digam uma coisa completamente distinta. Lovelock, assim como Galileu, hesita. Eles se contradizem? Sim, é claro: passar da natureza para o mundo é sempre mergulhar na metafísica e enterrar os hábitos de sua disciplina – para Galileu, a mecânica; para Lovelock, a química – em algo mais ativo, mais aberto, mais corrosivo também.

Mas o problema de Lovelock é novo: como falar da Terra *sem tomá-la como um todo já composto*, sem lhe acrescentar uma coerência que não possui sem desanimá-la, fazendo com que os organismos que mantêm viva a fina película das zonas críticas se tornem meros passageiros inertes e passivos de um sistema físico-químico? O problema de Lovelock é compreender como a Terra está ativa, porém *sem lhe acrescentar uma alma*; e compreender também qual é a consequência imediata: de que forma podemos dizer que ela *retroatimenta as ações coletivas dos seres humanos*? Antes de condená-lo, é necessário aquilatar o ineditismo desse problema, pois, para falar da “natureza”, Lovelock dispõe apenas da metafísica herdada de Galileu. Essa “natureza” que agora sabemos ser *apenas a metade* de uma definição simétrica da cultura, da subjetividade e da humanidade, e que tem sido há séculos um veículo para uma armadura de moralidade, política e teologia da qual nunca foi capaz de se livrar. Lovelock não é filósofo nem letrado. Ele é um inventor autodidata. Deve fazer bricolagens de tudo por conta própria. No entanto, o que ele consegue enfim construir entre fragmentos e retalhos é uma versão da Terra que está inteiramente *aqui-embaixo*. Digamos que, para estudar a Terra, é preciso retornar à Terra.

Como veremos, apesar da prosa tateante de Lovelock, Gaia desempenha um papel muito menos religioso, muito menos político, muito menos moral do que a concepção de “natureza” tal como emergiu na época de Galileu. O paradoxo dessa figura que estamos tentando enfrentar é que o nome de uma deusa primitiva, proteiforme, monstruosa e impudente foi dado ao que

provavelmente seja *a entidade menos religiosa* produzida pela ciência ocidental. Se o adjetivo “secular” significa “que não implica nenhuma causa externa ou fundamento espiritual”, e, portanto, plenamente “deste mundo”, a intuição de Lovelock pode ser chamada de *inteiramente secular*. Infelizmente, “secular” evoca apenas o oposto de “religioso”; “profano” faz sentido apenas em relação ao “sagrado”; quanto a “pagão”, é um termo de exclusão que faz sentido somente para missionários. Seria necessário poder dizer *mundano*, no sentido inglês de *earthly*.<sup>39</sup> Se não há termo ou ele é inadequado, é porque a situação é, com efeito, nova.

No restante desta conferência, eu gostaria de insistir sobre duas características particularmente surpreendentes de Gaia: em primeiro lugar, que ela seja composta de agentes que não são nem *desanimados* nem *superanimados*; em seguida, contrariamente ao que pretendem os detratores de Lovelock, que ela seja constituída de agentes que *não* são *prematamente unificados* em uma única totalidade atuante. Gaia, a fora da lei, é o antissistema.<sup>40</sup>

## UM PARALELO COM OS MICRÓBIOS DE PASTEUR

Qual é a potência de agir que Lovelock dá aos organismos vivos capazes de desempenhar um papel na história local da Terra? A melhor maneira de compreender isso talvez seja traçar um paralelo, desta vez não entre Lovelock e Galileu, mas entre Lovelock e Louis Pasteur. O que torna o paralelo tão sedutor não é apenas o papel que eles deram aos microrganismos, e sim as consequências que os dois tiveram para a medicina. Tanto que o subtítulo de um dos livros de Lovelock é “a ciência prática da medicina planetária”.<sup>41</sup> Pasteur, depois de descrever os micróbios, tentou convencer rapidamente os cirurgiões de

que, com os bisturis infectados, eles matavam seus pacientes sem nem perceber. Da mesma forma, Lovelock desenhava de imediato o rosto de Gaia, tentando persuadir os humanos de que eles têm o estranho destino de se tornarem inadvertidamente a *doença* de Gaia.<sup>42</sup> Como se o desafio, desta vez, não fosse proteger humanos contra micróbios, mas compreender a retroalimentação perigosa entre micróbios e humanos! Se os micróbios de Pasteur transformaram profundamente todas as definições da vida coletiva, achar-se na Gaia de Lovelock é aprender a redesenhar a linha de frente entre amigos e inimigos. Assim como na época de Pasteur, o desafio dessas novas ciências é a guerra e a paz.<sup>43</sup>

Em primeiro lugar, vamos ver como o paralelo pode funcionar. Se lembramos das longas lutas que a microbiologia nascente teve que travar contra químicos eminentes, o paralelo parecerá impressionante com as batalhas de Lovelock contra os geólogos para passar da geoquímica para o que ele chama de “geofisiologia”.<sup>44</sup> Em ambos os casos, as tentativas de introdução de um agente até então desconhecido são acusadas de superanimar o mundo, colocando a metafísica de cabeça para baixo. No caso de Pasteur, como no de Lovelock, recebia-se com grande suspeita a intuição de que há nas reações químicas outros atores trabalhando além dos suspeitos de sempre conhecidos na época.<sup>45</sup>

Esse foi certamente o caso do químico alemão Justus von Liebig (1803–73), a pedra no sapato de Pasteur na década de 1850. Após um século de combates contra agentes misteriosos e forças vitais, os químicos haviam enfim estabelecido seu paradigma quando aprenderam a dar conta de todos os fenômenos que poderiam ser analisados em laboratório por “reações estritamente químicas”.<sup>46</sup> É por isso que eles não tinham nenhuma paciência, pelo menos no começo, com Pasteur (que também era químico), aquele traidor, quando ele sustentou ser capaz de demonstrar, por exemplo, que o açúcar não podia ser transformado em álcool *sem* a adição de um

agente desconhecido, a levedura, cuja presença era indispensável, segundo ele, para desencadear fermentações. Aos olhos dos químicos, isso era um retorno ao vitalismo do passado – até a um espiritualismo suspeito.

Como vimos na conferência anterior, os agentes científicos, apreendidos no estado nascente, são uma lista de ações muito antes de receberem um nome que as resuma – quase sempre numa língua, o grego antigo, que nenhum cientista fala mais. O que um agente é capaz de fazer se deduz do que ele fez – um princípio pragmatista, se houver. Nas mãos de Von Liebig, a levedura era apenas um produto derivado da fermentação. No laboratório de Pasteur, o mesmo personagem é chamado para um destino mais glorioso. O texto é, com justiça, famoso:

Se examinarmos atentamente uma fermentação láctica comum, há casos em que podemos reconhecer, acima do depósito de giz e de matéria nitrogenada, *manchas de uma substância cinza*, formando às vezes uma zona na superfície do depósito. Essa matéria é levada pelo movimento gasoso. Seu exame ao microscópio *não permite de forma suficiente*, quando não se está *prevenido*, uma distinção dela em relação à caseína, ao glúten desagregado etc., de modo que *nada indica que seja uma matéria especial*, ou que tenha surgido durante a fermentação. Seu peso aparente é sempre muito pequeno, comparado com o da matéria nitrogenada originalmente necessária para a realização do fenômeno. Por fim, muitas vezes ela é tão misturada com a massa de caseína e de giz que *não haveria razão para acreditar em sua existência. É ela quem, no entanto, desempenha o papel principal*. Vou, antes de tudo, indicar o meio de isolá-la, de prepará-la no estado de pureza.<sup>47</sup>

Se, na leitura das memórias sobre a fermentação, o leitor passa de “Até o presente, pesquisas minuciosas não foram capazes de descobrir como se desenvolvem os ‘seres organizados’” para “É ela [essa substância] que, no entanto, desempenha o papel principal”,<sup>48</sup> é porque Pasteur extraiu esse “papel principal” de um conjunto de testes de laboratório em que o personagem emergente é revelado antes de tudo por uma série de ações muito modestas: no início, nada mais do que “manchas de uma substância cinzenta”, “nada indica que seja

uma matéria especial”. Um ator emerge pouco a pouco de suas ações; uma substância nova, de seus atributos. Encontramos aqui diante da mesma situação que na conferência anterior: a levedura se torna o agente do qual se podem, agora, deduzir as propriedades.<sup>49</sup>

Se os químicos mudaram de opinião progressivamente, não foi apenas por causa da habilidade experimental de Pasteur, mas também porque ele conseguiu realizar a mesma série de experimentos em outro contexto, contra os vitalistas cuja causa ainda era acusado de abraçar. Por meio de uma série de magníficos experimentos, Pasteur demonstrou que aqueles que continuavam a acreditar na geração espontânea, como Félix-Archimède Pouchet, haviam “contaminado” seus caldos com a introdução sub-reptícia do que imediatamente ia ser chamado de “micróbios”.<sup>50</sup> Lá onde Pouchet via uma potência de agir autônoma e espontânea, Pasteur, ao contrário, mostrou que havia apenas um “meio de cultura” no qual se podiam “semear” microrganismos à vontade, mas que se podiam também manter, à vontade, estéril, pelo tempo que se desejasse. A existência da geração espontânea se desvaneceu entre suas mãos, para ser reduzida a um simples erro de manipulação.

Vemos por que é tão importante nunca estabilizar de maneira definitiva a animação da qual as potências de agir são dotadas: enquanto o químico Von Liebig, aos olhos de Pasteur, tinha prematuramente desanimado seus preparados, Pouchet, o naturalista, apressara-se a dar a seus atores capacidades genésicas igualmente excessivas. *Excesso de redução em um caso; falta de redução no outro*. Nas mãos hábeis de Pasteur, o agente anti-Liebig também era anti-Pouchet. Por esse ataque em duas frentes, Pasteur, em menos de uma década, conseguiu traçar seu caminho entre o Caribe do reducionismo e o Cila do vitalismo. Dessa forma, ele estabelecia a existência inteiramente original de um agente que não podia ser reduzido nem à “química estrita” nem a nenhum dos misteriosos “miasmas” que desorientaram a medicina por séculos. À lista de

potências de agir, ele acrescentara um elemento, o micróbio, que iria desempenhar um papel vital no rearranjo de todos os modos de vida.

O caso de Pasteur prova, mais uma vez, que a ciência não prossegue simplesmente *expandindo* uma “visão científica de mundo” já existente, mas sim *revisando* a lista de objetos que povoam o mundo, o que costuma ser chamado pelos filósofos, com razão, de uma *metafísica* e, pelos antropólogos, de uma *cosmologia*. O reducionismo não consiste em limitar-se a *alguns* personagens bem conhecidos para poder contar a história *de todas as coisas*, como Descartes acreditava em seu belo romance sobre o sistema da natureza,<sup>51</sup> e sim em fazer emergir, mediante uma série de provas, personagens insólitos que compõem o coletivo. O mundo sempre transborda da natureza, ou, mais exatamente, mundo e natureza são marcos temporais: a natureza é o que está estabelecido; o mundo, o que vem.<sup>52</sup> É por isso que a palavra “metafísica” não deveria ser tão chocante para os cientistas em atividade, mas apenas para aqueles que acreditam que a tarefa de povoar o mundo *já* está completa. A metafísica é a reserva, sempre a reabastecer, da física. E, com certeza, a partir do momento em que você decide quais são os personagens humanos e não humanos, como a levedura, convocados a desempenhar os “papéis principais”, a política logo mostra sua cara.

## LOVELOCK TAMBÉM ESTÁ ESPALHANDO OS MICROATORES

Fazer o paralelo com Pasteur ajuda a mostrar, de maneira mais caridosa, como Lovelock vai se dedicar a introduzir outros “agentes organizados”, para os quais atribui o “papel principal”, lá onde seus detratores veem apenas seres passivos, simples passageiros de uma natureza que faz todo o trabalho. Desta

vez, não é a presença indispensável de “manchas de substância cinzenta” que desencadeia uma “fermentação viva”, mas uma série de instabilidades químicas que exigem a introdução de outro agente para equilibrar o balanço. Quando Lovelock tenta desvendar o papel desempenhado pela estranha proporção de oxigênio e de dióxido de carbono na atmosfera, ele joga, assim como Pasteur, com um efeito surpresa. O drama se desenrola mais ou menos da mesma maneira: a Terra *deveria ser* como Marte, um astro morto. Não é. Portanto, que força é capaz de *atrasar seu desaparecimento?*<sup>53</sup>

Hoje, muitos biólogos parecem acreditar que isso [o equilíbrio da natureza] é suficiente para explicar a concentração dos dois principais gases metabólicos – dióxido de carbono e oxigênio – no ar. *Essa concepção está errada. A imagem* do mundo assim apresentada é a de um barco no qual as bombas são conectadas apenas para fazer circular a água que fica estagnada no fundo do porão, em vez de ser rejeitada. Se uma via de água se abrisse, o barco logo afundaria [...]. Portanto, qual é a natureza desse “vazamento” que determina o nível de dióxido de carbono atmosférico? Em uma palavra, *é a erosão das rochas* [...]. Até os anos 1990, os geoquímicos argumentavam que a presença da vida não tinha efeito sobre esse conjunto de reações. *É somente a química*, diziam eles, que determina a concentração de dióxido de carbono na atmosfera. Mas *não concordo* [...]. *Para seu crescimento*, os vegetais injetam no solo o dióxido de carbono que recolhem no ar, como evidenciado pelas observações de um enriquecimento de dez a quarenta vezes mais dióxido de carbono nas bolsas de ar de solo.<sup>54</sup>

A prosa de Lovelock sempre é redigida um pouco como um romance policial, exceto pelo fato de que o enigma que o detetive deve resolver não é desencadeado pela descoberta de um cadáver, mas, ao contrário, pelo mistério de um personagem que *não* foi assassinado – pelo menos não ainda! Vamos submeter a situação a um teste, para verificar se as leis normais da geoquímica chegam a explicar essa existência continuada. Sempre que o teste falhar, seremos forçados a adicionar um pouco de *não sei o quê* para dar conta desse desequilíbrio nos balanços químicos. Em seguida, será

necessário nomear esse protetor invisível que garante a continuidade do que, por bilhões de anos, deveria ter desaparecido, como em Marte ou em Vênus.

Assim como Pasteur desafiou os defensores da geração espontânea, Lovelock desafiou os geoquímicos: “Tentem explicar a situação com base nas leis normais da química, vocês, que são adeptos do ‘equilíbrio da natureza!’”. Pegue a água. Ela deveria ter desaparecido há muito tempo, exatamente como nos outros planetas. Por que ainda está aí, e com tamanha abundância? “Se a Terra possui importantes massas oceânicas, é porque ela evoluiu *não apenas sob a ação de forças geofísicas e geoquímicas*, mas também como parte de um sistema do qual os organismos são *parte integrante*.”<sup>55</sup>

Em seguida, vamos reproduzir essa investigação policial para todos os ingredientes sucessivos que estão encarregados de povoar a Terra. O dióxido de carbono deve estar presente em quantidades muito maiores no ar? Onde ele cai? No solo. Por intermédio de qual agente? Pela ação de microrganismos e da vegetação. Agora vamos examinar se esses microrganismos estão à altura do novo papel que foi atribuído a eles. O nitrogênio atmosférico não está onde deveria estar, nos oceanos. Ele teria causado um aumento tão grande de salinidade que nenhum organismo poderia proteger sua membrana celular contra o envenenamento por sal. Diante de tal desequilíbrio, é preciso perguntar que forças o mantêm na atmosfera.

Se não houvesse vida na Terra, a ação prolongada do raio acabaria por eliminar a maior parte do nitrogênio atmosférico que subsistiria na forma de íons nitratos dissolvidos no oceano [...]. Em uma Terra sem vida, parece provável que essas forças puramente minerais concentrassem a maior parte do nitrogênio nos oceanos e deixassem apenas um pequeno volume na atmosfera.<sup>56</sup>

O que é *comovente* na prosa de Lovelock, e mais ainda na de sua colega Lynn Margulis (1938–2011),<sup>57</sup> é que cada elemento que teríamos considerado, nós, leitores ignorantes, como parte

do *plano de fundo* dos majestosos ciclos da natureza diante dos quais a história humana sempre esteve separada, torna-se ativo e móvel graças à introdução de novos personagens invisíveis, capazes de reverter a ordem e a hierarquia dos agentes. Sabia-se que grande parte das montanhas é feita de detritos vivos, e que talvez o mesmo se aplique à camada de nuvens, manipulada por microrganismos marinhos.<sup>58</sup> Até o lento movimento das placas tectônicas poderia ter sido desencadeado pelo peso de rochas sedimentadas.

Essa encenação tem algo de desenho animado, como se toda vez que Lovelock tocasse parte do cenário com sua varinha, de repente, como em uma versão Disney de *A bela adormecida*, todos os servos de seu palácio, até então passivos e inertes, saíssem de seu sono, bocejando e começando a marchar furiosamente – os anões e o relógio, as maçanetas e as árvores do jardim. Os adereços mais humildes desempenham de agora em diante um papel, como se não houvesse mais distinção entre personagens principais e figurantes. Tudo o que era um simples *intermediário* usado para transmitir uma concatenação estreita de causas e consequências se torna um *mediador* que acrescenta seu grão de sal à narrativa.<sup>59</sup> Para Lovelock, tudo o que se situa entre o topo da atmosfera e o fundo das rochas sedimentares – o que os bioquímicos chamam justamente de zona crítica –<sup>60</sup> encontra-se envolvido na mesma ebulição. O comportamento da Terra é inexplicável sem a adição do trabalho realizado pelos organismos vivos, assim como a fermentação, para Pasteur, não pode ser desencadeada sem a levedura. Da mesma forma que a ação dos microrganismos no século XIX agitou a cerveja, o vinho, o vinagre, o leite e as epidemias, de agora em diante vemos que a ação incessante dos organismos consegue pôr em movimento o ar, a água, o solo e, gradualmente, todo o clima.

É de dar vertigem. E essa vertigem é muito mais profunda do que a provocada por Galileu quando descreveu a Terra girando

ao redor do Sol. Foi preciso muita imaginação, no século xvii, para ter medo do “silêncio eterno destes espaços infinitos”, já que, na prática, com os pés na Terra, ninguém conseguia detectar a menor diferença entre a versão heliocêntrica e a versão geocêntrica da experiência cotidiana (essa é a grande desvantagem do princípio da relatividade...). Mas aqui, com Lovelock, é muito fácil *sentir* quanto essa nova forma de geocentrismo (eu devia dizer Gaiacentrismo) tem consequências! Desta vez, não estamos em absoluto no mesmo mundo e cada um de nós pode se dar conta disso. A Terra, como os tonéis de carvalho de uma vinícola da Borgonha durante a colheita, sente com toda a força a ação de microrganismos. Nós, os desequilibrados, nos encontramos jogados bem no meio de todos esses desequilíbrios e é “o estrondo contínuo desses espaços frágeis” que deve nos assustar de vez!

## COMO EVITAR A IDEIA DE SISTEMA?

Você me dirá: muito bem, a imagem da Terra agora está bastante ativa; de fato, ela foi transformada em um verdadeiro desenho animado. Mas ela não foi *superanimada*? Esse é o segundo traço da cenografia de Gaia que eu gostaria de abordar. Como Lovelock se saiu ao traçar seu caminho entre dois escolhos, o rochedo do reducionismo e o turbilhão do vitalismo? Ele foi tão astuto quanto Pasteur, que conseguiu criar um perfil de seu microrganismo para que fosse contra os defensores da geração espontânea e químicos como Von Liebig?

À primeira vista, Lovelock se sai muito mal, uma vez que a definição mais comum da teoria de Gaia é que ela atuaria como *apenas um e único agente coordenador*. Gaia seria o planeta Terra considerado um organismo vivo. É assim que ele normalmente nos apresenta sua descoberta:

Gaia é o *sistema* da vida planetária que *inclui* tudo o que influencia a biota e é influenciado por ela. O sistema Gaia compartilha com outros organismos a capacidade de garantir a *homeostase* – a *regulação* do ambiente físico-químico dentro de *limites* favoráveis à vida.<sup>61</sup>

“Sistema”, “homeostase”, “regulação”, “limites favoráveis” são termos muito perigosos. Então, haveria uma ordem superior? O leitor, por mais caridoso que seja, tem infelizmente que encontrar seu caminho nas muitas versões propostas por Lovelock. Como devemos compreender a afirmação a seguir, em que ele sustenta ao mesmo tempo que a Terra é e não é um todo unificado?

Quando falo de Gaia *como um superorganismo*, não penso por um único instante sequer em uma *deusa* ou em algum *ser dotado de pensamento*. Exprimo minha *intuição* de que a Terra se comporta *como* um sistema *autorregulado* e que a ciência adaptada ao seu estudo é a *fisiologia*.<sup>62</sup>

Mas, se ela não é uma “deusa”, por que chamá-la Gaia? E, para um “superorganismo”, que diferença existe entre um “ser senciente” e um “sistema autorregulado”? Isso é colocar um fardo muito pesado sobre a pobre preposição “como”, a única responsável por impedir que alguém *tome verdadeiramente* Gaia por um Todo. No entanto, se afirmo que Lovelock gira em torno de algo tão original quanto o micróbio anti-Liebig e anti-Pouchet de Pasteur, é porque ele também vai lutar para impedir que se confiem todas as potências de agir por ele detectadas a um nível superior, o da totalidade.

Para compreender por que ele tem tanta dificuldade em se expressar, precisamos lembrar que a sociologia e a biologia nunca deixaram de trocar suas metáforas e que, portanto, é extremamente difícil inventar uma nova solução para o problema da organização.<sup>63</sup> Todas as ciências naturais ou sociais são assombradas pelo espectro do “organismo” que sempre se torna, de forma mais ou menos sub-reptícia, um “*superorganismo*”, isto é, um distribuidor a quem é atribuída a

tarefa – ou melhor, o santo mistério – de conseguir a coordenação entre as partes.<sup>64</sup> Ora, o problema que Lovelock viu é que, no sentido próprio, nos objetos que ele estuda, *não existem mais partes, da mesma forma que não existe totalidade*.

Assim que você imagina partes que “desempenham uma função” dentro de um todo, você inevitavelmente imagina *também um engenheiro*. Com efeito, somente em sistemas técnicos é possível distinguir partes e um todo.<sup>65</sup> Esta é até a definição do ato técnico: a partir de um *plano*, você pode antecipar quais *papéis* serão ocupados pelos elementos em função de um objetivo. Evidentemente, é possível estender a metáfora técnica a um corpo, a uma célula, a uma molécula, *como se as funções “obedecessem” a um plano*. Esse tecnomorfismo serviu muito à biologia, contudo não prestou muitos serviços para o estudo das sociedades animais.<sup>66</sup> Mas o que fazer quando o que se quer é falar da Terra *em sua inteireza*? Nessa escala, a metáfora do organismo – esse estranho amálgama de teoria social, de concepção de Estado e de maquinismo – não tem nenhum sentido, a menos que se imagine um Engenheiro-geral, um disfarce bem desajeitado da Providência, capaz de agenciar todos esses atores para o bem maior de todos.

Ora, é óbvio que não se pode aplicar de maneira duradoura uma metáfora técnica à Terra: ela não foi fabricada; ninguém a mantém; mesmo que fosse uma “nave espacial” – comparação que Lovelock combateu incansavelmente –,<sup>67</sup> ela não teria um piloto. A Terra tem uma história, mas ela não foi concebida. É por não haver engenheiro em atividade, nem relojoeiro divino, que uma concepção *holística* de Gaia não pode ser sustentada. E, como não pode ser comparada a uma máquina, Gaia não pode ser submetida a nenhuma *re-engineering*.<sup>68</sup> Como dizem os ativistas: “Não há planeta B”. Você não pode depender de nenhuma Nasa para a qual uma tripulação em dificuldades

poderia se virar no momento de um desastre, chamando pelo aparelho de rádio aos gritos: “*Houston, we have a problem!*”.<sup>69</sup>

Toda a originalidade – e, sim, é verdade, reconheço, toda a dificuldade – da empreitada de Lovelock é que ele mergulhou de primeira em uma pergunta impossível: obter efeitos de *conexão* entre potências de agir sem, para tanto, depender de uma concepção insustentável *da totalidade*. Ele percebeu que não fazia sentido aplicar à Terra a metáfora do organismo; e que, no entanto, os microagentes bem que *conspiravam* ao fazer existir, de maneira sustentável, essa zona crítica no interior da qual todos os seres vivos se combinam. Se ele se contradiz constantemente, é porque está lutando com toda a força para evitar esses dois escolhos, tentando traçar as conexões sem passar pela caixa Totalidade. É nesse tipo de combate que se reconhece a grandeza de pesquisadores como Pasteur e Lovelock.

Sobretudo porque talvez seja ele o primeiro a fazer essa pergunta. Com efeito, aqueles que combatem não têm dificuldade de tomar a Terra como um sistema *sempre já unificado*, a priori: seja a considerando em sua versão desanimada – em que todas as partes “obedecem passivamente às leis da natureza” –,<sup>70</sup> seja a considerando em sua versão superanimada – as partes trabalham para a maior glória da Vida, esse curioso amálgama de alma, de espírito, de governo e de deus. O problema enfrentado por Lovelock lhes escapa completamente: *como seguir as conexões sem, contudo, ser holístico?* É nesse sentido que sua versão do Sistema Terra é antissistema: “Existe apenas uma Gaia, mas Gaia não é uma”.<sup>71</sup>

Tal como Pasteur, ele precisou inventar uma nova regulação nas *agências* que povoam o mundo, porém com uma dificuldade suplementar: teve que chegar a compor, sem unificá-los de antemão, todos os seres vivos até os limites desse frágil envoltório que chamou de Gaia. Todos respondem “como” um superorganismo, mas sem que se possa confiar sua

unidade a qualquer figura de um Governador. E isso apesar da atração das metáforas técnicas, como a do termostato ou a da cibernética (retornarei a isso na próxima conferência), com as quais, no entanto, Lovelock não cessa de jogar. Como ele fará isso? Abandonando a ideia de partes! Essa é sua intuição central; portanto, é ela que deve ser compreendida.<sup>72</sup>

## OS ORGANISMOS FAZEM SEU AMBIENTE, NÃO SE ADAPTAM A ELE

Se Lovelock luta, enquanto geofisiologista, contra os geoquímicos, faz o mesmo contra os darwinistas, para quem os organismos simplesmente “se adaptam” a seu ambiente, sem levar em conta que também *ajustam* o ambiente *para eles*. Para Lovelock, qualquer organismo que seja tomado como ponto de partida para uma reação bioquímica não se desenvolve “em” um ambiente, mas sim o *curva* em torno dele, por assim dizer, a fim de se desenvolver melhor. Nesse sentido, cada organismo manipula intencionalmente seus arredores “segundo o próprio interesse” – toda a questão está, obviamente, em definir esse interesse.<sup>73</sup>

É nesse sentido que, estritamente falando, não pode haver partes. Nenhum agente na Terra é simplesmente sobreposto a outro como um tijolo que se justapõe a outro. Em um planeta morto, as peças seriam colocadas *partes extra partes*; não na Terra. Cada potência de agir modifica seus vizinhos, ainda que ligeiramente, para tornar a própria sobrevivência um pouco menos improvável. É aqui que reside a diferença entre geoquímica e geofisiologia. Isso não significa que Gaia possua uma espécie de “grande alma sensível”, mas que o conceito de Gaia captura a intencionalidade distribuída de todos os agentes, cada qual modificando seu entorno segundo sua conveniência.

Até agora nada saiu do comum. Só se levarmos essa ideia até o fim, como fez o obstinado Lovelock, ela se tornará verdadeiramente fecunda. Todos os historiadores admitem que os humanos ajustaram seu ambiente para atender suas necessidades: a natureza em que vivem é artificial de cabo a rabo. Lovelock – um inventor, não devemos nos esquecer – não fez nada mais do que estender essa capacidade de transformação a cada agente, por menor que ele fosse. Não são apenas castores, pássaros, formigas ou cupins que moldam o ambiente ao redor para torná-lo mais favorável; também árvores, fungos, algas, bactérias e vírus. Existe risco de antropomorfismo? Claro, está aí, inclusive, toda a astúcia do argumento: a capacidade dos humanos de reorganizar tudo em torno deles é uma propriedade geral dos seres vivos. Nesta Terra, ninguém é passivo: as consequências *selecionam*, se é que se pode dizer, as causas que atuarão sobre elas.

É nesse ponto que devemos redobrar nosso zelo para a distribuição das potências de agir. O que acontece de fato se você estender a intencionalidade a todos os agentes?<sup>74</sup> Paradoxalmente, essa extensão apaga com rapidez qualquer vestígio de antropomorfismo, pois introduz em cada escala a possibilidade de retroalimentações *não intencionais*. Com efeito, o que é verdade para um ator que se tome como ponto de partida da análise *é igualmente verdadeiro para todos os seus vizinhos*. Se A modifica B, C, D e X conforme convém a sua sobrevivência, também é verdade que B, C, D e X, por sua vez, modificam A. Num instante a animação se propaga em todos os pontos. Suponha que, como bom darwiniano, você considere o interesse ou o lucro a causa final de cada organismo na luta por sua sobrevivência – qual seria o sentido de “causa final” se ela não é mais “final”, mas *interrompida* a cada ponto pela interposição das intenções e dos interesses, igualmente vigorosos, de *outros organismos*?

Quanto mais você generaliza a noção de intencionalidade a todos os atores, menos detecta a intencionalidade na

totalidade, mesmo que consiga observar mais e mais retroalimentações positivas ou negativas, ambas muito pouco intencionais!<sup>75</sup> Parece que os moralistas jamais pesaram com muita seriedade as consequências da regra de ouro: se “cada um fizesse aos outros o que gostaria que os outros lhe fizessem”, o resultado não seria a cooperação nem o egoísmo, e sim a história caótica que conhecemos muito bem, já que a estamos vivendo!<sup>76</sup> Você pode acompanhar as ondulações de uma pedra lançada em um lago, porém não as ondas produzidas por centenas de corvos-marinhos que mergulham ao mesmo tempo para pescar. Com Gaia, Lovelock não nos pede que acreditemos em uma única Providência, mas em tantas providências quantos são os organismos na Terra. Ao generalizar a Providência para cada agente, ele garante que os interesses e os lucros de cada ator serão *contrarrestados* por muitos outros programas. A própria ideia de Providência fica confusa, torna-se pixelada e acaba por se desvanecer. O resultado simples dessa distribuição das causas finais não é o surgimento de uma Causa Final suprema, e sim uma bela *confusão*. Essa confusão é Gaia.

Aqui, mais uma vez, o paralelo com Pasteur é flagrante, já que sua descoberta não foi tanto a existência de micróbios, mas a complexa interação deles com o terreno que influenciavam e que por sua vez influenciava seu desenvolvimento.<sup>77</sup> Foi apenas porque logrou mostrar que era possível calibrar a virulência de doenças passando os micróbios por diferentes espécies – coelhos, galinhas, cães e cavalos – que Pasteur por fim conseguiu convencer os médicos a reconhecer o papel dos micróbios no desenvolvimento das doenças.<sup>78</sup> Novamente, o reducionismo não é definido pela natureza desanimada do agente introduzido na história; o que o define é o *número* de outros agentes que contribuem para a ação.

A rigor, para Lovelock, e ainda mais claramente para Lynn Margulis, não existe *mais um ambiente* ao qual poderíamos nos adaptar. Uma vez que todos os agentes vivos seguem suas

intenções, ao mesmo tempo que modificam ao máximo seus vizinhos, é impossível discernir qual é o ambiente a que o organismo se adapta e qual é o ponto em que sua ação começa. Como Timothy Lenton, colaborador de Lovelock, aponta em uma de suas análises:

A teoria de Gaia visa ser compatível com a biologia evolucionista e considera a evolução dos organismos e de seu ambiente material como tão *imbricada* que formam um *processo único e indivisível*. Os organismos têm propriedades que alteram o meio ambiente porque o benefício que essas propriedades trazem (à viabilidade do organismo) supera o custo de energia para o indivíduo.<sup>79</sup>

Mas, cuidado!, “único e indivisível” se aplica ao processo de imbricação, e não aos resultados! Essa é a origem do encanto particular que emerge da prosa de Lovelock e de Margulis. O interior e o exterior de todas as fronteiras são subvertidos. Não porque tudo estaria conectado em uma “grande cadeia do ser”; não porque haveria em algum lugar um plano global que ordenaria a concatenação de agentes; mas porque a interação entre um vizinho que manipula ativamente seus vizinhos e todos os outros que o manipulam define o que deve ser chamado de *ondas de ação*, que não respeitam limites e, mais importante, nunca respeitam escala fixa.<sup>80</sup> Essas ondas que se entrelaçam são os verdadeiros atores que devem ser seguidos *ao longo do percurso*, independentemente do lugar para onde eles nos levam, sem se ater à fronteira interna de um agente isolado considerado um indivíduo “no interior” de um ambiente “ao qual” se adaptaria.<sup>81</sup> O termo é desajeitado, não é de Lovelock; entretanto, essas ondas de ação são as verdadeiras pinceladas com as quais ele espera pintar o rosto de Gaia.

## SOBRE UMA LIGEIRA COMPLICAÇÃO DO DARWINISMO

Até agora, o argumento de Lovelock é totalmente compatível com as narrativas darwinianas, uma vez que cada agente trabalha para si mesmo sem ser solicitado a desistir do próprio interesse “em benefício de um todo superior”, o que seria o caso, obviamente, se houvesse um Distribuidor gigante repartindo as funções para todas as partes. Sem elogios ao egoísmo sagrado, nenhum darwinismo é pensável.<sup>82</sup> Mas Lovelock vai acrescentar algo ao argumento usual quando pergunta o que realmente significa para um agente “calcular seu interesse”.

Os evolucionistas criticaram bastante Lovelock, argumentando, à primeira vista com imparcialidade, que não se pode discernir como o organismo Terra conseguiria sobreviver em uma população de planetas que lutam pela sobrevivência – formato *standard* das narrativas da evolução.<sup>83</sup> Eles, portanto, rejeitaram indignados a ideia de um “planeta vivo”. Mas é porque atribuíram a Lovelock a ideia de um planeta *unificado*, esse superorganismo, contra o qual, precisamente, ele não para de lutar. Ora, segundo Lovelock, não necessitamos do formato *standard* para detectar a ação ordinária da evolução. A dificuldade que se apresenta é, portanto, totalmente imaginária. Depende inteiramente da cena primitiva do evolucionismo, que repousa, por um lado, sobre a ideia de que é possível *dar limites* ao organismo cujas chances de sobrevivência se pretende calcular e, por outro, sobre a função de *árbitro último* oferecida ao ambiente encarregado da seleção. No entanto, para Lovelock, não há limite para o organismo que tornaria sua sobrevivência “calculável”, tampouco um árbitro, porque ele tenta se virar sem os dois conceitos, o do organismo isolado que calcula seus interesses e o do todo inerte ao qual se adaptaria. Longe de ceder às críticas dos neodarwinistas, Lovelock inverte seu paradigma: se há um resto de Providência, é nos darwinianos que corremos o risco de encontrá-la.<sup>84</sup>

Embora tenha se dedicado generosamente ao exercício de mostrar, graças ao modelo Daisy,<sup>85</sup> que os organismos em luta

poderiam obter efeitos homeostáticos sem um plano preestabelecido – o que era bastante óbvio –, Lovelock enfrentou justamente a maneira como os biólogos entendem a adaptação a um ambiente. Esse limite é, sem dúvida, o da *teoria econômica* empregada como modelo de biologia, teoria graças à qual se poderia distinguir entre o *exterior* e o *interior* de um agente. De acordo com ela, você deve sempre escolher entre o indivíduo egoísta e o sistema integrado – dilema que os biólogos tomaram emprestado das ciências sociais.<sup>86</sup> Todavia, o mais inverossímil na ideia do “gene egoísta” não é que os genes sejam egoístas – cada agente persegue seu interesse até seu triste fim –, e sim que ele possa calcular sua “viabilidade” *externalizando* todos os demais atores, que constituiriam, para determinado ator, seu “ambiente”. Em outras palavras, o problema do gene egoísta é a definição do *ego*.<sup>87</sup> Isso não significa que precisamos mobilizar um superorganismo ao qual os atores devem sacrificar imperativamente seu bem-estar, mas apenas que a vida é mais caótica do que os economistas e os darwinianos imaginavam, uma vez que cada objetivo egoísta está submerso pelos objetivos egoístas de todos os outros. As narrativas da seleção natural oferecem uma imagem extremamente idílica da história natural. Comparada à confusão de Gaia, a luta implacável pela vida aparece pelo que ela é: uma forma domesticada e racionalizada da religião natural.<sup>88</sup>

A intuição profana de Darwin foi tão frequentemente caricaturada em uma versão quase disfarçada da Providência porque os neodarwinistas fingiram esquecer que, se esse cálculo funciona *na* economia humana, isso se deve à pressão contínua dos *formatos de cálculo* cujo objetivo é fazer funcionar – o termo técnico é *performar* – a distinção entre o que determinado agente deve literalmente *levar em conta* e o que deve decidir *não* levar em conta.<sup>89</sup> Sem esses procedimentos contábeis, seria impossível calcular o lucro e, mais ainda, libertá-lo de seu chamado “ambiente”. Assim que estendemos o

darwinismo a todos os seres vivos e, portanto, ao que cada um faz na dependência com todos os outros, o cálculo da otimização se torna impossível.<sup>90</sup> Nem internalização nem externalização fazem sentido. Obtemos, em seu lugar, oportunidades, acasos, espirais de retroalimentação, ruído e, sim, história. Se não há gene egoísta, é porque, literalmente, o ego não tem limite!

## ESPAÇO, FILHO DA HISTÓRIA

Em outras palavras, os evolucionistas se precipitaram tratando Gaia como um todo, sem nem sequer tentar entender o que Lovelock estava explorando. Revelaram, assim, seu apego arraigado à oposição clássica entre indivíduo e totalidade, ator e sistema, uma obsessão política, sociológica e religiosa, mas com pouca relação com o que se pode esperar dos viventes no mundo. Os críticos do neodarwinismo estavam começando a suspeitar disto: a economia da natureza não é a dos humanos. Voltarei a isso na próxima conferência, mas, para encerrar esta, gostaria de apontar a outra consequência da tentativa de Lovelock: se ele prescindiu da ideia de parte para explicar o organismo, *também prescindiu da ideia de totalidade* para dar conta das diferenças de escala.

Assim que abandonamos as fronteiras entre o exterior e o interior de um agente, seguindo essas ondas de ação, começamos a *modificar a escala* dos fenômenos considerados. Não é que alguém mude de nível e passe por um salto brutal do indivíduo para o “sistema”, que *abandone* os dois pontos de vista como igualmente inoperantes. Essa é a importância do papel de Margulis. Aliás, o vínculo entre esses dois autores deveria servir de alerta para os críticos, já que Margulis perturba a compreensão de minúsculos organismos de forma tão segura quanto Lovelock o fez a respeito da Terra.<sup>91</sup> Isso é prova de que são as próprias noções de organismo, de escala,

de partes e de todo que estão sendo enfrentadas em conjunto. Tanto Lovelock como Margulis tentarão prescindir inteiramente do conceito de nível.

Um exemplo dessa onda de ação assumiu um caráter emblemático na saga de Lovelock: o aparecimento gradual de oxigênio no final do Arqueano. O oxigênio que respiramos é “superior” à nossa escala individual? Estamos “na” atmosfera? Na verdade não, uma vez que esse perigoso veneno é em si mesmo a consequência imprevista da ação de microrganismos que deram a outros atores – dos quais descendemos – a oportunidade de se desenvolver. Em outras palavras, a atmosfera somos nós. O oxigênio é um parente recém-chegado, um caso massivo de poluição que foi apreendido por novas formas de vida como uma oportunidade de ouro, após ter aniquilado bilhões de formas de vida anteriores:

O oxigênio é tóxico, mutagênico, provavelmente carcinogênico e, portanto, limita a longevidade dos organismos. Mas sua presença também abre *muitas perspectivas*. No final do Arqueano, o surgimento de um pouco de oxigênio livre teria *feito milagres* para esses ecossistemas primitivos [...]. O oxigênio teria *modificado* a química ambiental. Haveria crescimento na quantidade de nitratos produzidos pela oxidação do nitrogênio atmosférico e aceleração da erosão, especialmente nas superfícies emergidas, o que teria tornado *disponíveis elementos nutrientes* antes raros e, portanto, *permitido uma proliferação* de organismos.<sup>92</sup>

Se hoje vivemos em uma atmosfera dominada pelo oxigênio, não é por causa de uma espiral de retroalimentação predeterminada. Isso ocorre porque os organismos que transformaram esse veneno mortal em um formidável acelerador de seu metabolismo *se multiplicaram*. O oxigênio não existe apenas como um componente do ambiente, mas também como a *consequência prolongada* de um evento prolongado até o momento pela proliferação de organismos. Do mesmo modo, foi somente depois da invenção da fotossíntese que o Sol foi levado a desempenhar um papel no desenvolvimento da vida. Ambas são as consequências de

acontecimentos históricos que não durarão mais tempo do que as criaturas que os sustentam. E, como mostra a citação, cada acontecimento abre, para outras criaturas, “novas perspectivas”.

O ponto crucial é que a escala não intervém, passando de um nível local para um ponto de vista superior. Se o oxigênio não tivesse se espalhado, teria permanecido um poluente perigoso *nas vizinhanças* das arqueobactérias. A escala é o que foi gerado pelo sucesso das formas vivas. Se existe um clima para a vida, não é porque há uma *res extensa* no *interior* da qual todas as criaturas residiriam passivamente. O clima é o resultado histórico de conexões recíprocas, que interferem umas nas outras, entre todas as criaturas no processo de crescimento. Ele se espalha, diminui ou morre com elas.<sup>93</sup> A “natureza” na concepção clássica tinha níveis e camadas, podendo passar de nível em nível de acordo com um zoom contínuo bem ordenado.<sup>94</sup> Gaia subverte os níveis. Não há nada de inerte, nada de benevolente, nada de exterior nela. Se o clima e a vida evoluíram juntos, o espaço não é um quadro, nem mesmo um contexto: o *espaço é o filho do tempo*. Exatamente o oposto do que Galileu havia começado a implantar: estender o espaço para tudo a fim de colocar cada ator no interior, *partes extra partes*. Para Lovelock, esse espaço não tem mais nenhum tipo de significação: o espaço em que vivemos, o da zona crítica, é exatamente o mesmo em que conspiramos; ele se estende tão longe quanto nós; duramos tanto quanto aqueles que nos fazem respirar.

É nesse sentido que Gaia não é um organismo e que não podemos lhe aplicar um modelo técnico ou religioso. Ela pode ter uma ordem, mas não uma hierarquia; ela não é ordenada por níveis, mas tampouco é desordenada. Todos os efeitos da escala são o resultado da expansão de um agente particularmente oportunista que capta no ato as ocasiões para se desenvolver: é isso que torna a Gaia de Lovelock totalmente profana. Se é uma ópera, ela depende de uma improvisação

constante sem partitura nem desfecho, e nunca é apresentada duas vezes no mesmo palco. Se não houver nenhum quadro, nenhum objetivo ou nenhuma direção, devemos considerar Gaia como o nome do processo pelo qual as ocasiões variáveis e contingentes tiveram a oportunidade de tornar os acontecimentos *ulteriores* mais prováveis. Nesse sentido, se Gaia não é uma criatura da necessidade, tampouco é uma criatura do acaso. Isso significa que ela se assemelha muito ao que acabamos considerando *como a própria história*.

## ANTROPOMORFIZAR O HOMO ECONOMICUS NA ERA DA GEO-HISTÓRIA

Finalmente desenhamos o rosto de Gaia? Não, é claro. Espero ter dito pelo menos o suficiente para convencê-lo de que procurar o lugar do “Homem na natureza” – para recorrermos a uma expressão obsoleta – não é a mesma tarefa que participar de uma geo-história do planeta. Ao colocar em primeiro plano tudo o que antes estava confinado ao plano de fundo, não esperamos finalmente viver “em harmonia com a natureza”. Não há harmonia nessa cascata contingente de acontecimentos imprevistos, tampouco existe “natureza” – pelo menos não neste nosso reino sublunar. De pronto, aprender a situar a ação humana nessa geo-história não remete a “naturalizar” os humanos. Nenhuma unidade, nenhuma universalidade, nenhuma indiscutibilidade, nenhuma indefectibilidade pode ser invocada para simplificar essa geo-história na qual os humanos se encontram imersos.

O drama é que a intrusão de Gaia ocorre no momento em que a figura do humano parece inapropriada para ser levada em consideração. Embora deva haver tantas definições de humanidade quanto maneiras de pertencer no mundo, estamos no exato momento em que por fim conseguimos universalizar o mesmo humanoide economizador e calculador em toda a

superfície da Terra. Sob o nome de *globalização* ou de *mundialização*, a cultura desse estranho OGM [organismo geneticamente modificado] – com seu nome latino *Homo oeconomicus* – se espalhou por toda parte... Justamente quando há uma necessidade cruel de outras formas de homodiversidade! Realmente, sem chance: precisamos enfrentar o mundo com um humano reduzido a um número muito pequeno de competências intelectuais, dotado de um cérebro capaz de fazer cálculos simples de capitalização e consumo, ao qual é atribuído um número muito pequeno de desejos e que finalmente chegou a se convencer de que deve se tomar por um indivíduo, no sentido atômico da palavra. No mesmo momento em que seria preciso refazer a política, temos à nossa disposição apenas os recursos patéticos do “*management*” e da “governança”. Jamais uma definição da humanidade tão provinciana quanto essa foi transformada em padrão universal de comportamento.<sup>95</sup> No exato momento em que seria necessário afrouxar o abraço da primeira Natureza, a segunda Natureza da Economia impõe sua gaiola de ferro mais estreitamente do que nunca.

A perturbadora impressão de que a história, ou melhor, a historicidade mudou de lado talvez provenha dessa discrepância entre as antigas definições da humanidade e aquilo que os humanos devem enfrentar. Enquanto o modernismo manteve seu domínio, os “humanos” ficavam felizes em viver divididos entre, por um lado, o “reino da necessidade” – a sequência de causas e consequências – e, por outro, o “reino da liberdade” – as criações da lei, da moralidade, da liberdade e da arte. Eles trocaram a necessidade coercitiva da Natureza pela proliferação das culturas. “*Mononaturalismo*”, de um lado, e “*multiculturalismo*”, de outro.<sup>96</sup> Ora, o evento geo-histórico que procuro definir aqui reverteu essa divisão do começo ao fim. O poder da invenção e da surpresa passou dos humanos para os não humanos, como

ênfatiza, com humor, Fredric Jameson: “Hoje, parece mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo!”.<sup>97</sup>

Você se lembra de quanta energia foi gasta pelas ciências sociais para combater os perigos do reducionismo biológico e da naturalização? Hoje, parece difícil concluir se ganhamos mais liberdade de movimento nos voltando para a natureza ou para a cultura. O certo é que as geleiras parecem encolher mais rápido, assim como o gelo derrete mais rápido, e as espécies desaparecem a uma velocidade maior que o majestoso comboio da política, da consciência e da sensibilidade. Shelley estaria em apuros hoje ao cantar:

*The everlasting universe of things  
Flows through the mind, and rolls its rapid waves,  
Now dark – now glittering – now reflecting gloom –  
Now lending splendour, where from secret springs  
The source of human thoughts its tribute brings  
Of waters – with a sound but half its own,  
Such as a feeble brook will oft assume,  
In the wild woods, among the mountains lone,  
Where waterfalls around it leap forever,  
Where woods and winds contend, and a vast river  
Over its rocks ceaselessly bursts and raves.*<sup>98</sup>

“O universo eterno das coisas”? Não é preciso mais contar com isso! Paramos de acreditar que as cachoeiras “saltarão para sempre” e que “um vasto rio sobre suas rochas” “incessantemente explode e delira”. Se há sempre um quiasma para alimentar a mistura de “tristeza” e “esplendor” que acompanha o sentimento do sublime, não é porque vemos pobres humanos fugazes que estão agitados no palco de uma natureza perpétua, mas porque somos forçados a ver humanos teimosamente surdos e impassivelmente sentados, imóveis, enquanto o antigo cenário de suas antigas intrigas está em vias de desaparecer a uma velocidade assustadora! Sublime ou

trágico, não sei, entretanto uma coisa é certa: não é mais um *espetáculo* que pode ser apreciado à distância; nós fazemos parte disso.

Estranhamente, a questão daqui por diante é se os humanos podem reencontrar o sentido da história que lhes foi tirado pelo que até então tomaram como um quadro simples desprovido de qualquer capacidade de reação. A bifurcação da Natureza que Whitehead tanto criticou foi invertida do modo mais inesperado: as “qualidades primárias” são hoje caracterizadas pela sensibilidade, pela atividade, pela reação, pela incerteza; as “qualidades secundárias”, pela indiferença, pela insensibilidade, pelo torpor. Isso ocorre a tal ponto que se poderia reverter sua famosa citação: “Para que o curso [da história humana] seja concebido como nada além dos caprichos da matéria em sua aventura através do espaço”.<sup>99</sup>

Você pode se queixar de que essa versão geo-histórica manifesta uma dose excessiva de antropomorfismo. Espero que sim! Certamente não no sentido antigo de que “projetaria valores humanos em um mundo inerte de objetos mudos”, mas, ao contrário, no sentido de que “dá uma forma aos humanos”, ou, como diz o inglês, que ela começa a *morficar* [*morpher*] os humanos em uma imagem mais realista. Os perigos do antropomorfismo só podiam ser reclamados em uma época em que os humanos desempenhavam no palco um papel muito distinto do cenário diante do qual eles se pavoneavam. Os papéis de todos os antigos personagens da sala estão sendo redistribuídos. Enfim, como evitar as armadilhas do antropomorfismo, se é verdade que viveremos doravante na época do Antropoceno.

## QUARTA CONFERÊNCIA

# O ANTROPOCENO E A DESTRUIÇÃO (DA IMAGEM) DO GLOBO

## O ANTROPOCENO: UMA INOVAÇÃO

Suponho não terem sido muitos os que, nos primeiros seis meses de 2012, nos impacientamos à espera das conclusões do 34º Congresso Geológico Internacional que seria realizado em Brisbane no verão.<sup>1</sup> Devo confessar que, até essa data, não acompanhava o trabalho desse eminente corpo acadêmico – ainda que seu lema um tanto nietzschiano, *Mente et malleo* (Mente e martelo), caísse como uma luva à minha profissão! Se o fiz naquele ano, foi porque, como todo mundo, estava esperando que a Comissão Internacional de Estratigrafia ou, para ser mais preciso, o grupo de trabalho da Subcomissão sobre Estratigrafia do Quaternário, presidida pelo dr. Jan Zalasiewicz, da Universidade de Leicester, tomasse enfim uma decisão definitiva sobre a época em que nos encontramos.

Definir uma época da história e fazê-lo oficialmente não é tarefa fácil! Eles declarariam que a Terra havia entrado em uma nova época, ou não?<sup>2</sup> E, se sim, em que data específica? O desafio era enorme: pela primeira vez na geo-história, declararíamos solenemente que a força mais importante que molda a Terra é a da humanidade *tomada em bloco e como um único conjunto*. Daí o nome proposto, Antropoceno (*ceno* para “novo”, *antropos* para “humano”). Temos o *Zeitgeist* [espírito do

tempo] decidido por um subcomitê? Você entende por que achei o suspense intolerável?<sup>3</sup>

Como esperava algo solene, fiquei um pouco decepcionado ao ler a ata da reunião de Brisbane: “O grupo de pesquisa considera *no momento* o Antropoceno como uma *possível época* geológica, ou seja, situada no mesmo nível hierárquico que o Pleistoceno e o Holoceno, o que implica que está localizado no Período Quaternário, mas que o *Holoceno acabou*”.<sup>4</sup>

“Possível” não é muito decisivo; por outro lado, declarar que não vivemos mais no Holoceno é mais radical, pois foi justo ao longo desses 11 mil anos de relativa estabilidade entre duas glaciações que a humanidade, ou, mais exatamente, as civilizações puderam se desenvolver.<sup>5</sup> Enquanto estive no Holoceno, a Terra permaneceu estável e em segundo plano, indiferente às nossas histórias. Era, por assim dizer, um *business as usual*. Por outro lado, se “o Holoceno acabou”, isso quer dizer que entramos em um novo período de instabilidade: a Terra está se tornando sensível à nossa ação e nós, humanos, estamos nos tornando um pouco geológicos!

É compreensível que tal decisão exija que pensemos duas vezes. Se a estratigrafia revolucionou a história da Terra, isso se deve em parte ao cuidado com que os geólogos lidam com questões de nomenclatura. Portanto, está fora de questão deixar qualquer um decidir, a esmo, o nome da primeira camada de rocha sobre a qual ele ou ela tropeçam. O relatório continua:

*Grosso modo*, para ser aceito como termo técnico, o “Antropoceno” deve ser: a) cientificamente justificado (ou seja, o “*signal geológico*” hoje produzido pelos estratos em formação deve ser suficientemente *amplo, claro e distinto*) e b) *útil* para a comunidade científica como termo técnico. No que diz respeito ao item b), o termo informal Antropoceno já provou ser muito útil para a *comunidade de pesquisa em mudanças climáticas* e, portanto, continuará sendo usado, mas resta saber se a

*tecnicização* na Escala de Tempo Geológico pode torná-lo mais útil ou estender sua utilidade a outras comunidades científicas, como a comunidade de geólogos.<sup>6</sup>

Obter uma proposta de nome para uma época geológica por intermédio da burocracia da Sociedade Internacional de Geologia é tão complicado quanto aprovar uma lei por intermédio das comissões de um parlamento ou promover a beatificação de um santo pela diplomacia do Vaticano. E, mesmo que os estratigráficos concordassem em conferir à humanidade um papel decisivo, ainda teriam que concordar com a data e a referência que permitirão a todos os especialistas, em todo o mundo, reconhecê-lo nas rochas:

Em geral estima-se o início do Antropoceno por volta de 1800, no começo da Revolução Industrial na Europa (sugestão original de Crutzen);<sup>7</sup> outros potenciais candidatos para as fronteiras do tempo foram sugeridos, tanto em datas anteriores (durante ou mesmo antes do Holoceno) como mais tarde (por exemplo, no início da era nuclear).<sup>8</sup> Um “Antropoceno” técnico poderia ser definido tendo por referência um ponto particular em um estrato, ou seja, um Limite Estratotipo Global (GSSP, do inglês *Global Stratigraphic Section and Point*), conhecido na linguagem comum com o nome “cavilha de ouro” [*golden spike*]; ou por um limite temporal oficial (Idade Global Estratificada Padrão, ou GSSA, do inglês *Global Stratigraphic Section and Point*).<sup>9</sup>

É uma enxurrada de perguntas técnicas que ainda não nos permite saber se o Holoceno terminou ou não e se esse Novo Regime Climático identificado nas conferências anteriores encontra um correlato em rochas. É que eu havia esquecido que os geólogos não têm muita pressa, habituados a pensar o tempo em escala própria, de milhões e bilhões de anos. Eles levaram, por exemplo, quase meio século para decidir sobre a Era Quaternária! Por isso, indiferentes à pressão exercida por vozes seculares como a minha, que estavam absolutamente ansiosas para saber se a notícia era oficial ou não, escreveram em sua conclusão, com tranquilidade, que precisavam adiar a votação final pelo menos por quatro anos! “O grupo de pesquisa

solicitou financiamento para permitir que as discussões e os trabalhos em rede continuem, e ele espera chegar a um consenso sobre a formalização no Congresso Internacional de Geologia de 2016.”<sup>10</sup>

Observem a indiferente expressão “espera chegar a um consenso”, assim como o hábito irritante dos pesquisadores de sempre pedir mais subsídios.<sup>11</sup> Vocês entendem a minha decepção: como se tivéssemos todo o tempo do mundo para decidir a data que responsabiliza os humanos por terem se tornado uma força geológica!

Na pendência dessa decisão, os artigos do grupo de trabalho liderado por Zalasiewicz oferecem, a quem quiser lê-los, um exemplo fascinante dessa redistribuição das potências de agir que seguimos neste livro de conferência em conferência. Essa zona metamórfica que procurei designar está aqui de fato: todas as atividades humanas são metamorfoseadas em parte em formas geológicas; tudo o que costumávamos chamar de base rochosa está começando a ser humanizado – ou, de qualquer forma, começando a levar a marca de humanos com um look selvagememente reconfigurado! Não se trata mais da paisagem, do uso da terra ou do impacto local. Agora a comparação é estabelecida com a escala dos fenômenos terrestres. Pela força do crescimento da energia, a civilização humana “gira”, por assim dizer, em dezessete terawatts, e isso de 24 em 24 horas, o que a torna comparável ao gasto energético de vulcões ou tsunamis – certamente mais violentos, mas em curtos períodos. Alguns cálculos chegam a aproximar a potência de transformação humana à das placas tectônicas.<sup>12</sup>

Tudo acontece como se os estratigráficos, transportando-se através da imaginação para os tempos futuros, fizessem um experimento de pensamento, permitindo deduzir, em retrospectiva, com base nas camadas de rocha que estão começando a acumular, o que teria ocorrido desde a chamada época “dos humanos”.<sup>13</sup> Com efeito, nas rochas tudo pode ser visto: a modificação por barragens da sedimentação dos rios;

mudanças na acidez dos oceanos; a introdução de produtos químicos anteriormente desconhecidos; as ruínas compostas de vastas infraestruturas que não se parecem em nada com as anteriores; as mudanças na taxa e na natureza da erosão; as variações no ciclo do nitrogênio; o aumento contínuo do CO<sub>2</sub> atmosférico; sem esquecer o desaparecimento abrupto de espécies vivas durante o que os biólogos se resignam a chamar de “sexta extinção”.<sup>14</sup> Tudo pode ser visto mais claramente nos sedimentos porque as explosões atômicas, desde 16 de julho de 1945, oferecem um sério candidato a essa famosa “cavilha de ouro”, fácil de ser detectada em qualquer lugar do mundo, permitindo, pela clareza do sinal radioativo, que todos os geólogos entrem em acordo.

De cada item dessa lista, e isso é o mais fascinante de tudo, teríamos encontrado ao longo dos séculos XIX e XX narrativas que exaltam as fabulosas façanhas do Homem que transforma a Terra para melhor dominá-la. Exceto pelo fato de que hoje o tom não é mais triunfalista, não é mais uma questão de “dominar” a natureza, mas de procurar nas ruínas sedimentares o traço de um *devir-pedra* dos humanos do passado. Como em uma nova dialética de mestre e escravo, os traços de ambos acabaram se fundindo. *Antropomorfismo* de zonas críticas, *petromorfismo* de humanos. De qualquer forma, uma fusão de forças geo-históricas no que para sempre se parece com um caldeirão de bruxa.

Seria divertido se não fosse tão dramático, mas o que torna os membros da subcomissão mais hesitantes é a mistura de escalas de tempo que eles devem enfrentar. Você lembra como, na escola, fomos convidados a ficar boquiabertos com o *ritmo lento* dos tempos geológicos? Quando não conseguíamos nem mesmo imaginar nossos vinte anos, os professores estavam arrancando os cabelos para encontrar bons métodos pedagógicos capazes de abolir a distância indefinida que nos separava da era dos dinossauros ou da época de Lucy.<sup>15</sup> E de repente, por uma completa inversão, vemos os geólogos

pasmados pelo ritmo acelerado da história geo-humana; um ritmo que os obriga a colocar sua “cavilha de ouro” em um segmento de duzentos ou até sessenta anos (dependendo da escolha de uma margem de tempo curta ou muito curta para delimitar o surgimento do Antropoceno). A fórmula “tempo geológico” está sendo usada para um acontecimento que passou mais rápido que a União Soviética! Como se a distinção entre história e geo-história tivesse desaparecido repentinamente, os ciclos de carbono e de nitrogênio assumem tanta importância na escala cósmica quanto as últimas glaciações ou o Projeto Manhattan.<sup>16</sup>

Deixemos os especialistas em estratigrafia agirem em seu próprio ritmo e esperemos pacientemente que eles tomem uma decisão. Dada a importância do que está em jogo, não podemos culpá-los por pedirem um prazo maior para ajustar essa aceleração do tempo em razão da lentidão da burocracia acadêmica!

## *MENTE ET MALLEO*

O que faz do Antropoceno um excelente ponto de referência, uma “cavilha de ouro” claramente detectável muito além da fronteira da estratigrafia, é que o nome desse período geo-histórico pode se tornar o mais relevante conceito filosófico, religioso, antropológico e, como veremos em breve, político para começarmos a nos afastar para sempre das noções de “moderno” e “modernidade”.

Acho delicioso que esse oximoro da geologia e da humanidade seja o produto das cogitações de geólogos sérios que, até pouco tempo atrás, eram completamente indiferentes às reviravoltas da pesquisa nas ciências humanas. Nenhum filósofo pós-moderno, nenhum antropólogo, nenhum teólogo liberal, nenhum pensador político teria ousado dimensionar a influência dos seres humanos *na mesma escala* que rios,

vulcões, erosões e bioquímicas. Existe algum “construtivista social” que, determinado a mostrar que fatos científicos, relações de poder, desigualdades entre os sexos são “apenas” episódios históricos produzidos por seres humanos, teria ousado dizer a mesma coisa sobre a composição química da *atmosfera*? Existe algum crítico literário que tenha estendido os princípios da desconstrução de texto às camadas de sedimentos, revelando em todos os deltas do planeta os traços irrefutáveis de *erosão* de origem humana?<sup>17</sup>

No momento em que virou moda falar do “pós-humano” no tom *blasé* daqueles que sabem que o tempo do humano foi “ultrapassado”, o “*Anthropos*” está de volta – e de volta para se vingar! Ele volta graças ao trabalho empírico ingrato daqueles que os intelectuais adoram desprezar como incultos, tratando-os como simples “naturalistas”. Os vários campos das humanidades, apesar de sua sofisticação, não conseguiram detectar o que os *historiadores da natureza* trouxeram à luz do dia, pois estão obcecados em defender a “dimensão humana” contra a “invasão ilegítima” da ciência e os riscos de excessiva “naturalização”.<sup>18</sup> Ao dar uma *dimensão* completamente nova à própria noção de “dimensão humana”, são eles que propõem o termo mais radical para pôr fim ao antropocentrismo, bem como às antigas formas de naturalismo, recompondo completamente o papel do agente humano. A revista *The Economist* estava certa quando, em 2011 fez uma capa com o slogan: *Welcome to the Anthropocene!*<sup>19</sup>

Em vista desse avanço conceitual, é justo prestar uma homenagem respeitosa a todos os geocientistas. Essa profissão merece seu lema “*cum mente et malleo*”, pois é graças ao manuseio inteligente desse martelo que chegamos à conclusão de que nossos valores mais preciosos, quando os atingimos com habilidade, emitiam um som bastante oco! Não me surpreende mais que Deleuze e Guattari, finos conhecedores do “filósofo com martelo”, tivessem tido a presciência de elaborar uma “geologia da moralidade”.<sup>20</sup>

Desnecessário dizer que esse estremeamento nas próprias definições das categorias mais estabelecidas foi imediatamente mal compreendido. Pela mesma razão, os esforços de Lovelock para extrair sua Gaia da velha ideia de “natureza” foram afogados no sarcasmo. O formato Natureza / Cultura é tão poderoso que nos apressamos a interpretar o Antropoceno como a simples superposição – até mesmo a reconciliação dialética – de “natureza” e “humanidade”, cada qual tomada em bloco; ou ainda como uma grande conspiração de cientistas para “naturalizar” a humanidade, metamorfoseando-a em uma estátua de pedra; ou, inversamente, como uma politização indevida da Ciência.<sup>21</sup> Parece-me mais interessante procurar acolher essa inovação vinda dos cientistas, em vez de enterrá-la imediatamente pela enésima crítica à naturalização, correndo o risco de perder a oportunidade de entender o Novo Regime Climático.

Por sorte, a grande revista científica *Nature*, quatro anos depois de *The Economist*, também fez sua capa sobre o Antropoceno.<sup>22</sup> Um dos desenhos que ela propõe em seu dossiê oferece uma bela oportunidade de saber se somos capazes de colocar ou não vinho novo em garrafas novas. A ilustração de um dos artigos usa o conhecido princípio de figuração chamado “Efeito Arcimboldo”,<sup>23</sup> em que as ciências da Terra oferecem temas para redesenhar um rosto ainda reconhecível.



Ilustração de Jessica Fortner para artigo sobre o Antropoceno em *Nature*, 11 de março de 2015.

Podemos usar essa imagem como um teste de personalidade: a gente vê aí a petrificação de um rosto humano ou, ao contrário, uma antropização da natureza? À primeira vista, é de fato um híbrido. No entanto, em uma inspeção mais detalhada, nada se encaixa na distribuição muito mais confusa dos traços: trata-se de tiras de múmias, escarificações, pinturas de guerra, tatuagens, cortes pedológicos, ou então uma mistura de *carte du Tendre*<sup>24</sup> e inventário geológico para dar forma a um gigante colossal que está se preparando para torcer nossas mãos a fim de nos convidar para uma nova Festa da Pedra? A revista *Nature* prova seu desconhecimento, pois intitula seu dossiê de

“A Era do Humano”, quando se trata, é claro, de anunciar com alarde seu desaparecimento! De minha parte, percebo aí, antes de tudo, uma atração que essa zona metamórfica provoca em jornalistas e ilustradores, zona que aprendemos a reconhecer e que nos leva, pouco a pouco, aquém e além das figurações superficiais, para outra redistribuição das formas dadas aos humanos, aos coletivos, aos não humanos ou às divindades.

## A OCASIÃO IDEAL PARA DESAGREGAR AS FIGURAS DO HOMEM E DA NATUREZA

Mesmo que nenhum voto das instituições competentes da Associação Internacional de Geologia acabe decidindo que o Antropoceno é realmente o momento oficial em que estamos, vale a pena aproveitar a oportunidade para acompanhar seu trabalho de *desintegração* progressiva de todos os ingredientes que participaram, no Antigo Regime Climático, da figuração conjunta de seres humanos e coisas.

Uma coisa é certa: o antigo papel da “natureza” se encontra completamente redefinido. O Antropoceno direciona nossa atenção para muito mais do que uma “reconciliação” entre natureza e sociedade em um sistema maior que seria unificado por uma ou por outra. Para operar essa reconciliação dialética, seria preciso aceitar a linha divisória entre o social e o natural – o sr. Hyde e o dr. Jekyll da história moderna (vou deixar você decidir qual é Hyde e qual é Jekyll...). Mas o Antropoceno não “ultrapassa” essa partilha: ele se desvia completamente dela. As forças geo-históricas não são *mais as mesmas* que as forças geológicas desde o momento em que se fundiram, em vários pontos, com a ação humana. Onde quer que estivéssemos lidando com um fenômeno “natural”, encontramos os “*Anthropos*” – pelo menos na região sublunar que é nossa –; e onde quer que nos atenhamos aos passos do humano, descobrimos maneiras de nos relacionar com as coisas que

havam sido localizadas no campo da natureza. Por exemplo, seguindo o ciclo do nitrogênio, onde alocaremos a biografia de Fritz Haber e a química das bactérias das plantas?<sup>25</sup> Ao desenhar o ciclo do carbono, quem seria capaz de dizer quando Joseph Black entra em cena e quando os químicos saem desse trajeto?<sup>26</sup> Mesmo seguindo o curso dos rios, vamos encontrar a influência dos humanos em todos os lugares.<sup>27</sup> E se cairmos, no Havaí, em rochas compostas tanto de lava como desse recém-chegado ao mundo que é o plástico, como faremos a partilha e decidiremos entre homem e natureza?<sup>28</sup>

Para cada um dos itens acima mencionados do mundo natural, ciclos como esses obrigam a sentir o efeito do dedo que atravessa uma fita de Möbius. Pouco a pouco, somos forçados a *redistribuir* por completo o que antes se chamava natural e o que se chamava social ou simbólico. Você se lembra daquele fosso que pensávamos ser intransponível entre a geografia “física” e a geografia “humana”, ou entre a antropologia “física” e a antropologia “cultural”? A partilha entre as ciências sociais e naturais é extremamente confusa. Nem a natureza nem a sociedade podem entrar intactas no Antropoceno, esperando ser “reconciliadas” em silêncio. Acontece para a Terra inteira o que aconteceu, nos séculos anteriores, com a paisagem: sua progressiva artificialização torna o conceito de “natureza” tão obsoleto quanto o de “wilderness”.<sup>29</sup>

Mas a desintegração é ainda mais radical do lado dos até agora humanos. Aí está toda a ironia de dar à tradicional face do *Anthropos* novo contorno.<sup>30</sup> Seria de fato absurdo considerar que existe um ser coletivo, a sociedade humana, que seria o novo *agente* da geo-história, como foi o proletariado em outra era. Diante da natureza antiga – ela mesma recomposta –, não há literalmente *ninguém* que possamos dizer que seja *responsável*. Por quê? Porque não há como *unificar* o *Anthropos* enquanto ator dotado de consistência moral ou política, a ponto de acusá-lo de ser o personagem capaz de

atuar nesse novo cenário global.<sup>31</sup> Nenhum personagem antropomórfico pode participar do Antropoceno, e esse é o objetivo da noção.

Falar da “origem antrópica” do aquecimento global não faz sentido, de fato, se alguém entende por “antrópico” algo como “a espécie humana”. Quem se atreve a falar do humano em geral, sem levantar imediatamente mil protestos? Vozes indignadas surgirão para dizer que não se consideram responsáveis de nenhuma maneira por essas ações em escala geológica – e terão razão! As nações indígenas no coração da floresta amazônica nada têm a ver com a “origem antrópica” da mudança climática – pelo menos até o momento em que políticos em campanha eleitoral não distribuam motosserras a eles. Os pobres nas favelas de Bombaim também não podem sonhar em ter uma pegada de carbono maior do que a deixada pela fuligem negra emitida por seus improvisados fogões.<sup>32</sup> Tampouco o trabalhador que é obrigado a fazer longas viagens de carro porque não conseguiu encontrar uma moradia popular perto da fábrica onde trabalha: quem se atreveria a deixá-lo envergonhado por sua pegada de carbono?

É por isso que o Antropoceno, apesar do nome, não é uma extensão imoderada do *antropocentrismo*, como se pudéssemos sentir orgulho de termos sido transformados para sempre em uma espécie de Super-Homem voador em traje vermelho e azul. Pelo contrário, é o humano como um agente unificado, como uma simples entidade política virtual, como um conceito universal, que deve ser dividido em vários *povos* distintos, dotados de interesses contraditórios, de territórios em luta, e convocados sob os auspícios de entidades em guerra – para não dizer divindades em guerra. O *Anthropos* do Antropoceno? É Babel *após* a queda da torre gigante. Finalmente, os humanos não são mais unificáveis! Finalmente, não estão mais fora do solo! Finalmente, não existe mais um fora da história terrestre!

## SLOTERDIJK OU A ORIGEM DA IMAGEM DA ESFERA

O que nos impede de tirar vantagem dessa desagregação das figuras tradicionais é uma imagem do pensamento que permaneceu intacta ao longo da história da filosofia, a ideia de uma *Esfera* que poderia permitir a qualquer pessoa “pensar globalmente” e carregar sobre seus ombros o peso total do *Globo* – essa estranha obsessão ocidental, que é o verdadeiro “fardo do homem branco”. Em outras palavras, temos que terminar o que poderia ser chamado de “maldição de Atlas”. Lembremos que Atlas é um dos Titãs, um dos muitos monstros que foram gerados com o sangue daqueles que Gaia planejava assassinar (refiro-me à Gaia mitológica que vimos na conferência anterior, aquela de quem Hesíodo pintou o retrato, a deusa mais velha que todos os deuses do Olimpo).<sup>33</sup>

Para aliviar nossos ombros desse peso excessivo, devemos ceder a um pouco de *esferologia*, essa fascinante disciplina inventada por Peter Sloterdijk em seu maciço estudo em três volumes dos envoltórios essenciais para a perpetuação da vida.<sup>34</sup> Sloterdijk generalizou a noção de *Umwelt*, que foi introduzida por Von Uexküll,<sup>35</sup> a todas as bolhas, a todas as câmaras, a todos os envoltórios que os agentes tiveram que inventar para fazer a diferença entre seu interior e seu exterior. Para aceitar tal extensão, é necessário levar em conta todas as questões filosóficas e científicas levantadas como partes de uma definição muito ampla de *imunologia*, que Sloterdijk não considera nem ciência humana nem ciência natural, mas a primeira disciplina *antropocênica*!

Sloterdijk é um pensador que leva a sério as metáforas e testa completamente seu peso da realidade – por centenas de páginas, se necessário, como bom alemão que é! Seu problema imunológico é detectar como uma entidade, seja ela qual for, se protege da destruição, construindo um tipo de meio interior bem controlado que permite criar uma membrana

protetora em seu entorno. É o que ele questiona em todos os níveis com feroz obstinação. Inclusive quando, com malícia, põe contra a parede seu mestre Heidegger por não responder às seguintes perguntas: “Quando você diz que o *Dasein* é ‘jogado no’ mundo, ‘no’ que ele é realmente jogado? Qual é a composição do ar que respira? Como a temperatura é controlada lá? Que tipo de material compõe as paredes que protegem o *Dasein* de asfixia? Em resumo, qual é o *clima* do seu sistema de ar-condicionado?”. Essas são exatamente as perguntas embaraçosas e essenciais às quais, segundo ele, filósofos e cientistas de todas as tendências e de todos os tipos nunca aceitaram responder com precisão suficiente.

Para Sloterdijk, a singularidade completa da filosofia, da ciência, da teologia e da política ocidentais deve ter insuflado todas as virtudes na figura de um Globo – com G maiúsculo –, sem prestar a menor atenção ao modo como ele poderia ser construído, cuidado, mantido e habitado. O Globo supostamente deve incluir tudo o que é verdadeiro e belo, mesmo que seja uma impossibilidade arquitetônica que entrará em colapso assim que considerarmos seriamente como e por onde ele se *põe de pé* e, sobretudo, *como é percorrido*.

Sloterdijk faz uma pergunta arquitetônica muito simples e muito humilde, uma pergunta tão material quanto a dos geólogos com seu martelo: “Onde você mora quando diz que tem uma ‘visão global’ do universo? Como você está protegido contra a aniquilação? O que vê? Que ar você respira? Como se aquece, se veste, se alimenta? E, se não pode atender a essas necessidades básicas da vida, como é que você sempre finge falar de tudo o que é verdadeiro e bonito, como se estivesse ocupando uma escala moral mais alta?”. Sem especificar seu sistema de climatização, os valores que você está tentando defender provavelmente já estão mortos, como plantas que foram mantidas dentro de uma estufa superexposta ao Sol. Nas mãos de Sloterdijk, muito mais do que nas de Lovelock, as noções de homeostase e de controle climático adquirem uma

dimensão ainda mais metafísica. É isso que chamamos de levar a atmosfera a sério! Esse também é o Novo Regime Climático.

Assim que fazemos perguntas básicas, torna-se muito improvável que se possa ver qualquer coisa a partir de Sirius. Ninguém jamais viveu *no* universo infinito. E, mesmo assim, ninguém nunca viveu “*na* Natureza”. Aqueles que têm medo de vagar pelo universo infinito estão sempre olhando para um pequeno globo com uma área de dois ou três metros quadrados no calor de seu gabinete terrestre, sob a confortável iluminação de uma lâmpada.<sup>36</sup> Em vez de dizer: “O silêncio eterno desses espaços infinitos me assusta”, Pascal deveria ter se tranquilizado: “O murmúrio dos instrumentos confinados nesses espaços limitados me acalma tanto quanto me instrui”. Quando os epistemólogos afirmam que podemos viver “*na* Natureza”, o que realmente fazem é realizar o que para Sloterdijk equivale a imaginar um ato criminoso de destruição: quebrar todos os envoltórios de proteção necessários para a função imunológica da vida (e a vida, para ele, é tanto biologia e sociologia como política).

Qualquer pensamento, qualquer conceito, qualquer projeto que ignore a necessidade dos envoltórios frágeis que possibilitam a existência equivale a uma *contradição em termos*. Ou melhor, uma contradição na arquitetura e no design: não possui mais as condições atmosféricas e climáticas que poderiam torná-la viável. Tentar viver em tal utopia seria como salvar todos os seus preciosos dados na Nuvem – desculpem-me, na *cloud* – *sem ter investido previamente* em computadores e torres de resfriamento.<sup>37</sup> Se vocês ainda desejam usar as palavras “racional” e “racionalista”, tudo bem, mas também tenham o trabalho de projetar espaços totalmente equipados, onde os que deveriam habitá-los possam respirar, sobreviver, se equipar e se reproduzir. Outra forma de idealismo é o materialismo descontrolado do sistema de ar-condicionado.

Assim, de página em página, Sloterdijk rematerializa de uma nova maneira o que é como ser *no* espaço, *sobre* esta Terra,

oferecendo-nos a primeira filosofia que atende diretamente às exigências do Antropoceno, para nos trazer de volta à Terra. O que me interessa em particular é que, no meio de seu segundo volume, ele dedica cem páginas a uma meditação que chama “*Deus sive Sphaera*”, “Deus, isto é, a Esfera”. O argumento é delicado, mas, como veremos adiante, é possível remover a principal dificuldade comum às ciências e às humanidades quando abordam a questão do superorganismo.

A pequena rachadura que ele é, a meu ver, o primeiro a sinalizar resulta do bifocalismo não resolvido dessa imagem cristã da era pré-copernicana, que já encontramos em Galileu.<sup>38</sup> O que parece um simples defeito técnico no desenho desestabiliza toda a arquitetura da cosmologia ocidental. Apesar da impossibilidade prática de desenhá-los juntos, os teólogos se esforçaram em fazer dois tipos de globo coincidirem: um teocêntrico e outro geocêntrico. Quando Deus é disposto no centro, é inevitável que a Terra seja rejeitada na periferia e gire em torno d’Ele. À primeira vista, isso não parece muito embaraçoso, pois damos ao nosso planeta um papel modesto e, precisamente, *periférico*. Mas o problema se torna complicado se pusermos a Terra no centro, com o Inferno situado no meio, sob o mundo sublunar: então é *Deus* quem é relegado à periferia. Para esse posicionamento é mais difícil obter aceitação: Deus, para a teologia racional, não pode ser periférico! Como, pergunta Sloterdijk, você pode construir uma cosmologia inteira com dois centros contraditórios, um que gira em torno de Deus, enquanto o outro gira em torno da Terra?

Por dois milênios, Sloterdijk explica, esse pequeno defeito na construção aparentemente não apresentou problemas para os teólogos, artistas ou místicos. “O bifocalismo da ‘imagem do mundo’ tinha que ser mantido em latência, sem que nenhum diálogo explícito fosse conduzido sobre as contradições entre o local geocêntrico e o local teocêntrico da projeção dentro da bolha ilusória da *philosophia perennis*.”<sup>39</sup>

É eterna, talvez, essa filosofia, mas completamente vazia em sua bolha de inexistência. A maldição do Globo é tão poderosa que os teólogos desenharam um deus cósmico na forma de duas esferas instáveis sem se preocupar com sua implausibilidade arquitetônica. De Dante a Nicolau de Cusa, de Robert Fludd a Athanasius Kircher, indo até ilustradores modernos como Gustave Doré, a diferença permanece óbvia e constantemente denegada. Embora visualmente impossível, a emanção suave da graça de Deus para a Terra humana nunca foi questionada, mesmo que ninguém pudesse literalmente *desenhar* seus raios místicos em linhas contínuas através da falha que dividia os dois sistemas. É por isso que não há história – e ainda menos geo-história: assim que a filosofia acredita pensar globalmente, torna-se incapaz de conceber o tempo e o espaço.

## A CONFUSÃO ENTRE A CIÊNCIA E O GLOBO

Você pode argumentar que não temos motivos para atribuir importância a essa falha na construção da teologia cristã. Afinal, a consistência não é o forte das mentes religiosas e é pouco provável que se encontre mais uma falha em sua operação. Mas o que me fascina nessa descoberta é que a mesma inconsistência se aplica exatamente à arquitetura pela qual a *racionalidade* foi construída.

O que Sloterdijk detectou em imagens cristãs, a história das ciências também detectou claramente em escritos científicos. Não há nada de surpreendente nisso; é o mesmo problema repetido duas vezes – o primeiro na história da religião, o segundo na história da ciência, graças a essa *translatio imperii* da qual existem tantos exemplos e aos quais voltarei mais tarde. É tão impossível *situar* a Terra quanto *estabilizar* o centro em torno do qual se põe a outra entidade para girar. Lembremos de quão instável sempre foi essa “revolução copernicana”

que Kant afirma ter introduzido na filosofia: como ele poderia nos fazer acreditar que transformar o Objeto em torno do Sujeito humano poderia passar pelo abandono do antropocentrismo? A metáfora é tão inadequada que lançou qualquer definição de “natureza humana” em oscilações que nos deixam tontos – e a alguns, nauseados. Para retornar ao primeiro significado da palavra “revolução”, tudo acontece como se não houvesse um centro estável em torno do qual a Terra pudesse *girar*.

Quando se trata da ciência como ela é, da ciência em ação, de repente os pesquisadores precisam começar a falar sobre sua vida no laboratório. Os mesmos cientistas que levitaram a partir de Sirius são trazidos de volta aos corpos terrestres de carne e sangue em lugares próximos. Quando comemoram os grandes heróis da ciência, os físicos não hesitam em fixar uma placa de parede com um texto como este, por exemplo, que foi visto em Cambridge e acho particularmente delicioso: “Aqui, em 1897, no antigo laboratório de Cavendish, J. J. Thomson descobriu o elétron, posteriormente reconhecido como a primeira partícula fundamental da física e como a base para ligações químicas, da eletrônica e da computação”.

É difícil encontrar conhecimento mais *situado* do que este: deste lugar completamente determinado da Free School Lane (que se tornou o templo da história da ciência),<sup>40</sup> nas mãos de um grande cientista, supõe-se que os elétrons tenham pululado com sucesso para preencher todas as ligações químicas e todos os computadores! No entanto, um minuto depois, esses mesmos físicos não terão nenhum escrúpulo em explicar como o espírito de Stephen Hawking ronda por todo o cosmos em íntimo diálogo com o Criador, ignorando ingenuamente que esse espírito não se beneficia apenas de um cérebro, mas também de um “corpo coletivo”, composto de uma vasta rede de computadores, poltronas, instrumentos, enfermeiras, assistentes e sintetizadores vocais necessários para o desenvolvimento progressivo de suas equações.<sup>41</sup> Essa

concepção bifocal da ciência não permite conciliar a “visão de nenhuma parte” com esses lugares muito particulares: salas de aula, escritórios, bancadas de laboratório, centros de informática, salas de reuniões, expedições e estações de campo, onde os cientistas precisam estar quando realmente necessitam *obter* dados ou *escrever* seus artigos.

As duas imagens do mundo na teologia cristã são tão inconciliáveis quanto as imagens que representariam, por exemplo, a física do elétron presente em *toda parte* do mundo sendo alojada com segurança *no* Laboratório Cavendish de J. J. Thomson. A mesma negação de tal impossibilidade se encontra entre cientistas e filósofos, exatamente no mesmo lugar que entre teólogos e místicos. Parafraseando Sloterdijk, eu poderia dizer:

A “bolha ilusória” da *philosophia perennis* mantém em latência as contradições entre Natureza – centrada no cosmos – e essa outra Natureza conhecida pelas ciências centradas no laboratório. Essa contradição torna qualquer diálogo explícito entre as duas visões exatamente tão impossível quanto a reconciliação das “imagens do mundo” geocêntricas e teocêntricas da cosmologia medieval.

Seguindo a análise de Sloterdijk da arquitetura da Razão, percebemos que o Globo não é feito do que o mundo é feito, e sim de uma obsessão platônica *transferida* para a teologia cristã e depois *depositada* na epistemologia política a fim de dar um rosto – mas um rosto impossível – para o sonho de conhecimento total e completo.<sup>42</sup> Uma estranha fatalidade está em ação aqui. Cada vez que se pensa o conhecimento num espaço sem gravidade – e é aí que epistemólogos sonham residir –, a Terra assume inevitavelmente a forma de uma esfera transparente que poderia ser inspecionada por um corpo desencarnado a partir de um lugar de nenhuma parte. Mas, uma vez restaurado o campo gravitacional, o conhecimento perde imediatamente essa forma esférica mística herdada da filosofia platônica e da teologia cristã.<sup>43</sup> Os dados fluem

novamente em sua forma original de fragmentos, na expectativa de serem ordenados em uma narrativa.



Frontispício de Mercator. *Atlas sive Cosmographicae Meditationes de Fabrica Mundi et Fabricati Figura*. Segunda edição, 1609 (coleção pessoal do autor).

Por causa desse bifocalismo, os dois retratos de Atlas são igualmente inverossímeis, tanto o Atlas que carrega o mundo sobre os ombros (sem poder vê-lo, como observa Sloterdijk) como o inventado por Mercator, que é o emblema perfeito da revolução científica – um Atlas que deveria segurar todo o

cosmos nas mãos como se fosse uma bola de futebol. Ao fundir a imagem do sábio com a metáfora muito mais antiga da mão de Deus, Mercator deu-lhe uma forma humana, a de um verdadeiro Super-Homem capaz de tudo conter na palma da mão. Mas se o globo pode mesmo ser contido nas mãos de algum ser humano de tamanho médio, então, inevitavelmente, é um mapa, um modelo, um *globo* no sentido muito modesto e muito local do pequeno instrumento de papel machê que muitos entre nós, tenho certeza, gostam de girar com os dedos.<sup>44</sup>

Construir um globo é sempre reativar um tema teológico. Mesmo quando se trata de material pedagógico, de um panorama, um geodo, um parque de diversões, inventado por compiladores para dar uma forma popular ao conhecimento enciclopédico que acumularam. Podemos ver isso claramente quando Patrick Geddes,<sup>45</sup> diretor da Outlook Tower, de Edimburgo, elogiou o amigo, o celeberrimo Élisée Reclus, geógrafo anarquista, que lhe pediu para ajudá-lo a desenhar o plano do globo gigante que planejava construir em uma escala de 1:100 000 para a Exposição Universal de 1900 em Paris. O edifício teria sido quase tão alto quanto a torre Eiffel e custaria cinco vezes mais, para lançar sua imensa sombra na margem direita do rio Sena:

Mais do que um simples *modelo científico* em um instituto, este globo terrestre é a própria imagem, o *templo do planeta mãe*, e seu designer não é simplesmente um professor moderno que está sentado no púlpito, mas um *alto sacerdote druida* oficiando em seu círculo de pedras imponentes, tal como um mago oriental que inicia *mistérios cósmicos* [...]. O mundo em sua unidade tem de agora em diante sua base e seu símbolo da fraternidade dos homens que o povoam; a ciência é uma arte, a geografia e o trabalho se fundiram em um *reino de paz* e de boa vontade.<sup>46</sup>

Todas as palavras contam nessa relação entre o macrocosmo e o microcosmo, não apenas o estranho deslocamento do “modelo” científico para o “templo do planeta mãe”, mas também de “professor” para o “sumo sacerdote druida”, da geografia à profecia por meio da poesia. E como é estranho

para nós, um século depois, ouvir celebrar a “irmandade humana” e a “unidade do mundo” graças à construção de um modelo reduzido, um fac-símile em miniatura, um Atlas de ferro e gesso. Uma coisa é certa: hoje, assim como ontem, surge a mesma pergunta – como podemos escapar do fardo excessivo do Globo?

Para pôr fim à fatalidade do Globo – o que chamei de maldição de Atlas –, devemos nos ater à história das ciências ou à esferologia de Sloterdijk, observando que “global” é um adjetivo que pode, é claro, descrever a forma de um equipamento local capaz de ser inspecionado por um grupo de humanos que o observa, mas *nunca o próprio mundo no qual tudo deveria estar incluído*. Por maiores que sejam as galáxias, o mapa de galáxias espalhadas desde o *Big Bang* não é maior do que a *tela* na qual os fluxos de dados do telescópio Hubble são pixelizados e coloridos. Ao contrário da fórmula “pensar globalmente, agir localmente”, ninguém jamais foi capaz de pensar globalmente sobre a Natureza – e muito menos sobre Gaia. O global, quando não é a análise cuidadosa de um *modelo reduzido*, nunca é mais do que um tecido de globobagens.

## TYRRELL VERSUS LOVELOCK

O que quer que estejamos tratando – da ideia do Antropoceno, da teoria de Gaia, da noção de ator histórico como a Humanidade ou da natureza como um todo –, o perigo é sempre o mesmo: a figura do Globo permite pular prematuramente para um nível superior, *confundindo as figuras de conexão com as da totalidade*. Esse deslizamento perigoso não é apenas obra de filósofos,<sup>47</sup> políticos, militares<sup>48</sup> ou teólogos.<sup>49</sup> Ele também obceca cientistas que querem entender o Antropoceno. Não resisto ao desejo de provar isso, relatando um caso exemplar que nos permitirá medir, mais uma vez, a

perambeira que autores como Lovelock e Zalasiewicz devem percorrer quando procuram compreender em qual sentido a Terra retroalimenta as ações humanas.

Existem livros que são admiráveis pela obstinação com que compreendem mal seu objeto; sua incompreensão é vista no título: *On Gaia: A Critical Investigation of the Relationship between Life and Earth* [A propósito de Gaia: Uma investigação crítica das relações entre Vida e Terra].<sup>50</sup> O que torna o caso de Toby Tyrrell – professor de Ciência do Sistema Terra na Universidade de Southampton – tão notável é que ele afirma fazer uma refutação formal e “estritamente científica” da teoria de Gaia. Ora, Tyrrell não pode apresentar a hipótese de Lovelock sem de imediato transformar Gaia em alguma coisa superior que *envolveria* a Terra. Que coisa engraçada, sem que ele suspeite por nenhum segundo disso, ele aviva todos os fantasmas teológicos que Patrick Geddes atribuiu a Élisée Reclus!

Cada capítulo resume muito pedagogicamente os resultados das disciplinas transversais que abordam a teoria de Gaia e termina com a conclusão de que não se pode discernir a existência de uma totalidade que garantiria a estabilidade do sistema. A tese do autor é de que Lovelock está forçosamente errado, pois não há nada que garanta que Gaia *protege* a Vida na Terra, enquanto ela *deveria se dedicar a isso* se de fato tivesse as virtudes dessa Providência que Lovelock, segundo ele, parece promover. Encontramos mais uma vez o problema com o qual já deparamos na conferência anterior: do início ao fim, Tyrrell imputou a Lovelock a ideia de que Gaia é um sistema *superior* às formas de vida que ela manipula. Nem por um segundo ele percebe que a inovação de Lovelock consiste justamente em não ser pego na armadilha desse tropo habitual do Todo e das partes.

Mesmo que o argumento seja técnico, vale a pena acompanhar como um tema político ancestral – um amálgama da fábula das abelhas e da Providência divina –<sup>51</sup> vem parasitar

totalmente a prosa de um pesquisador que teria, aliás, razões muito respeitáveis para se opor à teoria de Gaia – se ao menos fosse a de Lovelock!<sup>52</sup> O paradoxo é que ele começa concedendo à tese principal:

Lovelock afirma que a vida *modifica* o meio ambiente. A vida não é simplesmente uma *passageira passiva no interior* de um ambiente determinado por processos físicos e geológicos sobre os quais não teria nenhum controle. As biotas não viveram e usaram o ambiente da Terra simplesmente, mas, além disso, como sugere, elas *moldaram esse ambiente ao longo do tempo*. [...]. Não há dúvida de que Lovelock tem *razão* e pouquíssimos pesquisadores discordariam dele.<sup>53</sup>

Antes de afirmar, ao final do livro: “Por essas razões, podemos concluir que a duração ininterrupta das condições favoráveis à vida não prova a *existência de um termostato todo-poderoso* e, portanto, não prova a existência de Gaia”.<sup>54</sup>

Conhecemos a obsessão dos teólogos em provar a existência de um Deus *Todo-Poderoso*, mas por que diabos atribuir a Lovelock a ideia de que ele busca a prova “da existência de um *termostato todo-poderoso*”? Sem dúvida, Tyrrell se deixou levar pelo Globo. Certamente, como vimos, Lovelock fala de um sistema de controle, mas o faz para desconfiar, de imediato, das conotações perigosas que a metáfora técnica implicaria. Vamos sublinhar aqui todo o perigo que existe para um autor científico permanecer insensível aos tropismos da prosa. No entanto, é aqui que a regulação das potências de agir melhor se revela. É o que diz, com efeito, Lovelock:

Descrevo Gaia *como* um sistema de controle para a Terra – um sistema de autorregulação *comparável* ao conhecido termostato de aquecedores e fogões. Sou um inventor. Para inventar um dispositivo regulador, acho *cômodo* considerá-lo *primeiro* na forma *de uma imagem mental*. [...] Coisa estranha, é extraordinariamente difícil explicar em palavras uma invenção que funciona. De muitas maneiras, como uma invenção, Gaia é *difícil de descrever*.<sup>55</sup>

Para Lovelock, Gaia não tem onipotência; é uma “imagem mental”, uma “comodidade”, uma “comparação” para tentar pensar, à maneira de um inventor – mais talentoso, segundo ele, do que um cientista –,<sup>56</sup> algo que ele imediatamente reconhece como “difícil de descrever”. Tyrrell permanece insensível de todo a essas hesitações da linguagem. Ora, é justo por meio de todas essas hesitações que uma visão ingenuamente teológica – aquela que Tyrrell afirma, entretanto, “científica” – se diferencia da versão profana, terrestre e inovadora de um Lovelock que, por meio dos movimentos tortuosos de sua prosa desajeitada, tenta capturar algo que busca seu caminho, tal como a própria vida terrestre: aquilo que produz a ordem a jusante, sem depender de uma ordem anterior a montante. A teoria de Gaia é um *inventor* falando de uma *invenção* que é difícil de descrever.

A ideia mais precisa que posso dar disso é que Gaia é um *sistema evolutivo*, um sistema composto, por um lado, de todos os objetos vivos e, por outro, de seu ambiente de superfície – os oceanos, a atmosfera e as rochas da crosta terrestre –, estando as duas partes intimamente *acopladas* e *indissociáveis*. É um “domínio emergente” – um sistema que emergiu durante a evolução *recíproca* dos organismos e de seu ambiente ao longo dos bilhões de anos de vida na Terra. Nesse sistema, a autorregulação do clima e da composição química é *inteiramente automática*. *A autorregulação surge à medida que o sistema evolui*. O que não implica nem previsão, nem antecipação, nem *teleologia* (que sugerisse um projeto ou uma intenção na natureza).<sup>57</sup>

Difícil ser mais claro sobre a ausência de Providência. Tyrrell, porém, permanece surdo a essas sutilezas. Enquanto todo o esforço de Lovelock consiste em evitar, tanto quanto possível, a distinção em dois níveis – um para as conexões e outro para a totalidade reguladora –, seu adversário se precipita na pior metáfora cibernética existente: “A hipótese de Gaia é nada menos que ousada e provocativa. Propõe a existência de *regulação planetária* pelas e para as biotas, sendo a ‘biota’ a coleção

de toda a vida. Ela sugere que a vida *conspirou para regular* o ambiente global *para* manter as condições mais favoráveis”.<sup>58</sup>

Enquanto um hesita, o outro não hesita de forma nenhuma, acreditando que pode dar, por essa falta de hesitação, uma lição de método científico para o outro! Se houvesse uma regulação planetária, a hipótese de Gaia seria muito pouco “ousada e provocativa”; de qualquer forma, não mereceria uma publicação: Deus, o Criador, aquele que sempre teve a forma de uma Esfera, *has been there before!* [já estava lá antes]. Lovelock procura não separar os dois níveis que Tyrrell impõe como uma evidência de partida: “Lovelock sugere que a vida *manteve as mãos sobre o leme* do controle ambiental. E que a intervenção da vida para a regulação do planeta foi tal que *promoveu a estabilidade* e permitiu condições favoráveis à vida”.<sup>59</sup>

O erro de interpretação é flagrante, porque precisamente não há leme e, portanto, não há timoneiro, nem mestre, nem capitão, nem engenheiro, nem Deus; e, assim, Gaia é uma invenção que todas as sutilezas da ciência devem procurar explicar. Contudo, o mais estranho é que Tyrrell se opõe a Gaia apenas porque quer confiar o leme a outro timoneiro, outro capitão, outro Deus providencial: a Evolução! Enquanto Lovelock procura unir o ambiente e a evolução, borrando de uma vez por todas a distinção entre os dois, já que os organismos também definem parcialmente seu ambiente, Tyrrell acredita que é possível *opor* Gaia e a Evolução: “De fato, o *ajuste* perfeito entre os organismos e seu *habitat* é, antes, um testemunho do *onipotente* poder transformador da evolução para moldar organismos do que do *poder* dos organismos de transformar seu ambiente de modo que seja mais confortável para eles”.<sup>60</sup>

Esse é um belo caso de inversão das figuras da Totalidade: a Evolução Onipotente é tida como plenamente natural; Gaia, como perigosamente providencial... Tyrrell não percebe nem por um segundo que essas duas figuras são exatamente

intercambiáveis. Enquanto ele pensa que está escrevendo cientificamente, nós nos encontramos em plena Teogonia: os “poderes” da Evolução estão em luta pela supremacia contra os “poderes” de Gaia! Ou melhor, nós nos encontramos em plena Teodiceia, uma vez que é uma questão de saber o que nos protege melhor do Mal na Terra: o Termostato Todo-Poderoso ou a evolução darwiniana que favorece melhor aqueles que lhe são fiéis? Tyrrell chega ao ponto de convocar Lovelock a se curvar, como Leibniz, para provar que seu Deus é inocente das desordens que Ele introduziu aqui embaixo.<sup>61</sup> A objeção é deliciosa, pois vem de um autor que usa o modelo neodarwinista, ele próprio tomado de empréstimo da Mão Invisível do Mercado!

Será que estou buscando pelo em ovo quando acuso o pobre Tyrrell de ser um teólogo disfarçado? Sim, claro, porque tudo depende precisamente do fio que a prosa narrativa permite tanto seguir quanto cortar. Lovelock decerto não é nem filósofo, nem poeta, nem romancista, nem historiador, mas luta contra algo que resiste ao pensamento. Se ele capta a capacidade narrativa da geo-história, é porque hesita e se *recupera*. Tyrrell engole metáforas tão facilmente que só pode criticar uma confiando em outra, ao passo que, por desconfiar das metáforas, Lovelock as manipula com toda a precaução, e esse é o único meio de evitá-las, pouco a pouco:

Primeiro explicamos a hipótese de Gaia em termos *como* “a vida ou a biosfera regula ou mantém o clima e a composição da atmosfera dentro de limites ótimos para si mesmos”. Essa definição era *imprecisa*, é verdade. Mas nem Lynn Margulis nem eu sugerimos que a autorregulação planetária *ocultasse* qualquer intenção [...]. Nas controvérsias sobre Gaia, frequentemente era a *metáfora*, não a ciência, que era atacada. A “metáfora” é considerada pejorativa: algo inexata e, portanto, não científica. Na verdade, a ciência autêntica está cheia de metáforas.<sup>62</sup>

Sou injusto em atacar um naturalista quando os defensores das ciências sociais, eu sei, não se saem melhor e saltam, sem hesitar um segundo sequer, para o nível global da sociedade,

tão logo seja preciso explicar qualquer conexão. Quando falam do “conjunto da sociedade”, do “contexto social”, da “mundialização”, eles esboçam com as mãos uma forma que nunca foi tão grande quanto uma abóbora de tamanho razoável! Mas o problema é o mesmo quando falamos da Natureza, da Terra, do Global, do Capitalismo ou de Deus. A cada vez, supomos a existência de um superorganismo.<sup>63</sup> O percurso das conexões é logo substituído por uma relação entre as partes e o Todo, do qual dizemos, sem pensar muito, que é forçosamente *superior* à soma das partes, embora seja sempre forçosamente *inferior* a elas.<sup>64</sup> Maior não significa mais englobante, porém *mais conectado*. Não há maior provincianismo do que fingir ter uma “visão global”... A escala não é obtida por encaixes sucessivos de esferas de tamanhos diferentes – como no caso de bonecas russas –, mas pela capacidade de estabelecer relações mais ou menos numerosas e especialmente recíprocas. A dura lição do ator-rede de que não há por que confundir uma localidade *bem conectada* com a utopia do Globo se aplica a todas as associações de seres vivos.

O motivo pelo qual a realocização do global se tornou tão importante é que a própria Terra não pode mais ser apreendida globalmente por ninguém. Essa é a lição do Antropoceno. A partir do momento em que a unificamos em uma esfera terráquea, reduzimos a geo-história aos limites do antigo formato da teologia medieval, transportada para a epistemologia da Natureza do século XIX e, depois, revertida no molde do complexo militar-industrial do século XX –<sup>65</sup> mesmo que sejamos professores de Ciência do Sistema Terra da Universidade de Southampton... Apesar do entusiasmo unânime que despertou, o famosíssimo “planeta azul” envenenou de maneira duradoura o pensamento. É uma imagem composta que mistura a cosmologia antiga dos deuses gregos, a antiga forma medieval dada ao Deus cristão, a complexa rede de aquisição de dados da Nasa, antes de ser projetada dentro do panorama difratado das mídias.<sup>66</sup> O certo é

que o povo de Gaia não é aquele que considera o planeta azul como um Globo.

Ainda deve ser possível, em 2015, afastar-se do fascínio que a imagem da Esfera exerce desde Platão: a forma esférica arredonda o conhecimento num volume contínuo, completo, transparente e onipresente que mascara a tarefa extraordinariamente difícil de juntar os pontos de dados de todos os instrumentos e de todas as disciplinas. Uma esfera não tem história, nem começo, nem fim, nem buraco, nem descontinuidade de nenhum tipo. Não é apenas uma ideia, mas o próprio ideal de ideias. Quem se orgulha de pensar globalmente nunca se afasta da maldição de Atlas: *Orbis terrarum sive Sphaera sive Deus, sive Natura* [Globo terrestre ou Esfera ou Deus, isto é, Natureza].

## OS CICLOS DE RETROALIMENTAÇÃO NÃO DESENHAM UM GLOBO

Para dizer isso de outra forma, quem olha para a Terra como um Globo sempre se toma por um Deus. Se a Esfera é o que queremos contemplar passivamente quando estamos cansados da história, como vamos traçar as conexões do planeta evitando, ao mesmo tempo, desenhar uma esfera? Por um movimento que retorna sobre si mesmo, na forma de um *ciclo*. Essa é a única maneira de traçar um caminho entre as potências de agir, sem passar pelas noções de partes e de Todo, o que apenas a presença de um todo-poderoso Engenheiro – Providência, Evolução ou Termostato – teria agenciado. É o único modo de se tornar profano tanto na ciência quanto na teologia. Mas não se apresse em identificar esse movimento, que na conferência anterior chamei de *ondas de ação*, com os ciclos de retroalimentação no sentido da cibernética, senão logo retornaríamos ao modelo com leme, timoneiro e governo mundial!<sup>67</sup>

Vamos começar com este estranho ciclo de reflexividade que os historiadores ambientais enfatizaram recentemente: falar em ecologia em 2015 é repetir quase palavra por palavra o que se disse em 1970, 1950, ou mesmo em 1855 ou em 1760,<sup>68</sup> a fim de protestar contra os estragos da industrialização sobre a natureza. Esse tema vem ocorrendo em um ciclo desde o início do Antropoceno – versão 1780.<sup>69</sup> Isso não significa, no entanto, que os historiadores cedam a seu pequeno pecado solitário de sempre desenterrar, para cada novidade, uma miríade de precursores mais ou menos desconhecidos. É como se cada autor ecologista fosse realmente levado a descobrir que há “algo de novo sob o Sol”; mas, por fazer isso modelando o que quer dizer em termos que repetem exatamente as ideias anteriores, nos deixam com a impressão, depois que analisamos as coisas durante um bom tempo, de que, de fato, não há nada de novo sob o Sol.<sup>70</sup> Isso não é de surpreender, já que é sempre no vocabulário sempiterno do Globo que confiamos nossas angústias, assim como nossas esperanças. Ao apelar ao planeta azul, só podemos andar em círculos!

Se os historiadores estão certos em criticar aqueles que afirmam, sempre com o mesmo entusiasmo, que acabamos de entrar em um período radicalmente diferente,<sup>71</sup> eles estão errados em não ver que essa repetição faz parte do fenômeno que deve ser levado em consideração: por definição, a geohistória nunca se deixa pensar na forma de uma Esfera da qual teríamos descoberto de *uma vez por todas* a forma englobante. É por isso que ela é uma história, e não uma “natureza”. A história, por sua vez, surpreende e nos obriga a recomeçar sempre. A impressão de repetição do mesmo vem da forma do Globo com a qual todos procuram figurar repetidamente o que está acontecendo com ele. Em compensação, o que é, isso sim, novo é a descoberta, cada vez mais perturbadora, de uma conexão nova e dramática entre potências de agir até então desconhecidas, e em escalas cada vez mais distantes e segundo um ritmo cada vez mais frenético. O Antropoceno,

porque dissolve o próprio pensamento do Globo observado de longe, traz a história de volta ao centro das atenções.<sup>72</sup> Nesse sentido, apesar das críticas dos historiadores, existe, sim, desde 1760, desde 1945, desde 1970, algo novo sob o Sol.<sup>73</sup> Se os ciclos de reflexividade se assemelham pela forma, são diferentes entre si por seu conteúdo, ritmo e extensão. Essa é a *insistência* de Gaia!

A noção de globo e pensamento global contém o imenso perigo de unificar muito rapidamente o que primeiro deve ser *composto*. Esse problema é, antes de tudo, material – é preciso desenhar um círculo antes de poder gerar uma esfera. Ele é também empírico – foi apenas porque a nau de Fernão de Magalhães retornou que seus contemporâneos conseguiram fixar em suas mentes a imagem de uma Terra esférica que eles já conheciam. Mas é também moral – é somente quando sentimos que nossa ação recai sobre nós mesmos que entendemos como somos *responsáveis* por ela. Como Sloterdijk notou, é só quando os seres humanos veem a poluição voltando para eles que realmente sentem que a Terra é redonda.<sup>74</sup> Ou melhor, a redondeza da Terra, conhecida – mas sempre superficialmente – da mais alta Antiguidade, tem verossimilhança crescente na medida em que aumenta o número de círculos pelos quais se pode circunscrevê-la lentamente. Assim, o ciclo necessário para desenhar qualquer esfera é pragmático no sentido de John Dewey: sentimos as consequências de sua ação antes de imaginarmos o que realmente fez e de nos conscientizarmos do teor do mundo que lhe opôs resistência.<sup>75</sup>

Essa é a razão pela qual é tão importante passar do Globo para os ciclos que o desenham incansavelmente de maneira cada vez mais ampla e mais densa. Sem o observatório de Charles Keeling em Mauna Loa e os instrumentos que detectam o ciclo do dióxido de carbono, *saberíamos* menos,<sup>76</sup> com o que quero dizer que *sentiríamos* com menos força o fato de que a Terra pode ser arredondada como resultado de nossa própria

ação. E antes disso tivemos que sentir o buraco na camada de ozônio graças à campanha de instrumentos de Dobson,<sup>77</sup> assim como tivemos que aprender a sentir a possibilidade do inverno nuclear graças aos novos modelos de circulação atmosférica promovidos, na época do holocausto nuclear virtual, por Carl Sagan e seus colegas.<sup>78</sup>

Esse é o desafio do Antropoceno. Não é que, de repente, o pequeno espírito humano deva ser teletransportado para uma esfera global que, em qualquer caso, seria muito grande para sua escala diminuta. Antes, precisamos nos infiltrar, nos envolver em um grande número de voltas, para que, gradualmente, fio por fio, o conhecimento do local onde moramos e os requisitos de nossa condição atmosférica possam ganhar maior relevância e ser sentidos como mais urgentes. Essa operação lenta, que consiste em ser envolvido em circuitos de sensores em forma de ciclos, é o que significa “ser desta Terra”. Mas todo mundo tem que aprender por si mesmo, de novo a cada momento. E isso nada tem a ver com ser um humano-na-natureza ou um humano-em-um-Globo. É antes uma fusão lenta e progressiva de virtudes cognitivas, emocionais e estéticas, em função das quais os ciclos são cada vez mais visíveis. Após cada passagem de um ciclo, tornamo-nos *mais sensíveis e mais reativos* aos envoltórios frágeis que habitamos.<sup>79</sup>

Quantos ciclos suplementares devemos traçar em torno da Terra antes que o “conhecimento” seja receptivo o suficiente para que esse *Anthropos* sem forma se torne um verdadeiro agente da história e um ator político de certo modo crível? É inútil fingir que já *sabíamos* disso e que outros antes de nós o disseram. Quantas voltas alguns de nós tivemos que dar para parar de fumar? É possível que você tenha “sempre sabido” que o cigarro causa câncer, mas existe um longo caminho entre esse “saber” e de fato parar de fumar. “Saber e não agir não é saber.” Antes de medir o que é saber que não se deve fumar, não se deve sentir a dor na carne, como tentam prefigurar

essas imagens chocantes nas embalagens de cigarro? Também nesse caso, são necessárias instituições complexas e burocracias bem equipadas para que você possa sentir com antecedência as consequências de suas ações sobre si mesmo. Da mesma forma, quantos ciclos precisamos percorrer para *sentir* com efeito a redondeza da Terra? Quantas instituições adicionais, quantas burocracias vocês reivindicam, pessoalmente, para lhes permitir responder a um fenômeno, à primeira vista tão distante, como a composição química da atmosfera? Isso é necessário sobretudo se outros trabalham para *torná-los* insensíveis, produzindo voluntariamente ignorância.<sup>80</sup> (Não é coincidência que os mesmos *lobbies* que financiam os climatocéticos tenham trabalhado por tanto tempo para romper a conexão entre cigarro e pulmões.)<sup>81</sup>

Mas há outra razão final e mais convincente para que desconfiemos enfaticamente de qualquer visão global: Gaia não é em absoluto uma Esfera. Gaia ocupa apenas uma pequena membrana, com pouco mais de alguns quilômetros de espessura, o delicado envoltório das zonas críticas. Portanto, ela não é global no sentido de que funcionaria como um sistema de uma câmara de controle ocupada por algum Distribuidor Supremo sobranceiro e dominante. Gaia não é uma máquina cibernética controlada por ciclos de retroalimentação, mas uma série de acontecimentos históricos, cada um dos quais se espalha um pouco mais – ou não. Compreender o entrelaçamento das conexões contraditórias e conflitantes não é um trabalho que pode ser realizado saltando para um nível “global” mais alto para vê-las agir como um todo único; só podemos fazer seus caminhos potenciais se cruzarem por meio do maior número possível de instrumentos, a fim de termos uma chance de detectar de que maneira essas potências de agir estão conectadas. Mais uma vez, o global, o natural e o universal operam como venenos perigosos que obscurecem a dificuldade de estabelecer redes de equipamentos pelas quais

as consequências das ações são visíveis a todas as potências de agir.

Isso é viver no Antropoceno: “sensibilidade” é um termo que se aplica a todos os actantes capazes de espalhar um pouco mais longe seus sensores e de fazer os outros sentirem que as consequências de suas ações os afetarão, caindo sobre eles e vindo a assombrá-los. Quando o dicionário define “sensível” como “o que detecta ou reage rapidamente a pequenas mudanças, sinais ou influências”, esse adjetivo se aplica tanto a Gaia como ao *Anthropos* – mas somente se este estiver equipado com receptores suficientes para sentir as retroalimentações. De Gaia, Isabelle Stengers costuma dizer que é uma potência que se tornou suscetível.<sup>82</sup> A Natureza, a natureza de outrora, pode muito bem ter sido indiferente, dominadora, uma madrasta cruel, mas, certamente, Ela não era suscetível! Sua completa falta de sensibilidade foi, pelo contrário, a fonte de milhares de poemas e o que lhe permitiu desencadear, em contraste, a sensação do sublime: nós, humanos, éramos sensíveis, responsáveis e altamente morais, não Ela.

Em compensação, Gaia parece ser excessivamente sensível à nossa ação, e *Ela* parece reagir extremamente rápido ao que sente e detecta. Nenhuma imunologia – no sentido ampliado de Sloterdijk – é possível sem que se aprenda a se tornar sensível a esses ciclos múltiplos, polêmicos, controversos e entrelaçados. Aqueles que não são capazes de “detectar e responder rapidamente a pequenas mudanças” são condenados. E aqueles que, por algum motivo, interrompem, apagam, negligenciam, diminuem, enfraquecem, negam, obscurecem, desfavorecem ou desconectam esses ciclos não são apenas insensíveis ou desprovidos da capacidade de recepção. Como veremos nas próximas conferências, eles provavelmente são, se não criminosos, em todo caso, nossos inimigos. É por isso que faz sentido chamar de “negacionistas” aqueles que, negando nossa sensibilidade e também a de Gaia,

afirmam com confiança que a Terra não pode de maneira alguma reagir a nossas ações.

## ENFIM, OUTRO PRINCÍPIO DE COMPOSIÇÃO

Seguir os ciclos para evitar a totalidade também é, obviamente, aproximar-se da política. Com o conceito do Antropoceno, os dois grandes princípios unificadores – a Natureza e o Humano – estão se tornando cada vez mais inverossímeis. E não é a intrusão de Gaia que vai unificar o que está se desagregando diante de nossos olhos. Inútil esperar que a urgência da ameaça seja tão grande e sua expansão tão “global” que a Terra atue misteriosamente como um ímã unificador para fazer de todos os povos dispersos um único ator político ocupado em reconstruir a torre de Babel da Natureza. Gaia não é uma figura simpática da unificação. É a “natureza” que era universal, estratificada, indiscutível, sistemática, desanimada, global e indiferente ao nosso destino. Mas não Gaia, que é apenas o nome proposto para todas as conseqüências entrelaçadas e imprevisíveis das potências de agir, cada uma das quais persegue o próprio interesse manipulando o próprio ambiente.

Os organismos multicelulares produtores de oxigênio e os humanos que emitem dióxido de carbono se multiplicarão *ou não* de acordo com seu sucesso e ganharão exatamente a dimensão que são capazes de tomar. Nem mais, nem menos. Não conte com a existência de um sistema englobante e preordenado de retroalimentação para chamá-los à ordem. É impossível apelar ao “equilíbrio da natureza”, ou à “sabedoria de Gaia”, ou mesmo ao seu passado relativamente estável como força capaz de restaurar a ordem em cada ocasião que a política dividiu demasiadamente esses povos dispersos. Durante o Antropoceno, foram-se todos os sonhos, mantidos pelos ecologistas profundos, de ver os humanos curados de

suas brigas políticas pela mera conversão de seus cuidados com a Natureza. De fato, entramos em um período *pós-natural*.

Obviamente, por trás dos sonhos de unificação global, havia e há sempre a Ciência. Não poderíamos encontrar nela um princípio unificador em última instância, que poria todo mundo de acordo e poderia dirigir uma multidão de humanos rumo a programas de ação indiscutíveis? Tornemo-nos todos cientistas – ou pelo menos espalhemos a ciência por toda parte por meio da educação – e, assim, poderemos agir de comum acordo. “Fatos de todos os países, uni-vos!” Infelizmente (quase disse felizmente), essa solução se tornou impossível não apenas pela pseudocontrovérsia liderada pelos climatocéticos, como mostrei na primeira conferência,<sup>83</sup> como também pela singularidade de todas essas disciplinas que dependem de uma distribuição de instrumentos, de modelos, de convenções internacionais, de burocracia, de padronização e de instituições cuja “vasta maquinaria”, de acordo com o título do livro de Paul Edwards, nunca foi apresentada sob uma luz positiva para a conscientização pública.<sup>84</sup> Os climatologistas e as ciências do Sistema Terra foram atraídos para uma situação *pós-epistemológica* que é tão surpreendente para eles quanto para o público em geral – ambos se vendo jogados para “fora da natureza”.

Se não há unidade na Natureza ou na Ciência, isso significa que a universalidade que procuramos deve ser tecida, de todo modo, ciclo após ciclo, reflexividade após reflexividade, instrumento após instrumento. Foi para tornar essa composição pelo menos pensável que propus, na primeira conferência, definir coletivos – um termo, lembremos, que não é sinônimo de sociedade – pela distribuição das potências de agir e pela escolha das conexões que ligam essas formas de ação.<sup>85</sup> Isso é o que chamei de *metafísica* ou *cosmologia*, e que pode nos permitir escapar definitivamente do formato Natureza / Cultura, direcionando-nos para algo como um *mundo*. Esses coletivos não são *culturas* – como na antropologia tradicional –, e é isso

que faz toda a diferença; eles não são unificados por serem, afinal, “filhos da Natureza” – como foi o caso das ciências naturais de outrora; nem, é claro, porque seriam um pouco de ambos – como em sonhos impossíveis de reconciliação ou dialética.<sup>86</sup> A verdadeira beleza do termo Antropoceno está em nos aproximar o máximo possível da *antropologia* e em tornar menos inverossímil a *comparação dos coletivos* afinal liberados da obrigação de se situarem todos em relação aos demais de acordo com o único esquema de natureza (singular) e culturas (plural): unidade de um lado, multiplicidade do outro. Enfim, a multiplicidade está em toda parte! A política pode recomeçar.

Diante do Antropoceno, uma vez eliminada a tentação de ver nele um mero avatar novo do esquema “O Homem diante da Natureza”, provavelmente não há solução melhor do que continuar a desagregação das figuras usuais até chegarmos a uma nova distribuição de agentes da geo-história. Novos povos para os quais o termo humano não tem forçosamente um sentido e do qual a escala, a forma, o território e a cosmologia devem ser redesenhados. Viver na época do Antropoceno significa forçar-se a redefinir a tarefa política por excelência: qual povo você forma, com que cosmologia e em que território? Uma coisa é certa: esses atores que estão estreando no palco nunca desempenharam um papel em um enredo tão denso e enigmático. Temos que nos acostumar, entramos irreversivelmente em uma época ao mesmo tempo pós-natural, pós-humana e pós-sistemática! Isso é muito “pós”? Sim, mas é porque tudo mudou ao nosso redor. Já não somos exatamente humanos modernos à moda antiga; não vivemos mais na época do Holoceno!

A redistribuição das potências de agir – o que costumava ser chamado de “questões ambientais”! – não existe para reunir de maneira pacífica as partes intervenientes; ela divide mais efetivamente do que todas as paixões políticas do passado – sempre o fez. Se Gaia pudesse falar, diria, como Jesus: “Não penseis que vim trazer paz à terra. Não vim trazer paz, mas

espada” (Mateus x, 34). Ou ainda, de forma mais violenta, como no Evangelho apócrifo de Tomé: “Lancei fogo ao mundo e eis que estou a guardá-lo *até que arda*”.<sup>87</sup>

## MELANCOLIA OU O FIM DO GLOBO

Encerro esta conferência com outra interpretação do choque dos planetas no final do famoso filme de Lars von Trier.<sup>88</sup> A trama é em parte a de um planeta errante, chamado Melancolia, que ameaça atingir a Terra, uma ameaça que revela como cada um dos protagonistas, isolados do resto do mundo em sua mansão, reagirá ao desastre. Sem acabar com o suspense para aqueles que ainda não viram o filme, digamos que ele não termina bem... O frágil abrigo de galhos construídos pela heroína para proteger a irmã e o sobrinho não parece suficiente. Ora, é possível que a lição dessa metáfora seja muito diferente: pode não ser a Terra que é destruída em um último e sublime clarão apocalíptico por um planeta errante; pode ser nosso Globo, o global por si mesmo, nossa noção ideal do Globo que *deve* ser destruída para que emergja daí uma obra de arte, uma *estética*.<sup>89</sup> Desde que você concorde em ouvir a palavra “estética” em seu sentido antigo de capacidade de “perceber” e de “estar afetado”,<sup>90</sup> em outras palavras, uma capacidade de se tornar sensível que *precede* qualquer distinção entre os instrumentos da ciência, da política, da arte e da religião.

Em uma de suas muitas inovações linguísticas, Sloterdijk propôs dizer que deveríamos passar do *monoteísmo*, com sua antiga obsessão pela forma do Globo, para o *monogeísmo*.<sup>91</sup> Monogeístas são aqueles que não têm um planeta substituto, que possuem apenas uma Terra, mas que não conhecem Sua forma mais do que conheciam a face de seu Deus de outrora – e que são, assim, confrontados com o que se poderia chamar

de um gênero inteiramente novo de *teologia geopolítica*. Uma vez que o Globo foi destruído, a história inicia, novamente, seu curso.

## QUINTA CONFERÊNCIA

# COMO CONVOCAR OS DIFERENTES POVOS (DA NATUREZA)?

## DOIS LEVIATÃS, DUAS COSMOLOGIAS

Quando olhei o número da revista *Nature* no *display*, tive a impressão de que a figura que tinha me assombrado havia quatro ou cinco anos, o colosso de cujo poder instável eu não conseguira me afastar, me observava com seus olhos cegos e avançava em minha direção para que eu pudesse me fundir naquele corpo compósito mais variegado do que uma fantasia de Arlequim.<sup>1</sup> Essa zona metamórfica, em que são trocadas todas as propriedades que buscamos traçar nestas conferências, é o próprio corpo feito de entranhas intestinais galerias de minas, de braços vegetais faunais, de usinas pulsos e músculos, de plexos grandes descobertas caravelas de Colombo, de cidades ombros mísseis, de oceanos nuvens esternais, de clavículas explosões atômicas, tudo tão estranhamente enquadrado: acima, pelo logotipo da revista, *Nature*; abaixo, pelo título do dossiê, “The Human Epoch” [A época do Humano], dois termos opostos por três séculos antes de serem dissolvidos pelo Antropoceno – a época que esse número da publicação busca justamente definir e datar!

Ao olhar a capa, não pude deixar de me surpreender com sua semelhança familiar com outro monstro, o “deus mortal”, essa outra imagem compósita, com um destino muito mais conhecido, que encontramos desenhada no frontispício de *Leviatã*, de

Hobbes, obra que em grande parte decidiu a história religiosa, política e científica dos Modernos, da qual vou me servir ao longo das próximas conferências...<sup>2</sup> Certamente vocês vão se lembrar dessa imagem em que, a espada do poder civil em uma das mãos, o bastão do poder espiritual na outra, esse gigante macrocefálico, digno predecessor dos fantoches de feira da Royal de Luxe – uma aglomeração de homenzinhos refletida em uma cabeça coroada graças a um sutil procedimento óptico –,<sup>3</sup> domina uma vasta paisagem de cidades, campos, fortalezas e castelos.<sup>4</sup> Hobbes o explica ao longo do livro: é o que é preciso para que as pessoas parem de degolar umas às outras. Somente a invenção de um Estado forte o suficiente para obter um consentimento indiscutível de todos os seus súditos foi capaz de pôr fim às guerras de religião. Para restabelecer a paz civil, o “deus mortal” do Estado teve que assumir o lugar do “Deus imortal” invocado por todos os fundamentalistas da época, cada um à sua maneira, para derrubar a ordem estabelecida.<sup>5</sup>



Capa de *Nature*, 11 de março de 2015 © Alberto Seveso.

O que o frontispício estava desenhando era uma nova distribuição que Hobbes fazia de todas as potências de agir: uma matéria inerte, um mundo governado mecanicamente pelas leis da natureza, uma sociedade conduzida apenas pela paixão pelo lucro, um controle estrito da interpretação da linguagem figurada da Bíblia, uma definição da verdade científica que é tão indiscutível quanto as propostas de Euclides. Isto é exatamente o que o desenho da revista *Nature* que eu tinha diante de mim punha em questão: um mundo animado, uma Terra que vibra sob os pés, nenhuma paisagem reconhecível, nenhuma autoridade declarada, misturas terríveis, híbridos em abundância, membros

dispersos da ciência, da indústria e da tecnologia. E, acima de tudo, essa impressão desencorajadora de que esse corpo coletivo está andando às cegas, com os braços pendentes, a cabeça inclinada, destacando-se contra o fundo preto, sem saber para onde está indo ou com quem se encontrará! Diante de Leviatã, você sabe quem você é e diante de qual autoridade deve se curvar; mas como se comportar diante desse outro Cosmocolosso?<sup>6</sup>



Frontispício de Hobbes, *Leviatã*, gravura de Abraham Bosse, 1651.

Ao pôr esses dois ídolos lado a lado, não pude deixar de pensar que talvez estivéssemos testemunhando o retorno à guerra de todos contra todos. Hobbes acreditava que havia resolvido a questão da ordem, tirando a sociedade civil do estado de natureza por um contrato solene que permitia fabricar do zero a máquina artificial do Leviatã. Será possível que hoje essa solução seja questionada por outro monstro, por esse híbrido de geologia e antropologia que a revista designava ingenuamente como “era do Humano”, por esse novo amálgama de artifício e natureza? A menos que seja a invenção, por um novo pacto, um novo contrato, um novo artifício, de alguma coisa diferente do que pode ser chamado de Estado da Natureza?<sup>7</sup>

Enquanto no século XVII, de acordo com Hobbes, a matéria tinha que ser declarada inanimada para que a ordem fosse restabelecida, no início do século XXI basta que a Terra comece a retroalimentar nossas ações para que a ordem seja totalmente abalada. De qualquer forma, como no tempo da “Revolução Gloriosa”,<sup>8</sup> não podemos nos gabar de crer que a questão da natureza seja resolvida, que a religião seja uma coisa do passado e que a ciência seja uma certeza indiscutível; assim como não podemos nos iludir crendo que conhecemos as molas que agitam os humanos ou os objetivos da política. Há dúvidas sobre se o Antropoceno marca uma época geológica, mas não de que ele designa uma transição que exige de todos nós que recomeçemos.

Seria mais tranquilo, admito sem problemas, não abordar a questão religiosa! Como todos nós gostaríamos que a religião estivesse atrás de nós! Hobbes deve ter pensado o mesmo... Contudo, é tarde demais. Não apenas por causa do que se chama de “retorno do religioso” ou de “ascensão dos fundamentalismos”, mas porque o surgimento de Gaia obriga que se duvide de *todas* as religiões englobantes, incluindo aquelas que devem ser chamadas de *religiões da natureza*. O paradoxo é bastante interessante: acusa-se Gaia de ser “uma religião tomada por uma ciência”, ao passo que é a intrusão de Gaia, ao contrário, que obriga a redistribuir todos os traços da época

anterior, incluindo a ideia estranha que fazia da Natureza, conhecida pela Ciência, ser o que deveria *se opor* à Religião (mantenho as letras maiúsculas não para torná-las mais solene, e sim para lembrar que elas são de fato figuras, não domínios do mundo). Se tentássemos, hoje, em pleno Antropoceno, separar Ciência e Religião, haveria uma verdadeira carnificina, pois há Ciência em Religião e Religião em Ciência. Ao tentar separá-las tais como são, em vez de tê-las apreendidas nas duas mãos [*avant de les avoir toutes les deux reprises*], perderíamos qualquer chance de trazê-las, *enfim separadamente*, de volta à Terra.<sup>9</sup> Essa é uma das forças de Gaia, esse ácido tão potente que corrói o amálgama de toda *religião natural*.

De todo modo, não temos escolha, já que a desagregação do antigo formato Natureza/Cultura nos força a retrair o limite de todos os coletivos.<sup>10</sup> Na época do Antropoceno, seria bastante inútil querer prescindir da antropologia. A mesma questão se põe em todas as cosmologias: o que significa, para um povo, *medir, representar e compor* a forma da Terra à qual está vinculado?

Nesta quinta conferência, vou me entregar – com muito medo – a uma operação de ficção científica que lembrará um pouco a série de TV *Game of Thrones*! É claro que não se trata de Westeros, nem dos Sete Reinos, nem de saber se a loira Daenerys Targaryen encontrará ou não o trono de ferro de seus ancestrais... O que gostaria de desenhar é um mapa aproximado dos territórios ocupados por povos em luta entre si. Para esboçar esse desenho, precisamos aprender a identificar, para coletivos até então mal reunidos a partir do formato Natureza / Cultura, como eles poderiam se interdefinir, se articular, procedendo por operações que poderiam ser chamadas de guerra ou paz; em outras palavras, de *diplomacia arriscada*. Vamos tentar fazer com que os coletivos sejam comparáveis, pedindo-lhes que explicitem uns aos outros, por um tempo, sua cosmologia. Quatro variáveis os definirão:

- por qual *autoridade suprema* eles se pensam convocados;
- qual limite eles dão a seu *povo*;

- em qual *território* eles pensam habitar;
- em qual época eles têm a certeza de se encontrar.

Questões às quais é preciso acrescentar uma quinta:

- qual é o *princípio* de organização que distribui as potências de agir – o que vou chamar de seu *cosmograma*.

Vamos concordar que nossa comparação envolve diferentes povos, cada um convocado por uma entidade diferente que define, ordena, classifica, organiza, compõe, reparte, em suma, *distribui* diferentes tipos de agentes de diferentes modos, cada um de acordo com sua cosmologia.

Reconheço que esse questionário é muito rudimentar se comparado a todas as variáveis que a antropologia deveria levar em conta, mas tento evitar que sejam convocados todos os coletivos, perguntando-lhes apenas: qual é sua *cultura* específica – deixando de lado sua *natureza* forçosamente comum. Evitar isso é a única maneira que encontrei de quebrar a falsa unanimidade que sempre acompanha o apelo à Natureza. Graças a esse questionário, poderemos começar a traçar essa nova situação geo-, ou melhor, *Gaiapolítica*, que nos ocupará nas próximas conferências. Teremos menos sangue do que em *Game of Thrones* (e nenhuma cena de sexo) e apenas a violência, que deve ensinar a encarar aqueles que pretendem destruir seu solo. Como podemos nos surpreender a respeito disso, já que é realmente em uma guerra dos mundos que nos encontramos doravante engajados?

## COMO EVITAR A GUERRA DOS DEUSES

Para iniciar essa delicada tarefa de convocação, seria conveniente ter uma definição provisória do termo *religião*. Tomarei emprestada de Michel Serres a definição que me parece

mais adequada para não irritar rapidamente os leitores contemporâneos:

Os eruditos dizem que a palavra religião pode ter duas fontes ou origens. De acordo com a primeira, significaria, a partir de um verbo latino, religar [...]. De acordo com a segunda, mais provável, ainda que não segura, mas aparentada com a anterior, significaria reunir, recolher, reerguer, percorrer ou reler.

Mas eles nunca dizem qual palavra sublime a língua opõe ao religioso, para negá-lo: negligência. Quem não tem religião não deve se chamar ateu ou descrente, mas negligente.

A noção de negligência torna compreensível nosso tempo.<sup>11</sup>

Nesse ponto, a palavra “religião” nada mais faz do que designar isso com que nos preocupamos, que protegemos cuidadosamente e que, portanto, tomamos o cuidado de não negligenciar. Nesse sentido, compreendemos prontamente que *não existe coletivo irreligioso*. Mas existem coletivos que *negligenciam* muitos elementos aos quais *outros coletivos* dão extrema importância e aos quais devem prestar cuidados constantes. A reintrodução da questão religiosa não é feita, primeiramente, para se envolver com crenças neste ou naquele fenômeno mais ou menos estranho, mas para que fiquemos atentos ao choque, ao escândalo que pode representar para um coletivo a *falta de cuidado* de outro coletivo. Em outras palavras, ser religioso é, antes de tudo, ficar atento ao que os outros prezam. Portanto, em parte, ser religioso é aprender a se comportar como diplomata.<sup>12</sup>

Dirigir-se a um coletivo é encontrar, antes de tudo, um modo de nomear o que ele mais respeita, o que reconhece como sua *autoridade suprema*. Se um coletivo toma conta de si mesmo, às vezes dos outros, é porque ele invoca uma *divindade*, ou, para não chocar os leitores sensíveis, uma *deidade* pela qual se sente convocado. Sabemos disso desde que a antropologia existe: não há coletivo sem um ritual durante o qual se descobre que o único meio de se reunir realmente como grupo é ser convocado por essa autoridade e invocá-la em troca. Foi isso que Durkheim nos

ensinou, demonstrando que a figura da Sociedade com S maiúsculo poderia desempenhar para certos povos modernizados exatamente esse papel de autoridade suprema —<sup>13</sup> e compreendemos, ao longo do último século, que o Mercado, sempre com maiúscula, também poderia servir, em imensos territórios, como autoridade de última instância.<sup>14</sup> Nesse sentido, não há coletivo duradouramente *secularizado*, apenas coletivos que modificaram o nome e as propriedades dessa autoridade suprema em nome de quem eles se reúnem.

Mas sabemos também que esse movimento de vaivém que religa um povo reunido por *suas* divindades a divindades unificadoras invocadas por *seu* povo não pode resistir por muito tempo à influência corrosiva da crítica. A menor marca de distância ou indiferença é suficiente para reduzir as divindades ao status de temas decorativos. Foi o que aconteceu com os deuses imortais da Antiguidade: eles desapareceram com o povo ao qual *pertenciam* e que eles próprios *mantinham*. Eram mortais e era apenas o fantasma deles que se tornava divertido ou nostálgico. Seria ridículo, por exemplo, nos pormos hoje a invocar a antiga Gaia, retomando um hino como este:

Ó Deusa Gaia, mãe dos homens Bem-Aventurados e mortais, que nutre e dá todas as coisas, que produz os frutos e destrói tudo, sempre verdejante, fértil, [...] que dá à luz a multidão de frutos variados [...], ó Deusa Bem-Aventurada, multiplique os frutos alegres e seja-nos favorável com as Estações felizes.<sup>15</sup>

Tal invocação soaria como ironia fácil ou como tentativa fútil de ressuscitar um culto há muito desaparecido. Para que isso soe verdadeiro, é necessário um verdadeiro *povo* que se sinta totalmente indissociável dessa divindade por rituais profundamente enraizados. Vocês hão de compreender que nada está mais longe da minha intenção do que fazê-los rir da menção a Gaia ou fazê-los acreditar que Gaia é apenas uma figura do passado – uma sombra, um fantasma. É por isso que não tentarei invocar esse personagem diretamente, já que não compartilhamos suficientemente a mesma cultura, não

pertencemos ao mesmo povo, não recorremos aos mesmos rituais para estarmos em condição de saudar a antiga Gé com o nome de *justissima tellus*.<sup>16</sup> Não existe culto sem cultura viva; não existe cultura sem culto vivo.

Como podemos fazer, porém, para pedir a um coletivo que especifique o nome, os atributos, as funções, a origem e a figura de tal autoridade tão suprema quando ele anuncia orgulhosamente *que não reconhece nenhuma divindade*? É nesse ponto que é preciso assumir seu tempo e passar, como estamos agora acostumados,<sup>17</sup> do *nome* que se dá às figuras para suas artimanhas. As divindades, como os conceitos, como os heróis da história, como os objetos do “mundo natural” – rios, rochas, riachos, hormônios, leveduras –, somente têm competência – e, portanto, substância – por meio das performances – os atributos – que lhes dão forma *in fine*. Comportar-se diplomaticamente, quando manuseamos matérias tão explosivas quanto as divindades, é se obrigar, sempre, a começar com os atributos para não se confrontar de imediato com as substâncias.

Jan Assmann, o grande egiptólogo e historiador da memória mítica, lembrou-nos de que havia uma tradição venerável nas várias cidades do Mediterrâneo e no Oriente Médio, antes do advento do judaísmo e do cristianismo, de se erigirem *tabelas de tradução* para os nomes dos deuses aos quais se fazia culto.<sup>18</sup> Em uma época que estava se tornando cosmopolita,<sup>19</sup> essas traduções ofereceriam uma solução prática para o relativismo moderado com que cada adepto de um culto local reconhecia seu parentesco com os cultos locais dos muitos estrangeiros que então viviam entre eles. “O que você, romano, chama de Júpiter, eu, grego, chamo de Zeus”, e assim por diante.

A função das tabelas de tradução, segundo Assmann, era desviar a atenção dos nomes próprios das divindades para a série de características que eles resumiam no espírito de seus seguidores. Se, por exemplo, o nome “Zeus” soasse aos ouvidos como um termo incompreensível, a lista de seus *atributos* era desenrolada: “Guia dos destinados” (*Moiragétès*), “Protetor dos

suplicantes” (*Ikesios*) ou mesmo “Deus dos ventos favoráveis” (*Evanémos*) e, é claro, “Portador do raio” (*Astrapeios*), até o estrangeiro encontrar um correspondente em seu idioma. A precaução tomada por esses povos para coabitar sem se degolar mutuamente visava garantir que, se as listas de qualidades fossem semelhantes o suficiente, eles poderiam considerar os nomes próprios aproximadamente como sinônimos – em qualquer caso, negociáveis: “Seu povo o nomeia isso, meus semelhantes o nomeiam aquilo, mas por meio dessas invocações designamos a mesma deidade que realiza o mesmo tipo de ação no mundo”. Essa forma de intertradução ofereceu, assim, uma solução política para a paz civil em sociedades com múltiplos vínculos: quando nos atemos aos nomes, nos debatemos incessantemente e em vão. As tabelas de tradução dos nomes dos deuses nas cidades antigas eram ao mesmo tempo o resultado e a ocasião de negociações diplomáticas nas principais cidades cosmopolitas.

Mas, como Assmann demonstrou de maneira tão provocativa e convincente, essa situação diplomática que permitia a intertradução se tornará impossível depois do que ele chama de “divisão mosaica”, associada para ele à figura ancestral do Deus de Moisés – precedida pela ainda mais antiga de Akhenaton.<sup>20</sup> Assim, introduz-se uma relação completamente nova entre a questão das divindades e a da verdade. Desse ponto de ruptura na história em diante, seremos capazes de identificar a irrupção da religião pelas reações de horror diante do relativismo moderado que era autorizado pelas tabelas dos nomes dos deuses e pela multiplicação de gestos iconoclastas.<sup>21</sup> Independentemente do que eles tivessem permitido no passado, o “uno, único Deus” não podia mais ser sinônimo de nenhuma outra divindade existente. Traduzir o nome de um para o nome do Outro se tornou não só impraticável como escandaloso e até ímpio. A “verdadeira” divindade se torna intraduzível para qualquer outro nome; nenhum outro culto além do seu pode ser tolerado, sob pena de idolatria. Tudo acontece como se o verdadeiro Deus tivesse dito de forma fulminante: “Você não

tornará, em nenhuma circunstância, meu culto *comensurável* a nenhum outro”. O antigo sentido da palavra religião não é mais compreensível: pelo contrário, negligenciar o que os outros sustentam é a nova injunção! É por isso que Assmann propõe para essa nova associação entre religião e verdade o termo aparentemente contraintuitivo *contrarreligião*, o qual nos guiará nesta conferência, assim como na próxima.<sup>22</sup>

Vocês dirão: qual é a importância disso para nós hoje? Não saímos há tanto tempo dessa “divisão mosaica”, acostumados, como estamos, a comparar *as religiões* no plural, sem nos ocupar, absolutamente, com o fato de que cada religião se pretende mais verídica do que as outras? O que poderia impedir a comparação? Não nos tornamos, ao fim e ao cabo, pluralistas? Não estamos em um mundo enfim definitivamente secularizado? Sem dúvida, mas começamos a compreender, na conferência anterior, que não bastava, para ser irreligioso, *crer-se* irreligioso. Como vimos no caso de um professor de Ciência do Sistema Terra como Toby Tyrrell, não é tão fácil ter uma visão profana do mundo.<sup>23</sup> A pessoa pode acreditar que é científica e liberada de qualquer crença em particular, enquanto atribui à Evolução ou à Gaia de Lovelock propriedades que as tornam indistinguíveis das divindades do Globo Total. O nome dado à autoridade suprema é menos importante do que as qualidades que lhe são atribuídas.

Se, apesar das aparências, o pluralismo é tão raro, é porque sempre existe uma divindade emboscada que exige não se tornar comensurável com nenhuma outra – seja qual for o seu nome. O que quer que se pense dos Modernos, por mais incrédulos que sejam, quão liberados de toda divindade se imaginem, eles são de fato os herdeiros diretos dessa “divisão mosaica”, pois continuam ligando autoridade suprema e verdade, exceto pela nuance de que a divisão passa agora *entre, por um lado, acreditar em uma religião qualquer e, por outro, conhecer a verdade da natureza*. Compreendemos agora o estranho nome de *contrarreligião* dado por Assmann: ele se aplica tanto às religiões chamadas, para simplificar, de monoteístas, quando se estabelecem *contra* os ídólatras, como à nova *contrarreligião* que

se estabelece *contra* todas as religiões, *incluindo* os monoteísmos. Declarar-se sem nenhuma divindade não é suficiente para esquecer a voz dessa instância suprema que, ela também, fulmina tão violentamente quanto a precedente: “Você não tornará, em nenhuma circunstância, o *conhecimento* das leis da natureza *comensurável* a nenhum outro”. Estranho direito de negligenciar aquilo com o que os outros se importam! Gostemos ou não, somos descendentes de uma divisão que nos obriga a associar a autoridade suprema à qual confiamos nossos destinos com a questão da verdade. Mesmo aqueles que vomitam diante das religiões monoteístas tomaram emprestado delas esse modo particular de vomitar diante da idolatria. A iconoclastia é nosso bem comum.<sup>24</sup> Do verdadeiro Deus fulminando todos os ídolos, passamos à verdadeira Natureza fulminando todos os falsos deuses. A divisão permaneceu, assim como permaneceram os raios, os trovões e o odor dos relâmpagos.

Veja onde está a dificuldade: já é muito difícil convocar as religiões para torná-las comparáveis entre si, mesmo que estejam acostumadas a se curvar, mais ou menos de bom grado, diante dessa forma agora popularizada de pluralismo; mas como podemos esperar que a negociação não seja abortada de imediato se um dos coletivos se recusar com indignação a dizer qual território ocupa, qual autoridade suprema o reúne, em que época está situado e qual princípio de composição reconhece?

É com esse problema em mente que gostaria de situar a nova questão diplomática: é possível reinventar essa tradição das tabelas de tradução dos nomes dos deuses, a fim de elaborar a lista de outras entidades, de outros cultos, de outros povos, identificando entre esses diferentes coletivos os parentescos que permanecem invisíveis enquanto mantivermos nosso ponto de vista demasiado local e sectário? Se devemos fazer guerra – a guerra dos mundos –, queremos nos garantir de que não nos degolemos por causa de nomes, e sim por causa de traços que diferenciam verdadeiros amigos de verdadeiros inimigos. Se são os territórios que estão lutando, então devemos ser capazes de

traçar suas fronteiras. Até um esboço sumário é preferível à ausência de qualquer mapa.

## UM PROJETO DIPLOMÁTICO PERIGOSO

A própria ideia de uma negociação entre povos tornados comensuráveis por essa forma de relativismo – ou melhor, de relacionismo – peculiar às tabelas de tradução dos nomes de deuses só pode despertar, desde o início, um grito de indignação. “Como você ousa tornar comparáveis aqueles que acreditam em divindades mais ou menos bizarras e aqueles que falam de ‘Natureza’, enquanto essas duas invocações são completamente incomensuráveis? Até o termo ‘invocação’ é chocante. Invoque, se isso o diverte, Gaia, Alá, Jesus ou Buda, mas é insuportável que você também fale de ‘invocar’ a Natureza. Entre os cinco primeiros nomes e o último, deve haver um fosso que nenhuma negociação deve ser capaz de preencher!” É pela intensidade da indignação que reconhecemos o traçado dessa divisão radical entre os falsos deuses e o verdadeiro, mesmo que a divisão passe de agora em diante entre o que é dito sobre os deuses, por um lado, e o que se diz sobre “realidade”, por outro. “Você não pode comparar essas entidades.” “Você tem que escolher seu lado.” “A Natureza não é uma religião.” Ou, para parodiar uma frase famosa: “Quando me falam assim sobre ‘Natureza’, saco meu revólver!”

Mas espere! Estamos aqui para pensar, não para lutar – pelo menos não ainda... Queremos mudar o foco dos nomes para os atributos. Antes de nos enviarmos uns aos outros para a fogueira, vamos primeiro fazer uma lista das características reunidas sob seu emblema e que outros reúnem, talvez, sob outra denominação. “Porém”, vocês dirão, “a natureza não é um ‘emblema’ nem uma ‘denominação’; ela é a matéria da qual somos feitos e na qual todos vivemos.” Eu sei, mas lhes pedi que esperassem, fossem pacientes: o que vocês estão exprimindo aqui é o que exigem que os outros não negligenciem *quando se*

*dirigem a vocês*. Muito bem. Agora aceitem ouvir os outros gritos de indignação contra outras negligências culpáveis. Se aceitarem essa trégua por um momento, creio que não é impossível propor uma suspensão das hostilidades, pois, como vimos nas conferências anteriores, a “Natureza”, apesar de sua reputação de indiscutibilidade, é o conceito mais obscuro que existe, no mínimo o menos capaz de pôr o ponto final em um conflito.

Aliás, não seria má ideia tomar certa distância desse termo fascinante, “Natureza”, sobre o qual esquecemos muito rapidamente, mesmo quando lhe adicionamos letra maiúscula e aspas, que não se trata de um domínio, e sim de um conceito. Vou recorrer a um estratagema a que prometo renunciar assim que tenha tido efeito e tentar definir o *povo* que se acha associado a essa autoridade suprema, cujos traços procuraremos especificar. Como nomear essa autoridade? Para evitar a palavra “Deus”, que neste contexto seria desrespeitosa, provocadora demais, proponho: “Aquele-do-Qual-Todos-Nós-Nascemos” [*Ce-dont-Nous-Sommes-Tous-Nés*]; ou, de modo abreviado, Aquetonona [*Cenosotona*]. Se isso soa estranho aos seus ouvidos, é exatamente esse tipo de estranheza de que necessito, pois tornará a intertradução mais fácil entre outros títulos e invocações. Preciso de alguns instantes endossando o estilo de George R. R. Martin. Como em *Game of Thrones*, pode ser conveniente que estrangeiros se cumprimentem dizendo, por exemplo: “Vocês são o povo de Aquetonona; nós pertencemos ao povo de Zeus; aquelas pessoas ali que guardam a fronteira do norte são as pessoas de Odin!”.

Como vamos designar essa espiral que religa o “povo da Natureza” e essa entidade suprema? Se eu recorrer à palavra “religião”, mesmo se sigo a definição acima – como o oposto de negligente –, temo que a negociação termine de imediato, sem ter esclarecido minimamente os cultos antigos ou os dos “naturalistas”. Os especialistas gritarão, indignados: “Fazer parte do povo da Natureza não é uma religião!” – e não estariam errados. Mas se eles não estão errados, é pela simples razão de que todas as palavras que devem constituir o vocabulário dos

títulos à esquerda da tabela de tradução<sup>25</sup> devem ser versáteis o suficiente para concentrar a atenção na lista única de características, sobre os atributos. Essa é a única maneira de permitir que as negociações continuem. Por esse motivo, vamos nos ater à palavra cosmograma.<sup>26</sup>

Hoje, como na Antiguidade, é por vivermos em cidades cosmopolitas e diferirmos nas formas de ocupação da Terra que somos obrigados a participar de um exercício tão arriscado. Se pudéssemos nos contentar com nossas particularidades, nossas identidades, não teríamos necessidade de inventar nenhum instrumento para tornar os coletivos comensuráveis. Não teríamos necessidade desse relativismo – o que precisamos entender como um estabelecimento de relações. Mas, hoje, aqui estamos globalizados de cabo a rabo, dilacerados entre o esforço para evitar uma guerra total e a exigência de uma harmonia completa, agarrando-nos à esperança de conseguir forjar, apesar de tudo, algum *modus vivendi*. Seja como for, aqueles que estão prontos para partir para o combate jamais aceitam se sentar à mesa de negociações – faz muito tempo que estão no campo de guerra, armados dos pés à cabeça, e somos nós que estamos começando a nos equipar lentamente, esperando poder responder a eles um dia.

## A IMPOSSÍVEL CONVOCAÇÃO DE UM “POVO DA NATUREZA”

Se é preciso começar desenhando um retrato do povo de Aquetonona na sua ausência e, de certa forma, à sua revelia, é porque eles têm o mais estranho modo de ser: o de ser e não ser deste mundo. Eles se recusam a ser um povo e serem limitados a um território. Estão ao mesmo tempo em toda parte e em lugar nenhum, ausentes e presentes, invasivos e assombrosamente negligentes. Se elaboramos a tabela de atributos, logo compreendemos por que eles não desenharam um coletivo. Seus

adeptos se dirigem a Aquetonona por seis qualificações: ela é *exterior, unificada, inanimada* e seus decretos são *indiscutíveis*; seu povo é *universal* e a época em que ela se situa é a *de todos os tempos*. Exceto que eles afirmam também que Aquetonona é *interior, múltipla, animada e controversa*; que seu povo é reduzido a poucos e que vivem em uma época da qual todos os outros são separados por uma *revolução radical*. Entre as duas colunas, nenhuma ligação discernível! Compreendemos por que esse povo dividido contra si mesmo é tão inquieto, tão instável. E não é de surpreender que ele aceite tão mal tanto a irrupção de Gaia como a hipótese do Antropoceno, pois elas o obrigariam a se enraizar, a se situar, a explicitar enfim o que ele quer e o que é, designando finalmente quem são seus amigos e inimigos.

Vamos começar com a expressão “exterior”. Aparentemente, seus adeptos querem dizer algo assim: “Que não depende dos desejos, dos caprichos e das fantasias das pessoas que o invocam. Aquetonona não é negociável!”. Nada de surpreendente. Trata-se de um atributo comum a todas as entidades capazes de reunir um povo em torno de sua autoridade suprema. É porque elas estão *além* do seu povo que possuem a força para convocá-los e reuni-los. Sua transcendência faz parte de sua definição. Essa é outra maneira de dizer que uma autoridade suprema é, de fato, uma autoridade *suprema*.

Porém, se escavarmos um pouco, encontraremos uma propriedade aparentemente contraditória: Aquetonona está ao mesmo tempo fora e além, é claro, mas também *no interior* de finas redes de práticas que parecem indispensáveis e que são chamadas de “disciplinas científicas”. Toda vez que indicamos uma característica do “mundo natural” que corresponde a certas propriedades de Aquetonona, também somos obrigados a seguir o caminho complicado pelo qual se produz conhecimento objetivo. Nossa visão se concentra simultaneamente no infinito e no primeiro plano, sem, é claro, alcançá-lo, como vimos na conferência anterior. A tensão entre a exterioridade e a interioridade dessa entidade é extrema: como conjunto de *resultados*, Aquetonona está *no exterior*. Pode-se até dizer que

seus decretos são como os ícones denominados *acheiropoietes*, ou seja, “não feitos por mão humana”.<sup>27</sup> Como *processo de produção*, os decretos dessa mesma Aquetonona são encontrados *no interior* de condutos onde muitas mãos humanas, ajudadas por muitos instrumentos, estão se dedicando a torná-la uma *realidade exterior*.

Tudo acontece como se o público não pudesse acomodar – no sentido óptico da palavra – esses dois níveis ao mesmo tempo: o primeiro sempre permanece vago quando o segundo é nítido. Já encontramos muitos exemplos desse bifocalismo, mas não consigo deixar de pensar na falsa controvérsia em torno do chamado Climategate, pouco antes da grande reunião sobre o clima de Copenhague, COP15, em 2009.<sup>28</sup> Os climatocéticos acreditavam que enfraqueceriam essas verdades científicas “revelando” que haviam sido produzidas por homens e mulheres! Como se tal revelação causasse escândalo! Como se fosse impossível aceitar que o aquecimento global é de fato real, “de fora”, na natureza, sem manipulação dos dados, e que, *todavia*, essa certeza provém do interior das redes de cientistas que trocam milhares de e-mails e compartilham interpretações de dados sobre modelos computacionais, visualizações de satélite e amostras de sedimentos obtidas a um alto custo em dezenas de dispendiosas campanhas de exploração. Como se fosse impossível resolver esse problema da visão bifocal e seguir como os fatos são, ao mesmo tempo, cuidadosamente *fabricados* e tornados *factuais, graças aos cuidados* tomados por essa fabricação. Não deve haver aí mais contradição do que nas técnicas conhecidas como “automáticas”, que os engenheiros sabem perfeitamente que são automáticas apenas na condição de que uma multidão de assistentes as acompanhe para *fazê-las* funcionar automaticamente – no balanço, nada é mais *heteromático* que um robô.

Embora muitas outras culturas tenham se dedicado a aprofundar essa contradição, esse povo da Natureza não se consagrou a isso. Tudo acontece como se essas pessoas tivessem que desviar sua cosmologia em torno de *dois focos*

simultâneos: um onde tudo é exterior, onde nada é feito pelo homem; o outro onde tudo é interior e feito pelo homem. Como uma revolução copernicana instável, com dois sóis ao mesmo tempo, em torno dos quais a Terra vagaria erráticamente, sem nunca encontrar seu centro de repouso.<sup>29</sup> Obviamente, isso é uma indicação, para os outros povos que tentam traduzir essa entidade em sua própria linguagem, de que esse coletivo tem um comportamento bizarro e até perigoso. Eles podem lhe perguntar: “Em que Terra você vive então?”.

O fato de que esse povo não pertence *absolutamente a nenhuma Terra* se torna provável quando o segundo atributo é levado em consideração. “Aquetonona é unificada e todos os agentes obedecem às leis universais.” No entanto, é igualmente difícil conciliar essa universalidade com a prodigiosa diversidade de disciplinas científicas, especialidades, subespecialidades, redes temáticas e domínios nas quais essas leis “unificadas” e “universais” são aplicadas na prática. Naturalmente, a prática poderia ser omitida na descrição, mas estamos comprometidos em passar das ideias à prática, dos nomes às características, dos conceitos às potências de agir.

Vista dessa maneira, a selva das disciplinas científicas se assemelha mais à instituição jurídica, com sua complexa casuística de diversos códigos e jurisprudências entrelaçados, do que à unificação implicada na expressão tradicional de “leis da natureza”. Certamente, no nível local existem alguns processos de unificação, quando um fenômeno é explicado, justificado, digerido, absorvido, compreendido por outra solução mais englobadora, e isso é bom. Mas esse processo de totalização e de inclusão é sempre local, oneroso e deve ser realizado pelos imensos esforços de múltiplas organizações, múltiplas teorias, múltiplos paradigmas.<sup>30</sup> Esse processo se assemelha, antes de tudo, à maneira pela qual os precedentes jurídicos gradualmente ganham importância pela multiplicação de casos, julgamentos, recursos e contrajulgamentos, até que sejam invocados pelos vários tribunais sob a forma de princípios garantidos,

relativamente universais – pelo menos desde que sejam citados, arquivados e interpretados.<sup>31</sup>

Se, durante a negociação, aqueles que frequentam esse estranho povo podem se surpreender com os dois primeiros atributos de Aquetonona – exterioridade e universalidade –, o que pensarão da terceira: que Aquetonona só se interessa por agentes *inanimados*? Todos os outros povos verão aqui algo ainda mais enigmático. Como vimos desde a primeira conferência, a contradição está nas próprias palavras: um agente, um ator, um actante, por definição, é *o que age*, o que tem, o que é dotado de uma potência de agir.

Como podemos tornar o mundo inteiro “inanimado”? Acontece que isso não é uma mistificação, mas uma *mística*, uma mística muito interessante e respeitável em várias perspectivas, bem como uma forma muito espiritual de contradição, digamos, uma forma surpreendente de piedade. Mais uma vez, cada disciplina, cada especialidade, cada laboratório, cada expedição *multiplica* os agentes surpreendentes dos quais o mundo é feito – agentes que podem ser facilmente seguidos por meio da proliferação do vocabulário técnico que invade os artigos científicos. Essa proliferação pode nos surpreender se aceitamos a visão deslumbrante implicada no termo reducionismo. Normalmente, caso se obtivesse de fato a *redução* prometida por esse termo, estaríamos preparados para ler *cada vez menos* artigos que seriam cada vez mais curtos, escritos por cada vez menos cientistas, cada um explicando cada vez melhor cada vez mais fenômenos, até chegar a uma minúscula equação da qual todo o resto seria deduzido, um *flash* de informação prodigiosamente potente que poderia ser escrito em uma passagem de ônibus, um verdadeiro *Big Bang* a partir do qual tudo poderia ser gerado!<sup>32</sup>

Ora, a prática, uma vez mais, faz exatamente o oposto. A literatura científica *multiplica* em continuação o número de agentes que devem ser considerados para que um curso de ação seja concluído. Se substituirmos o nome técnico de cada um desses agentes pelo que *eles fazem*, conforme exigido pelo método semiótico mais elementar, não nos veremos diante do

oximoro “agentes inanimados”, e sim, inversamente, diante de uma *multiplicação* prodigiosa dos potenciais de ação. O resultado nítido das disciplinas científicas é um enorme *aumento* do que se move, do que se agita, do que ferve, do que esquenta e do que se complica; em resumo, o resultado é o aumento do que de fato *anima* os agentes que constituem o mundo e o aprofundamento contínuo dessa *zona metamórfica* mencionada nas conferências anteriores. Mesmo que se queira explicar, dar conta, simplificar, isso requer sempre uma *adição*, e não uma *subtração dos agentes*.<sup>33</sup>

“Por que essas três características contraditórias não são mais bem instituídas, reconhecidas de modo mais eficaz ou, mesmo, mais bem ritualizadas?”, poderiam perguntar as outras partes nas negociações que procuram intertraduzir o “povo de Aquetonona” para seu próprio idioma. “Confrontados com tais contradições, isso é certamente o que *nós* estaríamos procurando”, talvez eles dissessem. Por causa da quarta propriedade atribuída a essa entidade: a indiscutibilidade de seus decretos. Em si, esse atributo nada tem de notável. Todas as divindades capazes de convocar um povo o fazem graças a postulados que estão além da dúvida e da discussão. Os “fatos brutos”, que os ingleses, que inventaram a ideia, chamam de “*matters of fact*”, são apenas os resultados confiáveis de assembleias muito complexas, permitindo que testemunhas confiáveis validem o testemunho dos testes de laboratório, assembleias que não estão de forma nenhuma contidas na palavra “fato” – a menos que alguém se lembre de sua etimologia. Isolado, deixado por conta própria, cortado de sua rede de práticas, um “fato bruto” é uma injunção fraca e facilmente ignorada.<sup>34</sup> Ele só *mantém* sua indiscutibilidade se equipes de suporte o acompanharem ao longo de sua carreira.

Mas o que torna ainda mais estranha a atribuição de indiscutibilidade a Aquetonona é a expansão inesperada das discussões muito além dos limites estreitos de especialistas. As controvérsias cresceram a tal ponto que cientistas de laboratório foram forçados a aumentar drasticamente o número daqueles

que contribuem para fabricar os fatos. Eles tiveram de envolver muitos outros membros do grande público que, em outra época, seriam solicitados apenas para aprender, estudar, repetir, usar ou simplificar os fatos estabelecidos, jamais para discuti-los ou participar de sua produção, avaliação ou revisão.<sup>35</sup> Os *matters of fact*, para usar meu jargão, tornaram-se também *matters of concern*.

Compreende-se a reação de outros povos diante dessa série de injunções contraditórias: “Quem são eles realmente, esses que são capazes de alternar, mesmo sem se dar conta disso, entre exigências radicalmente opostas?”. E as coisas não melhoram com o quinto atributo que os adeptos de Aquetonona reconhecem à sua divindade. À primeira vista, *todo mundo* pode invocá-lo como sua autoridade suprema, uma vez que o povo que o invoca o define como “Aquele-do-Qual-Todos-Nós-Nascemos”. “Nós” e “todos”: a ambição de unir não é uma tarefa fácil! Mas, por outro lado, percebemos rapidamente que essa reunião não diz respeito a todo mundo, e sim apenas àqueles que são chamados, às vezes, de “pessoas racionais” ou “público educado” ou, mesmo, de modo ainda mais restritivo, aqueles que estudaram essas questões, os especialistas, os *experts*. Essa restrição, no entanto, ainda não delimita a forma do povo real, uma vez que esses “trabalhadores da prova”<sup>36</sup> precisam estar bem equipados, dispor do equipamento certo, o financiamento adequado, ter aceitado longos anos de formação e pertencer a um sistema de avaliação, certificação, padronização e verificação de dados que reduz o número deles, em cada questão levemente apontada, a algumas dezenas... O gênero humano se reduziu com tristeza a alguns *happy few*!

Esse povo é decididamente indefinível, sobretudo porque é impossível situá-lo tanto no tempo como no espaço. A que época ele pertence? A nenhuma, pois é indiferente à história e tem acesso a verdades universais que existiriam por toda a eternidade. Mas, ao mesmo tempo, é claro, esse povo tem uma história e se reconhece como herdeiro de uma ruptura radical, recém-chegada, que lhe possibilitou escapar de um passado

arcaico, obscuro e confuso, para entrar em uma época mais luminosa que permite distinguir radicalmente o passado do presente e do futuro radiante: algo como uma revolução científica. Por outro lado, porém, não há nada menos fácil de simplificar do que a história de cada ciência, cada conceito, cada instrumento, cada pesquisador, que é tão contingente, multifacetada, cheia de voltas para trás, zigue-zagues, perdas, esquecimentos e redescobertas que o resto da história com a qual essas aventuras científicas se encontram está, de qualquer forma, completamente misturado.<sup>37</sup> Esse povo sem história tem, no fim das contas, uma história com a qual não sabe o que fazer e que considera algo tão vergonhoso quanto pertencer a um solo ou não estar certo de nada, a não ser dos dados obtidos a grandes custos.

## COMO DAR UMA CHANCE À NEGOCIAÇÃO?

Se o povo da Natureza não pode ser convocado, é justamente porque ele não é um coletivo, pois não há processo de composição que permita *coletar* seus membros dispersos. Como podemos nos surpreender se ele se sente incapaz de ocupar a Terra sabendo onde ela se encontra e o que pode fazer lá, no mesmo momento em que pretende apreendê-la “em sua globalidade”? Dividido entre essas duas listas de características, ele nunca vê como reconciliá-las: seu estatuto de extraterritorialidade o impede de definir seu território; sua universalidade o impede de entender as relações que deve estabelecer; sua busca de objetividade o paralisa diante de controvérsias das quais não pode mais escapar; sua pretensão de abraçar todo mundo o deixa sem jeito diante do pequeno número daqueles que de fato pertencem a ele; quanto à sua história, nunca sabe se deve deixar o tempo presente por uma nova revolução ou deixar a própria ideia de revolução radical. O mais estranho, o que mais surpreende todos os outros povos, é que *ele crê estar habitando sozinho, enfim, esse mundo material,*

*o verdadeiro mundo inanimado daqui-embaixo*, enquanto vem de outro lugar e sempre reside no belo espaço global de lugar nenhum! Isso é prova de que há nele algo de furioso, de perigoso, de instável e – por que não dizê-lo? – de profundamente infeliz. Sim, o povo da Natureza são almas errantes que não param de reclamar da irracionalidade do resto do mundo.

Não é de admirar que ele nunca aceite se apresentar como um coletivo, justamente, e sobretudo como um coletivo *no meio* de outros, especificando seu modo de coleta, seu cosmograma. No entanto, é preciso tentar trazê-lo de volta à mesa de negociações, a fim de imaginar uma negociação de paz. Portanto, é preciso se dirigir a ele com alguma chance de ser ouvido por seus adeptos. Tomemos cuidado para não chocar a sensibilidade de pessoas que parecem muito sensíveis a essas contradições, mas também desprovidas de recursos para *superá-las*. Além disso, é porque seus pesquisadores não conseguem superar tais contradições que eles parecem tão suscetíveis, tão sensíveis, em constante estado de ansiedade, e que sua sensibilidade é tão facilmente atingida por qualquer suspeita de “relativismo”.<sup>38</sup> Contudo, de repente, se somos um pouco diplomáticos, não podemos nos permitir dizer: “Ah! Vocês são os que concordam em viver sob os auspícios de uma entidade externa, unificada, inanimada, indiscutível e, portanto, indestrutível”. Não podemos fazer isso, uma vez que os atributos sobre os quais seus adeptos insistem também revelam que a Natureza está no interior, que é múltipla, que aceita se encontrar lutando com seres animados e altamente controversos, que tem uma história confusa e cuja extensão é tão limitada quanto variável.

Para acalmá-los e dar-lhes um pouco de tranquilidade, devemos ser capazes de abordar respeitosamente esse povo da Natureza, com toda a sua autoridade, *como uma entidade forte o suficiente para resistir a qualquer profanação*. (Vocês compreenderão que, apesar das aparências, não me entrego aqui ao joguinho da ironia; em vez disso, me envolvo em uma

tarefa delicada de *composição*. Ainda que essas pessoas não respeitem ninguém, devemos nos esforçar para falar com elas com respeito, que é o único meio de lutar contra qualquer forma de fundamentalismo: acima de tudo, não imite suas más maneiras.)

O certo é que é impossível abordá-los com respeito suficiente quando sua divindade é invocada em um tom que poderíamos chamar de *epistemológico*, pois, nesse caso, apenas os seis atributos – exterioridade, unidade, agentes inanimados, indiscutibilidade, universalidade e atemporalidade – seriam levados em consideração. Isso só faria enaltecer sua ilusão de extraterritorialidade. Mas esse povo também não seria invocado com respeito suficiente se apenas os seis atributos contraditórios fossem enfatizados em um tom que pudesse ser chamado de crítico, ou melhor, de *antropológico*.<sup>39</sup> Não teríamos resolvido o corte entre as duas colunas. Para conseguir acalmá-los, apaziguá-los e trazê-los de volta à Terra, seria necessário conseguir falar com eles num tom *profano*, ou melhor, *terrestre*, o que permitiria reunir as dezesseis características ao mesmo tempo. Se isso é impossível, é por causa da ruptura radical que foi introduzida entre as duas colunas. Enquanto não tivermos compreendido sua origem, será impossível pacificar a relação do povo da Natureza com a Terra e, incidentalmente, oferecer aos cientistas uma versão que não os force a acreditar no retrato que os epistemólogos fizeram deles.

Não venham me dizer que não se conhece nenhum repertório para pacificar esse povo impossível de ser convocado: sei disso perfeitamente! Cientistas – coluna um – e pesquisadores – coluna dois – são duas espécies diferentes. É por isso que aproveito a oportunidade do Antropoceno para ir em busca da origem dessa impossibilidade, aí onde ela se encontra, a saber, na *contrarreligião* que o povo da Natureza herdou sem querer separar seus componentes. Sim, a Natureza é *contra* a religião, mas nos dois sentidos distintos, dos quais apenas um está presente em sua consciência. O caso é importante demais para avançarmos rapidamente. Se estamos mesmo procurando um

*modus vivendi*, então devemos inventar novas maneiras de nos apoiarmos uns aos outros ou de decidir quem são realmente nossos inimigos. Quem disse que a geopolítica seria uma questão simples, sobretudo quando o prefixo “geo-” esconde cada vez mais a inclusão formidável de Gaia? Falar sobre o povo da Natureza, de acordo com um destes três tons – epistemológico, antropológico ou *terrestre* –, é preparar-se para REDISTRIBUIR de cima para baixo nossas capacidades de mobilização, bem como a definição das linhas de frente e das forças na presença.

## SOBRE O CONFLITO ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO

O que torna o povo da Natureza tão incapaz de se situar é ter se construído em reação a outro povo, que por sua vez se afirma, de modo claro, *como um povo em particular*, embora, como vamos perceber ao dar continuidade à nossa tabela de tradução, não saiba necessariamente, tampouco ele, onde reside. Para prosseguir na mesma veia de *Game of Thrones*, vamos chamá-lo de o povo que se declara *Filhos do Grande Desígnio*, ou, ainda, *Povo da Criação*. Isso nos permitirá compreender que o “conflito entre Ciência e Religião” se assemelha à famosa guerra entre Lilipute e Blefuscu acerca do modo certo de se quebrar um ovo nas *Viagens de Gulliver*, ao mesmo tempo que oculta outro conflito, muito mais importante e diretamente político, sobre a ocupação da Terra. Quando se fala de uma “visão religiosa do mundo” que estaria “em oposição radical” a uma “visão estritamente científica” desse mesmo mundo, apela-se a outra autoridade suprema que não é tão diferente da primeira coluna da tabela abaixo: com efeito, ela tem os mesmos caracteres, porém está obstinada em *superanimar* o que a outra se obstina em *desanimar*.

Comparação dos principais atributos das duas versões do conceito de natureza (epistemológica e antropológica) que evidencia quão diferentes elas são entre si.

Povo da Natureza		
	Natureza um (epistemológica)	Natureza dois (antropológica)
Deidade	Leis da natureza	Multiverso
Cosmograma	Exterior Unificado Desanimado Indiscutível	Interior Múltiplo Animado Controverso
Povo	Todo mundo	Cientistas
Solo	Fora do solo [hors-de-sol]	Vinculado às redes
Época	Ruptura radical	Temporalidade múltipla

Não precisamos mais nos deixar confundir quando alguém chama de “Deus” aquilo que o outro insiste em chamar de “Natureza”, uma vez que seus atributos, e somente eles, nos permitem tornar comparáveis essas duas autoridades supremas. Ora, o Deus ordenador dessa visão religiosa de mundo se assemelha, a ponto de se confundir com ela, à Natureza, ordenadora da visão científica de mundo. Aliás, três de seus traços são exatamente os mesmos: a verdade é externa, universal e tão indiscutível quanto indestrutível. Mesmo a questão da demarcação do povo não é muito diferente, tendo em vista os Filhos do Grande Desígnio são recrutados por um procedimento explícito – uma forma de conversão – que dá a seu

povo o nome mais preciso de Igreja, enquanto diplomas, exames e a contínua redução do número de funcionários eleitos operam uma triagem seletiva para o povo da Natureza. Em ambos os casos, “todo mundo”, pelo menos em princípio, é chamado a fazer parte desse povo, mas, na prática, eles acabam tendo poucos adoradores.

A questão da época também não lhes permite uma diferenciação radical, porque esses dois povos compartilham a ideia de que tal ruptura ocorreu em um passado mais ou menos próximo. Uma ruptura que os levou a uma história totalmente nova, que alguns chamam de a Luz, enquanto outros a usam, no plural, as Luzes. O importante é que eles se situem *no tempo após* uma ruptura radical – Revelação ou Revolução (voltarei a esse ponto crucial na conferência a seguir). Quanto ao pertencimento ao solo, ambos perdem igualmente: o primeiro porque, de qualquer forma, está fora do solo, e o segundo porque pertence a outro mundo, aquele, aparentemente, do sentido e dos objetivos, um Grande Desígnio, um Providência em direção à qual eles aspiram se transportar.

A única verdadeira diferença entre os dois povos, que, aos olhos deles, justifica entrar em guerra, e em guerra total, é saber se os agentes que povoam o mundo são totalmente inanimados – concatenações simples de causas e consequências – ou se obedecem a um desígnio que lhes permita adicionar, se não uma alma, em qualquer caso um objetivo, um programa, um plano. A oposição é aparentemente radical, a menos que nos lembremos do argumento que constantemente deixei claro nestas conferências: desanimar ou superanimar ainda não é respeitar a *animação* própria das descobertas do mundo pelas ciências. A desanimação, lembremos, não é um processo primário, mas um tratamento secundário, polêmico e apologético, que dá às ciências e ao mundo que descrevem um comportamento de coisas inertes e obtusas que a elas se assemelha tão pouco quanto a superanimação proposta por seus oponentes.

Se, por exemplo, o povo da Criação redige uma comovente elegia sobre a estrutura do olho “tão obviamente concebida por

um Criador benevolente, uma vez que nenhuma acumulação de encontros aleatórios poderia produzi-la”, ele está se preparando para uma luta magnífica contra o povo da Natureza, que está igualmente ansioso para partir para o combate e que acaba de demonstrar, sem a menor dúvida, que a estrutura do olho é “*nada mais que* o resultado inesperado de pequenas mudanças acumuladas através de gerações de acasos puramente contingentes”.<sup>40</sup> O problema é que o surgimento de um conflito radical repousa inteiramente sobre esse pequeno “nada mais que”, essa mística do reducionismo, cujo reino aprendemos a duvidar que seja deste mundo.

O acordo dos protagonistas é detectado assim que tentamos identificar *quanta ação*, quanta animação e quanta atividade cada argumento desenvolveu. Imediatamente, percebemos que as duas narrativas só conseguiram *perder* o que era original na evolução do olho. Encontramos aqui, exatamente como na terceira conferência, a perda da potência de agir, de narração, de história, de geo-história que decorre da transformação de Gaia em um sistema autorregulador. Não ficaremos surpresos ao saber que a “estrutura admirável do olho”, no argumento da Criação, apenas serve de exemplo redundante para celebrar a benevolência do Criador. Pode ser prazeroso e emocionante saber que “as flores do campo cantam a glória de Deus”, a menos que a música nunca varie de criatura para criatura! A insistência nessas criaturas que foram “projetadas” em vez de produzidas “por acaso” geralmente não tem outro resultado senão demonstrar, mais uma vez, a mesma criação pela mesma mão misteriosa do mesmo Criador. O *Criador* age; não os olhos nem as flores do campo. Para usar meu jargão, o Criador é um mediador, as flores dos campos, um simples intermediário. Em termos de papéis actanciais – palavras horríveis para uma coisa tão bonita –,<sup>41</sup> o resultado líquido é *zero*, visto que a quantidade de animação não aumentou minimamente. Um Criador, sim, contudo nada de criação.<sup>42</sup> Tudo está na causa, nada no efeito. Em outras palavras, literalmente, nada está acontecendo. A passagem do tempo não faz nada no mundo. Não há história.

Mas o que é particularmente desconcertante para aqueles que, como eu, valorizam tanto os que cantam a glória de Deus quanto os que celebram a objetividade da ciência é que a segunda narrativa, ao apagar todas as surpresas que se encontram em abundância assim que seguimos a história da estrutura do olho, esforça-se para ser *tão pobre* quanto a anterior. Ao pretender não fazer nada além de alinhar concatenações de “agentes puramente objetivos que nada mais são que materiais”, ela perde a capacidade criativa dos agentes dispersos ao longo de seu caminho.<sup>43</sup> Quando um Richard Dawkins levanta o desenho de *O relojoeiro cego* contra o desenho do relojoeiro vidente existente em seus inimigos religiosos, ele preenche sua Causa primeira com todas as capacidades criadoras das quais deseja privar o Criador.<sup>44</sup> No “nada mais que” do reducionismo, o relojoeiro cego introduz um grande número de etapas que pouco a pouco aniquilam a diferença em relação ao ato providencial da Criação ao qual buscava se opor.

No entanto, quanta saliva para distinguir “espiritualistas” e “materialistas”! Depois de um tempo, não entendemos mais onde está a disputa: um desenho e um Engenheiro contra um desenho e um Criador, que belo combate, de fato, digno de uma carnificina! Uma disputa cuja origem é tão difícil de entender quanto aquela que levou católicos e protestantes a se estrangularem, ou, atualmente, o ponto exato de desentendimento na doutrina que fez xiitas e sunitas matarem uns aos outros.

Assim que se evita a desanimação, o pequeno “nada mais que” é preenchido com uma multiplicidade de acontecimentos, todos decerto contingentes, porém surpreendentes, que obrigam cada um dos seguidores a considerá-los à sua maneira. Obviamente, essas não são as lições que teríamos aprendido com as flores dos campos, mas tampouco são as lições que teríamos tirado da causa primeira, a famosa inteligência do relojoeiro cego capaz de “segurar a barra” de toda essa Evolução. Quem melhor segue o processo de criação? Quem tira a mesma conclusão sobre cada curso de ação ou quem

multiplica as potências de agir das quais os mundos poderiam ser compostos? Obviamente o segundo.

Exceto que, infelizmente, ao final da demonstração, quando desafiado por seu adversário “religioso”, o naturalista também tentará tirar a mesma lição repetitiva da estrutura do olho, segundo a qual a evolução “demonstra mais uma vez, sem sombra de dúvida”, que não existe um grande desígnio ou desenhista. É então que chegamos – mas tardiamente e sem nenhuma relação com a prática real da ciência – ao triste balanço de Whitehead já citado: “De tal modo que o curso da natureza seja concebido como *nada* além dos caprichos da matéria em sua aventura através do espaço”.<sup>45</sup> Triste triunfo de nosso naturalista astuto que fez de tudo para ser tão estúpido quanto seu adversário, sua mão esquerda tentando retirar do mundo os agentes que sua mão direita havia tão inteligentemente multiplicado. A visão científica de mundo chegou a esta façanha: nada mais acontece neste mundo do que naquele do Deus Criador!

Entendemos que não é adicionando a palavra “alma” a um agente que você o fará fazer alguma coisa a *mais*, nem o chamando de “inanimado” o levará a fazer alguma coisa a *menos*, privando-o de sua ação ou de sua animação. As potências de agir agem! Podemos tentar “*superanimá-las*” ou, pelo contrário, “*desanimá-las*”: elas permanecerão teimosamente agentes. De qualquer maneira, a diferença entre elementos *superanimados* e *desanimados* não é motivo para viver, orar, morrer, lutar, construir templos, altares ou globos. Se é preciso lutar, lutemos ao menos por objetivos que valham a pena.

Comparação entre os principais atributos das duas versões do conceito de religião natural (da ciência e da religião) que evidencia quão pouco elas divergem, a não ser pela questão da animação.

Natureza n <sup>o</sup> 1 (Povo da Natureza)	Religião n <sup>o</sup> 1 (Povo da Criação)	
Deidade	Leis da natureza	Deus Ordenador
Cosmograma	Exterior Unificado Desanimado Indiscutível	Exterior Unificado Superanimado Indiscutível
Povo	Todo mundo	Todo mundo
Solo	Fora do solo [hors-de-sol]	De outro mundo
Época	Ruptura radical	Ruptura radical

Ao observar a tabela da página anterior, podemos notar, portanto, que o termo “religião natural” não tem muito sentido. Estamos lidando com *duas formas de contrarreligião*, com dois povos que no fundo são muito íntimos: os primeiros acreditam que, ao se privarem do acesso às ciências e à diversidade do mundo, celebram seu Deus com dignidade, enquanto os outros multiplicam, na prática, o que existe no mundo, mas se privam dessa multiplicidade ao acreditar honrar sua deidade pelo “nada mais que” do reducionismo. “Só isso”, sério? Por que então abraçar essa forma de niilismo?

Compreendemos por que de nada serve acusar a Ciência de ser um substituto para a religião, nem buscar em uma religião natural o que poderia convencer os incrédulos da existência da Providência. Não podemos nos opor nem reconciliar as visões científica e religiosa do mundo. Elas não são diferentes o suficiente para se oporem; mas não são semelhantes o bastante para se fundirem. É inútil pedir à Ciência que tenha a gentileza de deixar um pouco de espaço para outra “dimensão”, o

“religioso”, entendido seja por sua localização espiritual na alma, seja por sua extensão cósmica no que se chama a “Criação”. Vale mais tentar fazer o oposto e dissolver o amálgama entre as duas, criado pela ambiguidade do termo contrarreligião. O povo da Natureza acredita que está lutando contra o da religião, com o qual se assemelha, não podendo se reconciliar com sua versão antropológica, que é, no entanto, sua virtude. Mas, como veremos agora, o povo da Criação acredita que está lutando com o da Natureza, com o qual se assemelha, enquanto também esqueceu o próprio sentido de sua vocação tão particular. Ao lutar contra a Religião, a Ciência perdeu sua conexão consigo mesma; lutando contra a Ciência, a Religião extraviou o que constitui todo seu valor.

## UMA INCERTEZA SOBRE O SENTIDO DA PALAVRA “FIM”

Por que essa insistência na afirmação ou na negação de um Desígnio que parece tão essencial para as relações mantidas entre a “visão científica” e a “visão religiosa” de mundo? Compreendemos hoje que existem dois modos de não *ver* nada do mundo, quer o privando de toda ação, o que o desanima, quer lhe adicionando ação, o que o superanima, dando-lhe uma alma que de nada lhe serve. Como estou convencido de que é isso que nos impede de ter acesso ao mundo, de retornar à Terra, de dar à ciência uma visão terrestre e à natureza uma definição enfim profana, é preciso que vocês aceitem dar mais um passo e explorar o sentido dessa contrarreligião cuja sobrevinda perturbou o destino daqueles que a herdariam.

Se a ideia de Desígnio é tão importante, é porque ela captura um dos traços da contrarreligião, que lida com a questão dos *fins*. A intuição da contrarreligião, tal como podemos reconstruí-la em meio a essas numerosas metamorfoses, é que, apesar do desdobramento do tempo, *o mundo tem um fim*, não no sentido

de que ele acabará – novamente a ideia do *fim do mundo*, como veremos na conferência a seguir, pode traduzir em parte essa intuição –, mas no sentido, muito mais radical, de que os propósitos que *ele persegue seriam definitivamente alcançados*. O fato de o mundo ter um fim não significa que tenha um propósito, no sentido de ter sido “criado com um propósito”, e sim que é possível vivê-lo como se o propósito tivesse sido alcançado– o que pode ser traduzido por uma multidão de fórmulas estranhas a muitos de nossos contemporâneos, embora tenham todas o mesmo sentido: ser “salvo”, ser “filho de um Deus que cuida de nós”, ser “o povo escolhido por Deus”, “ter sido criado”, “estar na Presença” etc.; todas elas são fórmulas provisórias e desajeitadas, imediatamente atacadas como insuficientes, mentirosas ou ímpias por outras versões dessas mesmas contrarreligiões.<sup>46</sup>

O problema dessa intuição é que ela é fundamentalmente *instável*, pela excelente razão de que os tempos acabaram, *mas continuam durando!* Não há como escapar dessa tensão.<sup>47</sup> O fim é alcançado e é inatingível. Somos salvos, e não somos. O suficiente para nos tornar loucos furiosos. As contrarreligiões são potências cuja radioatividade ninguém ainda conseguiu controlar. Milênios se passaram; a potência delas não enfraqueceu. Sabemos bem disso, nós, Modernos, já que somos os herdeiros mais ou menos diretos delas, e testemunhamos estupefatos o retorno das guerras religiosas que acreditávamos ter deixado vários séculos atrás, assim como assistimos às guerras pela ocupação da Terra, cuja escala global faz com que as guerras mundiais do século xx sejam remetidas a uma dimensão de conflitos locais.

Em sua multiplicidade, o que chamam de sua Revelação, essas contrarreligiões não têm outro conteúdo senão a realização impressionante dessa verdade incessantemente aprofundada de que o fim é alcançado, os propósitos, atingidos, os tempos, julgados – e julgados *definitivamente*. Assmann tem razão ao dizer que, com essa intuição, a questão da verdade é introduzida nas religiões tradicionais, com as quais anteriormente

ela nada tinha a ver. Mas essa verdade não tinha vocação para entrar em competição frontal nem com a verdade do conhecimento nem com aquela das divindades próprias das chamadas religiões “tradicionais”.<sup>48</sup> Essa nova forma de verdade, esse novo modo de existência explorou uma relação completamente diferente com o mundano, com o comum, com a passagem do tempo, repartindo de maneira distinta as relações entre propósitos e meios. Se os fins podem ser alcançados, *no tempo, embora os tempos continuem, e graças ao tempo*, então tudo no sentido da história e no modo de ocupar a Terra muda radicalmente.

*Sem que, no entanto, nada mude*: eis o mistério dessa forma de verdade, uma fonte ao mesmo tempo de entusiasmo, de pavor e de fúria. Por causa dessa instabilidade, a introdução da verdade nas contrarreligiões introduz ao mesmo tempo uma tremenda abertura – o que Freud chama de “progresso na vida do espírito” –,<sup>49</sup> mas também desencadeia uma cascata de batalhas mais ou menos violentas, como se esse valor não soubesse como coabitar com qualquer outro. Dessa cascata nós não saímos. Até o momento, cada contrarreligião apenas acrescenta sua virulência àquela que a precedia, deixando de alcançar a coexistência de verdades.<sup>50</sup>

Seria necessário mais do que uma conferência para traçar as características dessa contrarreligião, mas digamos que ela não corresponde mais àquilo que o povo do Grande Desígnio celebra do que a visão antropológica da Natureza corresponde à sua versão epistemológica. Pode ser chamado de “Deus”, mas também é o *fim* de todos os deuses e divindades, e até de certo modo o *fim de Deus*, no sentido conhecido da morte de Deus.<sup>51</sup> Nesse caso, a contrarreligião é realmente “contra” si mesma, engajada em uma luta contínua pela figura que deve dar à sua instância suprema. Quando se começa com a iconoclastia, nunca se termina. De qualquer forma, a figura tranquilizadora do Deus ordenador que protege o povo anterior não faz sentido, uma vez que a ordem simplesmente não preexiste em sua história. Nenhuma Providência a precede.

Tampouco teria sentido um mundo feito de matéria desanimada, leis indiscutíveis, universais e exteriores. Mas ela também nada tem a ver com uma matéria superanimada que desviaria a atenção para outro mundo, fazendo com que se negligenciasse a alteridade radical que, pelo contrário, se deve capturar.<sup>52</sup> À diferença das outras duas, essa contrarreligião é profundamente encarnada, pois sempre repete que pertence a um mundo presente, definitivamente julgado, realizado, salvo, celebrado e situado, mas que não é uma questão de extrair para outro mundo, já que tudo continua como antes. Não é de fora da terra, nem do ultramundo e, portanto, tampouco do baixo mundo.

É especialmente na concepção do tempo que sua originalidade é marcada: há de fato o sentimento de uma ruptura radical, mas com essa nuance capital de que é preciso *retomá-la* constantemente. Não podemos sair dessa instabilidade fundamental, dessa indecisão: “Os tempos acabaram”, sim, mas eles continuam. E esse prolongamento confere à decisão o mesmo caráter lacunar, incompleto, frágil e mortal de antes da realização. Essa contradição não deve ser superada.<sup>53</sup> Veremos nas próximas conferências por que é essencial *não superar essa contradição* para evitar os venenos da ciência, da política e da religião – ou melhor, por que as distintas virtudes da ciência, da política e da religião se tornam venenos quando começamos a confundi-las.

Vocês acham isso muito estranho, muito contraditório e muito instável? Bem, não há nada que eu possa fazer, pois é esse o fim da história – em todos os sentidos da palavra “fim” –, que foi introduzido na história e continua a funcionar em toda concepção de religião e em toda concepção de superação da religião.<sup>54</sup> Se os Modernos – que jamais o foram! – são tão inseguros de si mesmos, é porque herdaram essa contradição furiosa.

## COMPARAR OS COLETIVOS EM LUTA

O joguinho de elaborar listas de povos para compará-los, de modo que eles deixem de se opor uns aos outros, é sem dúvida simplista, até infantil. Mas foi o único meio que encontrei de combater esses dois preconceitos inextirpáveis: o que está na *relação* entre a natureza no singular e as culturas no plural; e o que está nessa curiosa concepção de uma ruptura no tempo que nos embala com a ilusão de que a questão das religiões teria se resolvido de uma vez por todas. Os dois preconceitos estão estreitamente ligados: foi porque a natureza, por uma espécie de *translatio imperii*, herdou quase todas as características da (contrar)religião que a fez aparecer como um universal no fundo do qual não poderia se destacar mais do que culturas, que eram decerto múltiplas, mas sem relação íntima com a natureza unificada das coisas. A verdadeira natureza contra as múltiplas culturas – está aí nossa contrarreligião. E é porque herdou não das antigas religiões do passado, mas de uma forma de *contrarreligião* particularmente ardente, conquistadora, indecisa, às vezes furiosamente iconoclasta, que a luta da natureza contra a religião pôde passar pela anulação definitiva de qualquer questão religiosa.

O mapa é superficial, eu sei, mas pelo menos permite sair da unanimidade sempre associada à ideia de um apelo à “natureza”, bem como da estranha ideia de que a questão religiosa teria sido definitivamente resolvida pela irrupção na história da “Natureza conhecida pela ciência”. Se considerarmos agora a tabela mais completa abaixo, veremos que *a palavra “natureza” não define o que é reunido na prática, da mesma forma que a palavra “religião” não qualifica o gênero de povo, de ritos e de vínculos próprios a essas práticas*. É este o ponto a que eu queria chegar, mesmo que por ora seja puramente negativo. Não existe religião natural, e não se pode continuar a invocar a Natureza à espera da pacificação dos conflitos entre povos com interesses tão claramente divergentes.

Resumo dos atributos contrastantes dos conceitos de ciência e de religião que mostra como as contradições não se dão entre ciência e religião, mas entre duas versões

distintas de cada um desses domínios.

Religiões naturais				
	Ciência		Religião	
	Natureza um (epistemo- lógica)	Natureza dois (antropoló- gica)	Contrar- religião um	Contrar- religião dois
<b>Deidade</b>	Leis da natureza	Multiverso	Deus Ordenador	Deus dos fins/ fins de Deus
<b>Cosmo- grama</b>	Exterior Unificado Desanimado Indiscutível	Interior Múltiplo Animado Controverso	Exterior Unificado Superanimado Indiscutível	Local Múltiplo Animado Interpretado
<b>Povo</b>	Todo mundo	Cientistas	Todo mundo	Igreja
<b>Solo</b>	Fora do solo [hors-de-sol]	Vinculado às redes	De outro mundo	Encarnado
<b>Época</b>	Ruptura radical	Temporalidade múltipla	Ruptura radical	Retomada

Ao abraçar a Natureza como verdade última, seu povo nada mais fez do que prolongar o próprio movimento das contrarreligiões e de suas concepções particularmente tóxicas da verdade. A solução proposta por Hobbes no século XVII para acabar com o estado da natureza, passando para o Estado a incumbência de pôr fim às guerras religiosas, hoje nos parece uma solução provisória, um simples *armistício*, mas de forma nenhuma um *tratado de paz* que nos permitiria ir adiante com as exigências dessas contrarreligiões das quais colhemos ao mesmo tempo a violência e os frutos, porém sem chegar a distingui-los. Como fazer um tratado de paz se os povos envolvidos não podem ser convidados para a mesa de negociações? As duas figuras do Cosmocosso com as quais iniciei esta conferência estão em conflito.

Nunca falei de Gaia sem que alguém não me contestasse de imediato, dizendo que eu arriscava “confundir questões religiosas com questões ecológicas ou científicas”. Ora, é exatamente o oposto. É porque sou sensível às questões religiosas que logo detecto aqueles que botam a religião onde ela não tem nada a fazer, particularmente na ciência ou na política. O que sempre chamou minha atenção é o quanto a ordem da natureza, com sua distinção em relação à cultura e à política, e sua obsessão por desanimar as potências de agir, vem de uma forma particularmente perturbadora de religião. É a mutação ecológica que obriga a secularizar – talvez até a profanar – todas as (contrar)religiões, inclusive a da natureza.

De qualquer maneira, a ecologia obriga aqueles que são reagrupados pela “Natureza” a considerar ao mesmo tempo as dezesseis linhas da tabela. É completamente irrealista confundir os povos agrupados no modo epistemológico com os que estão no modo antropológico, mesmo que os dois possam invocar a *mesma entidade* chamada “Natureza” e se declarem “naturalistas”, insistindo em sua separação radical de todos os outros povos agrupados por outras entidades, graças às virtudes de seu sacrossanto “reducionismo”.<sup>55</sup> Para seguir realmente as injunções dessa autoridade suprema, precisaríamos não nos limitar à coluna da esquerda, mas incorporar a coluna da direita. Seria necessário perscrutar as redes científicas, absorver a multiplicidade vertiginosa de seus agentes, observar as longas concatenações de suas potências de agir, cada vez mais surpreendentes, e assimilar controvérsias cada vez mais numerosas sobre inúmeros *matters of concern*.

A verdadeira surpresa não é que a distribuição das potências de agir sob os auspícios da “Natureza” seja tão complexa, mas sim que aquela que se situa sob os auspícios da “religião” apreenda *tão poucas* características do que tem vital importância para o povo que essa entidade deve convocar. Se vocês acham desconcertante que a invocação da “Natureza” não inclua nenhum dos atributos reais aos quais seus praticantes são tão apaixonadamente apegados, acho bem mais desconcertante que

aqueles que dizem terem se congregado pela entidade a quem chamam frequentemente “Deus” não apreendam por essa invocação nada mais do que a exterioridade, a unidade e a indiscutibilidade da Criação, melhor dizendo, a epistemologia daqueles que consideram seus inimigos (mais ou menos a questão, no fundo superficial, da presença ou não de um Desígnio falso). Este é o problema dos amálgamas: uma vez misturados, é impossível reconhecer os valores originais.

## DISPENSAR TODA RELIGIÃO NATURAL

Para extrair de forma duradoura os valores que estão misturados nesse amálgama, seria necessário realizar uma nova operação de engendramento de povos, uma demogênese, em uma ficção ainda mais absurda que a anterior. No entanto, não posso resistir à tentação, para encerrar esta conferência, de me apossar dessa última quimera. Suponhamos agora – a suposição é extravagante, eu sei, mas os tempos em que vivemos também são – que essa tabela seja submetida a uma pequena operação de *restabelecimento de ordem*! Na tabela da página seguinte, não fiz nada além de *inverter* as duas colunas. Naquela que resumiu a ciência como ela é feita (versão antropológica e não mais epistemológica), posicionei-a mais à direita, próximo à que resumia a versão original, ativa, da religião. E me permiti colar a versão epistemológica da religião à esquerda, o mais próximo possível da versão epistemológica da ciência! Não acham que essa inversão torna as coisas muito mais lógicas – sim, mais lógicas?

Quando as comparamos, fica claro, como na tabela da página 282, que as duas colunas à esquerda pertencem à mesma *religião natural*. Com efeito, elas compartilham o mesmo postulado fundamental: procedem como se a tarefa de unificar o mundo tivesse sido concluída, como se não houvesse nenhuma dificuldade em falar do universo como um todo unificado. Para esses dois povos, o universo – Natureza ou Criação – já foi

inteiramente reagregado pelo mesmo regime de causalidade, exceto que a Causa cega reina sobre coisas desanimadas e a Providência, sobre coisas superanimadas.<sup>56</sup> O povo da Natureza, assim como o da Criação, abraça o mundo *in toto*, como se o “ponto de vista de nenhuma parte” fosse um lugar real que oferece um assento confortável e um bom ângulo de visão. Ambos são membros plenos do que Peter Sloterdijk chama de “era das Esferas”, ou seja, uma época em que não havia a menor dificuldade em segurar a Terra entre os dedos.<sup>57</sup> Ambos estão em igual medida fora do solo, e ambos se situam na época que segue uma ruptura radical, que torna impossível qualquer movimento para trás.

Ao deslocar as colunas da tabela anterior, o contraste passa a ser entre “religiões naturais” e “terrestrilização”.

	Religiões naturais		Terrestrilização	
	Natureza um (epistemo-lógica)	Contrar-religião um	Natureza dois (crítica)	Contrar-religião dois
<b>Deidade</b>	Leis da natureza	Deus Ordenador	Multiverso	Deus dos fins/ fins de Deus
<b>Cosmograma</b>	Exterior Unificado Desanimado Indiscutível	Exterior Unificado Superanimado Indiscutível	Interior Múltiplo Animado Controverso	Local Múltiplo Animado Interpretado
<b>Povo</b>	Todo mundo	Todo mundo	Cientistas	Igreja
<b>Solo</b>	Fora do solo [ <i>hors-de-sol</i> ]	De outro mundo	Vinculado às redes	Encarnado
<b>Época</b>	Ruptura radical	Ruptura radical	Temporalidade múltipla	Retomada

A quimera que me interessa é imaginar povoados que não permaneceriam insensíveis aos traços das *duas colunas* à

*direita*. Eles não seriam mais religiões naturais, uma vez que o traço compartilhado seria o de não ter mais um princípio ordenador. De fato, haveria uma autoridade suprema, mas esta não seria mais a unidade – capaz de desenhar um universo –, e sim a conexão ou a composição. Mais precisamente, cada vez que uma entidade tiver que se expandir, será necessário pagar até o final o preço de sua expansão. Essa é outra maneira de dizer que ela possui uma história. Em outras palavras, os membros desses povos não sentiriam mais viver sob um Globo, mas em meio a relações que teriam de compor uma a uma, sem ter como escapar da historicidade. Para acentuar o contraste, proponho dizer que tais povos compartilhariam um mesmo sentimento de *terrestrialização*. Se a palavra não existe, é porque precisamos, justamente, fazer com que exista a coisa que ela designa! Tais povoados compartilhariam uma proteção mútua contra a tentação de unificar rapidamente o mundo que exploram passo a passo. Com efeito, ambos estão em um solo cuja materialidade, cuja fragilidade descobrem a cada dia. Nenhum deles acredita estar fora do tempo que passa.<sup>58</sup>

A razão pela qual era tão importante livrar-se do amálgama da “religião natural” é que não estamos lidando, na situação cosmopolita que tomei como ponto de partida, apenas com *duas* “distribuições de agentes”, como ainda era o caso quando David Hume escreveu seus *Diálogos*;<sup>59</sup> hoje lidamos com distribuições tão numerosas quanto as entidades que convocam povos. Quando naturalistas se proclamam filhos de “*Este-do-Qual-Todos-Nós-Nascemos*”, ou quando cristãos se proclamam filhos de “*Aquele-do-Qual-Todos-Nós-Nascemos*”, pode haver disputas virulentas entre o “este” e o “aquele”, mas eu gostaria que continuássemos sensíveis ao pedido daqueles que dizem: “O que é então esse ‘nós’? O que é então esse ‘todos’? Não ‘nos’ incluam nisso! Nós não pertencemos nem a um povo nem a outro. Suas entidades não nos convocam em absoluto. Estamos sob instâncias que distribuem os agentes de modo totalmente diferente. Não unifiquem a situação de forma tão prematura! Por favor, não nos impliquem em suas guerras planetárias, não

queremos ter nenhum papel em suas intrigas”. Não terminamos de absorver a diversidade de maneiras de ocupar a Terra. O Antropoceno é, antes de tudo, uma oportunidade de enfim escutar seriamente o que a antropologia nos ensina sobre outros jeitos de compor os mundos – sem nos privar, contudo, das ciências que, para ela, diferem radicalmente da sua versão epistemológica.<sup>60</sup>

Indo além do binarismo, estabelecendo uma comparação bastante ampla entre os mecanismos que permitem a distribuição das potências de agir, evitando a confusão entre “natureza” e “religião”, tudo isso poderia constituir recursos vitais para descobrir a forma exata da Terra quando chegar o tempo de encontrar um modo de participar da instituição, ou, melhor ainda, da instauração de Gaia. Não há dúvida de que nos tornamos nações divididas, frequentemente divididos no interior de nós mesmos porque somos convocados por muitas entidades diversas para viver sob modelos muito diferentes da Terra.

Como primeira aproximação, é óbvio que as pessoas reunidas sob Gaia não vão se parecer com aquelas que invocavam a Natureza nem com as que dizem adorar uma deidade com todas as vestimentas da religião. Nenhum dos oito atributos que reconhecemos até agora parece ser um atributo de Gaia. Como vimos na terceira conferência, Gaia não está só no exterior, mas também no interior;<sup>61</sup> ela não é universal, mas local; ela não é nem superanimada nem desanimada; além disso, sem dúvida, ela permanece totalmente controversa. Provavelmente, Gaia é outras Terras, outros Globos, invocada por outro povo, tão estranha ao que se chama de “natureza” e “naturalistas” quanto ao que se chama de religião. Como invocá-la respeitosamente?

É o que precisamos descobrir agora, retornando à grande questão do “tempo do fim”, que está na origem da própria ideia de contrarreligião. Com efeito, aqueles que acusam a ecologia de ser muitas vezes “catastrofista” e se comprazer com discursos “apocalípticos” são os mesmos que, não contentes de terem desencadeado as catástrofes, obscurecem a própria noção de apocalipse.

## SEXTA CONFERÊNCIA

# COMO (NÃO) TERMINAR COM O FIM DOS TEMPOS?

### A DATA FATÍDICA DE 1610

Como não poderia ficar surpreso ao ler, no dossiê da *Nature* com o qual comecei a conferência anterior, denominado curiosamente de “A época do Humano”, a notícia de que 1610 é uma das possíveis datas para servir de marco para o início do Antropoceno?<sup>1</sup> Por que 1610? Porque à época o reflorestamento do continente americano levava o volume de CO<sub>2</sub> na atmosfera a um nível tal que os climatólogos poderiam usá-lo como referência para medir seu aumento regular. Por que esse reflorestamento maciço? Simplesmente, dizem os autores do artigo, por causa do extermínio pela espada, mas sobretudo pelo contágio, desde a “descoberta” da América por Colombo, de cerca de 54 milhões de indígenas! As “grandes descobertas”, a colonização, a luta pela ocupação do solo, a floresta, o CO<sub>2</sub> – tudo isso é o Antropoceno: a antropologia mais a climatologia em uma violenta apropriação da terra...<sup>2</sup>

Mas 1610, vocês devem se lembrar, é também o ano em que Galileu publicou *Sidereus Nuncius*, esse *Mensageiro das estrelas* que, digamos, fez a história universal sair de seu “mundo fechado” para impulsioná-la ao “universo infinito”.<sup>3</sup> Recordando Brecht: “Hoje, 10 de janeiro de 1610, a humanidade inscreveu em seu jornal: céu abolido”.<sup>4</sup>

Reconheçam que as duas datas ressoam bastante bem juntas, já que a primeira nos conduz de volta aos limites da Terra da qual a segunda tinha antes nos arrancado; quando acreditamos em uma natureza enfim indiferente à ação dos humanos, encontramos-nos mergulhados em um solo que nunca deixou de retroalimentar as consequências imprevistas de nossas ações de dominação.

Contudo, eu havia me esquecido por completo de que, no ano de 1610, mais precisamente no dia 14 de maio, Henrique IV fora assassinado por Ravailiac, condenado por regicídio alguns dias depois – muitos franceses em idade escolar provavelmente tremaram diante das antigas e populares gravuras que mostram o assassino prestes a ser esquartejado por quatro cavalos... “Mas qual é a relação entre essa data e as precedentes?”, vocês me perguntarão. Confesso que não via nenhuma, até que reli *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* [Cosmópolis: A agenda escondida da modernidade, 1990], livro injustamente desconhecido, escrito por Stephen Toulmin, historiador das ciências e especialista em casuística.<sup>5</sup> Existem datas na história cuja coincidência nos surpreende de tal forma que nos inclinamos a ver nela um sinal do destino.

Nesta conferência, que talvez seja mais difícil do que as outras, vou continuar explorando a origem religiosa, mais exatamente (contrar)religiosa, da notável indiferença dos contemporâneos à mutação ecológica. Essa exploração é difícil porque exige uma mistura de história das ciências, de história da religião cristã e de história política, começando pela grande crise das guerras de religião para, em seguida – o que lhes parecerá ainda mais estranho –, recuar para a história do gnosticismo. Alguma coisa se passou em torno desse tema, aparentemente bizarro, do *fim dos tempos*, do qual vocês vão querer se esquivar. Encontraremos a chave da indiferença ao terrestre numa certa relação com a noção de imanência. Essa indiferença tem uma origem religiosa, mas de forma nenhuma pela razão que é normalmente invocada para fazer pesar sobre

o cristianismo a responsabilidade pelo esquecimento do mundo material.<sup>6</sup>

## STEPHEN TOULMIN E A CONTRARREVOLUÇÃO CIENTÍFICA

Começamos pelo capítulo que Toulmin dedicou ao assassinato do bom rei Henrique, no qual ele pensa poder demarcar o fim de uma época e o início de outra, de modo tão seguro quanto a cavilha de ouro que os geólogos inserem entre duas camadas de sedimentos a fim de distinguir o Holoceno do Antropoceno.

Em termos práticos, o assassinato de Henrique IV levou aos povos na França e na Europa uma mensagem bem simples: “Uma política da tolerância religiosa tentou, e falhou”. Para os quarenta anos seguintes, em todas as maiores potências da Europa, a maré fluíu no sentido contrário.<sup>7</sup>

Acabemos com a tolerância! Começa então um século terrível, o século XVII, designado tola mente, segundo Toulmin, como o “século da razão”, da revolução científica, enquanto, na verdade, é o da terrível Guerra dos Trinta Anos, que assolou a Europa da mesma maneira que guerras religiosas assolam hoje a Síria, o Iraque e a Líbia – século que termina no Tratado de Vestfália, com a contestada invenção dos Estados soberanos. Se a morte do bom rei Henrique pode servir de marco é porque ela separa, de acordo com Toulmin, dois períodos: o da nova forma de certeza absoluta e o do pluralismo e do ceticismo.<sup>8</sup> Diante dos horrores da guerra, não se quer mais escutar falar de abertura de espírito, de relativismo, de experimentação e de tolerância:

Desde 1620 as pessoas nas posições de autoridade política e teológica na Europa não viam mais no pluralismo de Montaigne uma opção intelectual aceitável, da mesma forma que a tolerância do rei Henrique não servia mais como opção política.

A capacidade dos humanistas de viver em meio a incertezas, ambiguidades e diferenças de opinião não impediu (na visão deles) que o conflito religioso saísse do controle: *consequentemente* (eles inferiam), era essa mesma capacidade que tinha ajudado a *causar* o agravamento do estado de coisas. Se o ceticismo os fez cair nisso, então a certeza era urgente. Não se sabia a respeito do quê se podia ter certeza, mas era certo que a *incerteza* tinha se tornado *inaceitável*.<sup>9</sup>

Vocês estavam esperando por Montaigne ou Erasmo? Vocês vão se encontrar na ciência com Descartes;<sup>10</sup> na religião, com a Reforma e a Contrarreforma; na política, com a teoria de Hobbes e essa forma de Estados soberanos que serão chamados desde então de “vestfalianos”.<sup>11</sup> Esperam dar cabo das guerras de religião por meio da acomodação, da tolerância, da negociação, da diplomacia e da exploração de formas vacilantes de composição? Vocês serão convocados a escolher seu campo entre vários tipos de certezas absolutas: pouco importa do que terão certeza – da ordem política, da interpretação da Bíblia, da matemática, do direito, da narrativa experimental ou da obediência ao papa ou ao Rei Sol –, o que importa é ter certeza. É difícil ler essa citação sem relacioná-la ao tempo presente. Para que nova Guerra dos Trinta Anos devemos nos preparar, se as “autoridades políticas e teológicas” também começarem, quatro séculos depois, a considerar o pluralismo “totalmente inaceitável” para combater o agravamento das guerras de religião? Hoje, como ontem, a reação a várias formas de fundamentalismo pode tornar as pessoas cegas.

Toulmin está tão convencido da importância da data de 1610 que a usa para deslocar em um século o que é comumente chamado de revolução científica – firmemente definida na atualidade como Contrarrenascimento.<sup>12</sup> Foi nessa época, segundo ele, que se testaram todas as novidades com um espírito verdadeiramente experimental, misturando na alegre bagunça de um Erasmo, de um Rabelais ou de um Palissy as descobertas feitas na ciência, na religião ou na política.

A visão herdada da Modernidade tentou assim, de forma anacrônica, atribuir aos filósofos do século XVII uma tolerância e um interesse pelo bem-estar humano e pela diversidade, qualidades que pertenciam de fato aos humanistas do século XVI: posições que estão ligadas à filosofia cética que filósofos racionalistas como Descartes eram obrigados, ao menos em público, a rejeitar e abominar.<sup>13</sup>

Não ficaremos surpresos ao saber que, tanto nessa época como na nossa, na ciência e na política, tudo gira em torno da animação ou da desanimação da matéria. Para os defensores da certeza absoluta, é necessário poder vincular a ordem pública ao silêncio definitivo das massas e da matéria. A palavra-chave aqui é *autonomia* de movimento. O que vai ser inventado é a inércia da matéria; essa matéria que servirá para formar *matters of fact*. Após as desordens da República, após Cromwell, após a decapitação do rei Carlos I, a ordem só reinará se o povo, assim como as coisas, for privado de qualquer capacidade autônoma de ação.

Os sectários da Commonwealth [opositores radicais da época] tomaram todas as proposições [dos naturalistas] para privar a massa *física* (ou seja, a Matéria) de uma capacidade espontânea de ação e de movimento, gesto que faz par com as proposições de privar a massa *humana* (ou seja, as “classes inferiores”) da população de uma capacidade autônoma para a ação, e assim por independência social. O que nos parece ser uma questão de física básica foi, aos olhos deles, uma tentativa de restabelecer a ordem desigual da sociedade da qual escaparam na década de 1640. Depois de 1660, inversamente, os intelectuais ingleses deixaram de questionar a inércia da matéria, por *medo de serem incriminados de pactuar com os regicidas radicais*.<sup>14</sup>

Isso soa familiar aos nossos ouvidos? Que a Terra possa reagir a nossas ações incomoda os intelectuais de hoje na mesma medida em que a autonomia da matéria antigamente incomodava os defensores da ordem estabelecida! Com o Novo Regime Climático, abre-se a mesma questão: como é possível distribuir as potências de agir repartindo forças, atitudes, capacidades entre coisas, deuses, humanos e elites, para impor

uma cosmologia contra outra. Está tudo interligado: a ordem da natureza, assim como a ordem política, e, como sempre, o que é preciso pensar da religião e quem tem o direito de interpretar a palavra de Deus – que desde então se tornou a do Mercado. A defesa da autonomia das coisas e das pessoas – a recusa de que outros, independentemente de quem sejam, imponham suas leis sobre você – continua sendo a grande questão científica, tanto quanto política.

Toulmin vai tão longe em sua revisão da periodização usual que não hesita em descrever o século XVII como o da *contrarrevolução científica*.<sup>15</sup> Os racionalistas vão abortar o que os humanistas conceberam.<sup>16</sup> A atenção pelo particular se torna uma obsessão pelo universal; o enraizamento no tempo é substituído por uma visão atemporal, o ceticismo pelo dogmatismo, a casuística sutil pela obsessão por princípios gerais; o corpo é afastado em favor do espírito, a comicidade é trocada pela seriedade, a colagem pela coerência, o questionável pelo indiscutível. Mas nos divertimos muito com esse Renascimento! A ruptura epistemológica foi feita, porém não é mais, como para Foucault, a “era clássica” da Razão construída sobre as ruínas da “prosa do mundo”; é, em vez disso, o começo de uma contrarrevolução – digamos de uma Contrarreforma do pensamento – que tornará incompreensíveis entre si a ciência, a religião, a política e as artes.<sup>17</sup> Nas mãos de Toulmin, “ruptura epistemológica” muda de sentido: já não é o que pretende fundar a razão por intermédio de um movimento radical que faria tábula rasa do passado, mas o que, em desespero diante da violência, cortou todos os fios que permitiriam pensar. A Razão passa a ser a proibição de seguir as razões.<sup>18</sup>

Toulmin peca por otimismo. Em seu livro, lançado em 1990, ele acredita poder se alegrar com o fato de que o parêntese modernista já tinha enfim acabado havia alguns anos devido à irrupção das questões ecológicas.<sup>19</sup> Segundo ele, teríamos deixado a época da certeza absoluta para retornar ao

pluralismo modesto, atento à Terra bem como às pessoas, aberto à religião, às artes, à casuística, ao relativismo sutil, ao ceticismo, mais ao razoável que ao racional, o que caracterizava, a seus olhos, o século XVI, e que também caracterizaria a destruição do Antigo Regime Climático. Após esse longo parêntese, o movimento da verdadeira revolução científica, sempre atrasado,<sup>20</sup> poderia ser enfim retomado. Particularmente, sempre de acordo com Toulmin, isso ocorre porque as questões ecológicas e a ascensão de uma sociedade civil mundial tornaram as fronteiras dos Estados – esses monstros inventados para pôr fim às guerras religiosas – obsoletas. Os Estados vestfalianos se viam enfim presos nas inumeráveis redes de outros territórios, atuando em nome de outras legitimidades que gradualmente apagam as fronteiras.<sup>21</sup> Teríamos passado de Leviatãs em guerra uns com os outros a liliputianos em guerra com os Estados: “Se a imagem política da Modernidade era o Leviatã, a autoridade moral dos poderes e superpotências ‘nacionais’ será, para o futuro, capturada na imagem de um Gulliver despertando de um sono impensado para se encontrar prisioneiro de inumeráveis pequenos laços”.<sup>22</sup>

Um quarto de século depois, não podemos mais compartilhar o otimismo de Toulmin. Ele não tinha previsto em que nível poderíamos ao mesmo tempo ignorar a velocidade das mutações ecológicas e voltar a mergulhar num novo ciclo de guerras. Mas o que Toulmin viu, ele viu bem: se a contrarrevolução científica teve como efeito interromper por um tempo o curso das guerras de religião – o que é uma felicidade –, isso foi feito ao preço de uma paralisia do pensamento, que se congelou por vários séculos numa distribuição desencontrada das funções entre política, ciência e religião, sob a autoridade protetora do Estado. E foi por causa dessa paralisia que as questões ecológicas nos enlouqueceram.

Entretanto, o que Toulmin sentiu antes e melhor do que qualquer outro é o quão perto estamos do século XVI, dessa época que se tornou tão instável e tão inventiva devido ao

choque da descoberta de *novas terras* – e que se mostrou tão trágica para aqueles que foram “descobertos”... É o choque da descoberta de *novos modos de ser* na Terra que nos desestabiliza hoje, talvez, mas que poderia nos tornar bastante inventivos – sobretudo porque, desta vez, somos nós, também, que nos encontramos a descoberto...

## EM BUSCA DA ORIGEM RELIGIOSA DA “DESINIBIÇÃO”

No entanto, em vez de nos agitarmos em todos os sentidos diante da mutação ecológica em curso, tal como nossos ancestrais diante da descoberta de novas terras, ficamos impassíveis, indiferentes, desiludidos, como se, no fundo, nada mais pudesse ocorrer conosco. É isso que precisamos compreender.

É claro que podemos apelar à inércia dos hábitos, ao medo da novidade, aos inebriantes benefícios do consumo, à jaula de ferro do capitalismo; podemos apontar o dedo para a influência de *lobbies* que estão trabalhando ativamente na desinformação; ou levar em conta o trabalho dos psicossociólogos sobre o medo que paralisa em vez de fazer reagir.<sup>23</sup> Tudo isso é provavelmente verdadeiro. Mas, enfim, se alguém avisa que sua casa está em chamas, não importam sua preguiça, sua psicologia ou seus antecedentes: você vai pular fora, e a última coisa que fará ao descer as escadas é parar entre dois patamares para ponderar se os bombeiros que estendem sua grande escada são mesmo bombeiros e se eles têm 90% ou 95% de chance de resgatá-lo sem risco... Se estivéssemos em uma situação normal, o menor alerta sobre o estado da Terra e seus ciclos de retroalimentação já teria nos mobilizado, tal como fazemos em relação a qualquer questão de identidade, segurança ou propriedade.

Portanto, a questão é esta: por que as questões ecológicas não parecem concernir *diretamente* a nossa identidade, nossa segurança e nossas propriedades? Por que não estamos em uma situação normal, banal, mundana, ordinária? Não venham me dizer que a importância da ameaça ou a distância em relação a nossas preocupações cotidianas fazem a diferença. Reagimos em bloco diante do menor atentado terrorista, mas saber que somos o agente da sexta extinção das espécies terrestres não desperta nada mais do que um bocejo desalentado. Não, precisamos considerar a reatividade e a sensibilidade. Coletivamente, *escolhemos* aquilo a que somos sensíveis e que exige uma reação rápida. Aliás, em outras épocas, fomos capazes de compartilhar o sofrimento de perfeitos estranhos a quilômetros e quilômetros de distância, por “solidariedade proletária”, em nome da “comunhão dos santos” ou, simplesmente, por humanismo. Não, nesse caso, tudo se passa como se tivéssemos *decidido permanecer insensíveis* às reações de certos tipos de seres – aqueles que estão ligados, *grosso modo*, à estranha figura da matéria. Em outras palavras, o que é preciso compreender é por que não somos verdadeiros materialistas.

A origem dessa insensibilidade é antiga. Jean-Baptiste Fressoz propôs chamar de “desinibição” a atitude pela qual, desde o século XVIII, cada vez que um alerta foi dado sobre os perigos desta ou daquela ação industrial – fábrica de refrigerantes, iluminação a gás –, deste ou daquele desenvolvimento científico – vacinação, inoculação –, desta ou daquela ocupação de terra colonial – deflorestamento, plantações –, a decisão tomada, de modo mais ou menos subterrâneo mas sempre explícito, foi seguir adiante, apesar de tudo. Depois de um terrível acidente ferroviário (o primeiro do gênero), Lamartine, o grande poeta romântico francês, exclama: “Devemos pagar com lágrimas o preço que a Providência estabelece para seus dons e favores [...]. A civilização é também um campo de batalha em que muitos sucumbem para

a conquista e o avanço de todos. Lamentemos por eles, lamentemos por nós e sigamos...”.<sup>24</sup> Esse “sigamos” é admirável... e quão valente é aceitar bravamente as consequências de uma ação arriscada – em especial quando elas caem, geração após geração, na cabeça dos filhos dos outros!

Portanto, não é que não houvesse alerta; nem que os alarmes tenham sido furiosamente desconectados; não, as sirenes apitam com toda a força, mas, apesar disso, decidimos, virilmente, que não nos deixaremos *inibir* pelos perigos. Se há inibição, em compensação, ela está na velocidade da reação às catástrofes engendradas mais tarde. As duas atitudes obviamente andam de mãos dadas: desinibição para ação à frente; inibição para o registro das consequências retroativas.<sup>25</sup> Virilidade de um lado; impotência do outro. O tempo tem tão pouca influência sobre essa atitude que a reencontramos intacta, dois séculos mais tarde, nas “esperanças” da geoengenharia: as consequências desastrosas são bem identificadas, mas estamos nos preparando para seguir em frente apesar de tudo, acusando os opositores de excessiva pusilanimidade, se possível acelerando ainda mais, a fim de tornar a situação de fato irreversível – sempre em nome da “necessária modernização”.<sup>26</sup> De onde vem essa estranha maneira de se jogar em uma aventura com os olhos fechados?

Nesta conferência, eu gostaria de explorar a origem religiosa, ou, mais precisamente, *contrarreligiosa*, dessa escolha, dessa decisão em favor da desinibição. Para isso, é necessário recuar ainda mais, antes que o nó da ciência, da religião e da política se tornasse inextricável. Se vocês se recordam da conferência anterior, a expressão contrarrevolução científica, empregada por Stephen Toulmin, deve tê-los lembrado do termo “contrarreligião”, proposto por Jan Assmann para acentuar o contraste entre as religiões ditas tradicionais, relativamente indiferentes à questão do verdadeiro e do falso, e aquelas para as quais a questão da verdade se torna essencial.<sup>27</sup> O

“verdadeiro” Deus não pode ser comparado a nenhum outro, mas, em compensação, podemos chamar de “Deus” muitas outras autoridades supremas – por exemplo, o Estado protetor ou a Natureza conhecida pela Ciência.<sup>28</sup> Foi o que aconteceu, quando necessário, para encerrar as guerras religiosas, passando de uma autoridade para outra fonte de certeza absoluta.

Para evitar que as pessoas degolem umas às outras em nome de certezas absolutas contraditórias, o coletivo será estabilizado em torno de uma demanda de certeza, mas, como diz Toulmin de forma bem engraçada, sem que se esteja certo *do que* se deve estar certo.<sup>29</sup> Seria a certeza do ideal político? Do progresso da ciência? Da religião estabelecida? Do progresso econômico? Por medo da violência, nós nos refugiamos na certeza, porém nos proibimos de repartir os níveis de confiança em função do que cada domínio demanda verdadeiramente – e, sobretudo, em função do tipo de garantia que se pode buscar. Como a religião, a política, a ciência, a natureza e as artes poderiam dizer a verdade da mesma maneira, com o mesmo grau de certeza? Para descobrir a origem da desinibição, é preciso, portanto, recuar ainda mais, muito tempo antes da solução trazida pelo Estado, uma solução que congelou as linhas de conflito, mas que não trouxe a verdadeira paz e que, acima de tudo, paralisou os Modernos no modo de registrar as reações de materialidade às suas inovações.

Por que tenho tanta certeza de que é na religião que está a origem dessa curiosa forma de indiferença aos alertas sobre o estado atual da natureza? É por causa do ressurgimento, ou mesmo da onipresença, do termo *apocalipse*. Assim que falamos sobre as mutações ecológicas com certa seriedade, sem sequer levantar a voz, somos imediatamente acusados de sustentar um “discurso apocalíptico” ou, numa versão mais atenuada, um “discurso catastrofista”. Podemos encarar a questão e responder: “Bem, sim, é claro; sobre o quê, portanto,

você quer que falemos?! A Modernidade vive, inteiramente, no Apocalipse, ou, para ser mais preciso, como vamos perceber, *depois* do Apocalipse. É por isso que ela própria se condenou a não entender nada do que a história trouxe de novo. Devemos, então, concordar enfim em sustentar, para sempre, um discurso apocalíptico *no tempo presente*".

## O ESTRANHO PROJETO DE TRAZER O PARAÍSO PARA A TERRA

Se é tão difícil falar de religião, não é apenas pela crença amplamente difundida de que a questão religiosa estaria em definitivo atrás de nós, e sim porque se tornou quase impossível voltar ao que ela foi capaz de significar antes do armistício do século XVII, ou seja, antes de sua mutação rumo a formas de certeza absoluta. Coisa para a qual, na verdade, ela não era mais qualificada do que a ciência ou a política. Vista como *crença* em algo, a religião não apresenta muito interesse, e nesse caso há boas razões para lhe dar pouca atenção. As formas que a traduziram ao longo do tempo, se as separarmos do movimento do qual nasceu, podem dar apenas a sensação de acúmulo de velharias, cujo único valor é ético, estético ou patrimonial.

No entanto, se a religião – enquanto contrarreligião – permanece ativa, permanece frutuosa, é devido à descoberta de que se pode viver, que se deve viver no “tempo do fim”, no sentido ao mesmo tempo muito preciso e terrivelmente instável de que os fins são alcançados definitivamente no seio do tempo e só podem ser alcançados *graças a ele*. Como identificamos na conferência anterior, a verdade expressa por essa descoberta não provém de um grau particularmente importante de certeza; ao contrário, ela provém do desdobramento, da recuperação, da incorporação desse termo “definitivo”. Se é definitivo, então, ele pode ser traduzido, com efeito, como

“absoluto”, “certo”, “assegurado”, “presente”; exceto que, como se trata de um fim dos tempos *no tempo*, sentir essa verdade é tornar-se sensível ao fato de que ela é igualmente incerta, mal assegurada, relativa, frágil, ausente e sempre a começar de novo!

Enquanto vivemos nessa tensão, compreendemos o que pode significar a irrupção da contrarreligião e essa nova forma de historicidade que se impôs no curso da história.<sup>30</sup> Efetivamente, é paradoxal viver o tempo que passa como o que se distingue de maneira radical do tempo dos fins, mas que, simultaneamente, realiza esses mesmos fins. A partir do momento em que se perde essa forma tão bizarra de historicidade, nem que seja por um instante, perde-se o senso da verdade religiosa. Até que, logo após, possamos compreendê-la de novo. A contrarreligião, como o próprio nome sugere, não cessa *de lutar contra si mesma*. É nisso que está toda a dificuldade de apreendê-la. E está aí a origem de sua potência, que é ao mesmo tempo libertadora – pois os fins são alcançados – e tóxica – pois corremos o risco de nos enganar, a cada hora, sobre os fins!

Não nos interessa aqui que esse tempo do fim tenha sido expresso em inúmeras crenças e constantemente remendado, nem que essas crenças, a partir do século XVII, tenham se tornado certezas para se defender contra a competição entre as ciências e a política. Tratar disso apenas desviaria a atenção. De qualquer forma, não conheço nada mais desencorajador do que acompanhar a degradação progressiva das inovações religiosas em simples crenças a serem defendidas – ou pior, em uma política dos costumes.<sup>31</sup> O que importa para a nossa análise é que, no momento em que esse regime de historicidade deixou de ser compreendido, tudo parece ter acontecido como se tivéssemos partido ao meio o enigma posto pela contrarreligião. Mantivemos o *tempo do fim* e mantivemos a ideia de *verdade definitiva*, mas as duas noções estão hoje reunidas sob a forma mais improvável: *certo número de povos*

*se diz doravante absolutamente certo de ter atingido o fim dos tempos, de ter chegado a outro mundo e de estar separado dos tempos antigos por meio de uma ruptura absoluta. Para esses povos, obviamente, nada mais grave pode acontecer, já que eles sempre acreditaram no “fim da história”.*<sup>32</sup> Portanto, é completamente inútil lhes dar discursos apocalípticos, anunciando o fim de seu mundo! Eles farão uma réplica, com condescendência, dizendo que *já passaram para o outro lado, que não são mais deste mundo, que nada mais lhes pode acontecer, que são resolutamente, definitivamente, completamente e para sempre modernizados!* Que seu único movimento é sempre seguir em frente, nunca para trás. O lema deles é o do Império Espanhol: *Plus ultra.*<sup>33</sup>

Porque isto é o mais extraordinário: esses povos que se dizem irreligiosos e incrédulos, laicos e seculares, extraíram da contrarreligião que os precedeu seu sentido mais profundo – é verdade que podemos viver no tempo do fim –, invertendo a significação dessa descoberta em seu exato oposto: *não há mais dúvida* de que o fim dos tempos foi, no final de tudo, realizado! O que desapareceu ao longo do caminho? A dúvida, a incerteza, o medo e o tremor diante da *impossibilidade* radical de que os tempos possam terminar e que sua realização possa se passar sem o fluxo temporal. Tudo se baseia em uma pequena interpretação equivocada do termo “definitivo”. Os Modernos são aqueles que conseguiram se proteger do tempo que passa, apropriando-se da forma mais perigosa e mais instável de contrarreligião. Como poderiam não ser desinibidos? Ao acreditar que estão lutando contra a religião, tornaram-se irreligiosos no sentido lembrado na conferência anterior: fizeram da *negligência* seu valor supremo.<sup>34</sup> Nada mais pode lhes acontecer. Eles já estão e para sempre em outro mundo! Não há mais outra direção senão seguir adiante, como se o retorno para trás tivesse sido cortado.

Foi Eric Voegelin (1901–85) quem apontou o dedo para essa operação de inversão, em um livro tão brilhante quanto pouco

reconhecido, *A nova ciência da política*.<sup>35</sup> O tempo do fim, tanto na tradição judaica como na cristã, já havia sido objeto de inúmeras transposições na forma de um *fim dos tempos*, possível, previsível e, é claro, esperado. Não era mais o tempo do fim *no* tempo que passa; era o fim, a interrupção final *do* tempo que passa. Mas esse deslizamento desencadeou uma dúvida contínua sobre a veracidade dessa tradução. O apocalipse, no sentido de revelação de um regime de historicidade, tornou-se gradualmente, em particular graças às numerosas glosas do Apocalipse de João, um discurso sobre a espera do fim do mundo.<sup>36</sup>

Ora, se vocês compreenderam o que foi dito até aqui, nada autoriza a prever, predizer, o fim do mundo – só é possível pregar sobre ele ou orar diante dele. “Fim” quer dizer primeiramente realização, em seguida finitude, por último revelação, mas sempre *no* e *com* o tempo e, sobretudo, por meio dele. É até o que dá um valor totalmente novo ao tempo que passa: pois ele traz, e *traz sozinho*, a realização final, que jamais existirá! O que dura para sempre *apenas* dura por meio do que não dura. Para permanecer no espírito dessa situação perturbadora, a última coisa da qual é preciso escapar é o tempo. Começa-se a opor o tempo que passa ao tempo que deve terminar para se acessar o que dura. É o caso dos milenaristas, ou, por uma reversão ainda mais estranha, começa-se a afirmar que o tempo da espera terminou, que a história terminou, que ela terminará em breve! Assim que o “tempo do fim” é traduzido por “fim dos tempos”, nós nos encontramos à beira de uma metamorfose vertiginosa – e a tentação se torna irresistível de *passar para o outro lado, abandonando* o tempo da finitude e da mortalidade.

Voegelin atribui a Joachim de Flore (1130–1202) um papel central nessa má compreensão progressiva da mensagem apocalíptica – devo dizer, nessa modernização progressiva que pouco a pouco apagará a origem judaico-cristã dessa mensagem.<sup>37</sup> Com efeito, Joachim aumentou a divisão

tradicional dos cristãos (já bastante questionável) entre a época do Pai e a época do Filho – e, portanto, o Antigo Testamento e o Novo Testamento –, uma nova época que ele chamou de reino do Espírito. É nesse reino que as coisas, me atrevo a dizer, vão dar errado!

Atenção, o ponto de divergência é, no começo, minúsculo, tão minúsculo, aliás, que os papas não têm nada a reclamar sobre a ortodoxia de Joachim, mesmo que seja ligeiramente *borderline*: esperar pelo reino do Espírito parece ser uma interpretação perfeita desse dogma da encarnação, que é bem definido pela eternidade *no* tempo. Só que Joachim torna essa espera, por definição impossível de controlar, a realização *na* história do *fim* da história. É a mesma coisa? Não, ouçam com atenção, é exatamente o oposto: foram invertidas as relações entre o fim dos tempos e a finitude do tempo.<sup>38</sup> A história começa a carregar, em seu próprio movimento, a transcendência que lhe dá seu fim! Isso significa, portanto, que seremos capazes de escapar da imanência... A ponto de levar Joachim a estabelecer não apenas correspondências entre as *figuras* do Antigo e do Novo Testamento, como sempre foi feito,<sup>39</sup> mas também a formular verdadeiras *previsões* históricas que ele pretende verificar por meio de um exercício estonteante de numerologia. O curso da história carregado de eternidade torna-se *administrável* por aqueles que sabem prever com certeza seu caminho.

Nas mãos dos comentadores de Joachim, a minúscula nuance se expandirá em uma transformação radical da mensagem: a espera contínua do retorno do Filho – “porque não sabeis nem o dia nem a hora” (Mateus xxv, 13) – torna-se a certeza da realização *aqui-embaixo* do reino do Espírito. Mas realizar a promessa do além significa, inevitavelmente, passar de uma definição que se poderia dizer espiritual a uma forma de política. Abandona-se então a solução sábia e precária de Santo Agostinho, que consistia em não esperar nada da Cidade terrena, mas tudo da Cidade celestial. Os monges das gerações

seguintes, leitores entusiasmados de Joachim, sonham, por seu lado, em *realizar* de uma vez por todas a Cidade celestial bem aqui, transformando radicalmente a Cidade terrena. E quem vai gerir esse reino – que se tornou, portanto, político-religioso? Esses mesmos monges de vida ascética, inspirados pelas Escrituras! Tão insensível quanto radical, a transição começa a perverter a religião e a política. A partir desse momento, a pobre política, tão impotente, tão modesta, tão concreta, sempre tão decepcionante, será sobrecarregada com o peso esmagador de tornar realista o reino do Espírito! A religião, tão frágil, tão incerta de si mesma, terá que se encarregar de governar o curso do mundo! O que vai desencadear toda a fúria da história ocidental é que nem a política nem a religião podem obviamente suportar tais fardos. Nunca se deve degenerar a política em mística do medo, assim como não se deve degenerar a mística em política.

Isso os lembra de alguma coisa? Vocês estariam perfeitamente certos, nos diz Voegelin, em reconhecer nessa figura de contrarreligião aquilo que, entre os Modernos, ela não deixará de devir. Rasguem o hábito dos monges; esqueçam os termos arcaicos “Filho”, “Espírito” e “Reino”; esqueçam a menção a um Novo Evangelho; vocês têm diante dos olhos o aterrorizante projeto de confiar aos militantes, inspirados pela certeza das verdades do alto, a realização do Paraíso na Terra. Sim, isso mesmo: o exercício do terror. Não mais a Terra vibrando sob a presença de um Paraíso que só pode se realizar na condição de não confundir os dois, mas uma Terra que se tornou a realidade (sempre virtual) do próprio Paraíso. As promessas do além se transformaram em *utopias*. O que não seria muito grave se não tivéssemos pensado em transcrevê-las em realidade! É uma realização conduzida por militantes – que não devem ser confundidos com ativistas –,<sup>40</sup> que estão definitivamente imunes à dúvida, pois terão passado *para o outro lado da incerteza* em relação ao tempo e seu rumo. Os

fins não são mais o que esperamos, e sim o que possuímos – e que, é claro, inevitavelmente, vai nos trair.

Segundo Voegelin, não se brinca impunemente com o reino do Espírito. Joachim de Flore, bom monge que era, acreditou ser muito piedoso adicionar uma nova época à história universal para completar a do Filho; ele apenas conseguiu *pôr fim* à época do Filho, introduzindo assim no próprio cristianismo o desaparecimento programado do cristianismo.<sup>41</sup> A modernização conserva todos os traços apocalípticos, mas se priva da incerteza necessária para que ciência, política e religião *não se misturem*. Os Modernos, para Voegelin, começarão a crer que podemos finalmente passar do tremor antes da incompletude do mundo – a teologia política proposta por Santo Agostinho – para uma nova possibilidade que seria a completude do mundo do aqui-embaixo pela intrusão do Espírito – e de seus sucedâneos. Viver à espera do Apocalipse é uma coisa; viver *após* sua realização é outra, completamente diferente. Esse é o movimento dado à contrarreligião antes da Reforma. A Reforma e a Contrarreforma são cada vez mais violentas, já que vão apenas encadear reações, basicamente inevitáveis, à politização prévia do espírito religioso por parte dos intérpretes das previsões de Joachim. Uma vez iniciadas as guerras religiosas, não haverá outra solução além daquela bem analisada por Toulmin: o Estado rapidamente apoiado pela Ciência – e os dois de imediato devorados crus pelo Mercado.

## ERIC VOEGELIN E OS AVATARES DO Gnosticismo

Vocês devem estar se perguntando: qual é a contribuição que esse desvio pela história da teologia política<sup>42</sup> pode dar às questões ecológicas? Ora, o laço é tão direto quanto fulgurante e repousa inteiramente na palavra “*imanentização*”, que

Voegelin emprega para resumir a inversão de sentido da palavra “definitivo”. Com efeito, a história que ele conta não vai da transcendência à imanência, e sim de uma época em que o laço entre as duas permanecia instável rumo a outra época que vê no imanente nada mais do que a inserção definitiva do transcendente – e seu fracasso. Tudo vai ocorrer como se a imanência, assim como a materialidade, fossem desaparecer como que esmagadas sob o peso dessa transcendência factícia.

Se a história dos Modernos tivesse consistido em passar do abandono das ilusões do além para os sólidos recursos do aqui-embaixo, ela teria se tornado inteiramente *atenta ao terrestre*. Mas, *para aqueles que imanentizaram o Céu, não há mais Terra acessível*. Todo o paradoxo da modernização está no fato de que ela perdeu de vista, cada vez mais, todo contato com o mundano, a materialidade: ela só vê neste mundo o outro mundo simplesmente *imanentizado*. Isso explica por que os Modernos se sentiam tão perdidos – a ponto de nunca saberem se foram Modernos ou não!<sup>43</sup> Em outras palavras, se os Modernos perdem o mundo, isso ocorre não por excesso de materialismo, mas por uma overdose de transcendência mal situada...

Observemos como Voegelin procede. Ele primeiro procura compreender de onde provém a instabilidade da contrarreligião (termo de Assmann que ele obviamente não usa, mas que esclarece bem o movimento que descreve). “Que incerteza particular poderia ser tão *dolorosa* para que fosse necessário superá-la, recorrendo aos meios dúbios de uma *imanentização errônea*?”<sup>44</sup>

Para apreender a solução que ele dará, devemos nos livrar do preconceito inextirpável segundo o qual a religião – em particular a cristã – seria apenas um tecido de fábulas devoradas totalmente cruas. Esse preconceito pode ser válido, porém somente após o armistício que levou a religião ao dogmatismo, uma vez que, com o objetivo de alcançar a

certeza indiscutível, confundiu todas as fontes de verdade separando-as em uma competição perdida de antemão. Voegelin, essa é sua imensa contribuição, parte do princípio de que devemos ser capazes de voltar à fonte dessa vibração própria à contrarreligião e ao tempo do fim. Isso é algo extremamente raro, porque ele também é capaz de aceitar um pluralismo ontológico em questões religiosas. De fato, ele nos convida a reconhecer *três tipos* diferentes de autoridades supremas.

De um ponto de vista terminológico, será necessário distinguir três espécies de verdade. A primeira é a verdade representada pelos primeiros impérios, e a chamaremos de “verdade cosmológica”. A segunda aparece na época da cultura política de Atenas e, mais particularmente, na tragédia: nós a chamaremos de “verdade antropológica” [...]. Finalmente, chamaremos de “verdade soteriológica” a terceira espécie de verdade, que aparece com o cristianismo.<sup>45</sup>

Em seu livro, Voegelin argumenta que a história dos ocidentais jamais conseguiu manter juntas essas formas de religião. Cícero não compreende nada a respeito dos deuses dos filósofos. Agostinho não compreende nada a respeito dos deuses dos romanos. Hobbes não tem a menor sensibilidade para o Deus de Agostinho.<sup>46</sup> O que interessa a Voegelin é a história *dessa perda de sensibilidade* e os meios de redescobrir uma “diferenciação máxima” que permitiria não negligenciar nenhuma das formas de religião inventadas ao longo da história.<sup>47</sup> Portanto, ele leva muito a sério o tipo de veridificação, o modo de existência, próprio dessa forma específica de contrarreligião associada ao cristianismo. Mas o que ele enfatizará imediatamente é que esse modo depende de uma incerteza tão grande que não poderá resistir à tentação de se livrar dela:

A resposta não tardará a chegar: *a incerteza é a própria essência do cristianismo*. O sentimento de segurança em um “mundo cheio de divindades” desapareceu junto

com as próprias divindades;<sup>48</sup> quando o mundo é desdivinizado, a comunicação com o Deus transcendente ao mundo é reduzida *ao laço frágil* da fé.<sup>49</sup>

As divindades antigas, as das religiões capazes de se comparar por meio das tabelas de tradução das quais falei na conferência anterior, aquelas que Voegelin chama de “cosmológicas”, foram devoradas pelo fogo cortante da contrarreligião. As religiões de salvação – esse é o significado da palavra “soteriológico” – começam por destruir as divindades – é o que se pretende aqui “desdivinizar” – antes de serem varridas posteriormente pelo mesmo movimento da religião elevado contra si mesma.<sup>50</sup> No período intermediário, entre as religiões cosmológicas desaparecidas e a nova (contrar)religião da irreligião, Voegelin faz o retrato de um cristão que se esforça, com grande dificuldade, para manter sua vocação:

O laço é certamente *tênue e corre o risco de ser facilmente desfeito*. A vida da alma aberta a Deus, [...] o fato de *tremar à beira de uma certeza* que, logo que é obtida, se revela no *modo de perda* – a própria leveza desse edifício pode *se revelar um fardo demasiado pesado para os homens que aspiram a se tornar mestres de uma experiência*.<sup>51</sup>

Se é verdade que ser cristão exige viver no medo e no tremor, então vocês vão compreender facilmente que será forte a tentação de se precipitar, em qualquer ocasião, para *cessar o medo e o tremor!*<sup>52</sup>

Se estão tendo dificuldade com essa passagem, provavelmente é porque já transformaram a situação de medo e tremor na presença do tempo do fim, na *crença* garantida de que haveria *dois mundos* muito separados, o de aqui-embaixo e o do além, rumo ao qual, de acordo com os críticos da religião, os crentes só podem aspirar a se transportar. Mas essa solução em que a transcendência se torna o Céu e a imanência a Terra é uma solução de conforto, de retraimento, de preguiça e de perda. O laço da imanência – o tempo que passa – e da transcendência – a realização dos fins –, esse laço inventado

pela contrarreligião, depois perdido por sua versão modernizada, requer uma relação *vertical* entre os dois, e não, de modo algum, a superposição em sanduíche de uma camada de materialidade sobre uma camada de espiritualidade. Este é o eterno mal-entendido entre os “espiritualistas” e os “materialistas”: eles acreditam que se opõem, contudo falam exatamente da mesma coisa, todos ignorando que dar uma amanteigada de sobrenatural sobre o natural já é ter perdido tanto um como o outro. Porém, é preciso reconhecer que a inclinação é irresistível:

Quanto mais pessoas forem espontaneamente atraídas ou pressionadas a penetrar na órbita cristã, maior será o número daqueles que, entre si, *não* terão a *resistência espiritual necessária* para se defrontar com as *aventuras heroicas* da alma exigidas pelo cristianismo; e a probabilidade de um declínio da fé aumentará com o progresso da civilização.<sup>53</sup>

A hipótese de Voegelin é radical: povos que se tornaram sem dúvida cristianizados, mas que veem suas riquezas e suas cidades crescerem e que, a partir do século xv, descobrem novas terras em abundância, novos horizontes, embora ainda estejam enroscados pelo cristianismo, vão com prazer, na primeira oportunidade, fazer esse fardo esmagador repousar sobre outra coisa. Sobre o que repousá-lo? Numa corrente muito mais antiga, sempre mais ou menos presente nas tradições judaico-cristãs, a do *gnosticismo*.<sup>54</sup> O próprio termo lembra o deslizamento que parece, para Voegelin, ao mesmo tempo inevitável e calamitoso: enquanto a fé é incerteza – vibração da presença e da ausência própria da contrarreligião –, o gnosticismo, como a etimologia indica, é o *conhecimento garantido*. A fé se apropria de nós; o conhecimento, nós nos apropriamos dele.

É fácil compreender que a tentação gnóstica se tornará irresistível quando nos encontrarmos no período definido por Toulmin como o da certeza indiscutível. E seremos empurrados para lá ainda mais, a partir do século xvii, pela aparente

semelhança dessa forma de verdade certa com o novo formato de incontestabilidade oferecido pelas ciências.<sup>55</sup> A partir desse momento, a religião se apresentará como um esforço – obviamente inútil – para se parecer com um conhecimento seguro e indiscutível.

A tentativa de *imanentizar* o significado da existência é, essencialmente, uma tentativa de apreender *de modo mais firme* do que permite a *cognitio fidei*, o conhecimento da fé, nosso *conhecimento da transcendência*; ora, as experiências gnósticas oferecem essa apreensão mais firme, na medida em que consistem em uma expansão da alma, a ponto de Deus ser *incorporado* à existência do homem.<sup>56</sup>

A interpretação dos Modernos depende do sentido do termo “imanentização”, que permite explicar tanto “secularização” quanto “materialização”. Voegelin não nos diz, como na grande narrativa de sempre, que teríamos passado do Obscurantismo às Luzes; da espera de bens ilusórios do Céu para a apreensão das realidades terrenas de baixo; em resumo, de uma vida inspirada pela religião para uma vida secular. Não, ele nos diz que passamos de uma situação em que a imanência e a transcendência, a passagem do tempo e o tempo do fim, a Cidade terrena e a Cidade celestial estavam em uma relação de *revelação* mútua – é o sentido apropriado da palavra “apocalipse” – para uma situação completamente diferente, em que acreditamos que podemos apreender no aqui-embaixo a promessa certa da presença realizada do além. Segundo Voegelin, os Modernos não são secularizados – e esse é o assunto de uma vasta disputa –;<sup>57</sup> ao contrário, eles são imanentizados. Consequência inevitável: *eles não têm nenhuma espécie de contato possível com o terrestre*, pois neste só enxergam o transcendente que tentaria se curvar, desajeitadamente, no imanente. E isso falha, é inevitável! Nasce aí o fundamentalismo, cujas metástases não têm fim.

Um exemplo recente pode tornar mais compreensível o empréstimo que fiz da história pouco conhecida do gnosticismo. A recente irrupção do fundamentalismo islâmico, que

impulsiona com intensidade máxima tanto a contrarreligião do islã quanto a da modernização, nos permite apreender o movimento visado por Voegelin. No filme *Timbuktu*, um velho imã tenta explicar o sentido da palavra “jihad” aos militantes que vêm “modernizar” a ferro e fogo a cidade ancestral de Timbuktu, com Kalashnikovs pendurados no ombro.<sup>58</sup> “Você quer nos impedir de realizar a *jihad* enquanto você é um imã!”, indigna-se o militante. Ao qual o outro responde com humildade que ele não pode se permitir tal arrogância, porque há sessenta anos tem praticado a *jihad contra si mesmo*, e ainda não está exatamente certo do que Deus lhe ordena... Esta é toda a diferença: uma alma que treme *sob a mão* de Deus não é a mesma coisa que a certeza de espírito de quem acredita que *sua mão é a de Deus!* O velho imã vive no Islã antigo, que ainda não está completamente confundido com a política; o novo militante combina a religião e a política em uma única e radical certeza, fundindo os papéis de pregador, de juiz, de investigador, de chefe de polícia e de executor.<sup>59</sup> A “expansão da alma a ponto de Deus ser incorporado à existência do homem” resultou em alguns homens se tomando por Deus, sem medir a distância que separa os dois.

Embora não fale da “revolução islâmica”, Voegelin não teria tido problemas em estender a linha de análise que vai dos primeiros puritanos ainda cristianizados até várias formas de militância utópica violentamente anticristãs, mas ferozmente modernizadoras. Do aspersório para o Kalashnikov, depois do Kalashnikov ao cinturão de explosivos, a lógica segue certa. O niilismo tem mais de uma arma em seu arsenal.

Uma linha de transformação progressiva *religa o gnosticismo medieval ao gnosticismo contemporâneo*. E essa transformação é tão gradual que seria difícil decidir se os fenômenos contemporâneos deveriam ser qualificados como cristãos porque eles constituem manifestamente uma excrescência das heresias cristãs da Idade Média, ou se são os fenômenos medievais que devem ser qualificados como

anticristãos devido ao fato de que estão manifestamente na origem do anticristianismo moderno.<sup>60</sup>

E conclui: “É mais válido deixar de lado essas questões e reconhecer que a essência da modernidade consiste em um crescimento do gnosticismo”. Infelizmente, não acabamos ainda de medir a dimensão desse “crescimento”. Enquanto o tema do apocalipse veio do sentimento da Presença da qual as pessoas não deviam se separar, ela se tornou a Ausência que os Modernos impuseram ao resto do mundo – e agora, por um retorno inesperado, a si mesmos.

Por mais estúpidas que possam parecer algumas considerações superficiais, a crença generalizada de que a civilização moderna é a Civilização por excelência é inteiramente justificada do ponto de vista empírico; o fato de conceder a si mesmo a *significação da salvação* está na origem da emergência do Ocidente e constitui, efetivamente, *um apocalipse de civilização*.<sup>61</sup>

Nenhuma dúvida quanto a isso: para todas as civilizações, o Ocidente caiu sobre elas como um Apocalipse que pôs fim à sua existência. Acreditando sermos os portadores da salvação, nós nos tornamos o apocalipse para os outros. Compreendem por que é preciso desconfiar daqueles que acusam o discurso ecológico de ser apocalíptico com muita frequência? Ao contrário, são eles que, ao recusarem continuar a viver no tempo do fim, impuseram a todas as outras civilizações um fim violento. Joseph Conrad e Francis Coppola têm razão: não devemos dizer “*Apocalypse yesterday*”, mas sempre *Apocalypse now*.

## SOBRE UMA ORIGEM APOCALÍPTICA DO CLIMATOCETICISMO

Se vocês estavam se perguntando por que as chamadas questões ecológicas não interessam a muita gente, apesar de sua escala, de sua urgência e de sua insistência, a resposta pode não ser tão difícil de encontrar, desde que levem em consideração sua origem (contrar)religiosa. Dizer aos ocidentais – ou àqueles que foram recentemente ocidentalizados com maior ou menor violência – que os tempos terminaram, que seu mundo acabou e que devem mudar seu modo de vida não pode desencadear senão um sentimento de incompreensão completa, já que, para eles, o Apocalipse *já teve lugar*. Eles já foram para o outro lado. O mundo do além se tornou realidade – pelo menos para aqueles que enriqueceram. Já ultrapassaram o limiar que põe fim à historicidade.<sup>62</sup>

Eles sabem, ouvem, mas, no fundo, *não acreditam nisso*. Creio que é aí que é preciso buscar a origem profunda do climatoceticismo. Não é um ceticismo que se relaciona com a solidez do conhecimento, mas um ceticismo sobre a posição na existência. Se duvidam ou denegam, é porque consideram malucos aqueles que clamam, a tempo e contratempo, que precisamos mudar *total e radicalmente* nosso modo de vida, tão indignos de crédito quanto o profeta Filípulo, que, em *A estrela misteriosa*, assusta Tintim com suas pregações sobre o fim do mundo, seu gongo e sua túnica branca. A “mudança de vida total e radical”? Eles já a conquistaram, com efeito, *tornando-se resolutamente modernos!* Se a modernidade não fosse tão profundamente religiosa, o chamado para se adaptar à Terra seria ouvido com facilidade. Mas como ela herdou o Apocalipse simplesmente deslocando um ponto no futuro, o brado só provoca um encolher de ombros ou uma resposta indignada. “Como você pode vir e pregar para nós *ainda mais uma vez* o Apocalipse? Onde está escrito nos Livros que haverá outro Apocalipse *após* o primeiro? A modernidade é o que nos foi prometido, o que alcançamos, o que conquistamos, às vezes pela violência, e você pretende nos arrancá-la? Você vem nos dizer que estávamos errados quanto ao sentido da promessa!

Que a Terra Prometida da Modernidade deveria *permanecer* prometida! Isso não tem cabimento.”

E, de fato, não está escrito em nenhum lugar que o Apocalipse possa ser seguido por outro. Daí essa certeza inextirpável, essa calma total, essa frieza impassível daqueles que, no entanto, leem todos os dias o anúncio de diversas catástrofes. Eles parecem ter o *direito* a esta Terra que lhes foi prometida – *they feel entitled* –, mas esta Terra nada tem de terrestre, pois o que é negado, precisamente, é que ela tem uma história, uma historicidade, uma retroalimentação, capacidades, enfim, potências de agir. Tudo treme, mas não eles, não o solo sobre o qual estão seus pés. O quadro em que a história se desenrola é forçosamente estável. O fim do mundo é apenas uma ideia.<sup>63</sup> Como eles conseguem acreditar nessa estabilidade no mesmo momento em que tudo está vibrando sob seus pés? É porque essa aparente estabilidade é imposta à materialidade por uma ideia de matéria tomada de empréstimo do mundo do alto, que eles confundiram com o de baixo.<sup>64</sup> E é aqui que encontramos esse amálgama surpreendente entre a ideia contrarreligiosa da modernidade e a ideia igualmente contrarreligiosa que a Ciência herdou. *A matéria é a materialidade mais (quero dizer menos!) a imanentização.*

O que deixa de penetrar na cabeça de pessoas bombardeadas pelas más notícias da mutação ecológica é a atividade, a autonomia, a sensibilidade a nossas ações presente nos materiais que compõem as zonas críticas nas quais todos residimos. Essas pessoas parecem incapazes de vibrar em resposta às suas potências de agir. Vocês hão de lembrar como nos surpreendemos muitas vezes, desde o início destas conferências, com a desanimação do mundo imposta pela visão epistemológica da atividade científica.<sup>65</sup> Compreendemos agora sua origem religiosa, e mais precisamente apocalíptica. É a consequência dessas narrativas de causalidade que situa toda a ação na causa – e passo a passo na Causa primeira – e toda a passividade nas

consequências. Uma estranha competição entre Natureza e Criação, o relojoeiro cego e o Deus onividente, para tentar esvaziar o mundo o máximo possível de toda atividade. Daí a extrema repugnância em levar em conta a atividade da Terra, para aqueles que consideram a materialidade algo inerte e passivo, e que acreditam que o mundo em que vivem é feito apenas de objetos, de meros *matters of fact* causados por outros, igualmente inertes.

A consequência mais grave, contudo, é que se sobrepõe à materialidade o *desprezo pela matéria*, que é uma das características antigas do gnosticismo. Vocês certamente notaram que os mesmos indivíduos que permanecem insensíveis às crises ecológicas são muito sensíveis a todas as questões sobre costumes e identidade, e estão prontos para sair às ruas assim que seus interesses são ameaçados. Se eles escolheram ser negligentes, é apenas diante de seres que pertencem ao reino da “natureza”. Por que essa escolha é tão contrária à evidência? Tudo acontece como se o gnosticismo tivesse tornado a matéria ao mesmo tempo desejável e desprezível – *desejável* porque deve levar ao ideal, *desprezível* porque, no fim das contas, acaba por ser inadequada para ser sua portadora!

Com efeito, a única coisa que o aqui-embaixo não pode fazer é cumprir as promessas do além, imediata e completamente! Se o que não passa só pode se realizar por intermédio do que passa, é apenas nas condições estabelecidas pela passagem do tempo. E, portanto, devagar, com dificuldade, com perda, com o envelhecimento, com cuidado e preocupação. Agora, na tradição gnóstica, há um traço maniqueísta cuja persistência atravessa todas as épocas: a desconfiança, a repulsa e até o ódio em relação à matéria, resultado abortado do projeto fracassado concebido por algum demiurgo perverso.<sup>66</sup> Essa tradição será reativada cada vez que a matéria desapontar os utópicos. Cada vez, isto é, sempre! Ao querer realizar o Paraíso na Terra, somente se chega ao Inferno na Terra – nem sempre

para si, mas com certeza para os outros... O fracasso desses projetos – religiosos, científicos, técnicos, revolucionários, econômicos, governamentais, pouco importa o adjetivo – vai conduzir os desapontados do gnosticismo a um menosprezo ainda maior dessa matéria incapaz de se elevar ao nível previsto pelo Ideal.<sup>67</sup> Daí essa estranha posição do objeto, concebido como a única realidade e como alvo do mais profundo desprezo.

Essa é a consequência mais perigosa de uma contrarreligião que, depois de se voltar contra os deuses e, em seguida, contra a ideia de Deus, vai se voltar, uma vez mais, *contra a natureza*. O chamado “espírito demiúrgico” dos Modernos seria sem gravidade, se esse demiurgo não fosse da tradição gnóstica, cheio de maldade, que transformou este mundo debaixo em um calabouço do qual devemos escapar de qualquer jeito. Os gnósticos não serão mais capazes de entrar em contato com o terrestre. Eles aspiram a escapar rumo à transcendência por meio da utopia; procuram realizar sua utopia de uma vez por todas; enfim, depois de terem fracassado em realizar seus sonhos, começam a desprezar o mundo e a vomitar essa matéria inapta para ser transformada pela Ideia. Portanto, as soluções que eles inventam são cada vez mais desastrosas que as precedentes!

Vocês podem imaginar que, para esses gnósticos, seria completamente inútil falar de ecologia, de mundo terrestre, de incerteza ou de medo e tremor diante da redistribuição contínua das potências de agir. Não esperem interessá-los pela zona metamórfica que nos ocupou por seis conferências! Eles acabaram nessa situação pouco verossímil, mas infelizmente muito real, de ter certeza de sua salvação, enquanto habitam um mundo material que no fundo desprezam! Ao perder a vertical, eles também perderam a horizontal. Daí a assombrosa reivindicação desses povos, já identificados na conferência anterior como os únicos a viver no verdadeiro mundo de aqui-embaixo, que seria, ao mesmo tempo, o único desejável e o

único totalmente privado de sentido. Aqui encontramos a origem do objeto abjeto, rejeitado com horror pela maioria das filosofias, ansioso por se afastar para redescobrir as grandezas ilusórias da liberdade e da subjetividade. Na raiz de uma árvore metamorfoseada em matéria, é fácil compreender que Roquentin só pode vomitar.<sup>68</sup>

## DO RELIGIOSO AO TERRESTRE, PASSANDO PELO SECULAR

A origem religiosa da crise ecológica é indiscutível, espero que entendam, mas não pelas razões do famoso artigo de Lynn White que acusa o cristianismo de ter coisificado a matéria e dado ao homem o domínio absoluto sobre os seres vivos.<sup>69</sup> Alguma coisa transformou muitos espíritos piedosos indiferentes à sorte de um tipo de seres, aqueles que costumam estar associados à materialidade interpretada como matéria. Mas se existe uma origem histórica para a crise ecológica, não é porque a religião cristã teria tornado desprezível o mundo criado,<sup>70</sup> e sim porque a referida religião cristã perdeu sua vocação primeira em algum lugar entre os séculos XIII e XVIII, tornando-se gnóstica, antes de passar a tocha para as formas superficialmente irreligiosas de contrarreligião.

Se, no entanto, White não está errado, é porque os cristãos, tendo perdido o caminho para o tipo mais indiscutível de certeza, aos poucos desistiram de qualquer preocupação com o cosmos para se consagrar apenas à salvação dos humanos, depois, apenas à salvação da alma, até enfim abandonar a própria alma para o único proveito dos costumes. Degradação lenta que os fez perder o mundo, não apenas no sentido banal de que cada vez menos os espíritos inventivos se interessaram por sua mensagem, mas também no sentido muito mais grave de que eles se tornaram cada vez mais indiferentes à sorte do

cosmos.<sup>71</sup> Ao acreditarem estar vinculados ao Espírito, perderam a Terra. Ao acreditarem defender a religião, empurraram todo mundo a saltar no abismo da negligência. Desorientados pelo sobrenatural – que é uma reação tardia à invasão da “natureza” –, eles estiveram na posição de cumprir seu dever de *defender a materialidade injustamente acusada contra a matéria indevidamente espiritualizada*. É preciso lembrá-los da célebre injunção evangélica, invertida: “Para que lhe serve salvar sua alma, se você acaba de perder o mundo?”.<sup>72</sup>

O destino do cristianismo, entretanto, é de pouca importância comparado à perda de sentido imposta à materialidade pela obrigação de se tornar matéria. É aqui que reside a maior injustiça e é isso que, em última análise, explica a insensibilidade dos Modernos ao que eles fazem. Há algo de assustador em contemplar a acumulação de camadas sedimentares que pouco a pouco cobriram as potências de agir a ponto de torná-las inacessíveis à consciência. A materialidade ativa, histórica, múltipla, complexa e aberta se torna, primeiramente, por meio do processo de imanentização, um *ersatz* do Paraíso. Então, apreendida pela epistemologia em uma luta aparente contra a religião, ela sofre uma camada de idealização para se tornar o que é “nada mais que” a concatenação de causas e consequências que obedecem estritamente às “leis da natureza”. Privada de qualquer potência de agir de forma autônoma, ela é enfim acusada de ser incapaz de recolher o ideal. Os Modernos são irreligiosos apenas nisto: eles negligenciam, de fato, a materialidade.

E tudo isso durante os três ou quatro séculos em que as ciências, as verdadeiras, não fazem senão multiplicar, em abundância, as potências de agir! Faz quarenta anos que estou medindo esse abismo que separa a Ciência das ciências, a matéria da materialidade, e nunca deixei de me surpreender com isso. Somente as paixões religiosas são poderosas o suficiente para fazer com que aqueles que estão descobrindo o

mundo o percam. Existe alguma chance de devolvê-lo àqueles por quem e para quem ele foi descoberto? Teríamos que voltar a 1610, procurando um modo de não confundir as virtudes contrastantes da ciência, da religião e da política. Isso significa, se seguirmos Toulmin, que devemos mergulhar de volta no turbilhão do Renascimento – incluindo as “grandes descobertas” e as guerras religiosas. Seria agradável? Não, é claro que não, mas essa é a única chance de compensar o que se perdeu em tal momento por essa demanda por certeza indiferenciada, a única maneira, após 1610, de impedir as guerras religiosas.

Para avançar, seria necessário estabelecer um novo contraste entre, por um lado, os termos *religioso* e *secular* e, por outro, o termo *terrestre*. O terrestre é a *imanência liberada da imanentização*. Se conseguíssemos, poderíamos acabar com o religioso, mas não no sentido de secularizar a existência. Pelo contrário, é mais uma questão de reativar o que pode haver de ativo e de fecundo no antigo tema da contrarreligião: a incerteza sobre fins. O terrestre não é nem o profano, nem o arcaico, nem o pagão, nem o material, nem o secular; é apenas o que ainda está diante de nós, como uma Terra efetivamente nova. Mas não no sentido de que seria um espaço geográfico a ser descoberto e medido, e sim no de uma renovação da mesma velha Terra, novamente desconhecida, para ser composta. Essa é uma das possíveis injunções de Gaia. Esse seria o único meio de alcançar o que Voegelin chamava de “diferenciação máxima”, em suma, uma civilização. Isso equivaleria a desintoxicar a noção de matéria, redescobrando a materialidade e, portanto, dando novamente autonomia, temporalidade e história a todas as potências de agir e sua distribuição.

Contudo, para encontrar a história, precisamos nos livrar desse estranho tema de que ela já teria terminado, de que existiria uma ruptura total e radical, como se tivéssemos definitivamente queimado nossos navios atrás de nós. Esse é o

clichê bem conhecido da irresistível “fuga para a frente”.<sup>73</sup> O que torna incompreensível a mutação ecológica para aqueles que foram modernizados é que não há um retorno para trás que seja possível, pois eles acreditam em uma era pós-apocalíptica – não importa que seja a Luz da Revelação, as Luzes da Ciência ou o Clarão da Revolução. No sentido mais profundo do termo, a história para eles já está terminada. Sem um meio de recuperar o presente, não haverá saída, pois eles ouvirão qualquer chamado para retornar à Terra como um retorno ao arcaísmo ou à barbárie.<sup>74</sup>

Pode parecer paradoxal, mas, para quebrar o Apocalipse – e, portanto, para impedir que ele caia sobre nós tal como nós, ocidentais, caímos como tempestade do Apocalipse sobre outras culturas –, é preciso retornar à palavra apocalíptico, tornando-se presente na situação de enraizamento terrestre – que nada tem a ver, como terão compreendido, com o retorno à “natureza” ou o respeito por ela. Para nos tornarmos sensíveis, ou seja, nos sentirmos responsáveis e, assim, fazermos um retorno sobre nossa própria ação, devemos, por um conjunto de operações completamente artificiais, nos posicionar *como se estivéssemos* no Fim dos Tempos e, assim, dar sua significação ao aviso de Paulo: “[...] aqueles que choram, como se não chorassem; aqueles que se regozijam, como se não se regozijassem; aqueles que compram, como se não possuíssem; aqueles que usam deste mundo, como se não usassem plenamente. Pois passa a figura deste mundo”.<sup>75</sup>

## UM “POVO DE GAIA”?

Para terminar esta conferência, gostaria de introduzir um povo no mapa desse *Game of Thrones* filosófico que começou na conferência anterior, um povo que seria dito não “da Natureza” ou “da Criação”, mas sim “de Gaia”. Não deveríamos ficar constrangidos com o fato de que as outras pessoas se mostrem

chocadas com a introdução de uma “deusa” no que deveria continuar a ser uma “descrição estritamente naturalista”. Não existe nenhuma dificuldade em atribuir um nome próprio à entidade pela qual esse povo se alegra por ser convocado. Gaia, agora entendemos, é *muito menos* uma figura religiosa do que a Natureza. Portanto, não há necessidade de ocultar essa personificação: vamos lhe dar a letra maiúscula e o gênero que Esta merece, reservando à “Natureza” o pronome pessoal “Ela” com maiúscula. É que Gaia *põe fim à hipocrisia* da invocação de uma Natureza da qual se escondia o fato de que Ela era o nome de uma divindade; que Ela omitia mencionar com que direito convocava os povos; e, sobretudo, que tinha uma maneira particularmente desanimada de distribuir suas séries de causas e de consequências.

A “Natureza” detinha a estranha capacidade de estar ao mesmo tempo “fora” e “dentro”. Tinha a capacidade fascinante de ser muda e, simultaneamente, falar por Si mesma por meio dos fatos – com a vantagem de que nunca se sabia, quando os naturalistas falavam, quem é que tinha a palavra. Surpreendentemente, Ela era organizada em níveis sucessivos de átomos, moléculas e organismos vivos até ecossistemas e sistemas sociais, numa progressão bem ordenada que permitia àqueles que A invocavam saber sempre onde estavam e quem garantia o melhor fundamento para o que devia se seguir. Essa qualidade arquitetônica Lhe (ou lhes) tornou possível excluir (ou “explicar”, como se costuma dizer) um nível particular em nome do nível imediatamente inferior, de acordo com um “reducionismo” que hoje parece muito pouco verossímil. De maneira ainda mais surpreendente, permitiu-lhes decretar o que as coisas no mundo *deveriam ser*, pretendendo ao mesmo tempo nunca misturar o que *deve ser* e o que é. É uma modéstia tocante, mas hipócrita, como se fosse mais arriscado dizer o que uma coisa “deve ser” do que definir sua “essência”.

No grande repertório da história das religiões, é difícil encontrar uma divindade cuja autoridade tenha sido menos

contestada do que as leis pelas quais a Natureza poderia obrigar todas as coisas a *obedecer* a Ela.<sup>76</sup> Não admira que políticos, moralistas, pregadores, juristas e economistas ainda anseiem por uma fonte de autoridade tão indiscutível. Ah! Se pudéssemos tirar proveito dos modelos oferecidos pelas leis naturais! É mais outra fonte de autoridade que a seca devida ao aquecimento global parece ter desidratado.

Assim, se agora compararmos fielmente os atributos dos quais a Natureza e Gaia são dotadas, penso que é muito mais profano, mais laico, mais terrestre (eu diria “mais natural”!) afirmar “eu pertenço a Gaia” do que “eu pertenço à Natureza”. Pelo menos sabemos que as pessoas que nos saúdam com essa invocação dependem de um povo específico visivelmente reunido sob os auspícios de uma entidade personificada cujas propriedades elas podem mapear – tal como para os antigos nomes de Zeus ou Ísis. Se vocês conhecem alguém que vem de Gaia, podem ter certeza de que não lhes será vendido um mecanismo de fala totalmente inverossímil, nem uma arquitetura já construída e tão bem ordenada que lhes dirá o que *devem* fazer sob o véu do que é. Liberados da partilha de fatos/valores e arrancados da arquitetura embrutecedora dos níveis que variam de A, como em átomo, até Z, como em *Zeitgeist*, vocês podem enunciar com clareza seus objetivos, descrever seu cosmos e, finalmente, discernir seus amigos de seus inimigos.

Quais são as outras virtudes que podemos conceder ao povo de Gaia? Ele podia escapar da *visão bifocal* da qual o povo da Natureza tanto sofria.<sup>77</sup> O que tornou sua situação tão inverossímil é que ele parecia planar no espaço sem ter um corpo ou mesmo uma boca; às vezes estando completamente confundido com as coisas objetivamente conhecidas, às vezes sendo um espectador completamente desvinculado, contemplando a natureza do ponto de vista de Sirius. Mas os cientistas não podem sobreviver em um vazio desses, assim como os astronautas não podem viver no vácuo interestelar

sem um traje apropriado. As duas concepções são quase tão inconciliáveis quanto a pretensão dos provedores de proteger nossos dados na fria e etérea “nuvem” ao mesmo tempo que escondem cuidadosamente as muitas centrais elétricas que devem ser construídas na Terra para resfriar os numerosos parques de servidores sempre ameaçados de superaquecimento. Sem dúvida, é essa divergência que tornou a Ciência, pelo menos desde o século XVII, tão difícil de ser assimilada na cultura geral e que tornou moralmente ingênuos e politicamente impotentes tantos cientistas. Se, para o povo da “Natureza”, as duas concepções parecem irreconciliáveis, para o “povo de Gaia” *esse não é o caso*.

Aqui, de novo, as ciências do Sistema Terra poderiam introduzir uma mudança decisiva, oferecendo-nos uma referência particularmente clara e exata. Quando, por exemplo, esse mesmo Charles D. Keeling, de quem já falamos,<sup>78</sup> precisar defender no longo prazo a série de dados coletados sobre a taxa diária, mensal e anual de dióxido de carbono na atmosfera, não faria sentido para ele não destacar a instrumentação com a qual trabalhou ao longo de quarenta anos no vulcão Mauna Loa, no Havaí. Se ele teve que lutar tanto tempo contra agências governamentais, contra a própria Fundação Nacional da Ciência, contra os *lobbies* do petróleo, foi para salvar seus instrumentos e os dados que eles forneceram. Sem eles, seria impossível para o resto de sua comunidade detectar a taxa rápida em que o dióxido de carbono estava se acumulando.<sup>79</sup>

Falar sobre o clima objetivamente e desenvolver a “vasta maquinaria” dos climatologistas são a mesmíssima coisa ou, para usar as palavras de Paul Edwards, é o mesmo movimento que cria uma “cultura epistêmica” e a “estrutura de conhecimento” que a acompanha.<sup>80</sup> Quanto mais os climatocéticos apoiam a velha ideia de uma Ciência difundida por toda parte e sem custos, mais os climatologistas são, por sua vez, forçados a sustentar que as instituições científicas das quais dependem sejam colocadas em primeiro plano, e mais

eles se consideram um povo dotado de interesses específicos, encerrado num conflito com outro povo pela produção de uma série de dados relevantes.

Será que me engano ao pensar que, pela primeira vez na história da ciência, é a própria visibilidade de sua rede que poderia tornar os cientistas mais dignos de crédito? Precisamente porque são atacados com violência pelos climatocéticos em nome da epistemologia, eles devem, pela primeira vez, confiar nas instituições da ciência como seu próprio modo de acessar a verdade objetiva. Será, talvez, que eles finalmente aceitam reconhecer que, quanto mais seu conhecimento está localizado, mais sólido ele é? Em vez de alternar brutalmente entre uma universalidade impossível e os limites estreitos de seu “ponto de vista”, é porque os cientistas estendem seu conjunto de dados, de instrumento para instrumento, de pixel em pixel, de ponto de referência em ponto de referência, que eles têm a possibilidade de *compor* a universalidade – e de pagar essa extensão em tarifa cheia. Os geólogos, geoquímicos e outros geógrafos seriam menos esquizofrênicos se concordassem em se chamar Gaiálogos, Gaiaquímicos e Gaiágrafos! Se esse problema de composição é tão crucial, é porque podemos encontrar na ciência dos climas não a “*gaya scienza*” evocada por Nietzsche, mas uma *ciência de Gaia* que finalmente seria compatível com a antropologia e com a política pela qual devemos lutar.

Por que é tão importante definir povos quando falamos de uma Natureza conhecida pela ciência ou de uma Criação pregada pelas religiões? É para que possamos abrir espaço para outros povos, outras ocupações do solo, outros modos de ser no mundo. Com efeito, não foi enfatizado suficientemente que o Novo Regime Climático tem algo de surpreendente, porque ele impôs uma solidariedade terrível e totalmente imprevisível entre vítimas e responsáveis. A partir de então, é no coração de Beauce tanto quanto na Nova Guiné, na Califórnia e em Bangladesh, bem no meio de Pequim tanto

quanto nos vastos territórios dos Inuit, que a apropriação da terra se faz de forma mais violenta e que as retroalimentações da referida Terra são as mais vertiginosas.<sup>81</sup> O Novo Regime Climático tem algo de refrescante, ousado dizer, porque ele está começando a agrupar povos igualmente afetados. Como disse Davi Kopenawa: “Os brancos não têm medo, como nós, de serem esmagados pela queda do céu. Mas um dia eles podem temer isso tanto quanto nós”.<sup>82</sup> O fato de todos os coletivos compartilharem daqui em diante, como “nossos ancestrais, os gauleses”, a certeza “de que não têm medo de nada, exceto de que o céu lhes caia sobre a cabeça”, dá uma ideia de solidariedade universal completamente diferente daquela de antigos humanos ocupando a antiga “natureza”.

Os antropólogos demoraram para perceber que a “natureza” não era uma categoria universal; que a maioria das pessoas nunca viveu “em harmonia com a natureza”;<sup>83</sup> e, o que é ainda mais enigmático, que os que se intitulam “naturalistas” também nunca viveram na natureza, uma vez que não conseguiram conciliar a versão epistemológica de suas ciências com sua prática. Em outras palavras, os “naturalistas” jamais conseguiram viver na materialidade idealizada que justifica, para alguns deles, seu “materialismo” e seu “reducionismo”. Quanto aos religiosos, eles ainda não perceberam como é vã sua batalha contra os pretensos pagãos que os precederam no mundo terrestre sobre o qual se teria, de todo modo, que continuar a viver.

Não se iludam com a esperança de poder arrancar os Modernos dos efeitos da contrarreligião. Ela os agita há muito tempo e, como a águia de Ptolomeu em sua rocha em chamas, continua açoitando seus estômagos! Vocês acham que seria melhor prescindir da contrarreligião por completo? Mas isso equivaleria a continuar, mais uma vez, o próprio movimento da contrarreligião, acrescentando ainda um gesto iconoclasta àqueles que o precederam. O melhor que podemos fazer é manter uma consciência aguda sobre a relação entre teologia,

ciência e política – o que chamei de repartição das potências de agir – e procurar como reencontrar o fio da história, tanto o das coisas como o das pessoas.

## O QUE RESPONDER SE O ACUSAREM DE “FAZER UM DISCURSO APOCALÍPTICO”

Se vocês me seguirem até aqui, perceberam que a réplica contra aqueles que acusam os ambientalistas de “fazer um discurso apocalíptico” deve ser formulada por uma pergunta: “E vocês, se situam antes, durante ou depois do Apocalipse?”. Esse é o teste que poderia lhes permitir discernir e triar as formas de atenção ao mundo. Se vocês se situam *antes*, vivem em doce inocência ou na ignorância crassa – a menos que, por um golpe de sorte, ainda tenham escapado de qualquer forma de modernização e, portanto, ignorem a mordida da contrarreligião. Se vocês se situam *após*, nenhuma trombeta do Apocalipse será capaz de despertá-los de seu sono e vocês descerão, como os sonâmbulos, em direção a formas de aniquilação mais ou menos confortáveis. Só estou interessado em vocês se situarem *durante* o tempo do fim, porque então sabem que não escaparão ao tempo que passa. Permaneçam no tempo do fim, está tudo aí.

Temos a oportunidade de desempenhar o papel de apocalípticos de um novo gênero, o de “apocalípticos *profiláticos*”. Se nos distinguimos dos apocalípticos judaico-cristãos clássicos, não é apenas porque *tememos* o fim (que eles *esperavam*), mas sobretudo porque o único objetivo de nossa paixão apocalíptica é *impedir* o apocalipse. Somos apocalípticos apenas para *estarmos errados*. Apenas para aproveitar a chance de estar aí todos os dias, *ridículos*, mas sempre de pé. <sup>84</sup>

Essas linhas são de Günther Anders, um escritor excessivamente negligenciado, que com frequência é definido como o primeiro marido de sua famosa esposa, Hannah Arendt.

Em um livro de 1960, apropriadamente chamado *Endzeit und Zeitenende* [Tempo do fim e fim dos tempos], ele propõe uma análise comovente do futuro da teologia política na era do cogumelo atômico.<sup>85</sup> De fato, esquecemos amiúde que as pessoas da minha geração passaram do que foi chamado de ameaça do “holocausto nuclear” (apropriadamente chamado de MAD [Mutually Assured Destruction], ou Destruição Mútua Assegurada) para a mutação ecológica. Da mesma forma, os climatologistas passaram, pelas mesmas razões, dos primeiros modelos para explorar o efeito planetário do inverno nuclear (felizmente virtual) aos efeitos (eles próprios muito reais) do aquecimento global.<sup>86</sup>

Sem tornar a ameaça *artificialmente* visível, não existem meios que nos façam passar para a ação. É o que Günther Anders chama de uso “profilático” do Apocalipse, que tem o mesmo conteúdo do argumento de Clive Hamilton, segundo o qual devemos primeiro abrir mão da esperança – que nos projeta *do presente para* o futuro – para que possamos retornar sobre nós – reorientando-nos por alguma representação potente *do futuro virtual para* transformar o presente.<sup>87</sup> Todos procuram protelar a escatologia do futuro muito distante para se ater ao presente, mas fazem isso sempre sem se dar conta de que aqueles a quem se dirigem se creem basicamente imunes a qualquer escatologia desde que foram para o outro lado. Os fins últimos? Verdadeiramente não, porque eles não veem o que isso significa...

De qualquer forma, a fusão entre escatologia e ecologia não é uma queda na irracionalidade, uma perda de sangue-frio ou uma adesão mística qualquer a um mito religioso ultrapassado; ela é necessária se quisermos enfrentar a ameaça deixando de jogar com conciliações, com aqueles dogmas do apaziguamento que sempre adiam, de novo e de novo, o momento de fincar os pés no campo de guerra enquanto há tempo. *O apocalipse é um apelo para as pessoas serem enfim racionais, para terem os pés no chão.* As advertências de

Cassandra só serão levadas em conta se dirigidas a pessoas que têm ouvido para as trombetas escatológicas.

Na minha opinião, é de total interesse tentar enfrentar Gaia, que é tão pouco uma figura religiosa quanto uma figura secular. Gaia é uma *injunção para rematerializar o pertencimento ao mundo*, obrigando-nos a voltar para antes do parasitismo das contrarreligiões pelo gnosticismo. Ou, em outras palavras, Gaia é uma *potência de historização*. De maneira ainda mais simples, como o nome indica, Gaia é o sinal para retornar à Terra. Se quiséssemos resumir seu efeito, poderíamos dizer que é o único meio de fazer os Modernos tremerem de incerteza novamente sobre o que eles são, bem como sobre a época em que vivem e o solo no qual se encontram, exigindo que enfim levem a sério o *presente*.

## **SÉTIMA CONFERÊNCIA**

# **OS ESTADOS (DA NATUREZA) ENTRE GUERRA E PAZ**

## **O GRANDE RECINTO DE CASPAR DAVID FRIEDRICH**

Embora eu tivesse uma reprodução bem debaixo do nariz, meu amigo, o historiador da arte Joseph Koerner, precisou desenhar com o dedo de novo, na pintura de Caspar David Friedrich, os meandros do rio Elba antes que repentinamente eu percebesse, como em um teste de Gestalt, que o que eu pensava ser uma área pantanosa em primeiro plano, com poças e lama refletindo os raios de domingo, era na verdade o próprio globo, como se estivesse enterrado na Terra. Não o globo da cartografia, o único que Friedrich poderia ter girado com os dedos, no início do século XIX, e sim o globo meteorológico, tal como aquele que os primeiros astronautas tiveram a surpresa de contemplar, tão diferente dos mapas, com suas luzes rasantes, seus relevos de montanha, seus oceanos iridescentes e a presença enigmática de seus continentes, nenhum dos quais de todo reconhecível, como se pertencessem a outro planeta. E de fato é preciso residir em outro planeta para ocupar o ponto de vista de quem vê o globo irreconhecível lentamente se atolar – a menos que esteja emergindo –, sob a aparência de uma Terra assentada no recinto de uma paisagem comum em torno de Dresden. Paisagem que o mesmo espectador deveria contemplar de frente, mas na qual ele não pode mais residir, assim como não pode entrar no céu

dourado. A curva simétrica nas nuvens cria a impressão de que o céu é um imenso orbe; porém, essa imensidão se encontra, de um lado, amplificada e, de outro, socada, reduzida, invertida pela mistura de piscinas e poças em primeiro plano.

Um barco a vela, navegando a favor do vento, lentamente desce, ou talvez suba, o rio, seguindo em sentido contrário ao contorno desenhado pelo dedo de Joseph, o limite de *O grande recinto* [*Das große Gehege*] – esse é o nome da pintura –, sem que saibamos o que é delimitado ali: é o globo terrestre, cuja beira mergulharia no rio?; o Elba, que delimitaria os pastos, os campos e a floresta, aliás vazio de homens e animais?; ou o limite seria essa pequena linha mais pálida acima das árvores, no horizonte, o que poderia indicar uma segunda vez, em que o conjunto da paisagem foge do Sol, a inclinação do conjunto da pintura no cercamento definitivo da noite?



*Das große Gehege* [c. 1832], óleo sobre tela. Caspar David Friedrich. Dresden, Galerie Neue Meister, Staatliche Kunstsammlungen Dresden. Foto © Jürgen Karpinski.

Mas o mais extraordinário é que parece impossível que o olhar se fixe na costa, sob os bosques de árvores, calmo e silenciosamente, já que esse lugar idílico, essa Arcádia, é tão visualmente inacessível quanto a vista do primeiro plano e que corresponde, como Koerner aponta, às linhas de fuga, ao infinito, dos raios visuais.<sup>1</sup> Além disso, não faz sentido esperar um retorno bucólico em direção a um *habitat* local, uma vez que a margem da curva do rio parece prensada, laminada por dois imensos rolos: em primeiro plano, o globo, que parece estar se enterrando; em segundo plano, o céu, onde o Sol se põe – ou talvez desponte –, parecendo se ligar ao plano como dois parafusos de uma prensa. Não, não se trata de uma paisagem que alguém possa contemplar. Nenhuma estabilidade é possível, a menos que, quem sabe, permaneça-se no barco, no entanto ainda assim estaríamos em movimento.

Essa pintura me fascina tanto porque basta um pequeno momento de desatenção para perder de vista o que Joseph Koerner está convencido de ter detectado. Como prova, ele diz que um gravador, Johann Philipp Veith, acreditando agir de boa-fé, retificou o impossível ponto de vista do espectador virtual do quadro a fim de torná-lo mais razoável e mais coerente: reduziu ligeiramente a curvatura do primeiro plano, fazendo do globo terrestre um simples banco do rio Elba, lama, poças e riachos, e assim conseguiu estragar todo o efeito.<sup>2</sup> Não imitem esse gravador: quem olha para o quadro não deve tentar simplificar o ponto a partir do qual ele deve ser contemplado. Ele deve mergulhar em si mesmo, para enfim se questionar. Na “natureza”, ninguém tem lugar... Dois séculos depois, mas por outras razões além da chamada época romântica, nós também compreendemos isso.

É claro que não tenho ideia do que Caspar David Friedrich queria encerrar nessa pintura e nesse título – *Das große Gehege*. Se o escolhi para começar, é porque ele me parece resumir, melhor do que qualquer outra coisa, um dos argumentos das conferências anteriores: não podemos apreender nada da intrusão de Gaia – ou talvez se trate aqui de sua extrusão –, se a

confundirmos com a contemplação de um globo. Aquele que acredita ver o globo lá de cima pensa que é Deus – e, como o próprio Deus, é claro, não vê a Terra dessa maneira, porque a visão do globo é mentirosa e ímpia. Em igual medida, infeliz é aquele que acha que pode escapar dos vastos espaços do céu e da terra se refugiando em um bosque, com os pés na água, na margem de um rio, para contemplar o mundo como espectador: ele será esmagado!

O que é genial nessa pintura é a marcante instabilidade de todos os pontos de vista, vendo o mundo de cima, de baixo ou do meio. *O grande recinto*, a grande impossibilidade, não é estar aprisionado na Terra, mas acreditar que ela pode ser entendida como um Todo razoável e coerente, empilhando as escalas uma após a outra, do mais local para o mais global – e vice-versa –, ou acreditar que poderíamos nos contentar com nossa campina para cultivar nosso jardim. Em outras palavras, aqueles que afirmam ordenar as diferentes dimensões da Terra não merecem ser qualificados de *terrestres*.

## O FIM DO ESTADO DA NATUREZA

Nestas conferências, nós nos esforçamos para responder à intrusão de Gaia, aprendendo a nos livrar, um a um, dos hábitos de pensamento associados ao que poderíamos chamar de *Antigo Regime Climático*. Nós nos esforçamos por rematerializar a existência, o que significa antes de tudo reterritorializá-la ou, melhor ainda (porém a palavra não existe), *reterrestrializá-la*. É mesmo uma surpresa para aqueles que se queixavam de ser muito “pé no chão”, mas que, no final das contas, de “pé no chão” tinham muito pouco! Isso nos leva de volta a uma *repolitização* da nossa concepção de ecologia. É nessa tarefa que devemos nos concentrar agora.

Preparei essa repolitização quando insisti, nas duas últimas conferências, na obrigação diplomática de nos apresentarmos sob a forma de povos que explicitariam, tão claramente quanto

possível, as instâncias supremas que os convocam, os solos em que acreditam estar situados, os períodos em que se localizam e segundo quais cosmogramas – ou cosmologias – são repartidas as potências de agir com as quais escolheram se misturar.<sup>3</sup> Foi a importância dessa zona metamórfica que tentei apresentar na primeira e na segunda conferências, aprofundando a noção muito importante de *agency* [agência].<sup>4</sup>

Como vamos ver agora, o Antigo Regime não permitia política, já que nunca encontrava verdadeiros oponentes; contentava-se em lutar contra *peessoas irracionais* ou *infiéis*, os quais era preciso educar ou *converter*, mas nunca combater. Em todo caso, não se tratava de combater nesse sentido radical que, por sua vez, poderia nos colocar em risco de perder nossos valores. Estes permaneciam bem abrigados, na Natureza, no inevitável Progresso, no Sentido da história, na Ciência indiscutível. Para nós, nada poderia acontecer. Poderíamos sofrer reveses, mas nenhuma crise real. Nada de colocar as coisas de novo em questão. O último julgamento já havia ocorrido. Fundamentalmente, éramos tão sem história quanto sem política. Daí nossa estupefação, nosso despreparo, nosso ceticismo diante da irrupção desse estranho par introduzido na terceira e na quarta conferências: Gaia primeiro, e depois sua complicação mais recente, o Antropoceno.

Para compreender a repolitização da ecologia que se seguirá, pedirei a vocês que se submetam a um pequeno “exame de consciência”, fazendo a si mesmos a seguinte pergunta: “Já tive inimigos?”. Se concordarem em mergulhar em si próprios e em refletir sobre o sentido dos combates que estão travando, tenho quase certeza de que vão perceber que nunca tiveram um. *Adversários*, sim, é claro, mas *inimigos*, não. Sem dúvida, vocês estão combatendo os climatocéticos, ou então os capitalistas cujas garras estão destruindo o planeta, talvez os bancos ou os políticos incapazes de enxergar além da próxima campanha eleitoral; a menos que prefiram lutar contra os ecologistas, esses desmancha-prazeres “que querem banir toda inovação”, os defensores do decrescimento ou mesmo os cientistas que se

tornaram “um *lobby* de modelizadores que não captam a realidade”. Sim, adversários, todos temos em abundância.

No entanto, seja qual for o grupo ao qual nos reunimos, somos obrigados a reconhecer que não temos inimigos, caso a autoridade suprema em nome da qual combatemos, aquela que nos enviou em missão e da qual nos tornamos os ministros, os militantes, os braços armados, já saiba com certeza qual é o significado da história e seu julgamento garantido. Fazemos apenas uma faxina. Não passamos da vanguarda de um movimento inevitável. O tempo não é apreendido pela causa à qual servimos, pois ele é incapaz de modificar seu conteúdo. A história pode avançar mais devagar do que o previsto, contudo não pode mudar radicalmente a direção. Em um sentido próprio, a causa que servimos transcende a história.<sup>5</sup>

E então, já fizeram o teste para verificar quais de seus adversários têm a capacidade de fazê-los tremer de incerteza sobre a solidez de seus valores? Não se preocupem: não estou lhes pedindo que revelem o resultado desse exame de consciência! Só estou tentando nos sensibilizar, a mim e a cada um de vocês, para o esfriamento da intensidade política que esperamos sempre que a “natureza” entra em cena, como se pensássemos estar jogando água no fogo para apagá-lo, quando, na verdade, se tratava de combustível.

Se o apelo à “natureza” tem tanto poder de *despolitização*, é precisamente porque aqueles que combatem por ela – não importa em que campo – só conseguem realizar no tempo um plano que não depende das vicissitudes do tempo que passa. A “natureza” imuniza contra os riscos da política. Ela foi concebida para isso. É por essa razão que, no sentido próprio, nunca houve uma política ecológica.<sup>6</sup> Aquilo que em geral esse termo denomina é, de fato, a *aplicação* de princípios cujas evidências provêm de outra fonte, na maioria das vezes da Ciência, contra a obstinada resistência daqueles que não obedecem a esses princípios porque na verdade não os entendem. Na resistência provocada por esses oponentes, nada obriga aqueles que apelam à natureza a refazer suas apostas e recomeçar o jogo:

seus oponentes são vistos como simplesmente arcaicos, atrasados, sem instrução, talvez corruptos, decerto de má-fé. Ninguém os forçará a redesenhar o que chamamos de ecologia nem a decidir de que, no final, ela consiste. Mesmo se pretendem estar “em guerra” contra esses adversários, essa guerra não será uma guerra real, pois permanecerá *pedagógica*. Como falar de guerra se não se corre o risco de perdê-la? Permaneceremos profundamente convencidos de que, se tivéssemos sido capazes de explicar-lhes com clareza, eles teriam se convencido da justiça de seu combate. Quando apelamos assim à “natureza”, é quase sempre porque queremos voltar a explicar aos imbecis, nas paredes virtuais de uma sala de aula, o que eles vão no fim das contas compreender – nem que seja à força.

Se não houver política, no sentido de nunca encontrarmos um inimigo, mas somente pessoas que estão erradas e que teremos de punir ou reabilitar, quer dizer que não estaremos apenas dentro dos limites de uma escola, mas também *dentro das fronteiras de um quase Estado*. Os cidadãos de tal Estado estão brigando sobre os detalhes, é claro, no entanto concordam a respeito do essencial. Os Estados-nações podem muito bem estar em conflito – e não se privam disso! –, o que não impede que todos se encontrem sob a égide de uma autoridade que tem o poder de trazê-los de volta à razão e que é necessário chamar de *soberana*. A prova é que, se a Ciência tivesse demonstrado algo da Natureza, então, obviamente, os Estados-nações, todos juntos, em uníssono, só poderiam se alinhar a suas leis! (Se duvidam de que esse é o caso da física, da medicina ou da bioquímica, pensem no poder soberano da Economia: que império jamais gozou de autoridade tão absoluta?) Agora que perdemos esse acordo, compreendemos que residimos no que deve ser chamado de Estado da Natureza, cujas leis universais poderiam ser invocadas por qualquer indivíduo racional para pôr fim às disputas e levar os adversários ao arrependimento.

As pessoas racionais aceitam viver sob a égide de um Estado cuja forma exata nunca é especificada, mas que cumpre esta função essencial: arbitrar todas as disputas como último recurso.

Foi sob esse estranho regime, como vimos na primeira conferência, que a “natureza” se tornou a Suprema Corte de todas as decisões morais.<sup>7</sup> É o fato de estar dentro desse grande recinto que explica a lentidão de qualquer discussão sobre ecologia: essa ideia surpreendente de que, se nos voltarmos para a “natureza” e suas leis, vamos necessariamente concordar, *como se fôssemos cidadãos do mesmo corpo político. Todo racionalista, nesse sentido, é um cidadão do Estado da Natureza. Quem teria a ousadia de questionar o Espírito de suas Leis?*

Antes do Antropoceno, não percebíamos tão claramente a existência dessa Cúpula virtual porque limitávamos a existência de Estados apenas a assembleias humanas. Se eles tinham uma ecologia, estava fora deles, no ambiente, e apenas para situá-los em algum lugar do mapa. Foi essa ficção que desapareceu com o mergulho na geo-história, com a proliferação das controvérsias – das quais a generalização do climatoceticismo é apenas um sintoma –, enfim, com a intrusão de Gaia. Pela primeira vez, ficou claro que a universalidade das leis, a robustez dos fatos, a solidez dos resultados, a qualidade dos modelos não tinham mais serventia, nem em sonhos, para garantir o acordo dos espíritos e dobrar os Estados-nações sob o mesmo jugo. Como Gaia não é a “natureza”, nem nenhum de seus sucedâneos, somos obrigados a retomar a questão da política e a buscar outro princípio de soberania. Se Gaia tem um efeito tão poderoso de alavanca política, é porque ela suscita a questão de saber em nome de qual autoridade suprema concordamos em dar nossa vida – ou, mais frequentemente, em tomar a vida dos outros.

Por isso me permiti, na quinta e na sexta conferências, o estranho exercício de substituir essa falsa universalidade do Estado da Natureza – em todo caso inoperante – pela convocação de povos distintos, de coletivos capazes de estabelecer relações diplomáticas. O que perdemos de um lado – o apelo incontestável à Ciência da Natureza – talvez recuperemos de outro, na condição de que *concordemos em passar de um regime de aparente paz para um regime de paz possível*. Entre os dois, é verdade, não há por que esconder,

precisamos concordar em falar de guerra. Nunca poderemos repolitizar a ecologia sem antes aceitar reconhecer que existe um estado de guerra – uma guerra dos mundos – e que o Antigo Regime Climático não passava de um armistício à espera de um tratado de paz que nunca veio, porque teria nos obrigado a distinguir precisamente as verdades contrastantes da religião, da política e da ciência. Hesito em enfatizar isso, mas é nesse sentido que a “retomada das hostilidades” pode nos parecer um bom sinal. Finalmente, graças às disputas sobre o clima e como governá-lo, estamos rerepresentando a questão política em termos de vida e morte: o que estou pronto para defender? Quem estou disposto a sacrificar?

Por uma inesperada reviravolta do famoso conceito de Hobbes, entramos nesse estado *de natureza* que ele situou em um passado mítico, *antes* do contrato social, e cujo modelo lhe foi dado pelos costumes (mal compreendidos) dos indígenas da América: “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum que os aterrorize a todos, coloquem-se na condição ou estado que se denomina guerra; uma guerra tal que é a de todos contra todos”.<sup>8</sup>

Hoje, a estranheza é que esse estado de natureza não está localizado, como para Hobbes, no passado: ele *vem em nossa direção*, é o *nosso presente*. Pior ainda: se não formos inventivos, pode muito bem se tornar também nosso *futuro*. Agora que não há mais o “poder comum” do Estado da Natureza e de suas leis para manter todas as entidades “em temor respeitoso”, é uma guerra de todos contra todos, na qual os protagonistas podem não ser apenas o lobo e o cordeiro, mas também o atum e o CO<sub>2</sub>, o nível do mar, os nódulos das plantas ou as algas marinhas, além das muitas facções de seres humanos que discordam de quase tudo. “Àquele que não pondera sobre essas coisas, pode parecer estranho que a natureza venha a dissociar ou promover os homens aptos a invadir e destruir uns aos outros.”<sup>9</sup>

Ao contrário do que diz Hobbes, hoje não nos surpreende que a “natureza” não possa em nenhum caso pacificar o “animal

político"! A "natureza", agora sabemos, divide – e divide radicalmente. Portanto, não surpreende que estejamos aterrorizados com a ideia de ter perdido a segurança do grande Leviatã e de nos encontrarmos diante desse outro Cosmocolosso cujas aventuras estamos acompanhando desde o início destas conferências: o Antropoceno.<sup>10</sup>

Se não devemos abandonar o projeto de buscar segurança e proteção, paz e certeza, sob um novo Leviatã a ser inventado, é porque na realidade a segurança fornecida pelo Estado da Natureza nunca foi obtida. O desejo de construir a República, a verdadeira *res publica*, ainda está *diante de nós*. Graças à irrupção de Gaia, tomamos consciência de que nem sequer *começamos* a esboçar um contrato realista, pelo menos um que pudesse se manter nesta Terra sublunar que é a nossa. É por isso que nos sentimos tão contemporâneos de Hobbes, confrontados com a velha questão de acabar com as guerras civis e religiosas. Exceto pelo fato de que ele queria reconstruir a sociedade civil depois que a garantia de uma Religião verdadeiramente *católica* (no sentido etimológico de universal) tivesse desaparecido, ao passo que devemos fazer a mesma coisa agora que a autoridade de uma natureza verdadeiramente católica, conhecida pelas ciências unificadas, também entrou em colapso. No novo Leviatã, violentas disputas sobre a exegese da literatura científica substituem as disputas à ponta de faca sobre a exegese da literatura bíblica. Lembrem-se da réplica, na peça *Gaia Global Circus*, que a climatologista Virginia faz a Ted, o intendente de todos os negócios dos climatocéticos: "Diga aos seus mestres que os cientistas estão em pé de guerra".<sup>11</sup>

## A BOA DOSAGEM DE CARL SCHMITT

Para avançar nessas questões tão delicadas quanto arriscadas, vou recorrer ao autor menos preparado para tranquilizá-los, o tóxico, no entanto essencial Carl Schmitt (1888-1985). O jurista

nazista é como um veneno que mantemos em laboratório quando precisamos de um ingrediente ativo poderoso o suficiente para contrabalançar outros venenos ainda mais perigosos: tudo é uma questão de dosagem! Nesse caso, as drogas que devemos combater são tão fortes que os convidamos à depressão com pequenas doses de Schmitt, tomadas com sabedoria. Enfim, como dispensar alguém que tenha escrito, em meados do século XX, esta frase que tão bem se ajusta à crise que vivemos?: “A Terra é denominada, na linguagem mítica, a mãe do direito [...]. É isso que tem em mente o poeta quando fala da Terra plenamente justa e diz: *justissima tellus*”.<sup>12</sup>

“A Terra Justíssima!” Para aqueles entre nós que procuram enfrentar Gaia e compreender qual é o direito que ela pode parir, confessemos que é necessário olhar isso um pouco mais de perto. Além do mais, o que me interessa em Schmitt não é tanto o inventor do famoso *princípio de exceção*.<sup>13</sup>

Ao querer reagir ao desaparecimento gradual da política, expulsa pela administração, pela organização e pela economia (o que hoje chamaríamos de governança), Schmitt agiu como se a exceção política fosse um momento raro, reservado ao Chefe, acima da lei. A ideia é obviamente justa – a política nada tem a ver com a simples aplicação de uma regra preestabelecida. Mas ele truncou essa ideia enfatizando apenas um segmento da trajetória tão particular do discurso político – o momento em que o chefe “corta” o nó górdio. No entanto, o modo de existência política é excepcional em *todos os seus segmentos*, pois traça uma curva que, é claro, jamais será endireitada.<sup>14</sup> Tanto é assim que nos damos conta de que o princípio da exceção não tem nada de excepcional a partir do momento em que aceitamos seguir a maneira muito particular pela qual o político distingue, a cada momento, o verdadeiro do falso.

Infelizmente, em vez de aceitar a originalidade desse modo, ressaltando o seu contraste com os modos da informação científica, da moral ou do direito, Schmitt assinalou apenas um de seus momentos – associando-o, além disso, ao papel do *Führer* –, que dissimula sua banalidade paradoxal. Em outras palavras,

Schmitt confundiu o estado de exceção com a particularidade do modo político. Para evitar serem contaminados por essa versão restrita do princípio de exceção, seus leitores, fingindo estar horrorizados com ela, começaram a substituir o discurso curvo, próprio do político, pela aplicação de regras de boa governança.<sup>15</sup> Na tentativa de salvar a estranheza do político que estava em vias de ser expulso, Schmitt lhe deu uma versão tão exótica, tão teutônica, que conseguiu, no final das contas, apenas acelerar seu desaparecimento!

O que mais deve nos interessar é esse livro com o estranho título *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, escrito durante a guerra e publicado poucos anos depois.<sup>16</sup> Qual é a conexão entre a ecologia política e esse velho pensador reacionário, digam-me! Nenhuma!<sup>17</sup> É precisamente porque Schmitt não pensa por um segundo sequer sobre o que virá a ser a questão ecológica que sua maneira de falar sobre a Terra e seus direitos, sobre seus *nomos*, como diz, pode parecer tão útil para aqueles que procuram se *livrar do peso que o conceito de “natureza”* imprimiu nas questões de Terra, de direito, de soberania, de guerra e de paz, questões que se tornam nossas com a irrupção de Gaia. É porque ele não pensa minimamente no Globo que *O nomos da Terra* pôde ser usado para pensar no *sucessor* da noção política, científica e teológica de “natureza”.<sup>18</sup> Quando olha para a Terra, Schmitt vê a matriz de um direito possível. Ora, precisamos exatamente de alguém que ignore a natureza a tal ponto!

Se Schmitt pode nos ajudar, na condição de que respeitemos as boas doses, é porque ele entendeu, como bom jurista, que não podemos praticar nenhuma distinção entre fatos e valores se nos situarmos diante da forma moderna que criou uma bifurcação entre o direito natural e o direito positivo, a *physis* e o *nomos*.<sup>19</sup> Mas foi porque ele também compreendeu – sem, no entanto, a generosa luminosidade de Voegelin – a importância do Apocalipse em qualquer filosofia da história, e porque ele não acreditava, à diferença dos Modernos, livrar-se em definitivo da religião. Por trás da confusão de sua mitologia, Schmitt entendeu

perfeitamente que uma pessoa não pode pensar em política quando procura se evadir *do tempo do fim*.<sup>20</sup>

O mais surpreendente para alguém de sua época é não aceitar as ciências, e em particular a cartografia, pelo modo objetivo que elas descrevem o mundo exterior, mas pelo que, *no mundo*, formata-o, examina-o, calcula-o, desenha-o, enfim, representa-o de uma maneira particular. Em outras palavras, Schmitt não se impressiona com a figura tão pregnante do Globo: quando fala do global, é sempre porque vê nele a mão de uma hegemonia científica, econômica ou institucional em vias de expansão, ou, segundo suas palavras, de “tomada de terra”.<sup>21</sup> Como na pintura de Friedrich, para ele o globo está inserido no mundo. Por todas essas características, Schmitt resiste ao cientificismo de seu tempo.

Isso seria suficiente, como vemos, para torná-lo muito útil à nossa busca, mas é a consequência que ele tira da compreensão do espaço que mais me interessa. Schmitt talvez seja o único pensador político que não se deixou *levar* pelo quadro espacial. O espaço, para ele, é o resultado provisório de um fenômeno de expansão, de espaçamento, de apropriação de terra, que depende de outras variáveis políticas e técnicas. Para ele, assim como para os mais recentes historiadores da ciência, a *res extensa* não é isso *no que* está situada a política – o que é o fundo de mapa de toda geopolítica –, e sim o que é engendrado pela própria ação política e por sua instrumentação técnica. Em outras palavras, também para Schmitt o espaço é filho da história. Assim, ele ignora a distinção canônica entre geografia “física” e geografia “humana”.<sup>22</sup> Justamente por ser jurista e teólogo político, procura se aprofundar num estágio *anterior* à invenção do território concebido como um espaço transparente que o soberano consideraria da janela de seu palácio.<sup>23</sup> Digo “anterior”, e não “posterior”. De fato, ao contrário de muitos críticos do espaço, Schmitt não procura somar o sentimento do espaço “vivido” ao espaço “objetivo” – o que equivaleria a prolongar a bifurcação entre a geografia humana e a física –, mas, em vez disso, engendrar tantos espaços, no plural, quantas

são as situações políticas e técnicas concretas. Ao território concebido como um *espaço*, um *contendor indiferenciado*, Schmitt opõe os territórios concebidos como *lugares*, com *conteúdos diferenciadores*.

Consequentemente, quando fala da Terra, ele não fala do Globo no qual situaríamos os Estados-nações em guerra, como peças de um tabuleiro de xadrez, mas de múltiplas instâncias de territorialização, algumas das quais implicando, provisoriamente, relações particulares de *espaçamento* que deformam o tabuleiro de xadrez. Para Schmitt, a história, incluindo a história das técnicas, está na origem das práticas de espaçamento. Como esse também é o ponto essencial que reconhecemos em Lovelock,<sup>24</sup> com a mesma desconfiança em relação ao global que deve ser composto organismo por organismo, vocês não de compreender por que fui capturado pela leitura desse livro. Além disso, o que há de surpreendente em recorrer a um mestre reconhecido da geopolítica e do direito internacional para reabrir as questões postas pela Gaiapolítica e pelo Novo Regime Climático? Entre os *nomos* de uma Terra concebida como um Globo e os *nomos* de uma Terra concebida como Gaia, ou seja, como o anti-Globo, Schmitt nos permitirá escolher.

## “ESTAMOS PROCURANDO O SENTIDO NORMATIVO DA TERRA”

Como muitos leitores, adiei a leitura desse livro pelo maior tempo possível, até que, quando abri *O nomos da Terra*, caí neste parágrafo, o último do prefácio:

Em nossos dias, a ordem do direito das gentes centrada na Europa, que vigorou até agora, está desmoronando. Com ela afunda o antigo *nomos* da Terra. Ele surgiu do *descobrimento*, *fabuloso* e inesperado, de um Novo Mundo, um acontecimento histórico *irrepetível*. Uma nova ocorrência desse tipo em nossos dias só pode ser imaginada em paralelos fantásticos, se homens a caminho da Lua descobrissem *um*

*planeta até então desconhecido* que pudesse ser livremente explorado e usado para o *desafogo dos conflitos* na Terra. A questão de um novo *nomos* da Terra não pode ser respondida com tais fantasias. Tampouco será solucionada por meio de novas invenções de caráter técnico-científico.<sup>25</sup>

“Fabuloso” não seria, é claro, o termo que usaríamos hoje para falar do massacre sofrido por aqueles que foram objeto do “descobrimento”! Lembremos da data de 1610, assinalada com a cavilha de ouro para o início do Antropoceno devido à eliminação dos indígenas americanos e ao reflorestamento que se seguiu.<sup>26</sup> O que interessa a Schmitt não é o destino dos indígenas, mas o elo entre a rivalidade dos Estados europeus e a apropriação de terra vazia – ou seja, das terras anteriormente esvaziadas desses impérios e dessas nações. Ora, essa questão nos ocupou de forma um pouco diferente desde o começo: os seres humanos ainda podem se estender ainda mais, rumo a novas terras? A resposta de Schmitt é negativa. Não encontraremos mais um “planeta até então desconhecido”, exceto na ficção científica. Aqui está o *Grande recinto*! Nem a conquista do espaço nem as “invenções de caráter técnico-científico” nos fornecerão a oportunidade de diminuir a rivalidade entre Estados-nações. Estamos de novo emparedados no único espaço sublunar. Nossos sonhos de conquista assemelham-se na atualidade ao avião supersônico *Concorde*, suspenso no final da pista no aeroporto de Roissy, uma espécie de monumento involuntário aos futurismos passados. O antigo *nomos* da Terra – digo em maiúscula – dependia das descobertas de mundos *em extensão*, enquanto futuros *nomos* dependiam da descoberta de uma Nova Terra *em intensidade*.

Schmitt obviamente se equivoca ao dizer que os humanos não encontraram novas terras. Aquelas que eles exploraram com o mesmo frenesi, com a mesma violência que empregaram no Novo Mundo, não estavam entre a Terra e a Lua e não foi num foguete que eles as abordaram; elas estavam *sob a superfície da Terra* e os Estados puderam afundar suas mãos nelas para atenuar suas rivalidades enquanto as exploravam pelos poços de

minas, pela escavação, pela perfuração, pela extração e pelo *fracking*. Pode-se até dizer que o carvão, o petróleo e o gás são de fato um “novo corpo celeste”, se lembrarmos que é o Sol capturado pelos vivos cujos restos mortais foram então sedimentados nas rochas.<sup>27</sup> Aqui está seu novo Novo Mundo. E foi como um *res nullius* e sem o menor escrúpulo que esse novo continente foi tomado: “*Drill, baby, drill!*”.<sup>28</sup> Até chegarmos à situação atual, cruzando a marca de 400 ppm de co<sub>2</sub>.

No entanto, Schmitt está certo: essa nova apropriação de terra, tão fabulosa quanto imprevista, é “irrepetível”. Desde a publicação de seu livro, o recinto foi fechado para sempre, prendendo-nos nos efeitos inesperados dessa extração. As potências desaceleraram ao se enredar nas consequências de sua ação de conquista. A conclusão é clara: nada pode reduzir as rivalidades entre os Estados-nações presos nesse grande *enclosure*.<sup>29</sup> Estamos, portanto, mais uma vez caminhando em direção a uma guerra de todos contra todos, sem meios de adiar conflitos, reduzindo a rivalidade entre os poderes pela ocupação de novas terras.

Mas o que mais me surpreendeu foi o final do parágrafo, em que Schmitt termina com uma invocação totalmente diferente, tanto de rumo como de tom:

O pensamento do homem precisa se dirigir novamente à ordem elementar de sua existência terrestre. Nós buscamos o reino de sentido da Terra. Eis o risco deste livro e o dever do nosso ofício. Aos pacíficos foi prometido o reino da Terra. Somente a eles também se revelará o pensamento de um novo *nomos* da Terra.<sup>30</sup>

Ao direcionar nossa atenção para uma guerra sem-fim, eis que ele começou a falar de “pacífico” em busca do que deveria ser traduzido pelo “reino do sentido da Terra”. E faz isso citando, de modo surpreendente para o jurista do Terceiro Reich, o “Sermão da montanha”! É verdade que ele o manipula um pouco.<sup>31</sup> Mas compreendemos que o belicoso Carl Schmitt não chega nem ao ponto de confiar na “mansidão” dessa “revelação”! Portanto, é aos “que promovem a paz”, os artesãos da paz, que ele confia a

descoberta do “novo *nomos* da Terra”, “risco” e “dever” do seu ofício.

O termo incomum *nomos* – “forma imediata na qual a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível” <sup>32</sup> não deve nos perturbar. Mesmo que recorra a tesouros de erudição para desencavar a etimologia da palavra,<sup>33</sup> Schmitt se afeiçoa a ela basicamente por outras razões. Ele busca um termo capaz de dar dignidade suficiente a um conceito que permita aos leitores se situarem antes da invenção da distinção entre natureza e política.<sup>34</sup> E, como sempre, quando recuamos, é na mitologia que devemos confiar e, se possível, em grego! Na prática, o termo *nomos* tecnicamente cumpre a mesma função daquele muito mais austero que empreguei nestas conferências: *redistribuição* das potências de agir. Com esse conceito, também procurei me situar antes da distinção entre natureza e cultura, qualidades primárias e secundárias, ciência e política. Se *nomos* se apresenta como parte de uma história mítica do direito internacional, seu verdadeiro papel conceitual é tornar os coletivos comparáveis de novo. Em outras palavras, *nomos* é uma versão mais jurídica e erudita do termo *cosmograma*, que utilizei para imaginar a assembleia diplomática dos povos em luta pela Terra.

Deveríamos levar a sério a incrível injunção de “revelar” o cosmograma (ou os *nomos*) da Terra aos “pacíficos” e somente a eles? Como acreditar que um pensador envolvido com tantos horrores pode falar de paz, revelação e partilha da Terra? É nesse ponto que é aconselhável tomar uma decisão: Schmitt percebeu que só era possível falar de paz, antes de mais nada, se aceitasse a situação atual como um estado de guerra – e, portanto, se aceitasse ter inimigos. Proponho que, pelo menos neste ponto, devemos decidir por ele. “*Hic est Rhodus, hic est saltus.*”<sup>35</sup>

## A DIFERENÇA ENTRE GUERRA E OPERAÇÃO POLICIAL

Antes de explorar o que permitirá aos territórios explicitar suas linhas de frente, vamos tentar compreender por que o acesso às negociações de paz requer o reconhecimento prévio de um estado de guerra. Tudo se baseia na distinção introduzida por Schmitt em um livro muito mais conhecido, *O conceito do político*, entre *operações policiais* e o estado de guerra. Baseia-se, como sabemos, na distinção entre amigo e inimigo. O inimigo real não deve ser confundido com o adversário que seria odiado por razões morais, religiosas, comerciais ou estéticas. O oponente legítimo se tornaria um patife simples ou, para dizer em latim, *hostis* seriam tomados por *inimicus*.

O inimigo político não precisa ser moralmente *mau*, não precisa ser esteticamente *feio*; ele não tem que se apresentar como *concorrente* econômico e, talvez, pode até mesmo parecer *vantajoso* fazer *negócios* com ele. Ele é precisamente o outro, o estrangeiro<sup>36</sup> e, para sua essência, basta que ele seja, em um *sentido especialmente intenso, existencialmente algo diferente e desconhecido*, de modo que, em caso extremo, *sejam possíveis conflitos com ele, os quais não podem ser decididos nem através de uma normalização geral empreendida antecipadamente, nem através da sentença de um terceiro “não envolvido” e, destarte, “imparcial”*.<sup>37</sup>

Enquanto houver um “terceiro” despreocupado e imparcial, capaz de aplicar uma “norma previamente estabelecida” para julgar quem está certo e quem está errado, não há inimigo, não há estado de guerra. Portanto, de acordo com Schmitt, não há nenhuma política também. Enquanto houver um árbitro reconhecido por todos, um juiz, uma Providência, um distribuidor supremo, ou seja, um Estado, as milhares de brigas inevitáveis entre humanos divididos não passam de brigas internas que podem ser resolvidas mediante regras simples de organização. “Se houver desordem, envie a polícia!” Mas não há guerra quando os conflitos podem ser resolvidos chamando a polícia, já que mesmo aqueles que iniciam uma disputa concordam que o

Estado tem o direito de definir a situação dessa maneira. Não há guerra onde a administração, o direito positivo, a polícia e a contabilidade são suficientes. Todas essas operações são *consideradas legítimas a priori* e podem ser *calculadas* de antemão; todos os riscos que se correm ao implementá-las são de execução, não de princípio.

A guerra começa quando não há árbitro soberano, quando não existem “normas gerais” que possam ser aplicadas para proferir um veredito. É quando chegamos ao “limite” e os “conflitos com o estrangeiro” se tornam possíveis.

Os conceitos de amigo, inimigo e combate adquirem seu sentido real pelo fato de que se referem especialmente à *real possibilidade de morte física e mantêm esta referência*. A guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação ôntica de um outro ser. A guerra é apenas a *realização extrema* da inimizade. Ela *não* precisa ser percebida como algo ideal ou desejável, tendo, antes, que permanecer existente como *possibilidade real*, na medida em que o conceito de inimigo conserva seu sentido.<sup>38</sup>

Evidentemente, Schmitt pensa apenas em guerras entre seres humanos, como as que poderiam ter sido iniciadas, desencadeadas, exacerbadas pela ausência de um terceiro superior ou, pelo contrário, freadas, desaceleradas, pacificadas pela presença de um árbitro. Como bom historiador do direito interestatal, ele identifica esse árbitro com o poder antigo da *Igreja* com o direito europeu moderno dos Estados-nações – esse *jus publicum europeanum*, objeto de todos os seus elogios. A depender se o terceiro árbitro está presente ou ausente, a política aparece ou desaparece. Mesmo que esse argumento seja bem conhecido, até o momento não diminuiu a dissolução da política na gestão, na *ética* e na governança.

O que se passa quando também reconhecemos a ausência de um terceiro externo e desinteressado para arbitrar conflitos entre humanos e *outros seres*, ou seja, não humanos, que podem se tornar “de uma maneira particularmente forte”, nenhuma dúvida aqui, “estrangeiros”? Se administramos os conflitos ecológicos como se eles estivessem ocorrendo sob a *égide* de um árbitro

imparcial, não é óbvio que eles serão igualmente reduzidos a simples operações policiais, sem que isso de forma alguma ponha em questão a distinção amigo/inimigo? Estaremos lidando apenas *com* pessoas racionais que procuram trazer as pessoas irracionais de volta à razão ou fazê-las *conhecer com certeza* objetos desanimados. Na ausência de qualquer “negação existencial de outro ser”, poderemos observar batalhas entre adversários, mas nenhuma guerra entre estrangeiros. Esta é a origem da despolitização das questões ecológicas: os naturalistas não têm inimigo, uma vez que, no sentido próprio, o *caso está encerrado* – tanto no sentido jurídico como no científico. Como diz o adágio: “A ninguém é permitido rediscutir a coisa julgada”.

Se o conceito-chave é a *presença ou a ausência de um terceiro não interessado*<sup>39</sup> e *imparcial*, compreendemos, se quisermos repolitizar a *ecologia*, que não devemos hesitar *em* estender o argumento de Schmitt a todos os conflitos, incluindo aqueles que envolvem os que até então eram tidos por agentes naturais. Embora, numa primeira leitura, “*esse outro ser, estrangeiro*” se refira a entidades antropomórficas, oitenta anos depois o número daqueles que desceram para a arena aumentou dramaticamente. O que Schmitt pôde apenas vislumbrar, nós, contemporâneos do Antropoceno, somos forçados a reconhecer: cada vez que nos encontramos diante de situações em que está em jogo a “negação existencial de outro ser” – e, portanto, um fato que existe hoje em toda parte –, a inimizade se vê imensamente ampliada. Isso não significa que forçosamente vamos nos confrontar – a guerra não é “coisa comum, coisa normal”, nem mesmo “uma solução ideal ou desejável” –, mas a Cúpula da Natureza, sob a qual todos os velhos conflitos tinham lugar, desapareceu. É esse desaparecimento que obriga cada um de nós a aprender a levar a sério a “atualização última da hostilidade”, mesmo quando se trata desses seres “estrangeiros” a quem denegamos, no sentido próprio, a existência, e que podem, *por sua vez* – e essa é a novidade – nos denegar nossa existência.

É nesse ponto que não devemos nos enganar a respeito do papel de Gaia no retorno à situação de guerra. Gaia não ocupa mais a posição de árbitro sustentado pela Natureza durante o período moderno. Esse é o ponto de inflexão entre a “natureza” unificada, indiferente, imparcial e global, cujas leis são determinadas de antemão pelo princípio da causalidade; e Gaia, que não é unificada, pois tem ciclos de retroalimentação que devem ser descobertos um a um. Não podemos mais dizer, a respeito de Gaia, que ela seja *indiferente às nossas ações*, pois somos forçados a definir o Antropoceno como a reação multifacetada da Terra às nossas empresas. Gaia não está mais “não interessada” no que fazemos. Longe de estar “desinteressada” em relação às nossas ações, de agora em diante ela tem *interesses* nos nossos interesses e nas nossas ações. Gaia é de fato uma terceira parte em todos os nossos conflitos – em especial desde o Antropoceno –, porém ela não desempenha em nenhum momento o papel de terceiro *superior* às situações e capaz de *intimar* as partes. O todo, aí novamente e como sempre, é inferior às partes.<sup>40</sup>

Entendemos por que o Espírito das Leis nos dois regimes é tão diferente: no Antigo Regime Climático, todo conflito já é julgado pela simples aplicação das leis da “natureza”; no Novo Regime Climático, não há mais um árbitro soberano, é preciso lutar ponto a ponto, descobrir – e não mais aplicar – as reações das potências de agir umas sobre as outras. No primeiro regime, os objetos são desanimados, apenas os sujeitos têm alma; no segundo, a animação é compartilhada entre todas as entidades, para que não haja mais um objeto (desanimado) ou um sujeito (superanimado). No primeiro regime, existem somente operações policiais; no segundo, estamos de fato em estado de guerra. No primeiro regime, a Paz é dada de antemão; no segundo, deve ser inventada por meio da implementação de uma diplomacia específica. O primeiro é naturalista; o segundo é, digamos, composicionista.<sup>41</sup>

É por isso que devemos ser cautelosos com o conceito de Globo; é também por isso que é tão essencial não confundir Gaia

com a Esfera, o Sistema ou a Terra como um todo.<sup>42</sup> O Globo oferece uma forma de representação geométrica do árbitro soberano que reina acima de todos os conflitos – e, conseqüentemente, despolitiza-os de imediato. Gaia, por sua vez, pode ser definida como a multiplicação de locais em que entidades radicalmente estrangeiras praticam a “negação existencial” umas em relação às outras. O conjunto complexo das ciências da natureza que constitui a climatologia nunca será capaz de desempenhar o papel de árbitro final e indiscutível. Não devido à controvérsia artificialmente mantida sobre a origem antrópica da mudança climática, e sim por causa da quantidade de ciclos que as ciências devem pôr em prática, uns após os outros, para nos tornar sensíveis à sensibilidade de Gaia. A “natureza”, pelo menos a terra sublunar, foi posta numa situação que obriga cada um a tomar decisões sobre os “extremos” da vida e da morte a despeito de estrangeiros que afirmam negar sua condição existencial. Gaia e as ciências do Sistema Terra estão totalmente engajadas em uma geo-história tão “cheia de som e de fúria” quanto a história de muito tempo atrás, também “contada por um idiota”!<sup>43</sup>

Por essa razão, em épocas anteriores, quando invocávamos a Natureza, nós nos colocávamos, sem sequer pensar, sob a proteção de um Estado da Natureza, um Estado com E maiúsculo, um Leviatã monstruoso, feito metade de política, metade de Ciência. Se esse Estado monstruoso conseguiu subsistir, sem nenhuma garantia, com metade do corpo na natureza e outro na política, foi porque tivemos que pôr fim às guerras da religião, como vimos em Toulmin,<sup>44</sup> por meio de um culto da certeza indiscutível. O armistício proposto por Hobbes jamais obteve, por um tratado em boa e devida forma, uma situação de paz duradoura entre as demandas contraditórias das diferentes formas de contrarreligião. Daí a construção dessa Constituição claudicante, que pretendia oferecer paz às nações enquanto travava contra a “natureza” uma guerra que era ainda mais ilimitada, mas que jamais aparentou ser uma guerra.

Como sabemos, grande parte do trabalho de Schmitt é dedicada à questão de uma guerra que se torna ilimitada devido à falta de um reconhecimento claro da qualidade do inimigo. Aos olhos de Schmitt, essa denegação de um estado de guerra e a dissimulação da relação amigo/inimigo sob o disfarce de simples operações policiais são o que desencadeia a transformação de guerras limitadas *em guerras de extermínio*.<sup>45</sup> Qualquer leitor dos conflitos ecológicos atuais vai concordar com ele neste ponto: jamais os conflitos teriam ido tão longe no extermínio radical se tivessem sido considerados como guerras nas quais o *outro partido*, por sua vez, poderia pôr em risco a existência daqueles que o atacam. A possibilidade de um extermínio, do que deve ser chamado de *guerra de aniquilação*, veio da ilusão de que estávamos realizando, sob o nome de civilização, apenas uma simples operação *de pacificação*! É o que Schmitt escreve: “Um mundo no qual a possibilidade de semelhante combate estivesse completamente eliminada e desaparecida, um planeta definitivamente pacificado, seria um mundo sem distinção entre amigo e inimigo, por conseguinte, um mundo sem política.”<sup>46</sup>

É evidente que Schmitt não tinha em mente a ecologia tal como se desenvolveu até agora, mas visava, com justiça, ao ideal daqueles que querem um “planeta definitivamente pacificado”. Não é esse o ideal dos naturalistas, a utopia dos ecologistas profundos, superficiais ou semiprofundos? Não é esse o horizonte daqueles que esperam se tornar gerentes e engenheiros ou reengenheiros do planeta, daqueles que desejam sair disso com o “desenvolvimento sustentável”, o ideal dos ecomodernistas?<sup>47</sup> Não é esse o ideal daqueles que afirmam ser bons intendentes, administradores sérios, jardineiros sábios ou síndicos atentos da Terra? Em suma, esse não é, com efeito, o sonho daqueles que, quando estão lidando com “simples questões materiais”, gostariam tanto de prescindir por completo da política?

A escolha que Schmitt nos oferece é terrivelmente clara: ou aceitamos distinguir o inimigo do amigo e então nos engajamos em política, definindo com rigor os limites de guerras muito reais,

“guerras sobre isso do que é feito o mundo”, ou evitamos cuidadosamente travar guerras e ter inimigos, mas *renunciamos* à política, o que significa que nos entregamos à proteção de um Estado da Natureza que engloba tudo e que *já* unificou o mundo em um único conjunto, em um Globo que seria visto como capaz de resolver todos os conflitos de seu ponto de vista desinteressado, neutro e sobranceiro. Estupendo amálgama de poderes religiosos, científicos e políticos: “*Sub specie aeternitatis, sub specie Dei, sive Sphaerae, sive Naturae*” [sob a perspectiva da eternidade, sob a perspectiva de Deus, ou Esfera, ou Natureza].

A segunda solução seria preferível, admito, pois pelo menos permitiria atrasar os conflitos: “Sejamos todos irmãos no mesmo planeta azul, colocando-nos sob a mesma autoridade político-científica para escapar de conflitos mais graves”. Como não sou particularmente beligerante, isso seria inteiramente conveniente para mim. Mas apenas com a condição de que *esse Estado possa existir*. Se não houver tal Estado, o que poderia ter passado por um último recurso útil se torna apenas criminoso, já que aceitaríamos colocar nossa segurança e a de todas as outras entidades com as quais compartilhamos a Terra *sob a proteção de um corpo político incapaz de nos defender*. Quando se trata de segurança, pacifistas são pessoas perigosas.

A virtude perigosa de pensadores reacionários como Schmitt é nos forçar a fazer uma escolha mais radical do que a de tantos ecologistas, sempre esperançosos de sair da crise sem politizar questões da “natureza”. É uma escolha difícil, admito: ou a “natureza” põe fim à política, ou a política nos obriga a abandonar a “natureza” – e, portanto, nos faz aceitar, enfim, que temos de enfrentar Gaia. Lembrem-se desta frase do Evangelho que já citei, uma frase que Schmitt teria entendido muito bem: “Não penseis que vim trazer paz à Terra. Não vim trazer paz, mas espada” (Mateus x, 34). Entre os pacificadores e os “pacíficos”, teremos que escolher – que vale lembrar que o “*nomos da Terra*” foi prometido somente para estes últimos.

## COMO SE VIRAR DIANTE DE GAIA?

Aceitar um estado de guerra para então, por meio de transações diplomáticas, buscar soluções para a paz exige grandes transformações na maneira como os coletivos se apresentam uns aos outros. Eles devem pôr-se de acordo em especificar a época em que se situam e o nome que dão a seu povo. Acima de tudo, eles têm que conseguir rastrear o próprio espaço, para que outros entendam qual território estão prontos a defender. Os limites espaciais – essa é a inovação de Schmitt que mais importa para nós – são traçados pela localização de estrangeiros conhecidos como outros “em um sentido particularmente forte (*hostis*)”, de modo que, “no limite”, os conflitos com eles sejam possíveis”. Fazer com que esses limites sobressaíam é a única maneira de repolitizar a ecologia e, conseqüentemente, pôr fim às operações simples de conquista, ocupação de terras ou pacificação.

Vamos começar com a época. Para enfrentar a ameaça, devemos primeiro entender por que sentimos que ela *vem em nossa direção*, e por que é tão difícil a *enfrentar frontalmente*.<sup>48</sup> Como mencionei na Introdução, iniciei o estranho projeto de me voltar em direção a Gaia, desenhando em minha mente a silhueta de uma dançarina. Ela foge andando para trás, como se afastando de algo tão horrível que a deixou indiferente à destruição da qual quer distância, recuando cegamente, um pouco como o “anjo da história” tornado célebre por Walter Benjamin.<sup>49</sup> Esse “anjo da geo-história”, como a chamei, lança olhares atrás de si cada vez mais inquietos, depois diminui a velocidade como se estivesse afundando em arbustos de espinhos, até que se vira e de repente percebe o horror das coisas que tem que encarar. Então ela se paralisa completamente, com olhos arregalados, incrédula, antes de esboçar um movimento de retirada, aterrorizada com o que lhe ocorre.

Ao contrário do que costumam dizer sobre eles, os Modernos não são criaturas que olham *para a frente*, mas quase

exclusivamente *para trás* e, é curioso, para cima, *para o ar*. É por isso que a irrupção de Gaia os surpreende tanto. Como eles não têm olhos atrás da cabeça, *negam* por completo que isso venha até eles, como se estivessem demasiado ocupados fugindo dos horrores dos velhos tempos. Parece que a visão do futuro os cegou para a direção em que estão indo; ou melhor, como se o que eles entendem por “futuro” fosse inteiramente constituído pela rejeição de seu passado, sem conteúdo realista sobre as “coisas por vir”. Os filhos do Iluminismo têm o costume de rejeitar, aterrorizados, o passado ameaçador do qual tiveram coragem de escapar ou, inversamente, de dotá-lo de qualidades magníficas pelas quais anseiam por nostalgia, mas permanecem muito pouco loquazes sobre o aspecto do *que está por vir*.

Como aprendemos com Voegelin, o futuro dos Modernos não está diante deles, confiado a uma visão realista, hesitante, do tempo que passa, mas é feito dessa transcendência inacessível que eles, no entanto, procuram localizar na hora de *substituir* o curso do tempo. O futuro, para eles, é porvir, porém privado dos meios de *devir*, uma vez que jamais o olham na face e jamais o tomam na sua forma humilde e comum. Daí essa impressionante falta de realismo, essa suscetibilidade ao que os ingleses chamam de “*hype*”, essa recuperação contínua de uma visão futurista do futuro. A causa desse fenômeno é chamada por Voegelin de imanentização;<sup>50</sup> os Modernos jamais são *do seu tempo*, estão sempre do outro lado do Apocalipse, suspensos entre a esperança e o desespero, tão insensato um quanto o outro. E, além disso, como esqueceram completamente as fontes da contrarreligião de que são herdeiros sem saber, são incapazes de se curar dessa ilusão, o que seria reconhecido com o retorno aos textos que os tornariam sensíveis de novo às exigências da contrarreligião. Em suma, *o tempo dos Modernos é estranhamente atemporal*.<sup>51</sup>

Eles só veem o futuro na forma de ficções antecipatórias. Nada de surpreendente nisso, pois nunca prestaram atenção suficiente na *direção* em que se engajavam, obcecados com a ideia de *escapar de* seus apegos à velha Terra. Prontos a se desligar,

parecem verdadeiramente ingênuos quando surge a questão de se apegar a uma nova residência, de delimitação de um novo *nomos*. Parecem astronautas se preparando para ir para o espaço sem os trajes adequados. Os Modernos são extraordinariamente hábeis em se libertar das cadeias de seu passado arcaico, provinciano, contido, local e territorial, contudo, quando se trata de designar novas localidades, novos territórios, novas províncias, novas redes estreitas para as quais emigrariam, contentam-se com a utopia, a distopia, a publicidade e os grandes movimentos torácicos, como se realmente tivessem pulmões capazes de respirar o ar sutil e tóxico da globalização.<sup>52</sup>

Em direção a qual horizonte nos voltamos então quando encaramos Gaia? Devemos escolher entre duas concepções opostas de progresso, já que Gaia é simultaneamente o que estava lá, que foi esquecido e abandonado no caminho – Gé, a deusa antiga –, e o que nos chega, nosso porvir, sem ser, contudo, nosso futuro. A ironia da geo-história é ser enrodilhada por duas deusas, uma do passado mais antigo, a outra do porvir mais próximo e que traz o mesmo nome. Assim, desde que começamos a nos preocupar com o clima, com pertencimento ao solo, com o território, não sabemos se a injunção consiste em nos direcionar para trás ou para a frente de nós, se temos que olhar para cima, para baixo, para trás ou para a frente... Não é de admirar que estejamos divididos e que a ecologia nos faça enlouquecer!

Se o futuro e o porvir nos levam a diferentes direções, isso também ocorre com a palavra *solo*. Dependendo se você fala do solo como gleba e *terroir*, ou do solo como Terra, a flecha do tempo muda imediatamente de orientação. Você passa da atitude reacionária para a atitude progressista. Insistir no solo e no *terroir* é ser reacionário à moda antiga – invocando “a terra que não mente”, *Blut und Boden*.<sup>53</sup> E é bem verdade que os reacionários de todas as tendências, incluindo Schmitt, sempre insistiram no que há de criminoso na vontade de deixar a terra antiga, abandonar o velho solo, esquecer os limites do velho *nomos*, ser emancipado e cosmopolita. Contra esses apelos a permanecer

“atrás”, os revolucionários pediram incessantemente a emancipação. No entanto, o que eles não podiam imaginar é que poderia haver outro significado no apego ao solo antigo, dessa vez no sentido “dessa velha boa Terra”. Assim que você diz isso, as coisas se reverterem, e a terra, que antes era o que você tinha de deixar para tirar proveito da modernização, torna-se a nova Terra que chega até você. Ao contrário do que dizem os nostálgicos, o *retorno da Terra* não se parece em nada como o *retorno à Terra*!

Pode ser uma surpresa, mas, na época do Antropoceno, a Grande Narrativa da Emancipação nos tornou incapazes de encontrar a via da Terra à qual pertencemos. Como se as próprias noções de “pertencimento” e de “território” emitissem um aroma de reação! Pode-se pensar, entretanto, que, após vários séculos de crítica da religião, teríamos pouca dificuldade em reconhecer que somos “desta Terra”. Quão estranho é, depois de ouvir tantos apelos a favor do materialismo, nos encontrarmos completamente desprovidos de meios para abordar as *condições materiais* de nossa existência atmosférica! Depois de tanto sarcasmo contra aqueles que pregaram às massas que elas deveriam escapar para o mundo do além a fim de fugir das duras condições deste mundo, ao final ficamos pasmos com o fato de que haja *limites* para nossos objetivos, tornando-nos incapazes de definir uma conduta mundana, terrena, encarnada. Embora a “morte de Deus” deva ter nos levado de volta a uma condição humana, demasiado humana, encontramos-nos hesitantes, murmurando no escuro, no “vale de lágrimas”, perguntando-nos com surpresa como é que acabamos ficando com tanta dificuldade em sentir o solo debaixo de nossos pés! Enquanto, durante vários séculos, nós nos deleitávamos com a certeza de sermos sólidos realistas cercados por *matters of fact*, nós nos surpreendemos por estar *aqui*. Aos materialistas somos obrigados a pedir: “Por favor, devolva nossa materialidade”... Tudo acontece como se, sob o vale de lágrimas, houvesse outro vale de lágrimas!

O que vem, Gaia, deve *mostrar-se* como uma ameaça, porque é a única maneira de nos tornarmos *sensíveis* à mortalidade, à finitude, à “negação existencial”, à simples dificuldade de ser desta Terra. Essa é a única maneira de nos tornarmos conscientes, tragicamente conscientes, do Novo Regime Climático. Somente a tragédia pode nos permitir estar à altura desse evento. Como vimos na sexta conferência, os fogos de artifício do Apocalipse não estão lá para nos preparar para uma ascensão extática em direção ao Céu; pelo contrário, buscam *evitar* que sejamos expulsos da Terra que reage a nossos esforços de dominação. Compreendemos mal a injunção: não era necessário trazer o Céu para a Terra, mas sim, em primeiro lugar, ocuparmo-nos, graças aos Céus, da Terra. Essa é a única maneira de nos forçarmos a mudar o foco de nossa atenção depois de tantos anos negligenciando o que estava acontecendo nas nossas costas. Se o “anjo da geo-história” começa a olhar para a frente com horror e incredulidade, é porque percebeu que há uma ameaça e que ele travou uma guerra que jamais cessará enquanto a denegar! Para dizer de modo brutal: não podemos continuar acreditando no antigo futuro se quisermos ter um porvir. É esse o sentido quando digo para nos colocarmos “diante de Gaia”.

## HUMANOS CONTRA TERRESTRES

Não podemos compreender nada sobre as questões ecológicas se não aceitarmos que estamos divididos a respeito delas. Para resistir ao desejo de esvaziar a ecologia de sua política, devemos suspender essas visões unânimes, universais e globais. Sem reconhecer, antes de tudo, que os humanos estão divididos em tantos partidos em guerra, nenhuma paz será possível; nenhuma república será construída. Eu suplico-lhes que não concluam que desprezo o ideal da universalidade: reconheço, compartilho, aprecio esse ideal, mas estou procurando uma maneira *realista* de alcançá-lo. E, para isso, devemos fazer como se tivéssemos

certeza de que ele ainda *não foi* realizado. Portanto, nossa situação é a mesma e também oposta à de Hobbes: a mesma, porque temos que buscar a paz; oposta, porque não podemos ir do estado de natureza para o Estado, e sim do Estado da Natureza para o reconhecimento de um estado de guerra. Enquanto Hobbes tinha necessidade do estado de natureza para gerar o conceito de contrato social, nós temos necessidade de admitir um novo estado de guerra antes de buscar novas formas de soberania. Por isso, em conferências anteriores, foi tão importante lutar contra a maldição do Globo e introduzir povos múltiplos e dispersos, distribuindo suas potências de agir de acordo com cosmogramas específicos e convocados por diferentes deidades. Por enquanto, vamos concordar em colocar a questão da seguinte forma: em vez de imaginar que não temos inimigo porque vivemos sob a proteção de uma Natureza (supostamente despolitizada), *designemos nossos inimigos e delimitemos o território que estamos prontos a defender.*

Isso remete, receio, a dúvidas sobre a solidez do contrato social. Com efeito, o que torna a designação do inimigo ainda mais urgente é que faz pouco sentido falar da “espécie humana” como um partido em conflito com outro – por exemplo, com a “natureza”.<sup>54</sup> A linha de frente divide cada uma de nossas almas e também todos os coletivos sobre todas as questões cosmopolíticas com as quais somos confrontados. O *Anthropos* do Antropoceno não passa da ficção perigosa de um agente universalizado capaz de agir como uma única humanidade.<sup>55</sup> Para que tal Humanidade seja viável, teria que haver um Estado mundial que já está por trás dela. O Humano (com H maiúsculo) como agente da história foi desmobilizado e dissolvido.<sup>56</sup> Como vimos na quarta conferência, a vantagem do Antropoceno é que ele põe fim não apenas ao antropocentrismo, mas também a toda a unificação prematura da espécie humana, permitindo imaginar uma nova compreensão do conceito de espécie – porém não imediatamente, sobretudo não imediatamente.

Seja o que for que assumamos: a controvérsia global sobre os transgênicos, o cálculo do estoque de peixes, o desenvolvimento

de turbinas eólicas, a modificação das características costeiras, a produção de roupas, alimentos, remédios, carros, a reconfiguração de cidades, a transformação das técnicas agrícolas, a proteção da vida selvagem, a mudança no ciclo do carbono, o papel do vapor-d'água, a influência das manchas solares, o rastreamento de icebergs – em qualquer caso, estamos diante de questões que reúnem aqueles que se opõem sobre o assunto.<sup>57</sup> Agora que existe um estado de guerra comprovado, é possível que cada uma das partes em guerra seja explícita sobre seus *objetivos*.

Além de razões táticas, não é mais necessário ocultar nenhum apelo à objetividade do conhecimento, aos valores indiscutíveis do desenvolvimento humano, ao bem público ou ao bem-estar da humanidade comum.<sup>58</sup> Em vez disso, diga-nos *quem* somos, *quem* são nossos amigos e inimigos, *quem* estamos dispostos a sacrificar por nossa felicidade, *que* estranhos podem nos colocar em tal posição que nossa existência será negada – e, além disso, diga-nos claramente *por qual divindade* nos sentimos convocados e protegidos. Se vocês acham esse argumento muito cruel, lembrem-se de que as crises ecológicas não nos privaram de um terceiro desinteressado, capaz de arbitrar todos os nossos conflitos; pelo contrário, elas nos revelaram *que esse terceiro nunca existiu* e que a solução do século XVII nunca foi nada além de um armistício provisório. Esse é o estado de exceção aberto pelo Novo Regime Climático. Ele é que nos obriga a entrar na política.

Tremo com a ideia de defender uma tese tão fácil de ser mal interpretada, mas tenho que tirar as conclusões dessas sete conferências: se queremos ter uma ecologia política, devemos primeiro admitir a *divisão* de uma espécie humana prematuramente unificada. Devemos abrir espaço para coletivos em conflito entre si, e não apenas para culturas conhecidas por uma ciência como a antropologia física ou cultural. Devemos pôr em questão novamente não só a ideia de uma Natureza concebida como indiferente à nossa infelicidade – Gaia é excessivamente suscetível –,<sup>59</sup> como também a *noção de*

*humano prematuramente unificado*. Por isso, talvez seja melhor dizer que o “povo de Gaia” se reúne, se junta, se comporta de uma maneira que não é facilmente reconciliável, por exemplo, com aqueles que são chamados “povos da Natureza”, “povos da Criação” ou com aqueles que se orgulham de ser simplesmente “Humanos”. Lembrem-se do estranho *Game of Thrones* que tentei fazer com que vocês jogassem na quinta conferência. Esses diversos povos podem se reunir no futuro, mas somente depois de serem capazes de entender no que diferem.<sup>60</sup> Muitas preocupações dividem a “nós” – e esse “nós”, para começar, tem limites que seria bom redesenhar.

Com o Antropoceno, os Humanos estão em guerra não com a natureza, mas com... a propósito, *com quem?* Tive muita dificuldade para encontrar um nome para eles. Deveria haver um título que dividisse aqueles que chamamos de Humanos, permitindo-nos especificar suas autoridades supremas, suas épocas, seus solos, enfim, seu cosmograma, em vez de fundi-los todos em uma massa disforme.<sup>61</sup> A ficção científica costuma usar o termo “Terranos” ou “Terráqueos”, porém ficaria muito *Star Trek* e, em qualquer caso, designaria toda a espécie humana considerada de outro planeta, durante um “contato imediato do terceiro grau” com homenzinhos verdes. Falar sobre “Gaianos”? Não, seria muito estranho. Designá-los por “Mocorongos”? Seria depreciativo, não?... Preferi chamá-los “Terrestres” (em inglês, “*Earthbound*”).

Sei que é perigoso declarar o problema com tanta brutalidade, mas devo dizer que, na época do Antropoceno, Humanos e Terrestres deveriam aceitar entrar em guerra. Para apresentar isso no estilo de uma ficção geo-histórica, os *Humanos* que vivem na época do *Holoceno* estão em conflito com os *Terrestres* do *Antropoceno*.

## APRENDER A IDENTIFICAR TERRITÓRIOS EM LUTA

Os Terrestres devem ser capazes de desenhar os territórios dos quais dependem para existir. Este é o último ponto que gostaria de abordar para terminar, antes de explorar, na próxima conferência, a geopolítica do Novo Regime Climático. Hobbes – o Hobbes um tanto simplificado que tomo como referência conveniente para avançar nessas questões – chegou a obter algum semblante de paz ao confiar ao Estado a soberania plena; nas Ciências da Natureza, uma forma indiscutível de certeza; na exegese bíblica, uma interpretação estritamente moral e pessoal; e, finalmente, ao assegurar que os objetos do mundo natural sejam totalmente desanimados e que os agentes humanos se apeguem apenas ao cálculo de seus interesses, com exceção de qualquer outro valor.<sup>62</sup> O cosmograma desse grande Leviatã pode ter ajudado a atrasar o estado da guerra ecológica declarada, tendo a imensa falha de privar a política de qualquer ancoragem territorial. O Leviatã podia se mover por toda parte, já que os limites que o cercavam vinham apenas do Estado e de sua designação de amigo e inimigo. Daí a divisão entre geografia física – a grade do tabuleiro de xadrez – e geografia humana – as sociedades que figuravam os peões.

O que havia *acima* dos Estados? As regras do cálculo econômico, o fantasma da Igreja antes da Reforma,<sup>63</sup> as leis da natureza humana, a guerra de todos contra todos entre os Estados soberanos? Nada que possa garantir uma paz duradoura. A tragédia dessa solução provisória é que os estreitos limites da soberania permitiram, e ainda permitem – esse é o ponto essencial –, *a ilimitação das apropriações de terra*. A paz civil entre Estados foi alcançada à custa de uma guerra invisível e total contra os territórios. Daí essa estranha abstração de uma geopolítica no fundo sem a Terra, com nenhum outro “geo” que não seja a forma bidimensional de mapas assumidos como um território. O que a ecologia política permitiu compreender foi até que ponto essa *Realpolitik* era, no fundo, irrealista.

Schmitt não previu, quando fez da Terra o principal agente que definia formas concretas de política, que o papel dado a ela pudesse mudar tão rápido. Ele tinha visto com clareza que os

Estados-nações não eram simplesmente localizáveis em um espaço indiferenciado e que eles se posicionavam definindo tantos espaçamentos quantas eram as decisões relativas ao amigo e ao inimigo. Era óbvio para as fronteiras geopolíticas: lá onde passa a fronteira passa também a diferença entre aliados e estrangeiros. Ele entendeu que cada nova técnica havia aberto outras oportunidades de se situar e de se espaçar: as caravelas dos primeiros exploradores, bem como os aviões de guerra ou submarinos, cada vez que definiam novas apropriações de terra.<sup>64</sup> (Pode-se facilmente imaginar com que atenção ele teria seguido a teoria política dos drones.)<sup>65</sup> No entanto, se ele conseguiu espacializar a política, obviamente não foi bem-sucedido em historicizar a potência de agir da Terra. Enquanto todo o sentido de seu livro é realocá-la no início da reflexão, esta Terra permanece, no fim das contas, estável do começo ao fim.

A terra é denominada, na linguagem mítica, *a mãe do direito*. [...] A *terra*, portanto, está triplamente *ligada ao direito*. Ela o abriga em si como recompensa do trabalho; ela o exhibe em si como limite fixo; ela o porta sobre si como sinal público de ordem. O direito é *terreno e está referido à terra*. É isso que tem em mente o poeta quando fala da *terra plenamente justa* e diz: *justissima tellus*.<sup>66</sup>

Com tais afirmações, Schmitt reinventou o longo caminho perdido entre o direito positivo e a natureza, um caminho definitivamente cortado pela solução modernista, já que a “natureza” havia sido confiada a objetos desanimados que não podiam engendrar nenhum direito ou nenhuma política. Enquanto a Terra estivesse confundida com a “natureza”, ninguém poderia dizer que era “a mais justa”. No entanto, logo sentimos que algo está errado e que a possibilidade de pensamento foi finalmente encerrada. Como diz a tradução francesa de *O nomos da Terra*, “terrano” [*terrien*] não é necessariamente “terrestre” [*terrestre*]. Um espírito terrano não tem necessariamente uma versão do mundo em escala mundial. Em outras palavras, Schmitt projeta em sua teoria do direito os preconceitos de um velho olhando pela janela uma antiga paisagem agrícola europeia. Em sua visão do solo,

não há antropologia nem ecologia. Essa tradicional repartição terrana, terrosa [*terrienne, terreuse*] de papéis entre homem e solo é claramente vista em uma das muitas definições que ele dá ao *nomos*:

*Nomos*, por outro lado, advém de *nemein*, palavra [grega] que significa tanto “dividir” quanto “apascentar”. O *nomos* é, portanto, a forma imediata na qual a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível, a primeira medição e divisão das pastagens, ou seja, a tomada de terras e a ordem concreta que nela reside e que dela decorre [...]. *Nomos* é a *medida* que parte o chão e o solo da Terra e os localiza em uma ordenação determinada; é também a forma, assim adquirida, da ordem política, social e religiosa. Medida, ordenação e forma configuram aqui uma unidade espacial concreta.

E ele acrescenta:

Na tomada de terra, na fundação de uma cidade ou de uma colônia, o *nomos* se torna visível; com ele, uma tribo, um grupo ou um povo são assentados, ou seja, são historicamente localizados, e um pedaço da Terra é alçado ao campo de forças de uma ordem.<sup>67</sup>

Este é o limite, o de Schmitt, não o dos terrenos cultivados: embora a ordem concreta seja retirada do solo em vez de ser simplesmente imposta a ele, é sempre o homem que mede a terra e se apropria dela. O ator ainda é a humanidade.<sup>68</sup> É o fundador que mede, fixa, “faz de um pedaço de terra o campo de força de uma ordem”. Nem por um momento Schmitt imaginou – e como poderia fazer isso enquanto escrevia? – que a Terra pudesse ocupar uma posição diferente daquela *que é apropriada!*

O paradoxo de Schmitt é que ele faz da Terra a “mãe do direito” em uma língua mítica, mas sem poder conceder a ela outro poder além de servir para tornar “espacialmente perceptível” a “ordem social e política”, dando-lhe uma “configuração imediata”. O que ele não pode imaginar é que a expressão apropriação de terra – *Landnahme* – começa a significar *apropriação pela Terra*. Nesse momento tudo se

reverteria. Enquanto os Humanos são definidos como aqueles que se apropriam da Terra, os Terrestres *são apropriados por ela*. Nos dois casos, a Terra sempre é a Mãe do seu direito, porém não é *a mesma mãe*, não é *o mesmo direito* e, portanto, *eles não são os mesmos humanos* – eles não são mais da mesma gleba, feitos do mesmo húmus, tirados do mesmo composto, enfim, não têm a mesma composição. Que a mãe da lei, no fundo maternal e benevolente, em qualquer caso simpática, pudesse se tornar a madrasta, a bruxa ou até a virago da lei, eis o que não foi planejado nessa ideia estupidificante de colocar a antiga Gé, do século xx, no início da história mítica da ordem concreta.

É essa inversão radical rumo à apropriação que teremos que considerar. Ao contrário dos Terrestres, os Humanos não são confiáveis, porque nunca sabemos para onde se dirigem, ou qual é o princípio que define os limites de seu povo. Dessa forma, é impossível traçar um mapa preciso de seus conflitos geopolíticos. Ou eles nos dizem que não pertencem a nenhum lugar específico, definido apenas pelo fato de que, graças à sua qualidade espiritual ou moral, foram capazes de se libertar das severas “necessidades da Natureza”; ou nos dizem que pertencem à Natureza por completo e ao seu reino de necessidade material, mas o que entendem por materialidade tem tão pouco a ver com os agentes que eles já haviam desanimado, pois “o reino da necessidade” – *physis* – parece tão fora da Terra quanto o reino da liberdade – *nomos*. Nos dois casos, eles parecem incapazes de pertencer a qualquer cosmos e traçar qualquer *cosmograma*. Por causa dessa falta de localização, parecem permanecer indiferentes às consequências de suas ações, adiando o pagamento de suas dívidas, indiferentes aos ciclos de retroalimentação que poderiam torná-los sensíveis ao que estão fazendo e responsáveis pelo que fizeram. Os Modernos se orgulham de serem racionais e críticos, ao mesmo tempo que são resolutamente não reflexivos. Paradoxalmente, o que eles chamam de “estar orientado para o futuro” equivale a dizer: “Depois de mim, o dilúvio!”.

Em contraste, os Terrestres podem se considerar sensíveis e responsáveis, não por terem qualidades superiores, e sim por pertencerem a um *território* e porque a *demarcação* desse povo é explicitada pelo estado de exceção em que aceitam ser colocados por aqueles que ousam chamar de inimigos. Esse território, é óbvio, não é parecido com os mapas de nossas salas de aula. Não é feito de Estados-nações fechados dentro de suas fronteiras – os únicos atores que Schmitt levou em consideração –, mas de redes que se entrelaçam, se opõem, se contradizem, e que, sem harmonia, sem sistema, sem “terceiro partido”, sem nenhuma Providência suprema, não pode ser unificado de antemão. Os conflitos ecológicos não se relacionam ao *Lebensraum* [espaço vital] nacionalista do passado, contudo ainda tratam do “espaço” e da “vida”. O território de um agente é a série de outros agentes com os quais ele deve compor e com os quais precisa sobreviver no longo prazo.

Essa divisão entre o interior e o exterior é tão frágil quanto variável, uma vez que a série de agentes dos quais cada um de nós depende e aos quais pertencemos não pode ser resumida sem a instalação de instrumentos capazes de traçar os ciclos que fazem retroalimentar a menor de nossas ações às suas causas. Ao menor enfraquecimento da sensibilidade dos instrumentos, à menor redução na largura de banda dos detectores, o agente de repente se torna menos sensível, menos reativo, menos responsável, torna-se incapaz de definir a que pertence, começa literalmente a *perder seu território*. Como veremos na próxima conferência, é isso que dificulta a estabilização desses mapas geopolíticos.

Se Humanos e Terrestres estão em guerra, isso também pode acontecer com “seus” cientistas em conflito. O cientista naturalista – daquele tipo que diz com orgulho que é “da natureza” – é uma figura infeliz, forçado ao mesmo tempo a desaparecer sem um corpo por trás de seu Saber, ou a ter uma alma, uma voz e um lugar que correm o risco de perder sua autoridade.<sup>69</sup> Em contraste, os cientistas terrestres são criaturas encarnadas. Eles formam um povo. Eles têm inimigos. Eles

pertencem ao território desenhado por seus instrumentos. Seu saber se estende até a capacidade de financiar, controlar e manter os detectores que tornam visíveis as consequências de suas ações. Eles não têm escrúpulos em confessar o drama existencial em que estão envolvidos. Eles se atrevem a dizer o quanto têm medo e, do seu ponto de vista, esse pavor *aumenta*, mais do que *diminui*, a qualidade de sua ciência. Eles surgem claramente como uma nova forma de *potência não nacional que participa explicitamente como tal nos conflitos geopolíticos*. Se seu território não conhece uma fronteira nacional, não é porque ele tem acesso ao universal, e sim porque não cessa de trazer novos agentes como partes intervenientes da subsistência de outros agentes. Sua autoridade é plenamente política, pois representa agentes que não têm outra voz e que intervêm na vida de muitos outros agentes. Eles não hesitam em desenhar a forma do mundo, o *nomos*, o cosmos em que preferem viver.

Eles não tentam mais ser o terceiro, que assiste de cima a todas as discussões. Eles têm um partido, às vezes ganham, às vezes perdem. Eles são deste mundo. Para eles, não é vergonha ter aliados. Eles não têm medo de se envolver no que Schmitt chama, em sua linguagem abrupta, de *Raumordnungskriege*, *guerras pela ordem espacial*. Livres da terrível obrigação de serem sacerdotes de uma divindade na qual não acreditam, podem quase dizer com orgulho: “Nós somos de Gaia”. Não porque confiem na sabedoria final de uma superentidade, mas porque, finalmente, abandonaram o sonho de viver à sombra de qualquer superentidade. Se Gaia pesa sobre eles, é porque houve o entendimento de que é com ela, e não com a Natureza, que doravante deverão compartilhar todas as formas de soberania. Eles são profanos, não mais porque se orgulham de ter profanado os valores de outros, como os antigos racionalistas, mas no sentido muito mais banal de que aceitam ser comuns e deste mundo. O que talvez pareça para a maioria das pessoas, incluindo os cientistas, uma catástrofe – a saber, que os pesquisadores estejam engajados na geopolítica –, eu considero a única fonte de esperança, minúscula, que nos esclarece a

situação atual. Enfim, sabemos com o que estamos lidando e com quem teremos que nos defrontar.

## APRENDER A IDENTIFICAR TERRITÓRIOS EM LUTA

Quem dera eu estivesse errado! Como gostaria de concluir esta conferência dizendo que vocês podem acordar de um pesadelo, que a expressão “guerra e paz” aplicada à Natureza era apenas um simples modo de falar. Como seria bom voltar ao Antigo Regime Climático. Afastar-se dessa tragicomédia mais uma vez, deixando de enfrentar Gaia. Nós nos deitaríamos confortavelmente, com a cabeça no macio travesseiro do ceticismo climático...

Não sei se vocês se lembram, mas até recentemente, quando olhávamos para o céu pela manhã, poderíamos contemplar o espetáculo de uma paisagem indiferente a nossas preocupações ou, simplesmente, o clima variável seguindo seu curso, sem que nos encarasse. A natureza era exterior. Que tranquilidade! Hoje, no entanto, em vez de nos encantar, as nuvens carregam a cada dia uma pequena parte de nossas ações. Faça chuva ou faça sol, doravante não podemos mais dizer que não é parcialmente nossa culpa! Em vez de apreciar o espetáculo das correntes de jatos no céu azul, estremecemos ao pensar que esses aviões modificam o céu que atravessam, que o arrastam em seu rastro enquanto arrastamos a atmosfera atrás de nós cada vez que aquecemos nosso apartamento, comemos carne ou nos preparamos para viajar para o outro lado do mundo. Não, decididamente, a menos que você contemple os corpos celestes no mundo supralunar, não há mais nada lá fora sobre o que meditar com serenidade.

Aqui embaixo, no mundo sublunar, foi também o sentimento do sublime que nos escapou! Para experimentá-lo, tivemos que sentir nossa pequenez diante da grandeza da natureza, bem

como a grandeza de nossa alma diante da brutalidade dessa mesma natureza. Mas, como ainda podemos sentir o sublime, no Antropoceno, já que agora somos uma força geológica de grandeza comparável às cadeias de montanhas, aos vulcões e à erosão? Em matéria de brutalidade, fomos nós, os Modernos, que entupimos a alma a ponto de competir de novo com a natureza – nós, que estamos compartilhando o mesmo devir-rocha? Nunca mais seremos capazes de simplesmente acalmar nossa *hibris* diante do espetáculo de paisagens grandiosas. No grande recinto onde agora nos sentimos confinados, existe um olho sobre nós, mas não é o de Deus olhando Caim encolhido no túmulo; é o olho de Gaia nos contemplando bem de frente, em plena luz. É impossível permanecer indiferente. Agora, *tudo nos observa e nos diz respeito.*<sup>70</sup>

Expulso do meandro do Elba, o olho do espectador virtual se viu forçado a hesitar no ângulo certo para capturar a pintura de Caspar David Friedrich, se viu obrigado a voltar sua atenção para dentro de si. Quando retornamos a esse quadro, dois séculos depois, percebemos que fomos de fato expulsos da Natureza, não por ela ser externa, indiferente, desumana, eterna, e sim por estarmos tão emaranhados nela que ela se tornou interior, humana, demasiado humana, provisória, talvez; em qualquer caso, sensível a tudo o que fazemos, como se fosse um terceiro em todas as nossas ações. Um terceiro que exige sua parte. De acordo com quais regras de distribuição damos o que é devido a ela, esta Terra, que o poeta cumprimentou com a invocação de *justissima tellus*?

## OITAVA CONFERÊNCIA

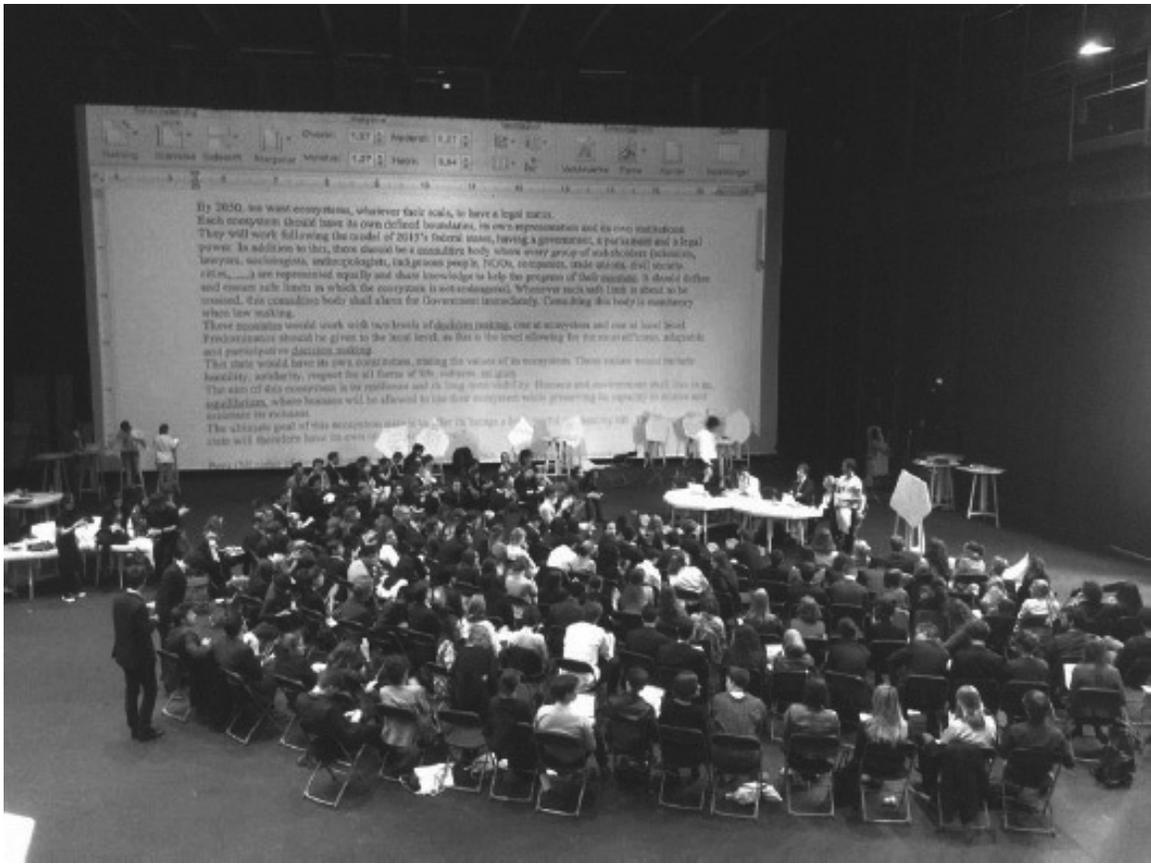
# COMO GOVERNAR OS TERRITÓRIOS (NATURAIS) EM LUTA?

## NO TEATRO DE NEGOCIAÇÕES, AMANDIERS, MAIO DE 2015

Estava com medo de que eles não conseguissem. Quando começaram a subir no palco, delegação após delegação – “Floresta” depois de “França”, “Índia” antes de “Povos Indígenas”, a delegação “Atmosfera” antes de “Austrália”, “Oceanos” depois de “Maldivas” –, cada um se apresentando com orgulho, a par da soberania de todos os outros, comecei a acreditar neles. Quando, depois de três dias e uma noite sem dormir, as delegações voltaram ao palco para apresentar ao público os resultados de seu trabalho, exaustos, mas ainda como mestres do jogo, entendi que esses jovens, provenientes de uns trinta países, superaram todas as minhas expectativas. No Théâtre des Amandiers, naquele fim de semana de maio de 2015, creio que às vezes vi surgir da fumaça, com a qual o diretor Philippe Quesne gosta de cobrir suas apresentações, algo como o “*novo nomos da terra*”, aquele *nomos* prometido por Schmitt aos “artesãos da paz”. Algo que, no meu entusiasmo, eu qualificaria de *constituente*. Para começar esta última conferência, gostaria de apresentar alguns elementos do direito constitucional da Terra explorados por essas delegações estudantis.<sup>1</sup>

Como você pode dar algum crédito ao que crianças estão interpretando no palco de um teatro?, vocês me perguntam. Dou

o mesmo crédito a um trabalho igualmente frágil, igualmente provisório e igualmente desajeitado do pensamento. O cenário elaborado por Frédérique Aït-Touati para mobilizar nos palcos a simulação de uma negociação sobre o clima não é nem mais nem menos esclarecedor que as lições de filosofia política ou os escritos tão hesitantes destas conferências. Quando se trata de estar à altura do acontecimento de Gaia, é preciso fazer das tripas coração. Se sou o último a me surpreender com o fato de duzentos estudantes poderem resolver um problema geopolítico insolúvel, é porque o movimento de uma dançarina me avisou que eu tinha que começar a trabalhar. Além disso, aprendi mais com os atores do Gaïa Global Circus improvisando cenas nas células brilhantes da cartuxa de Villeneuve-lès-Avignon do que com muitas obras da literatura conhecidas como “ecológicas”.<sup>2</sup> Não foi isso que fiz nestas páginas? Comentar por meio de outras improvisações a “escrita de palco” que comentava as minhas? Os personagens conceituais se movem como querem, atravessando todas as paredes.



Palco do Théâtre des Amandiers, 31 de maio de 2015, no último dia da simulação da cop 21 *Make it Work*. Foto © Bruno Latour.

De qualquer forma, o conceito de um novo *nomos* da Terra só pode aparecer como ficção. Lembrem do trabalho inventivo, necessário, para trazer à tona esse ser improvável que é chamado *povo* ou, mais tarde, *questão social*? Como imaginar que possamos descobrir de repente, simplesmente pensando muito, como seriam as negociações de paz entre territórios em conflito? Se, como diz a máxima, “a política é a arte do possível”, ainda deve haver artes para multiplicar essas possibilidades.<sup>3</sup>

Além disso, existe um elo fascinante entre o princípio da simulação política e o da modelagem científica.<sup>4</sup> O conhecimento das mudanças ecológicas se baseia tanto em campanhas de medição de longo prazo quanto em modelos, a única maneira de abordar fenômenos cuja complexidade excede qualquer capacidade de análise. Os ciclos começam a se somar, um após

o outro, à nossa existência, fazendo-nos sentir, cada dia mais, as retroalimentações recíprocas entre as potências de agir do mundo terrestre; é necessário fazer um modelo dele – uma ficção – muito antes que possamos verificá-lo de verdade. A ficção antecipa o que se espera constatar de imediato. A cada geração de modelos, novas variáveis podem ser adicionadas, tornando cada vez mais complexa uma imagem do mundo progressivamente mais realista – e cada vez mais difícil de calcular! Do mesmo modo, a cada simulação política podemos adicionar novas delegações, novos representantes, complicando cada vez mais uma imagem da coisa pública que se torna progressivamente realista – e cujos desvios são mais e mais difíceis de controlar! *Complicar* os modelos do mundo e *implicar* aqueles que dizem respeito a ele, a fim de, em seguida, fazê-los *compôr*, parece-me uma definição comum à ciência, às artes e à política.

Foi exatamente o que aconteceu nesse *teatro de negociações*, em maio de 2015, e que confere a esse episódio aparentemente pedagógico uma dimensão constituinte. De fato, afirmo que esse modelo reduzido – 41 delegações, 208 delegados – é *mais realista* do que o mundo real em escala um para um e em particular em comparação com a famosa Conferência das Partes (Conference of the Parties, COP), cuja 21ª edição, em Paris, em dezembro de 2015, estávamos prefigurando. Ao observar os delegados na chamada sala transformável (que eles preferiram à sala grande porque lhes parecia muito formal), decidindo se sentar ali como bem entendessem e por quanto tempo fosse necessário, não consigo deixar de pensar (perdoem-me por isso!) na Salle du Jeu de Paume e naquele momento tão decisivo em que, em 20 de junho de 1789, os estados-gerais decidiram não se sentar *por ordens* – nobreza, clero e terceiros –, mas sim em uma reunião em Assembleia Constituinte!

## APRENDER A SE REUNIR SEM UM ÁRBITRO SUPERIOR

Antes de se transformar em uma coisa totalmente diferente, os Estados-Gerais foram reunidos, como sabemos, para resolver uma simples questão tributária. Da mesma forma, guardadas as devidas proporções, com base na questão do clima, a simulação tomou outros caminhos. Se o modelo é o mais realista, é principalmente porque aqueles que o conceberam decidiram não se concentrar no tópico impossível de reduzir as emissões de CO<sub>2</sub> na tentativa de permanecer abaixo do limite fatídico de dois graus de aquecimento. Na verdade, o excelente livro de Stefan Aykut e Amy Dahan<sup>5</sup> os havia convencido de que o Regime Climático só poderia levar a um impasse: como pretender resolver a longínqua consequência – a ação do CO<sub>2</sub> na máquina climática – sem enfrentar suas causas imediatas – as múltiplas decisões sobre os estilos de vida das nações participantes? Vocês também podem tentar limitar o uso de armas de fogo depois de incentivar sua distribuição gratuita. Para que as negociações fossem realistas, era necessário concentrar-se, diferentemente da COP real, nas várias formas de ocupação de territórios, e não apenas na alocação de cotas de CO<sub>2</sub>. Essa é uma maneira de prevenir o possível fracasso da COP 21, prefigurando as reformas processuais que deverão ser realizadas.

Acima de tudo, tinha que ser considerado impraticável confiar apenas aos Estados-nações a tarefa de resolver os problemas criados por suas maneiras muito utópicas, e em todo caso pouco terrestres, de ocupar o solo. As fronteiras estatais, como vimos nas duas conferências anteriores, resolvem um problema que remonta a quatro séculos, a fim de, por um lado, impor a paz entre religiões enlouquecidas e, por outro, garantir a apropriação ilimitada de terras que até então estavam sob a posse de outros coletivos. Quatro séculos depois, após a expansão imperial, a colonização, a descolonização, a globalização, não há nada de realista em uma assembleia de 195 Estados. Mesmo que

conseguissem se dar bem, todos os problemas que os cercavam ainda lhes escapariam, já que se enredavam um no outro de modo bastante indestrutível, a ponto de todos esses problemas se tornarem, como se diz, *transversais*.

Ah, diriam vocês, claro, é porque temos que lidar com todos esses problemas de “maneira global”! No entanto, foi a essa utopia que tivemos que nos recusar a ceder. Apesar da palavra “partes”, os membros da COP não são as *partes* de um Todo superior, o que lhes permitiria se unir, atribuindo a cada um determinado papel, uma função e limites, mas sim *partes* no sentido diplomático, em uma negociação que só pode começar porque não existe *mais um árbitro superior* – nem força, nem lei, nem natureza. Contra o dilúvio de bons sentimentos que muitas vezes acompanha a questão ecológica, tivemos que aceitar não nos encontrar sob um princípio superior comum. Aqui voltamos à figura do Globo, sobre a qual aprendemos, conferência após conferência, como não só era impossível, como moral, religiosa, científica e politicamente prejudicial. Esse foi o ponto de partida para os alunos de maio montarem sua simulação. Este foi o risco que eles concordaram em correr: nem Deus nem Natureza – e, portanto, nenhum Mestre!

Vamos listar os princípios superiores comuns que eles concordaram em *não* invocar. Eles entenderam, em primeiro lugar, que não deveríamos contar com a miragem de um governo mundial que pudesse, por um milagre de coordenação e boa governança, alocar a cada Estado sua parte de CO<sub>2</sub> ou sua compensação financeira, sob pena de sanções. Se alguém tem o direito de sonhar com isso, a ausência desse governo planetário é óbvia demais. Devemos perguntar sobre a Organização das Nações Unidas o mesmo que Stálin perguntou sobre o Vaticano: “A ONU, quantas divisões?”. Os procedimentos restritos da COP não existem para prefigurar ou substituir esse governo mundial, mas apenas para desacelerar, quando possível, o estado de guerra.

Em segundo lugar, também não existe uma Natureza global capaz, caso todos simplesmente se voltassem para ela, de

silenciar todas as divergências. Ainda não vimos um único caso em que o apelo às Leis da Natureza tivesse permitido o alinhamento *automático* de interesses. Como se lia em uma mensagem entre os grafites nas paredes do Théâtre des Amandiers, “O planeta azul não se unifica!”. Em terceiro lugar, nem a Ciência natural tem capacidade para fazer todos concordarem. Mesmo sem a pseudocontrovérsia montada pelos climatocéticos, se há uma coisa da qual é sempre saudável escapar é de um governo de cientistas. A unanimidade não é seu ponto forte, e felizmente.<sup>6</sup>

O interesse da experiência é que os alunos também entendem, mesmo que para eles seja mais difícil admitir, que as Leis do Mercado, conhecidas pela Ciência Econômica, não podem servir de Cúpula de substituição, de Globo, de Absolut ou de deus Mamon, capaz de impor decretos incontestáveis a todos que consomem, produzem, compram e vendem. Mesmo que, por um paradoxo que nunca deixou de me surpreender, o senso comum tenda a atribuir a segurança mais incontestável às leis da economia capitalista do que às da natureza – as duas se fundiram, aliás, no tema comum da naturalização –,<sup>7</sup> ainda parece difícil esquecer que, de dez economistas, podemos extrair quinze conselhos contraditórios sobre a política a ser implementada. Conjuntos de técnicas úteis, a economia tampouco oferece o que as outras ciências não são capazes de oferecer: a Grande Unificação das Leis do Planeta. Ao querer economizar a ecologia, adicionamos a uma multiplicidade vertiginosa outra multiplicidade.

Se existisse um governo mundial, uma Natureza unificada, uma Ciência universal ou uma Economia funcionando de acordo com leis invioláveis, os delegados teriam se encontrado, como vimos na conferência anterior, sob a égide do que é preciso chamar de um (quase) Estado da Natureza. Pouco importa se esse Estado parece secular ou profano; ele seria apolítico por ter mantido a ficção de um árbitro soberano a quem as delegações poderiam ter recorrido para pôr fim às divergências. Os delegados teriam ocupado uma função, preenchido um papel e

seguido um *script*. Eles só teriam imitado meras operações policiais. Suas delegações seriam partes, no sentido jurídico e organizacional do termo, uma vez que teriam apenas que obedecer a regras.<sup>8</sup> Os jovens delegados talvez tivessem se divertido, mas da mesma maneira sabem como fazê-lo tão bem durante uma partida de Risk ou enquanto se envolvem apaixonadamente em um jogo de Dungeons & Dragons. Nenhuma invenção política teria sido necessária. Não haveria nada de constituinte.

O que torna realista a simulação de maio no Théâtre des Amandiers é que as delegações se reuniram *sem que houvesse* uma escapatória, sem outro local, sem apelo, sem exterior soberano, sem referência a uma Cúpula, uma Tenda, um Dossel capaz de protegê-los. Além disso, quando as delegações se apresentaram no primeiro dia, houve poucas alusões à Natureza, à Humanidade, ao Planeta, ao Globo. Cada uma falou apenas de si. Cada uma sabia que estava só. Cada uma sabia que os demais estavam sozinhos. Nada os uniu antecipadamente. Seu superior comum era somente a estrutura proposta pelo secretariado que os reunira e que eles haviam aceitado provisoriamente. Nada mais que um *middle ground*, um meio-termo entre duas suspensões das hostilidades.<sup>9</sup> Apenas a minúscula ficção de estar no palco, em um teatro, por quatro dias, cercado por um mínimo de móveis projetados para a ocasião,<sup>10</sup> definiu os limites completamente artificiais – e reconhecidos como tais. Foi porque não havia *nada de natural* no exercício que ele foi realista! Como nada foi escrito antecipadamente, ele *poderia dar errado*. Aliás, ele nunca cessou de quase dar errado.

## EXTENSÃO DA CONFERÊNCIA DAS PARTES AOS NÃO HUMANOS

Era preciso ainda que aqueles que conceberam o teatro das negociações fossem capazes de dar realismo a esse interior sem exterior. Se enfatizo algumas inovações decisivas que foram introduzidas, é porque estou convencido de que elas serão úteis no porvir, quando for necessário convocar negociações de paz reais.<sup>11</sup>

A primeira inovação, a mais radical, mas que parecia evidente por si mesma: não podemos deixar os Estados-nações ocuparem o palco sozinhos. É precisamente para evitar essa utopia que delegações *não estatais* devem ser acrescentadas. Não mais porque representariam interesses *superiores* aos da Humanidade, mas simplesmente porque são outras potências, com outros interesses,<sup>12</sup> que exercem uma pressão contínua sobre os primeiros e que formam por conseguinte outros territórios, outros *topoi*. O ponto decisivo é que as delegações, cujos nomes lembram elementos antigos chamados “natureza” – “Solo”, “Oceanos”, “Atmosfera”, “Espécies em Extinção” –, não existem para naturalizar a discussão, lembrando aos seres humanos as necessidades de seu “ambiente”, mas para repolitizar a negociação, impedindo que as coalizões se formem muito rapidamente nas costas umas das outras.

É por isso que era importante que essas delegações não convencionais fossem apresentadas no mesmo aparato e de acordo com o mesmo protocolo que os antigos ou novos Estados: cada delegação é formada da mesma maneira e se expressa no mesmo idioma (nesse caso, inglês) e todas são representadas exatamente pelos mesmos jovens, de vestido ou terno e gravata... Sem lugar para nenhuma bizarrice. A delegação “Oceano” não fez cara de quem fala de tempestade e tsunami, assim como a delegação “Atmosfera” não vestiu a fantasia do deus grego Bóreas; tampouco “Solo” chegou fervilhando de minhocas.<sup>13</sup> Somente foram representados interesses potentes, capazes de designar as outras partes intervenientes, assim como os inimigos. Por exemplo, as ações de um país que acidifica os oceanos a ponto de transformá-los em um deserto são a prova que pesa nesse quase domínio, o

que imediatamente leva à resposta da delegação “Oceano”. “O que você, delegação ‘Estados Unidos’ ou ‘Austrália’, faz em nosso domínio, nós consideramos inaceitável para nossa soberania. Ao nos opormos a você, definimos o limite do nosso território e *redefinimos a forma do seu.*”

É uma ficção, é claro, mas a ficção, por meio de uma prosopopeia, se apoia unicamente em conferir a mesma soberania a todos os interesses. Não é difícil entender a surpresa de um soberano que monitora em silêncio seu domínio quando, de repente, ouve a *resposta* virulenta dos territórios que começam a gritar: “Isso não é mais seu!”. A apropriação de terra é imediatamente invertida e, com ela, a própria definição do que significa, para um poder qualquer, possuir uma terra. Até agora, esses interesses, essas imbricações, não tinham presença no debate, salvo os dados que estruturavam o quadro em que as delegações estatais operavam. Os dados estavam lá, sem dúvida, mas mudos e desanimados – em qualquer caso, desdramatizados. Formavam um quadro, não eram agentes. Eram números, sem uma voz, um drama e um papel numa intriga em andamento. Em outras palavras, ainda estávamos no Holoceno: o solo não reagia às ações humanas. Tudo muda quando se dá às potências de agir uma figuração *compatível* com as de outras potências de agir. Então a *redistribuição* pode começar.

Se aceitamos definir o território não como um segmento de mapas em duas dimensões, mas como *aquilo do que dependemos para subsistir, aquilo que somos capazes de explicitar ou visualizar, aquilo que estamos prontos para defender*, então qualquer dramatização, mesmo ficcional, dos atores que a compõem modificará a composição do cenário.<sup>14</sup> Pouco importa com qual figuração começar: o que conta é a capacidade de resposta das partes intervenientes. Se vocês se surpreendem que se dê voz à “Floresta”, então também devem ficar surpresos ao saber que um presidente fala como representante da “França”. Pessoa moral para pessoa moral, cada uma tem muito a dizer e se expressa apenas por uma série

vertiginosa de mediadores indispensáveis. Se foram necessárias muitas décadas para aceitar que a definição de democracia como a vontade do povo soberano corresponde, ainda que vagamente, a uma realidade, foi com uma ficção que tivemos que começar. “O quê? O povo, soberano? Mas para onde você está indo?” “O que é uma delegação representando florestas? Isso é impensável!” Os alunos pensaram sobre isso, e não parecia ser um problema para eles.

Em nenhum momento a negociação tropeçou em tal objeção, o que me deixou muito feliz. Foi com muita polidez e sem nenhuma aparência de incômodo que a incansável presidente Jennifer Ching se dirigia educadamente para “Solo” ou para “Amazônia”, mas também para “Canadá” ou “Europa”. Se a ficção parecia tão verossímil, era porque supúnhamos que cada delegação poderia falar, o que obviamente era mais fácil em um teatro acostumado a ouvir as vozes de coros, divindades, monstros ou fadas ecoando sob as torrinhas. Mas também porque todos os dispositivos de fala têm a mesma estranheza, tanto para representar humanos (que não falam) quanto não humanos (que os fazemos para falar). Para os Terrestres, a questão já não se impõe: eles são conduzidos por muitos agentes articulados para fazê-los acreditar que estão falando sozinhos. Essa talvez seja a única vantagem de viver na época do Antropoceno.

De qualquer forma, falar com alguma autoridade é sempre interpretar o que diriam os mudos se pudessem falar – e ser interrompido por outro que afirma que eles estão dizendo outra coisa! A dúvida sobre a representação surge apenas no momento dos conflitos, quando a disputa é tensa e nos opomos ao que dizem um eleito, um cientista, um especialista, um cidadão, sobre esse ou aquele estado do mundo, a ponto de fazerem a pergunta: “Como você sabe? Como pode provar?”. Foi-se o tempo em que os humanos falavam entre si diante de uma plateia de coisas inertes. Se falam uma linguagem articulada, é porque o mundo também é articulado.<sup>15</sup> O que se questiona na negociação é a *qualidade* da representação, e não

mais o próprio *princípio* da representatividade.<sup>16</sup> O que os Modernos esqueceram, o Novo Regime Climático os lembra.

Aliás, não é de surpreender que esse princípio de representação tenha sido desenvolvido pelos cientistas em relação às coisas do mundo, antes de se tornar um princípio de representação política dessas mesmas coisas que se tornaram objetos de controvérsia e preocupação. Sem as ciências, as mutações ecológicas teriam permanecido invisíveis. De certa forma, os pesquisadores foram os *ativistas* dessa nova questão social. Foram eles que primeiro politizaram tais mutações no melhor sentido da palavra – tornando-se seus representantes e introduzindo-as nas velhas questões da democracia e do governo representativo. Foram eles que puseram a acidificação do oceano e a decação do solo na *agenda* política das assembleias representativas. Apenas prolonguem o que eles começaram.

Essa objeção de princípio, que obcecou jornalistas (“Como você pode fingir ‘representar’ os oceanos ou a atmosfera?”), irritou um pouco menos os delegados, que tinham integrado os cientistas em suas delegações, sem no entanto lhes atribuir um papel superior ao de porta-vozes *somados aos outros*. As ciências não estavam nem fora do jogo, nem ao lado, nem acima dos jogadores. Essa é outra inovação muito astuta. Cada delegação mobilizava, a seu modo, as porções de pesquisa, de instrumentação, de equipamento e de experiência para poder responder a perguntas sobre a qualidade da representação deste ou daquele interesse, deste ou daquele estado do mundo.<sup>17</sup> De qualquer forma, a Ciência não estava mais lá para ditar a estrutura geral em que as negociações deveriam necessariamente decorrer. Não se duvida de sua objetividade, apenas de sua unificação. Tampouco é preciso esperar pela exterioridade. Essa primeira assembleia pós-natural também foi pós-epistemológica.

Se essa distribuição das ciências parece enfraquecer a autoridade que elas nunca tiveram, ela oferece em troca um local de escolha para os pesquisadores que precisam se encontrar em

*todos os lugares*. Eles se tornam enfim capazes de defender a originalidade, a potência e os interesses dos seres dos quais são porta-vozes e que podem encarnar – representar, interpretar – com suas contradições e controvérsias em todas as negociações, para tentar modificar todas as coisas. O conhecimento *situado* é muito mais realista do que o conhecimento de Nenhuma Parte ou que tem a pretensão de ficar acima das partes. Todos nós fomos confirmados nessas visões ao ver Jan Zalasiewicz – que é o próprio sr. Antropoceno! – compartilhar uma noite febril em meio aos delegados, sem em momento algum ficar chocado com essa inovação. É que, melhor do que qualquer outro, ele sabe como é difícil criar um consenso entre os cientistas, e em quantas negociações delicadas estão envolvidos os geólogos do grupo de trabalho do subcomitê de nomenclatura do Quaternário que ele preside!<sup>18</sup>

Era, portanto, muito importante que ninguém pretendesse representar A Natureza como um todo e que nenhuma delegação se considerasse, por exemplo, a “voz de Gaia”. Se isso acontecesse, toda a política teria sido esvaziada de imediato. É nesse ponto que se torna politicamente (não cientificamente) capital *não* tomar Gaia como um sistema unificado. Se toda a astúcia de Lovelock, como demonstrei o suficiente, consiste em desagregar o sistema em muitos atores capazes de *invadir* a ação dos outros, a tradução política deve ser obtida dessa desagregação das potências de agir, de modo que as *invasões* dos territórios uns dos outros se tornem enfim claramente visíveis.<sup>19</sup> Daí a importância de multiplicar (dentro da estrutura limitada, é evidente, do modelo reduzido) os seres da natureza já mencionados. É então que, em vez da antiga relação entre a ordem de uma sociedade e a ordem natural que lhe servia de quadro, em vez de uma geografia humana posta sobre uma geografia física, começamos, ao contrário, a definir amigo/inimigo e, portanto, a dar contornos a territórios em conflito.

# MULTIPLICAÇÃO DAS PARTES INTERVENIENTES

Pouco a pouco, estamos passando de conflitos tradicionais entre Estados-nações para conflitos *entre territórios*. O pluralismo de delegações, todas iguais em legitimidade, deixa claro que as relações enfim se tornarão realmente conflitantes entre as diferentes formas de entrelaçar interesses, uma vez que não há mais uma rota de fuga. Os estudantes não buscavam uma nova versão do *Whole Earth Catalog*.<sup>20</sup> O que os interessava, pelo contrário, era algo como uma *redistribuição de terras*, o equivalente fictício de uma enorme reforma agrária! Nesse momento, as partes intervenientes de fato entraram no jogo. Mesmo que, na linguagem da “governança”, o termo “partes intervenientes” pareça bastante brando, basta encontrar sua virulência, sublinhar o *partido*, a parte, a porção que se trata de *pegar* e lembrar de que se trata de intervir arrancando daqueles que a *tomaram*. Se as partes *intervenientes* estão se multiplicando, torna-se cada vez mais difícil manter uma parte *retente*! Foi o que aconteceu com as delegações dos Estados-nações: eles encontraram com quem falar... Esse é o paralelo com a situação revolucionária que não pude deixar de mencionar, quando as ordens tradicionais se recusaram a se reunir *separadamente*.

No entanto, a cena de conflito assim construída despertaria pouco interesse se aqueles que a conceberam tivessem limitado as delegações não estatais aos tradicionais objetos “materiais” já elencados. Inevitavelmente, teríamos voltado a opor Humanos e Natureza, retomando o velho dualismo Natureza/Cultura que paralisaria toda a discussão. Teria sido impossível lutar contra esse conflito – conhecemos bem sua força – sem introduzir delegações não estatais que não se definem como herdeiras dos antigos objetos “materiais” finalmente dotados de discurso. Daí ser importante que as delegações “Cidades”, “Povos Indígenas” ou “Organizações Não Governamentais” entrem com seu grão de sal.<sup>21</sup> É então que começamos a compreender que o que as

delegações não estatais trazem não é a “preocupação com a natureza”, mas uma ação corrosiva contra a delimitação dos territórios, a qual os países continuam acreditando ser exclusivamente da alçada deles. Se “Solos”, “Atmosfera” ou “Oceanos” ainda podem aparecer como o quadro (ex-natural) de um governo de homens, as reivindicações de “Cidades”, “Organizações Não Governamentais” e “Povos Indígenas” para governar também corroem a própria lógica do exercício do poder, bem como sua projeção administrativa em um mapa bidimensional.

Contudo, sentimos que isso ainda não seria suficiente para tornar a simulação realista. Com efeito, existem certas potências que sempre agem de maneira obscura ou distorcida e parecem zombar da atividade política dos Estados infelizes, que se tornam meros fantoches em suas mãos. São a essas potências reunidas como um todo que nos referimos quando falamos de “globalização” ou “mundialização”. São elas que supostamente agem às escondidas e às quais designamos termos como *lobbies* ou até máfias. “Bem”, disseram os organizadores, “se agirem, se se opuserem, se forem partes intervenientes, ou melhor, partes *arrancantes*, então elas não devem ficar de fora, mas dentro, com igual soberania, para que, afinal, saibamos como elas definem seu território, quem são seus amigos e inimigos e por que motivo estão prontas para combater, se necessário até a morte – o que geralmente quer dizer a morte das outras partes retentes”. Assim se explica a inclusão, na lista, das delegações “Potências Econômicas”, “Organizações Internacionais”, bem como uma delegação das mais estranhas, mas que foi uma das mais eficazes, “Ativos Abandonados de Petróleo”, capaz de arruinar outros países, reduzindo a nada sua riqueza em petróleo.<sup>22</sup>

Agora vocês entendem o que essas inovações têm de constituinte. Na COP real, todos esses interesses, todas essas partes intervenientes encontram certamente um lugar, porém do lado de fora da sala de negociações, sob a forma de campanhas de influência, *lobbies*, publicidade, *side-events*. Na sala de

negociações, no entanto, existem apenas Estados, todos assumidos como iguais. No interior, de acordo com um protocolo rigoroso, os países estão tentando reduzir o impacto de consequências de longo alcance – o que as emissões de co2 fazem com a maquinaria climática – em busca de consenso; lá fora, todas as outras partes, que se tornaram grupos de pressão, combatem na maior desordem as causas próximas. No Théâtre des Amandiers, os organizadores decidiram alocar todas as partes para dentro a fim de que não houvesse exterior e para que pudéssemos ver as partes intervenientes exercendo sua pressão *todas juntas*. Que cada qual combata com suas próprias cores.<sup>23</sup>

A regra de composição é muito simples: cada vez que dissermos que um problema é *transversal* aos governos, tentaremos inseri-lo na simulação, dando-lhe força, figura e voz. Em outras palavras, se quiserem arrancar uma parte da outra, então participem da redistribuição, com a condição de que nos *deixem ver sua mão*. Segundo esse princípio, de agora em diante devemos decidir as delegações não de acordo com a plausibilidade de sua figuração mais ou menos convencional ou provável – “Solo” ou “Cidade”, “Atmosfera” ou “Congo”, “ONG” ou “Ártico” –, e sim de acordo com sua capacidade de se *opor às outras explicitando em que território se encontram*. Se uma parte for capaz de tomar o território de outra porque a outra já o ocupa, a invade ou a limita, então lhe será concedida igual soberania. Ela não terá de agir em segredo: deverá se apresentar e dizer quais são seus interesses, seus objetivos de guerra, quem são seus amigos e inimigos; em suma, deverá dizer onde se *encontra*, o que torna possível *espaçá-la* em relação aos outros. Ao fazê-lo, tornará visível para os outros o território que ocupa ou que a preocupa.

É esse problema da repartição das luzes e das condições de esclarecimento que me parece justificar o vínculo com um episódio constituinte. Foi isso que permitiu aos estudantes descobrir que estavam realmente em estado de guerra e que a negociação nada tinha a ver com a simples repartição de cotas de co2 sob a arbitragem implícita de um Estado da Natureza.

Enquanto Hobbes teve que inventar uma política após décadas de terríveis guerras civis, o paradoxo das negociações sobre o clima está na necessidade de fazer os protagonistas compreenderem que estão realmente em guerra, enquanto acreditam que estão em paz!

O que isso muda?, vocês poderiam me perguntar. Tudo. Como podemos ler em qualquer manual de geopolítica, cada vez que uma grande potência viu a emergência de outra potência, as demais tiveram que retomar do zero o cálculo de seus interesses (como, no passado, a Espanha teve que se ajustar ao surgimento da Holanda ou, hoje, os Estados Unidos ao da China). É o que se chama, nos tratados, de “balança dos poderes” ou “concerto discordante das nações”.<sup>24</sup> Imaginem como é agitado esse equilíbrio quando “Cidades” e “Solos” começam a exigir o que lhes é devido, e quão potente é a música que rege a cadência dos pés a bater no chão! Não temos aí algo com o que podemos aquecer o Estado, “esse monstro frio”, fazendo-o dançar?

O que a simulação nos permitiu testar é que existem duas direções possíveis para governar em tempos de mutação ecológica: para cima ou para baixo. Para cima, apelando a um princípio superior comum, ao Estado da Natureza. Infelizmente, este não só não existe como despolitiza toda a negociação que se tornou mera aplicação de regras de distribuição. Para baixo, ao concordar em não ter um árbitro soberano e em tratar todas as partes intervenientes com um nível igual de soberania. A primeira direção é utópica, no sentido etimológico de que é de “nenhum lugar”; a segunda consiste em se dar um solo. Essa última situação tampouco existe? É verdade, mas pelo menos permite que a negociação seja politizada novamente pelo que é mais essencial: o pertencimento a um território. Se a democracia deve recomeçar, é por baixo; isso cai muito bem, o solo, não há nada mais baixo! Vocês preferem do *bottom up*, de baixo para cima? Tudo bem, aí está!

Talvez vocês se lembrem da frase do general De Gaulle: “No Clube dos Grandes, encontrávamos, sentados nos bons lugares, tantos egoísmos sagrados quantos eram os membros

registrados”.<sup>25</sup> O realismo na geopolítica exige que você nunca acredite poder pedir aos “membros registrados” que abandonem seu “egoísmo sagrado” para o bem maior de todos. No entanto, o realismo na Gaia-política permite solicitar às partes intervenientes que definam de outro modo o que esse egoísmo deve defender até a morte, modificando com precisão *qual território se trata de defender*. Afinal, o mesmo general De Gaulle sabia muito bem que defender sua pátria escolhendo permanecer à mão armada, imóvel atrás da linha Maginot ou mobilizando divisões de tanques blindados não era, em absoluto, permanecer fiel ao mesmo “sagrado egoísmo” – nem para a mesma pátria.

Esta é a maior novidade da simulação de maio: se não é possível abandonar a defesa estrita de seus interesses, não seria possível *estender a lista* daquilo pelo qual se está diretamente interessado? Se os Estados-nações se encontram impactados por outras delegações que pretendem exercer sua autoridade sobre o mesmo solo ou sobre porções do mesmo solo, como eles reagirão? Como vão mudar a definição do que realmente valorizam mais do que tudo? Entra-se na negociação com uma ideia de seus interesses e se sai dela com outra. A uma *Realpolitik*, uma *Realpolitik* e *meia*... Não é assim que, basicamente, se aprende “a brilhante arte da diplomacia”?<sup>26</sup>

## DESENHAR AS ZONAS CRÍTICAS

Para que a simulação do Théâtre des Amandiers permitisse instituir ou instaurar Gaia, teria sido necessário que os delegados conseguissem atingir dois dos objetivos que aqueles que a conceberam haviam estabelecido para si mesmos e que infelizmente não conseguiram alcançar. Eles planejavam pedir às delegações que *visualizassem*, por meios apropriados, as novas formas de soberania sobrepostas que estavam explorando. E, durante uma cerimônia final, pretendiam que os antigos Estados-nações *redefinissem* sua soberania diante das demais

delegações. Para que o novo *nomos* da Terra não seja uma visão fugaz, essas duas tarefas devem ser enfrentadas a fim de concluir o exercício.

Vocês devem ter notado que, na terceira conferência, já tínhamos encontrado dificuldades em dar limites precisos ao “egoísmo sagrado”. Tentei mostrar como Lovelock riu da estranha ideia do gene egoísta, não porque duvidasse de que os vivos estivessem ansiosamente interessados em seu destino – o que mais eles poderiam fazer? –, mas porque duvidava da possibilidade de eles conferirem limites seguros a seus interesses.<sup>27</sup> É a própria distinção entre um organismo e seu ambiente que a teoria de Gaia recoloca em questão. Encontramos aqui o mesmo problema do cálculo do egoísmo – sempre também “sagrado” –, não mais de organismos, mas das Grandes Potências. Desta vez, é a própria distinção entre um Estado e seu ambiente que a intrusão de Gaia nos obriga a retomar. Independentemente de serem genes ou Estado, isso não pode mais nos surpreender, pois, nos dois casos, é nas teorias organizacionais, nas ciências econômicas, nos formatos contábeis que sempre tomamos de empréstimo o conceito de limite ou cálculo. Traçar limites aos interesses é a ação política mais direta que existe.<sup>28</sup> É sempre aqui que se decide a questão da distribuição das potências de agir (o que é, no fundo, o assunto destas conferências).

Diferentemente do que em geral se acredita, a famosa tragédia dos comuns não provém da impotência dos indivíduos de esquecer seus interesses egoístas porque seriam incapazes de se dedicar por muito tempo ao “bem de todos”.<sup>29</sup> A tragédia se origina da crença recente de que só se pode calcular o interesse do indivíduo – Estado, animal ou humano, seja o que for – por um único modo, situando a entidade em um território que pertence só a ela e sobre o qual ela reinaria soberana, e jogando “fora” o *que não deve* ser levado em consideração. Isso é novo, tanto quanto a artificialidade desse tipo de cálculo, que sublinha o termo técnico “externalização” – sinônimo exato de *negligência calculada* e, conseqüentemente, de irreligião.<sup>30</sup> Para encontrar o

mundo comum – e talvez também o sentido (do) comum –, a solução não é apelar para a Totalidade, que de qualquer forma não existe, e sim aprender a representar, de forma diferente, o território ao qual pertencemos. Isso nos permitirá, em seguida, modificar o que pretendemos defender, em nome do egoísmo sagrado. No fundo, trata-se de *internalizar* as inúmeras invasões das quais descobrimos, pouco a pouco, que dependemos para nossa subsistência.

Portanto, em termos de geopolítica, a questão nos leva a visualizar as *várias autoridades sobrepostas* em um mesmo solo. Os holandeses, por exemplo, mostraram-se capazes de eleger no mesmo momento, desde o século XIII, os membros para representar os sujeitos humanos e os representantes que têm assento na Autoridade Nacional de Águas (Rijkswaterstaat), cujas decisões são seguidas, com atenção, pelos criadores de bezerros, vacas e pintinhos, bem como pelos produtores de tulipas.<sup>31</sup> Parece que não há nada surpreendente no fato de um país construído artificialmente por diques e pôlderes dar às potências do mar e dos rios uma representação digna de sua soberania. Afinal, se os Mestres da Água errarem seus cálculos, toda a Holanda desaparecerá, submersa no mar do Norte, como ocorreu com a Atlântida. Onde existe uma questão de vida e morte, é normal que a Água realmente exerça uma dominação reconhecida e que, portanto, seja representada pelo mediador de um poder que é adicionado, opondo-se e sobrepondo-se aos poderes do rei e do Parlamento... De todo modo, os poderes do papa e do imperador na Idade Média estão aí para provar que não há nenhum obstáculo para imaginar que existem, com certeza, soberanias que invadem umas às outras em um mesmo solo.<sup>32</sup>

Evidentemente, não há nada de natural em tal arranjo. Para se convencer disso, basta comparar os produtores de amêndoas do Vale Central, na Califórnia. Eles também dependem tanto das potências da água que, sem elas, seu vale verde seria um deserto de areia queimado pelo Sol.<sup>33</sup> Mas, como não há ninguém para representar o aquífero no qual estão bombeando

alegremente cada vez mais fundo em tempos de seca, cada agricultor rouba água de seus vizinhos, a ponto de literalmente abaixar o solo sob seus pés, oferecendo assim a melhor caricatura da tragédia dos bens comuns.<sup>34</sup> Aqueles que viram *Chinatown* sabem que rastrear interesses entrelaçados não é isento de riscos...<sup>35</sup> Ao contrário dos holandeses, os agricultores do Vale foram economicizados –<sup>36</sup> modernizados, naturalizados, materializados, qualquer que seja o adjetivo – a ponto de serem encontrados sem recursos diante deste fenômeno de calamidade que é erroneamente chamado de “natural”: escassez de água e escassez de capacidade de gerir a situação.<sup>37</sup> É engraçado ver que os californianos continuam ignorando os procedimentos dos antigos que, ao longo de milênios, inventaram dispositivos inteligentes para distribuir água a todas as partes intervenientes a fim de enfrentar as secas. Ou melhor, é trágico, de fato, descobrir que alguém pode voluntariamente perder uma habilidade tão essencial para a própria sobrevivência – o que é prova suficiente de que o egoísmo pode ser “sagrado”, mas não quer dizer que seja lúcido!

No caso do Vale Central, a dificuldade de representação é dupla: para um geólogo, não há nada mais difícil de cartografar do que um aquífero cujas fronteiras nunca coincidem com as de um cadastro. Mas, mesmo que conseguíssemos fazer isso, como podemos representar a água *sem a ficção* de um representante, de um funcionário, de um oficial, de um mediador que falasse em seu nome e, acima de tudo, que pudesse falar *cara a cara* com os rudes agricultores californianos? A ficção não é dar voz à água, e sim acreditar que se *poderia prescindir* de representá-la *por uma voz humana* capaz de ser compreendida por outros humanos. O erro não está em fingir representar os não humanos; de qualquer maneira, fazemos isso o tempo todo quando falamos de rios, viagens, futuro, passado, Estados, a Lei ou Deus. O erro estaria em acreditar que é possível levar em conta esses interesses sem um humano que os encarne, que os *personifique*, que os *autorize*, que *represente* seus interesses. Essa personificação, tão necessária no Leviatã para sair do estado de

natureza, é ainda mais indispensável para territórios em luta que buscam pôr fim ao Estado da Natureza.<sup>38</sup>

Agora vocês compreendem por que insisti tanto na continuidade a ser estabelecida entre as potências de agir. Não existe um aquífero objetivo da geologia, depois um aquífero legal do direito complexo dos solos e, acima dele, um aquífero político da água da Califórnia. Não há níveis; o mundo não é uma torta mil-folhas. A água no aquífero do Vale Central ganha ou perde suas propriedades, seus atributos, dependendo de como está associada a outras potências de agir. A água que cada poço externaliza por uma decisão “livre” de cada proprietário independente não é a mesma água que aquela monitorada pacientemente pelo Rijkswaterstaat da Holanda. Sem estar bem representada, a água também não possui as mesmas *propriedades*, e, portanto, os mesmos *proprietários*, de modo que é impossível que as partes intervenientes se *apropriem* de sua substância. De certa forma, é a água rejeitada, desanimada – e que, de imediato, se desvanece como uma miragem. Essa água é, no sentido próprio, utópica.

Podemos ver aí toda a estranheza do que estudamos na sexta conferência sob o termo *imanentização*, essa maneira curiosa de escapar da imanência por um chamado inadequado à transcendência e, ao mesmo tempo, escapar da transcendência por um curto-circuito muito rápido com a imanência.<sup>39</sup> É essa mistura muito estranha, muito moderna e muito perversa que dá a impressão de que os seres humanos recebem um bem que lhes é devido em quantidade *infinita* por um tempo *infinito* – como se caísse do céu – e que, ao mesmo tempo, *desaparecerá* – como se, literalmente, fosse tragado pelo subsolo. É essa mistura que faz com que aqueles que acreditam ter o direito de possuí-lo para sempre passem de um entusiasmo infinito pelo futuro a um profundo desespero pelas culpas do passado. Consequentemente, isso é o contrário da *água bem governada* dos holandeses e, portanto, *delimitada*, ou, como se costuma dizer, *apropriada*. O “bom governo” da água, do solo, do ar, das cidades ou das economias requer um *governo representativo* e,

portanto, porta-vozes, emblemas e figuras com os quais possa falar cara a cara. Contudo, isso é impossível com um “mau governo”. Desde o afresco de Lorenzetti em Siena, sabemos que é apenas por meio da elaboração de tais figuras que podemos “conjurar o medo”.<sup>40</sup> Por que aquilo que sabíamos pintar no século XIV foi totalmente esquecido no século XXI?

O problema das “questões ecológicas”, para usar um termo antiquado, é que elas parecem estar falando de objetos que foram transportados para a utopia e a ucronia. Nem a água, nem o solo, nem o ar, nem os vivos estão no tempo ou no espaço daqueles que fazem parte de sua ação. Conhecemos o debate, tão antigo quanto a própria ideia da geopolítica, sobre a existência ou não de uma “fronteira natural” – o Reno, os Urais ou o Rubicão. Depois de tudo o que submetemos à (noção de) “natureza”, nem é preciso dizer que esse tipo de limite não nos permitirá mais estabilizar as relações entre as potências de agir. No entanto, resta traçar seus limites. Eles não podem ser ditados de fora apenas porque teriam sido “determinados objetivamente pelas Leis da Natureza”. Tais limites devem ser sentidos, devem ser gerados, devem ser descobertos, devem ser *decididos no interior* dos próprios povos. Sem uma decisão, como sabemos, não há corpo político, liberdade nem autonomia.

É aqui que reside o interesse de termos como “limites planetários”<sup>41</sup> e “zonas críticas”<sup>42</sup> – essas noções, como o Antropoceno, inventadas por cientistas que se conscientizaram de que o conceito de limite inclui o direito, a política, a ciência – e talvez também a religião e as artes. Tudo isso nos torna sensíveis à retroalimentação dos seres. O que os cientistas reinventam com esses termos híbridos é uma atividade *geotraçante*, que nos faz lembrar sobretudo dos sentidos antigos de *geografia*, *geologia* e *geomorfologia*, isto é, da escrita, da inscrição, da grafia, do percurso e do inventário de um território. Ninguém pode pertencer a um solo sem essa atividade de rastreamento do espaço, de demarcação de lotes e de traçamento de linhas, atividades identificadas por todas essas

palavras gregas – *nomos*, *graphos*, *morphos*, *logos* –, da mesma raiz de *Gé*, *Geo* ou *Gaia*.

Infelizmente, se há uma crise da representação, não é apenas porque hesitamos em fazer falar as coisas que nos interessam. É também porque estamos limitados à imaginação desses mapas bidimensionais, com fronteiras delimitadas, que são muito úteis, como sabemos, para “fazer a guerra”,<sup>43</sup> mas muito insuficientes se você quiser encontrar seu caminho na geopolítica dos territórios em luta. Para nos dar uma visão enfim realista de nossos pertencimentos, falta-nos uma geografia de territórios descontínuos e superpostos. Algo parecido com um mapa geológico com sua visão tridimensional, suas múltiplas camadas incrustadas umas nas outras, seus deslocamentos, suas rupturas, seus rastejamentos, toda essa complexidade que os geólogos souberam administrar tão bem para determinar a longa história de solos e rochas, da qual a desafortunada geopolítica permanece desprovida.<sup>44</sup> Não sabemos como figurar as invasões, que são o único meio de retomar mais uma vez a questão da soberania. Infelizmente, as redes – sou pago para saber disso – continuam sendo dificilmente legíveis.<sup>45</sup> Quando as projetamos em um mapa de fundo, encontramos-nos dentro dos limites da cartografia antiga, sem avançar muito.

A geo-história exigiria uma visualização capaz de rivalizar com as antigas representações da geografia e da história, finalmente fundidas. Tudo acontece como se cada limite, cada fronteira, cada término, cada invasão, enfim, cada ciclo tivesse que ser narrado coletivamente, coletivamente traçado, coletivamente reencenado e ritualizado. Cada um desses ciclos registra as reações inesperadas de algum agente exterior que acaba por complicar a ação humana. Por causa dessa reatividade, o significado de “território” ficou totalmente perturbado: não é mais a velha paisagem pastoral de campos bem definidos, a partir dos quais as colheitas chegam lenta e fielmente à maturidade – “*Et in Arcadia ego*”. Longe de ser a “apropriação do solo”, a *Landnahme* celebrada por Carl Schmitt é antes a violenta

*reapropriação* de todos os títulos humanos *pela própria Terra*. Como se “território” e “terror” tivessem uma raiz comum.

Os Terrestres devem constantemente traçar e retraçar os ciclos por todos os meios disponíveis, como se as antigas distinções entre a instrumentação científica, a emergência de um público, as artes políticas e a definição do espaço cívico estivessem desaparecendo. Essas distinções, porém, importam muito menos que esta forte injunção: façamos com que um ciclo seja rastreável e publicamente visível, caso contrário acabaremos cegos e desprovidos, sem nenhum solo sobre o qual nos estabelecer.<sup>46</sup> Nós nos tornaríamos estrangeiros em nosso próprio país. Tudo acontece com esses ciclos, como se os fios da tragédia não fossem tecidos apenas pelos deuses olímpicos de outrora, mas por todas as potências de agir. É o que narra o Antropoceno: um mito verdadeiramente edipiano. E, ao contrário de Édipo, que ficou muito tempo cego às suas ações, devemos resistir à tentação de nos cegarmos novamente diante da revelação das culpas passadas, aceitando olhá-las na face, a fim de podermos mirar com os olhos bem abertos o que está vindo em nossa direção.

## RECUPERAR O SENSO DE ESTADO

Aqueles que conceberam a simulação imaginaram uma última cena, antes da cerimônia de assinatura final, na qual teriam reunido os delegados que representavam os governos dos Estados-nações, as únicas partes reconhecidas pela COP oficial. O objetivo dessa assembleia seria tomar decisões com base no que as outras delegações haviam proposto e identificar as formas jurídicas que, de acordo com o direito internacional, deveriam ser atribuídas às decisões tomadas por elas. Tal inovação teria invertido o senso de soberania.<sup>47</sup> Os Estados, em vez de ocuparem todo o espaço, teriam se encontrado na posição de servidores, facilitadores, organizadores, logísticos, juristas. Eles

teriam sido reconhecidos pela única habilidade para a qual são realmente essenciais: conceber, assinar e manter acordos internacionais. Todo o resto teria permanecido em outras mãos. Teríamos ficado surpresos ao ver o equivalente a uma sociedade civil emergir dos territórios em luta, o que tornaria o aparato estatal não mais um órgão de comando, mas *de serviço*. O Estado teria sido *desinventado*... Eu estava realmente esperando por essa cena final! Mantendo o paralelo histórico, isso teria sido tão importante quanto a passagem de uma monarquia do direito divino para uma monarquia constitucional.

O Estado teria sido reduzido por isso? Não necessariamente. É claro que teria sofrido um choque e tanto, mas, no fundo, desde a sessão de abertura da simulação do Théâtre des Amandiers, os espectadores, ao verem “Cidades” ou “Solos” negociando em pé de igualdade com “Rússia” ou “Brasil”, já sentiam o quanto os Estados-nações pareciam ter envelhecido. De fato, eles teriam preferido ser liberados da impossível tarefa de manter um território a salvo de toda invasão, tarefa que sempre assumiram muito mal e que não faz mais muito sentido na época da mutação ecológica. No fim das contas, teriam saído bastante rejuvenescidos. Quem pode negar o ganho na civilização que tornou possível a passagem do poder dos reis para os Estados constitucionais? Que avanço poderíamos ter ao passar dos Estados reinantes sem contraforças, num solo delimitado por fronteiras, para uma ordem constitucional enfim dotada do complexo sistema de contraforças exercidas pelas outras delegações – esses famosos *check and balances* tão celebrados pelos Humanos, mas que os Terrestres ainda estão procurando?

Se é verdade que o conceito moderno de soberania deriva da necessidade de encontrar uma solução para a questão impossível do duplo poder da religião e da política, compreendemos todos os benefícios que o Estado receberia se pudesse se livrar de uma soberania tão mal ajustada. Sendo uma solução imaginada para resolver o problema religioso e se apoderar de terras estrangeiras anteriormente esvaziadas dos coletivos multiformes que haviam aprendido a morar nelas, o

Estado está desde então sufocado sob o fardo de ter que se encarregar de toda a Terra. Sobretudo porque, nesse ínterim, desde as guerras de religião, a questão da soberania se complicou ainda mais com a autoridade da Ciência, com C maiúsculo, a qual com frequência tem sido entendida, há algumas décadas, como a da Economia. Sob a autoridade dessa potência aparentemente global, porém curiosamente desterritorializada, o *Estado perdeu a capacidade de garantir defesa a seus súditos*. É o que se chama de globalização, ou seja, o fato de que *ninguém sabe mais onde morar*.<sup>48</sup> O fracasso da luta do Estado contra as mundializações sucessivas não o preparou de modo nenhum para levar em conta essa mundialização *pela Terra*. Na época do Antropoceno, o Estado soberano se vê assim atingido pela obsolescência, justo quando a mundialização planetária se torna literalmente, e não figurativamente, o planeta. Como manter o “monopólio da violência física legítima” diante da violência geo-histórica do clima?

Logo, as pretensões do Estado-nação de representar a soberania total sobre um território que, de todo modo, foge dele parecerão tão estranhas quanto as dos reis para exercer poder absoluto. Ele inevitavelmente terá que aprender a compartilhar poder. E assim também será inevitável que terá de se preparar para um reforço ou, digamos, uma rearticulação do que se considera soberania. Não há nenhuma razão para que o mesmo termo continue a designar essa amálgama de autoridades religiosas, científicas e políticas que preencheria totalmente um espaço contínuo delimitado por uma fronteira. Isso é outorgar ao Estado um peso que se tornou excessivo para ele. A cena que imaginei no final da simulação era aquela em que o Estado se descarregaria desse fardo para redistribuir a soberania de outra forma. Ele teria se fortalecido, na condição de que tudo o que o rodeava, o que ele externalizava, retornasse para o interior – foi essa a aposta da simulação.<sup>49</sup> Não apenas os antigos estados da natureza, mas igualmente o que chamamos, de maneira equivocada, de forças supranacionais que ocupam, no fim das

contas, um território que devemos aprender a traçar, por mais descontínuo que seja. Se pretendermos governar o que acontece no *offshore*, teremos de redefinir a costa, as margens, os limites que finalmente *conterão* todas as potências, no sentido apropriado de limitar sua expansão. Vocês podem imaginar a cena? “Hoje, 31 de maio de 2015: os Estados foram abolidos”... Estávamos enfim entrando no século XXI!

E é nesse ponto que intervém a figura, agora menos enigmática, de Gaia. Ao contrário da Natureza, Gaia irrompe para reinar no lugar de todos os Estados forçando-os a cumprir suas leis, contudo *exige deles que suas soberanias sejam compartilhadas*. Tudo acontece como se houvesse confusão entre a Natureza e esse *oikos* local, histórico e sublunar de Gaia. Em uma época anterior, quando mencionávamos a presença de um “fenômeno natural” tão logo cruzávamos o limiar invisível da sociedade, da cultura e da subjetividade, era como se tudo o mais, das entranhas do nosso corpo ao *Big Bang*, do solo sob nossos pés às infinitas extensões de galáxias, fosse feito da *mesma matéria*, pertencesse ao mesmo domínio e obedecesse às mesmas leis intangíveis. Mas Gaia não é Natureza. Gaia são os avatares localizados, históricos e profanos da Natureza;<sup>50</sup> ou melhor, a Natureza surge retrospectivamente como a extensão epistemológica, politizada, (contrar-)religiosa e lendária de Gaia. Daí essa surpreendente inversão que desemboca na completa desordem dos Modernos. Se a Natureza podia nos dar a esperança de unificar e pacificar a política, ou, pelo menos, de fornecer um sólido pano de fundo aos caprichos da história humana, esse não é o caso de Gaia. Ela não promete a paz e não oferece nenhum cenário estável.

Ao contrário da antiga Natureza, ela não desempenha o papel do objeto inerte que se poderia apropriar, nem o do árbitro superior em quem, no final, se pode confiar. É a antiga Natureza que pode servir de quadro geral para nossas ações e permanecer *indiferente* ao nosso destino. Foi a Mãe Natureza que serviu de enfermeira para os humanos capazes de negligenciá-la como um simples objeto inerte e mudo, mesmo

quando celebravam nela a *ultima ratio*. Como diz a máxima, “A Mãe Natureza é imbatível!”. Essa figura supostamente materna foi encontrada tanto abaixo – como objeto manipulável e desprezível – quanto acima – como árbitro final e como julgamento último. Tudo o que os humanos podiam fazer era desempenhar o papel de criança sábia, de guardiã razoável, de revoltado certo de ser punido ou de respeitoso jardineiro. É bastante compreensível que a prole dessa madrasta cruel e sangrenta se precipitasse rapidamente no sofá de um psicanalista – e compreende-se também por que as feministas sempre combatem o mito.<sup>51</sup> A Natureza, agora entendemos com mais clareza, não tem outro poder senão o de enlouquecer seus filhos. Com ela, a ecologia, científica ou política, não tinha nenhuma chance...

Toda concepção da nova geopolítica deve levar em conta que os Terrestres estão ligados a Gaia de uma maneira completamente diferente daquela pela qual os Humanos estavam ligados à Natureza. Gaia não é mais *indiferente* às nossas ações. Ao contrário dos Humanos na Natureza, os Terrestres sabem que estão lutando com Gaia. Eles não podem tratá-la como um objeto inerte e mudo, nem como juíza suprema e árbitra final. É nesse sentido que os Terrestres não entram mais em um relacionamento infantil de mãe e filho. Terrestres e Terras tornaram-se adultos. As duas partes compartilham a mesma fragilidade, a mesma crueldade, a mesma incerteza sobre seu destino. Esses são poderes que não podem ser dominados nem podem dominar. Como Gaia não é externa nem indiscutível, ela não pode permanecer indiferente à política. Gaia pode nos tratar como inimigos. Nós também podemos tratá-la assim.

Embora a Natureza pudesse reinar sobre os humanos como um poder religioso ao qual deveria ser prestado um culto paradoxal, cívico e secular, Gaia apenas ordena compartilhar o poder *como poderes profanos e não religiosos*. É inútil esperar uma nova *translatio imperii* que passe de Deus para a Natureza, depois da Natureza para Gaia. Nenhuma “lei dos três estados” está em ação aqui.<sup>52</sup> Gaia se contenta em relembrar as tradições

mais modestas de um corpo político, aquelas em que um corpo político reconhece na Terra o que, tendo se reunido, ele *aceita de modo solene a ser definitivamente limitado*. Mesmo que até o momento não exista culto cívico para esse traçado das “fronteiras planetárias” imposto por um corpo político a si mesmo, esse ritual foi vislumbrado em nossa simulação. Limites que até então não tinham nenhuma imposição – no sentido da antiga Natureza – foram decididos coletivamente – diante da nova Gaia. Isso não significa que os Humanos devam se sentir culpados – a culpa os paralisaria desnecessariamente –, mas sim que eles têm de aprender a ser capazes de *responder*.<sup>53</sup> Ao se tornarem capazes dessa resposta e ao se dotarem de tamanha sensibilidade, os Humanos na Natureza se tornarão os Terrestres com e contra Gaia. Aqui estão os *checks and balances*, essa estranha metáfora técnica usada pelo direito constitucional, agora proposta como um princípio de composição das potências de agir.<sup>54</sup>

Isso é que nos permitirá compreender enfim essa metáfora tão perturbadora dos ciclos e esse uso tão instável da noção de *cibernética*. Como sabemos, na própria etimologia da *cibernética*, há todo um *governo* que afirma controlar o timão! A questão é se a metáfora desliza para o lado da técnica – multiplicamos os servocomandos e os centros de *controle* – ou para o lado da política – multiplicamos as oportunidades de escutar o *protesto* feito por aqueles que exigem retroalimentação em relação aos comandos! Por um lado, estamos sempre estendendo a ambição moderna por excelência ao sonho horripilante da geoengenharia;<sup>55</sup> por outro, aproveitamos a situação para nos desmodernizarmos, retornando à Terra.

Tudo depende do que se entende por *responder* a comandos. Tudo o que reage às nossas ações começa a ganhar uma consistência, uma solidez, uma coerência que podem ser tratadas como se tivessem a previsibilidade de um sistema cibernético no sentido técnico do termo, ou então como agentes que apresentam, todos, a vocação de fazer ouvir suas vozes. Como vocês reagem quando, por exemplo, ouvem os especialistas em clima que adicionam sem cessar a seus

modelos a “resposta” da camada de gelo ao aquecimento da água, a “resposta” de microrganismos à acidez dos oceanos, a “resposta” da corrente do Golfo à circulação termoalina, a “resposta” dos solos à perda de biodiversidade? Pensam nisso como um sistema cada vez mais naturalizado ou como um corpo político para ser composto, potência de agir após potência de agir? Se disso fizerem um sistema global, vocês o desanimam e o despolitizam. Se fizerem uma divindade total, vocês o superanimam e o despolitizam com a mesma certeza. Podemos nos tornar capazes de aderir à animação específica da Terra, o que nos permitiria redefinir a política tanto quanto a natureza? É uma extensão da política? Sim, de fato. Não era estranho pensar que apenas os humanos eram “animais políticos”? E os animais, então? E todos os agentes animados?

Gaia não possui, não deve ter a qualidade legal da *res publica*, do Estado, do grande Leviatã artificial inventado por Hobbes. Ela vem nos libertar, de certa forma, do Estado, bem como do Estado da Natureza. Se temos há muito tempo a pretensão de que seria preciso deixar a Natureza para nos emanciparmos como Humanos, é diante de Gaia que os Terrestres buscam a emancipação. Quando começamos a nos reunir como Terrestres, percebemos que somos convocados por um poder que é plenamente político, pois inverte todos os títulos, todas as reivindicações legais para ocupar um solo e dele requerer ser o proprietário. Confrontados com tal inversão de títulos de propriedades, os Terrestres compreendem que, ao contrário do que os Humanos nunca deixaram de sonhar, eles nunca desempenharão o papel de Atlas, nem de Jardineiro da Terra, nunca serão capazes de desempenhar a função de Mestre Engenheiro da Nave Espacial Terra, nem mesmo a de um modesto e fiel Guardiã do Planeta Azul. É simples assim: *eles não estão sozinhos no comando*. Alguém os precedeu, apesar de terem se dado conta muito tardiamente de sua presença e de sua precedência. A expressão *partilha de poder* não significa nada mais do que isso.

Gaia não tem outra forma legal além daquela que estamos tratando. Se ela não tem soberania, é possível que tenha pelo menos o que os romanos chamavam de *majestade*.<sup>56</sup> Podemos tratá-la não *como fizemos com a Natureza* impessoal e, no entanto, personalizada, mas de maneira franca e direta, *nomeando-a* como novas entidades políticas. Viver na época do Antropoceno é admitir uma estranha e difícil *limitação de poderes* em benefício de Gaia, considerada a agregação profana de todos os agentes reconhecidos graças ao traçado dos ciclos de retroalimentação. Aqui, novamente, tanto o pensamento como a prática têm a necessidade de ficção: “Gaia, eu a nomeio, como essa a quem me dirijo e a qual estou pronto a enfrentar”.

Se é sempre aconselhável pensar “Como eu teria me comportado se estivesse entre os criminosos do século passado?”, julgo ser ainda melhor não estar entre os criminosos do século atual, quando teremos que confrontar os “combates pela ordenação, pela apropriação e pela distribuição de espaços e climas”. Carl Schmitt credita ao *jus publicum europaeum* o mérito de ter limitado as guerras intraeuropeias por dois séculos exportando-as para outros lugares, antes que elas eclodissem no século xx além de todos os limites para se tornarem globais. Os Terrestres serão capazes de inventar um sucessor desse *jus publicum*, a fim de limitar as guerras que virão pela desapropriação do mundo? Poderemos abrigar esse novo direito sob a mesma antiga invocação, a da “Terra, a mãe do direito”, que Virgílio saudou com o nome de “*justissima tellus*”? Tal deslocamento levaria a um modo de ação diferente das antigas “leis da natureza”, algo como um “*jus publicum telluris*”, ainda a ser inventado, para limitar o que Schmitt, em sua linguagem terrivelmente precisa, chamava de *Raumordnungskriege*, as “guerras pela ordem espacial”, expressão que, uma vez purgada de suas associações com os conflitos do século xx, oferece uma definição radical da vida terrestre, mas uma vida terrestre capaz enfim de assumir a presença de Gaia para que nos permitam dar limites às guerras que virão.

No fundo, o confronto se resume a isto: ou estender a hegemonia dos Estados-nações na Terra, dando aos Modernos um novo horizonte de dominação – um tipo de ecomodernização mais imperiosa e muito mais violenta do que todas as apropriações de terra precedentes –, ou aceitar curvar-se ante a majestade de Gaia, fazendo com que a questão política por excelência seja a da distribuição das potências de agir – seria isso uma retomada da grande questão da democracia? Isso provavelmente significaria dispensar as expressões do moderno, da natureza e até da ecologia, que resumi pela fórmula: passar do Antigo para o Novo Regime Climático.

## *LAUDATO SI'*

O resultado desse combate depende necessariamente do modo como somos capazes de herdar a religião. Se é verdade, como acredito, bem como muitos outros, que o que chamamos “secularização” assumiu apenas a principal característica das contrarreligiões – viver no fim dos tempos –, afastando, contudo, esse fim dos tempos por meio de uma utopia da modernização, então compreendemos que o acesso ao terrestre será impossível. Mesmo se conseguíssemos restaurar um lugar para a ciência e dinamizar de novo a política, permanece o fato de que aqueles que herdaram o modernismo – ou seja, hoje, todo o planeta no que ele tem de globalizado ou mundializado – estão em um tempo impossível, aquele que os separou para sempre do passado e os lançou para um futuro sem porvir. Essa é exatamente a situação temporal cuja obsolescência é marcada pelo Antropoceno.

Se perdermos essa bifurcação, a batalha do religioso e do secular continuará. Em vez de descobrir a materialidade, o terrestre, o comum, o mundano, nós nos encontraremos em guerras sem-fim contra os fundamentos utópicos da existência – tendo, além disso, sob o novo nome de fundamentalismo, o retorno das guerras de religião contra as quais o Estado deveria

nos proteger. Podem-se até imaginar as piores guerras religiosas travadas em nome da salvaguarda da Natureza! Lembremo-nos do argumento de Schmitt: as guerras travadas em nome da razão, da moralidade, do cálculo, as guerras “justas”, são as que levam ao extermínio sem limites. As guerras globais travadas em nome da sobrevivência do Globo seriam muito piores do que as chamadas “mundiais”. A extensão, a duração e a intensidade dessas guerras só podem ser *limitadas* se aceitarmos que a composição do mundo comum ainda *não foi concluída*, que não existe um Globo. Como decidir os limites? Aceitando a finitude: a da política e a das ciências, mas também a das religiões.

Sei muito bem que a solução de praxe consiste em dizer: deixemos as religiões para trás e sigamos em frente. Mas o que faremos se, nesse movimento, conservarmos o que as religiões têm de pior, descartando o antídoto que souberam desenvolver? Com essa estranha ideia do secular, não podemos nem retornar ao religioso, nem sair dele. A única solução é retomar mais uma vez o significado da expressão “contra-”religião. Se não temos nada a fazer com a religião residual que se tornou a salvação da alma e a polícia dos costumes, é necessário domesticar essa furiosa invenção de um tempo que não passa, já que, de todo modo, somos herdeiros disso. Em torno dessas questões razoavelmente obscuras do fim, dos objetivos, da finitude, do infinito, do sentido, do absurdo e assim por diante, sempre há a questão religiosa. Para que seja reencontrado o sentido da questão da emancipação, *é preciso se emancipar do infinito*.

A única maneira, parece-me, é levar a sério a dimensão apocalíptica da qual somos descendentes – o apocalipse que fizemos aos outros coletivos e que hoje retorna sobre nós –, mas cujo sentido perdemos a capacidade de compreender. A questão, portanto, passa a ser: podemos reaprender a viver no tempo do fim, sem cair na utopia, aquela que nos transportou para o além e que também nos fez perder o aqui embaixo? Em outras palavras, podemos encadear três humilhações – a da ciência, a da política e a da religião – no lugar desse amálgama mortal que misturou suas virtudes, porém não conseguiu senão nos envenenar? Se a

palavra humilhação os chocar, lembrem-se de que dentro dela há húmus... A frase da Quarta-Feira de Cinzas – “Pois tu és pó e ao pó tornarás!” – não é uma maldição, e sim uma bênção: o que vale acima de tudo dura apenas por meio do que não dura.

Viver no *tempo do fim* é, primeiramente, aceitar a finitude do tempo que passa e acabar com a negligência. Antes de ser inflada em cenas cósmicas grandiosas e com um grande orçamento, a ruptura radical na escatologia deve ser reconhecida inicialmente em um tom mais leve, mais humilde e mais econômico. O fim dos tempos não é o Globo Final que circunda todos os outros globos, a resposta final ao sentido da existência; ele é, ao contrário, uma nova diferença, uma nova linha, traçada *no interior* de todas as outras linhas, que as atravessa em todos os lugares e que dá outro significado a todos os acontecimentos, ou seja, um objetivo, uma presença final e radical, uma conclusão. Não outro mundo, mas o mesmo mundo apreendido de *um modo radicalmente novo*.

Tragicamente, essa torção no fluxo do tempo, esse acontecimento no acontecimento, esse *eschaton* situado no interior do movimento da história foram metamorfoseados em uma fuga para fora do tempo, em um salto na eternidade, naquilo que não conhece tempo. A Encarnação se alterou em fuga de toda a carne, rumo ao reino desencarnado do domínio espiritual do longínquo. Como se a calamidade do *natural* não fosse suficiente, gerações de sacerdotes, pastores, pregadores e teólogos começaram a maltratar as Escrituras Sagradas para acrescentar acima da Natureza um domínio *sobrenatural*. Como se a (não) existência da Natureza pudesse servir de base sólida para a (não) existência do Sobrenatural! O conjunto da religião, pelo menos no cristianismo e seus múltiplos avatares, foi progressivamente deslocado para o projeto de salvar as almas desencarnadas dos seres humanos de seu vínculo pecaminoso com a Terra. Olhos virados para cima, olhos em êxtase pela expectativa do acontecimento final! Foi em grande parte a crença de que um combate contra o materialismo deve ser implacavelmente travado que desviou o cristianismo, forçando o

fiel a desdenhar o caminho das ciências, no exato momento em que elas mostravam o caminho para a Terra mais claramente do que a coluna de fumaça conduzia os hebreus ao deserto.

A ideia não foi em vão. A Criação como alternativa à Natureza tornou possível garantir que o poder de conversão da Encarnação não se limitasse às dobras íntimas da alma: ele poderia finalmente se estender, passo a passo, para todo o cosmos. Mas isso apenas na condição de que a Criação não se *transformasse* em outro nome para a Natureza, da qual se distinguiria apenas em razão da presença de agentes superanimados e que seria governada por um Grande Plano Providencial. O Espírito Santo pode “renovar a superfície da Terra”, mas Ele é impotente quando confrontado com a Natureza sem rosto. É por oferecer figuras tão profanas, mundanas e terrestres que Gaia pode permitir que a dinâmica da Encarnação recupere seu elã em um espaço livre dos limites da Natureza. Se “sabemos que a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o *presente*” (Romanos VIII, 22), isso significa que ela não está completa e, portanto, deve ser composta, passo a passo, de alma em alma, de agente em agente.

Como é estranho que os teólogos que combatem o materialismo tenham demorado tanto para entender que foram eles que construíram, ao longo dos séculos, um verdadeiro culto à Natureza, isto é, a busca por uma entidade exterior, imutável, universal e indiscutível, em contraste com a história mutável, local, emaranhada e discutível em que nós, os Terranos, habitamos. Para salvar o tesouro da Fé, eles o abandonaram para a Eternidade. Ao querer emigrar para esse mundo sobrenatural, não notaram que o que era “posto de lado” não era o pecado, mas tudo pelo que, segundo a própria narrativa, o próprio Deus havia matado o próprio Filho, ou seja, a Terra de Sua Criação. Eles devem ter esquecido que outro significado da palavra “ecologia” – para usar a bela etimologia fictícia de Jürgen Moltmann –<sup>57</sup> poderia ser *oikos logou*, ou seja, a Casa do Logos, esse Logos que, como é dito em São João, existe para “muitas moradas” (João XIV, 2). Espero que tenham compreendido que,

para ocupar a Terra, ou melhor, para *estarmos ocupados e preocupados* com a Terra, devemos viver em todas essas moradas ao mesmo tempo. O cosmos não tem necessidade de exibir a Glória de Deus: tem necessidade, ao contrário, de que a religião, ao se restringir, aprenda a conspirar com as ciências e a política, a dar um sentido à noção de limite.

Admito que não tinha esperança nesse ponto, quando tive a feliz surpresa de ler a encíclica do papa Francisco, alguém capaz de retomar o “Cântico das criaturas”, referindo-se à Terra como “mãe” e “irmã”. Jurei nunca citar São Francisco – excessiva sentimentalidade, muitos bons sentimentos. No entanto, quando li: “Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa irmã, a mãe Terra, que nos sustenta e governa e produz variados frutos com flores coloridas e verduras”, disse a mim mesmo que, entre a terrível genealogia de Gaia e a árvore genealógica que o papa Francisco ergueu, talvez fosse necessário estabelecer os laços que a antiga batalha contra o paganismo parecia ter cortado para sempre.<sup>58</sup> Especialmente porque o autor, cheio de verve, fez uma nova versão do *Manifesto do Partido Comunista*, conectando enfim a ecologia à política, sem desprezar as ciências. Perguntei-me então se o desejo de Voegelin finalmente não se concretizaria:<sup>59</sup> aqueles que passaram por todos os avatares das sucessivas contrarreligiões talvez se tornassem capazes de abrir suas almas, como ele diz, a uma instância suprema sem ter que, para tanto, abandonar as outras. Seria possível, disse eu a mim mesmo lendo o apelo do papa Francisco à conversão, que a intrusão de Gaia pudesse nos aproximar de todos os deuses? Rogo para que a famosíssima frase do poeta “Somente um Deus ainda pode nos salvar!” se transforme em: “Somente a assembleia de *todos os deuses* ainda pode nos salvar”...

**ENFIM, COLOCAR-SE DIANTE DE GAIA**

Se, para terminar, eu quisesse fazer um vivo esboço de tudo o que disse sobre Gaia, diria que a partida ainda não terminou. O pior pode advir, sobretudo quando se toma Gaia como uma reencarnação do antigo Estado da Natureza. Imagine esta catástrofe: elites políticas, científicas e religiosas que fariam de Gaia a potência à qual se deveria obedecer em nome das verdades incontestáveis do Estado, da Ciência e da Religião, confundidas entre si. “Gaia exige! Gaia quer! Gaia reivindica!” Todas as potências do globo fundidas no mais tóxico dos amálgamas. O Império do Globo, o retorno! Todos os totalitarismos agindo de comum acordo, um governo por Gaia seria o horror absoluto. Se vocês me seguirem até agora, terão compreendido que Gaia não é o Globo, nem uma figura global, mas a *impossibilidade* de manter uma figura do Globo. Gaia é histórica de uma parte a outra. Gaia não é uma mãe adotiva, nem uma madrasta, indiferente ou longínqua. Ela não é nada maternal! Se ainda duvidam, consultem a Gaia da mitologia grega, a mais ambígua, a mais complexa e a menos estável das potências passadas. A Gaia atual, a qual devemos encarar, não é uma divindade mais salutar do que a velha Gé. Ela obriga todas as divindades a reabrir a questão de seu modo de presença. Gaia não herda forças políticas, assim como não herda formas da religião cósmica. Ela está comprimida em meio a um excesso de ciências, instrumentações, modelos, sensores, para que possa se parecer de algum modo com os antigos acessos ao mundo. Nesse sentido, está tão longe de Pachamama quanto da antiga Gé. Entretanto, ela metamorfoseia bem as ciências e as mudará para sempre: ela as antropologiza, as traz de volta à Terra, encoraja a sua multiplicidade, acolhe com agrado sua instrumentação, conspira com a modéstia reencontrada. Gaia exige das ciências que digam onde estão e em que porção da Terra habitam. Gaia não é científica à moda antiga e tampouco um *ersatz* pagão da Criação. Ela desconfia do paganismo – essa versão pejorativa do antigo pertencimento ao mundo –, assim como teme ser transformada pela religião cristã em um desígnio providencial de um Deus transcendente. Ela desconfia de

qualquer transcendência. Ela não recusa a existência de um desígnio, mas quer que existam tantos desígnios quanto atores sobre a Terra. Ela se opõe a qualquer fuga no além. Gaia é a grande figura contra a utopia e a ucronia. Gaia é a grande caçadora de gnósticos. Gaia é a terceira parte em tudo o que fazem os homens, as divindades, as organizações e os deuses, é o outro nome para o Terceiro. Gaia pode acolher o presente, porém desconfia do Apocalipse e de tudo o que pretende saltar para o fim dos tempos. Ela minimiza os exageros da religião, assim como os da ciência e da política. Ela quer que o presente seja celebrado, antes de tudo, pelo que é, o tempo que faz durar, o tempo que passa. Gaia é a finitude, é a muito justa e muito humana finitude. Então, quem for adepto da (contrar)religião decide ou não adicionar a ela o tempo da espera enfim realizada, desde que *isso esteja no tempo*. Gaia está diante de nós como a Terra que não é preciso deixar, que não podemos deixar. Longe de ser o balão inflado com ar que permite ao sapo crer que é maior que o boi, Gaia é a grande potência da *deflação*. Ela é o espinho que desincha todas as obsessões do Globo. Ela exige que os Modernos parem de acreditar que estão no outro lado do Apocalipse. Ela é uma grande figura da exegese: releiam seus textos sagrados, seus cientistas, seus religiosos, seus políticos. Com seu dedo, ela aponta para a Terra, muito simplesmente.

## “TERRA, TERRA!”

Certamente vocês já contemplaram os admiráveis mapas em forma de T maiúsculo com que monges na Idade Média representavam o mundo, Jerusalém no meio, antes de se tornarem obsoletos pela descoberta espantosa de um mundo infinitamente maior, cujas margens, dali em diante, deveríamos aprender a desenhar.<sup>60</sup> Enquanto preparava estas conferências, pensei muitas vezes no quanto a situação presente se assemelha à de nossos predecessores eruditos no momento em que chegaram as notícias de que Cristóvão Colombo, contra

todas as probabilidades, havia retornado de sua viagem à China. Nós também estamos desenhando incansavelmente nossos principais mapas em forma de T maiúsculo, com o Homem no centro e a Natureza, circular, global, que o rodeia, ameaça ou protege. Também teremos que redesenhá-los para absorver outras terras recém-descobertas que nos obrigam a deixar completamente a Natureza e a Humanidade, redistribuindo as ciências, a religião, a política, enfim, redesenhando a totalidade de nossa cosmologia. Que surpresa para as pessoas do século XVI descobrir como a natureza se revelou maior do que seu pequeno mundo mediterrâneo! Que surpresa para as pessoas do século XXI descobrir a que ponto (a noção de) natureza é estreita, quando a comparamos ao comportamento da Terra que se abre de repente sob seus pés!

É inútil alimentar ilusões: estamos tão mal preparados para as reviravoltas da imagem do mundo quanto a Europa de 1492. Sobretudo porque, desta vez, não devemos nos preparar para a expansão do espaço, naquela descoberta de novas terras anteriormente esvaziadas de seus habitantes, naquela gigantesca apropriação de terras que permitiu o que se chamou por muito tempo de “expansão ocidental”. Trata-se ainda do espaço, da terra, da descoberta, mas se trata, agora, da descoberta de uma Terra nova considerada em sua *intensidade* e não mais em sua *extensão*. O que estamos assistindo hoje com estupefação não é à descoberta de um Novo Mundo à nossa disposição, mas à obrigação de reaprender a maneira como teremos que habitar o Antigo Mundo!<sup>61</sup> A novidade é ainda maior e a surpresa ainda mais completa porque, desta vez, não fomos nós que expulsamos os antigos povos das terras de que nos apropriamos; foi a nossa terra, e nós também, que se tornou objeto de apropriação. Ou melhor, parece que são todos os povos antigamente humanos que se acham, ao mesmo tempo, objetos de uma apropriação de terra invertida, pela própria Terra. Aliás, todas essas reversões são ainda tão obscuras que, sobre o que está caindo sobre nós, sabemos tanto quanto Colombo sabia ao voltar de Hispaniola, que havia tomado como a costa da

China! No momento de terminar estas conferências, não tenho tanta certeza da qualidade das notícias que transmiti a vocês ao contar que o Antropoceno mudaria nossos modos de viver – talvez sejam simples boatos...

O certo é que, se os humanos da espécie moderna conseguiram se definir como aqueles que sempre se emancipavam das restrições do passado, sempre tentando atravessar as intransponíveis Colunas de Hércules, inversamente, os Terrestres devem explorar a questão de seus limites. Enquanto os Humanos tinham o lema “*Plus ultra*”, os Terrestres não têm outra máxima além desta: “*Plus intra*”. Eles não podem se apoiar em nenhuma outra versão mais antiga daquelas que representavam o solo, a terra e o terreno. Não porque temam ser reacionários e retrógrados (retrogradar é o que eles *pararam* de fazer quando cessaram de acreditar que eram modernos!),<sup>62</sup> e sim porque não existe nenhum meio de encolher seu estilo de vida, suas técnicas, seus valores, sua multidão e suas cidades dentro dos limites estreitos do que significava “pertencer a um país”. Paradoxalmente, para determinar seus limites, os Terráqueos devem se afastar dos limites do que consideravam espaço: o campo estreito a que tanto aspiravam deixar, assim como a utopia do espaço indefinido a que tanto aspiravam atingir. A geo-história requer uma mudança na própria definição do que significa ter, manter ou ocupar um espaço; do que significa ser apropriado por uma terra.

O poder transformador de bilhões de pessoas poderia descobrir o problema que a política dos Estados-nações não é capaz de vislumbrar. Onde poderíamos encontrar os “quatro planetas” necessários para nosso progresso e nosso desenvolvimento senão nas curvas e fendas da própria Gaia,<sup>63</sup> ou seja, *no interior* das fronteiras do planeta, envoltos *em* seus mundos múltiplos? E *por que* aprenderemos a manter nossa atividade dentro de limites decididos voluntária e politicamente? É aí que se mantém a transcendência da religião, no mais profundo das almas humanas; é aí que residem as ciências e a tecnologia, no mais profundo das numerosas narrativas

entremeadas em *todos* os acontecimentos de *todos* os agentes em *todos* os desvios e dobras de sua *história natural*; é aí que se encontram os recursos da política, no mais profundo da indignação e da revolta daqueles que choram quando veem o solo ceder sob seus pés. O que a máxima *Plus intra* designa é também, de certa forma, um caminho para o progresso e a invenção, um caminho que religa a história natural do planeta à história santa da Encarnação e à revolta daqueles que aprenderão a nunca permanecer calados sob o pretexto de que devemos obedecer às leis da natureza.

É sempre o velho e orgulhoso imperativo: “Sigamos! Sigamos!”, não rumo a uma nova terra, mas rumo a uma terra cuja face deve ser renovada. Como sabem, Cristóvão Colombo levou muito a sério seu primeiro nome, “portador de Cristo”, convencido de que estava ajudando seu Deus a atravessar o Atlântico da mesma maneira que, segundo a lenda, o barqueiro Cristóvão havia permitido ao Menino Jesus atravessar o rio. Ninguém pode acreditar que nossos ombros sejam fortes o suficiente para suportar esse peso. Em vez disso, deveríamos aceitar pesar menos nas costas daquela que nos leva pela travessia do tempo, a saber, Gaia.

Tão distantes quanto possamos estar do espírito de conquista do capitão Colombo, talvez estejamos como os marinheiros sedentos a bordo de sua caravela, esperando dia após dia pelo grito que, do alto do cesto da gávea, porá fim à vigília ao fazer ecoar em alguma manhã: “Terra, terra!”.

# BIBLIOGRAFIA

- ABRAM, David. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-Human World*. New York: Pantheon Books, 1996.
- ACOT, Pascal (org.). [1988] *The European Origins of Scientific Ecology*. London: Routledge, 1998.
- AÏT-TOUATI, Frédérique. *Contes de la Lune: Essai sur la fiction et la science modernes*. Paris: Gallimard, 2011.
- ALAVOINE-MULLER, Soizic. "Un Globe terrestre pour l'exposition de 1900: L'utopie géographique d'Élisée Reclus". *L'Espace géographique*, v. 32, n. 2, 2003.
- ALLÈGRE, Claude et al. "No Need to Panic about Global Warming". *Wall Street Journal*, 27 jan. 2012.
- ANDERS, Günther. *Endzeit und Zeitenende*. München: Beck, 1972.
- \_\_\_\_\_. [1981] *La Menace nucléaire: Considérations radicales sur l'âge atomique*, trad. Christophe David. Paris: Le Serpent à Plumes, 2006
- \_\_\_\_\_. *Le Temps de la fin*. Paris: de l'Herne, 2007.
- ARCHER, David. *The Global Carbon Cycle*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. *The Long Thaw: How Humans Are Changing the Next 100,000 Years of Earth's Climate*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- ASHMORE, Malcolm; Derek EDWARDS e Jonathan POTTER. "The Bottom Line: The Rhetoric of Reality Demonstrations". *Configurations*, v. 2, n. 1, pp. 1-14, 1994.
- ASSMANN, Jan. *Moïse l'Égyptien: Un essai d'histoire de la mémoire*, trad. Laure Bernardi. Paris: Aubier, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Le Prix du monothéisme*, trad. Laure Bernardi. Paris: Aubier, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Violence et monothéisme*, trad. Jacob Schmutz. Paris: Bayard, 2009.
- ATTALI, Jacques. "À quoi peut encore servir la COP 21?". *L'Express*, 16 mar. 2015.
- AUERBACH, Erich. [1944] *Figura: La loi juive et la promesse chrétienne*, trad. Diane Meur. Paris: Macula, 2004.
- AUSTIN, John Langshaw. [1951] *Quand Dire, c'est faire*. Paris: Seuil, 1970. [Ed. bras.: *Quando dizer é fazer. Palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990].

- AYKUT, Stefan e Amy DAHAN. *Gouverner le Climat?: Vingt ans de négociation climatique*. Paris: Presses de Sciences Po, 2014.
- BACHELARD, Gaston. [1949] *Le Rationalisme appliqué*. Paris: PUF, 1998. [Ed. bras.: *O racionalismo aplicado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977].
- BALIBAR, Françoise et al. "Penser la Catastrophe". *Critique*, n. 783/784, ago./set. 2012.
- BANWART, Steven A.; Jon CHOROVER e Jérôme GAILLARDET. *Sustaining Earth's Critical Zone: Basic Science and Interdisciplinary Solutions for Global Challenges*. Sheffield: The University of Sheffield, 2013.
- BARNES, Barry e Steven SHAPIN (orgs.). *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*. London: Sage, 1979.
- BASTAIRE, Hélène e Jean BASTAIRE. *La Terre de gloire: Essai d'écologie parousiaque*. Paris: Le Cerf, 2010.
- BASTIDE, Françoise. *Una notte con Saturno: Scritti semiotici sul discorso scientifico*. Roma: Meltemi, 2001.
- BECK, Ulrich. [1986] *La Société du risque: Sur la voie d'une autre modernité*. Paris: Flammarion, 2003. [Ed. bras.: *A sociedade de risco: Rumo a uma outra modernidade*, trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2010].
- BENJAMIN, Walter. [1940] "Sur le Concept d'histoire", in W. Benjamin. *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2000. v. III. [Ed. bras.: "Sobre o conceito da história, in *Obras Escolhidas v. 1 – Magia e Técnica, Arte e Política*, trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 222-32].
- BENSAUDE-VINCENT, Bernadette e Isabelle STENGERS. *Histoire de la chimie*. Paris: La Découverte, 1992.
- BIAGIOLI, Mario. *Galiléen Courtier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism*. Chicago: Chicago University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Galileo's Instruments of Credit: Telescopes, Images, Secrecy*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- BIJKER, Wiebe E. "The Politics of Water – The Oosterschelde Storm Surge Barrier: A Dutch Thing to Keep the Water Out or Not", in B. Latour e P. Weibel (orgs.). *Making Things Public*. Cambridge: MIT Press, 2005. pp. 512-29.
- BLUMENBERG, Hans. [1976] *La Légitimité des temps modernes*, trad. M. Sagnol, J.-L. Schlegel e D. Trierweiler. Paris: Gallimard, 1999.
- \_\_\_\_\_. [1979] *Naufrage avec spectateur*, trad. Laurent Cassagnau. Paris: L'Arche, 1997.
- BONNEUIL, Christophe e Jean-Baptiste FRESSOZ. *L'Événement anthropocène: La Terre, l'histoire et nous*. Paris: Seuil, 2013.

- BONNEUIL, Christophe e Pierre DE JOUVANCOURT. “En Finir Avec l’Épopée: Récit, géopouvoir et sujets de l’anthropocène”, in É. Hache (org.). *De l’Univers clos au monde infini*. Paris: Dehors, 2014. pp. 57-105.
- BONNEUIL, Christophe e Dominique PESTRE (orgs.). *Histoire des sciences et des savoirs, v. 3: Le siècle des technosciences*. Paris: Seuil, 2015.
- BOUCHERON, Patrick. *Conjurer la Peur – Sienne 1338: Essai sur la force politique des images*. Paris: Seuil, 2013.
- BOUREUX, Christophe. *Dieu est aussi jardinier*. Paris: Le Cerf, 2014.
- BOURG, Dominique. *Vers Une Démocratie écologique: Le citoyen, le savant et le politique*. Paris: Seuil, 2010.
- BRAHAMI, Frédéric. *Le Travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume*. Paris: PUF, 2001.
- BRANTLEY, Susan L.; Martin B. GOLDBERGER e Kristin Vala RAGNARSDOTTIR. “Crossing Disciplines and Scales to Understand the Critical Zone”. *Elements*, n. 2, pp. 307-14, 2007.
- BRECHT, Bertolt. [1939] *La Vie de Galilée*. Paris: L’Arche, 1990. [Ed. bras.: *A vida de Galileu*, trad. Roberto Schwarz. São Paulo: Abril Cultural, 1977].
- BREDEKAMP, Horst. [1992] *La Nostalgie de l’Antique: Statues, machines et cabinets de curiosités*, trad. Nicole Casanova. Paris: Diderot, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes: Le Léviathan archétype de l’État moderne – Illustration des œuvres et portraits*, trad. Denise Modigliani. Paris: Maison des Sciences de l’Homme, 2003.
- BROTTON, Jerry. *A History of the World in Twelve Maps*. London: Allen Lane, 2012. [Ed. bras.: *Uma história do mundo em doze mapas*, trad. Pedro Maia. Rio de Janeiro: Zahar, 2014].
- BRÜCKLE, Irène e Oliver HAHN. *Galileo’s Sidereus Nuncius: A Comparison of the Proof Copy with Other Paradigmatic Copies*. Berlin: Akademie, 2011.
- BUREAU D’ÉTUDES. *An Atlas of Agendas: Mapping the Power, Mapping the Commons*. London: Anagram, 2015.
- CALLON, Michel. “Éléments pour une sociologie de la traduction: La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs en baie de Saint-Brieuc”. *L’Année sociologique*, v. 36, pp. 169-208, 1986.
- \_\_\_\_\_. (org.). *The Laws of the Markets*. Oxford: Blackwell, 1998, pp. 245-69.
- \_\_\_\_\_. “La Sociologie peut-elle enrichir l’analyse économique des externalités?: Essai sur la notion de cadrage-débordement”, in D. Foray e J. Mairesse (orgs.). *Innovations et performances: Approches interdisciplinaires*. Paris: de l’EHESS, 1999. pp. 399-431.

- \_\_\_\_ (org.). *Sociologie des agencements marchands: Textes choisis*. Paris: Presses de l'École Nationale des Mines, 2013.
- CARTWRIGHT, Nancy. *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Clarendon, 1983.
- \_\_\_\_. *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- CHABARD, Pierre. "L'Outlook Tower, anamorphose du monde". *Le Visiteur*, n. 7, pp. 64-89, 2001.
- CHAKRABARTY, Dipesh. "The Climate of History: Four Theses". *Critical Inquiry*, n. 35, pp. 197-222, inverno 2009. [Ed. bras.: "O clima da história: quatro teses". *Sopro* 91, julho, 2013].
- \_\_\_\_. "Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change". *New Literary History*, v. 43, n. 1, pp. 1-18, 2012.
- \_\_\_\_. "Climate and Capital: On Conjoined Histories". *Critical Inquiry*, v. 41, n. 1, outono 2014.
- CHAMAYOU, Grégoire. *Théorie du drone*. Paris: La Fabrique, 2013. [Ed. bras.: *Teoria do drone*, trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Cosac Naify, 2015].
- CHARBONNIER, Pierre. *La Fin d'un grand partage: De Durkheim à Descola*. Paris: CNRS, 2015.
- CHARLSON, Robert J. et al. "Oceanic Phytoplankton, Atmospheric Sulphur, Cloud Albedo and Climate". *Nature*, v. 326, pp. 655-61, 16 abr. 1987.
- CHARVOLIN, Florian. *L'Invention de l'environnement en France: Chroniques anthropologiques d'une institutionnalisation*. Paris: La Découverte, 2003.
- CHIRO, Giovanna Di. "Ramener l'Écologie à la maison", in É. Hache (org.). *De l'Univers clos au monde infini*. Paris: Dehors, 2014. pp. 191-220.
- CLARK, Christopher. *The Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914*. New York: Harper, 2013. [Ed. bras.: *Os sonâmbulos: Como eclodiu a Primeira Guerra Mundial*, trad. Laura Teixeira Motta e Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2014].
- CLINE, Eric H. *1177 B.C.: The Year Civilization Collapsed*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- CONWAY, Philip. "Back Down to Earth: Reassembling Latour's Anthropocenic Geopolitics". *Global Discourse: An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought*, v. 6, n. 1/2, 2016.
- CORBIN, Alain (org.). *La Pluie, le soleil et le vent: Une histoire de la sensibilité au temps qu'il fait*. Paris: Aubier, 2013.
- CRARY, Jonathan. *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle and Modern Culture*. Cambridge: MIT Press, 1999. [Ed. bras.: *Suspensões da percepção*, trad. Cristina

- Montenegro. São Paulo: Cosac Naify, 2013].
- CRONON, William (org.). *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*. New York: Norton, 1996.
- CRUIKSHANK, Julie. *Do Glaciers Listen?: Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. Seattle: University of Washington Press, 2010.
- CRUTZEN, Paul J. e Eugene F. STOERMER. "The 'Anthropocene'". *Global Change Newsletter*, n. 41, pp. 17-18, 2000.
- DAHAN, Amy e Michel ARMATTE. "Modèles et modélisations: 1950-2000 – Nouvelles pratiques, nouveaux enjeux". *Revue d'Histoire des Sciences*, v. 57, n. 2, pp. 243-303, 2005.
- DANOWSKI, Déborah e Eduardo VIVEIROS DE CASTRO. "L'Arrêt de monde", in É. Hache (org.). *De l'Univers clos au monde infini*. Paris: Dehors, 2014. pp. 221-339.
- \_\_\_\_\_. *The Ends of the World*, trad. Rodrigo Nunes. Cambridge: Polity, 2016. [Ed. bras.: *Há mundo por vir?: Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbrie/ISA, 2014]
- DARDOT, Pierre e Christian LAVAL. *Commun: Essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris: La Découverte, 2014. [Ed. bras.: *Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI*, trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017].
- DASTON, Lorraine. "The Factual Sensibility: An Essay Review on Artifact and Experiment". *Isis*, n. 79, pp. 452-70, 1988.
- \_\_\_\_\_. "The Moral Economy of Science". *Osiris*, 10, 1995, pp. 3-24.
- DASTON, Lorraine e Peter GALISON. *Objectivity*. New York: Zone Books, 2007.
- DASTON, Lorraine e Fernando VIDAL. *The Moral Authority of Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- DAUBIGNY, Pierre. *Gaia Global Circus*, 2013.
- DAVIS, Mike. *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World*. London: Verso, 2002.
- DAWKINS, Richard. *The Blind Watchmaker*. New York: Norton, 1986. [Ed. bras.: *O relojoeiro cego*, trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2001].
- \_\_\_\_\_. *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press, 1976. [Ed. bras.: *O gene egoísta*, trad. Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.]
- DE GAULLE, Charles. *Mémoires de guerre: Le salut (1944-1946)*. Paris: Plon, 1959.
- DE PRYCK, Kari. "Le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat, ou les défis d'un mariage arrangé entre science et politique". *Ceriscope environnement* (online). Paris: Sciences Po, 2014.

- DEBAISE, Didier. *L'Appât des possibles: Reprise de Whitehead*. Dijon: Presses du Réel, 2015.
- DELÉAGE, Jean-Paul. *Histoire de l'écologie: Une science de l'homme et de la nature*. Paris: La Découverte, 1991.
- DELEUZE, Gilles e Félix GUATTARI. *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1980. [Ed. bras.: *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia v. 1*, trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.]
- \_\_\_\_\_. *Qu'Est-ce que la Philosophie?* Paris: Minuit, 1991. [Ed. bras.: *O que é a filosofia?*, trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.]
- DESCOLA, Philippe. *Les Lances du crépuscule*. Paris: Plon, 1994. [Ed. bras.: *As lanças do crepúsculo: relações Jivaro na Alta Amazônia*, trad. Dorothee de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, 2006].
- \_\_\_\_\_. *Par-delà Nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- \_\_\_\_\_. *La Fabrique des images*. Paris: Musée du Quai Branly, 2010.
- DESPRET, Vinciane. *Penser Comme un Rat*. Versalhes: Quae, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Que Diraient les Animaux si on leur posait les bonnes questions?* Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond/ La Découverte, 2012. [Ed. bras.: *O que diriam os animais se...*, trad. Cícero de Oliveira. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2016].
- DESPRET, Vinciane e Isabelle STENGERS. *Les Faiseuses d'histoires: Que font les femmes à la pensée?* Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond/ La Découverte, 2011.
- DÉTIENNE, Marcel. *Apollon, le couteau à la main*. Paris: Gallimard, 2009.
- DEWEY, John. *The Public and its Problems*. New York: H. Holt, 1927.
- \_\_\_\_\_. *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: H. Holt, 1938.
- DIEDERICHSEN, Dietrich e Anselm FRANKE (orgs.). *The Whole Earth Catalog: California and the Disapperance of the Outside*. Berlin: Haus der Kulturen der Welt, 2013.
- DOEL, Ronald E. "Constituting the Postwar Earth Sciences: The Military's Influence on the Environmental Sciences in the USA after 1945". *Social Studies of Science*, v. 33, n. 5, pp. 635-66, 2003.
- DÖRRRIES, Matthias. "The Politics of Atmospheric Sciences: 'Nuclear Winter' and Global Climate Change". *Osiris*, v. 26, n. 1, pp. 198-223, 2011.
- DROUIN, Jean-Marc. *Réinventer la Nature: L'écologie et son histoire*. Paris: Desclée de Brouwer, 1991.
- DUBOS, René. *Louis Pasteur, Free Lance of Science*. Boston: Little Brown, 1950.

- DUPUY, Jean-Pierre. *Pour un Catastrophisme éclairé: Quand l'impossible est certain*. Paris: Seuil, 2003.
- \_\_\_\_\_. "On Peut Ruser avec le Destin catastrophiste". *Critique*, n. 783, pp. 729-37, 2012.
- DURKHEIM, Émile. [1912] *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968. [Ed. bras.: *As formas elementares da vida religiosa*, trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996].
- EDWARDS, Paul N. *A Vast Machine: Computer Models, Climate Data, and the Politics of Global Warming*. Cambridge: MIT, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Entangled Histories: Climate Science and Nuclear Weapons Research". *Bulletin of Atomic Scientist*, v. 68, n. 4, pp. 28-40, 2012.
- ELDEN, Stuart. *The Birth of Territory*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- "ENVIRONMENTAL Word Games". *New York Times*, 15 mar. 2003.
- FACKLER, Martin. "Tsunami Warnings, Written in Stone". *New York Times*, 20 abr. 2011.
- FARINELLI, Franco. *De la Raison cartographique*, trad. Katia Bienvenu. Paris: CTHS, 2009.
- FEDERICI, Silvia. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Automeia, 2004. [Ed. bras.: *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*, trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017]
- FLEMING, James Rodger. *Fixing the Sky: The Checkered History of Weather and Climate Control*. New York: Columbia University Press, 2010.
- FOESSEL, Michäel. *Après la Fin du monde: Critique de la raison apocalyptique*. Paris: Seuil, 2012.
- FONTANILLE, Jacques. *Sémiotique du discours*. Limoges: Presses de l'Université de Limoges, 1998. [Ed. bras.: *Semiótica do discurso*, trad. Jean Cristtus Portela. São Paulo: Editora Contexto, 2007].
- FONTENELLE, Bernard le Bovier de. [1686] *Entretiens sur la pluralité des mondes*. Paris: Flammarion, 1998. [Ed. bras.: *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*, trad. Denise Bottmann. Campinas: Editora da Unicamp, 1993].
- FORD, Jonathan Richard et al. "An Assessment of Lithostratigraphy for Anthropogenic Deposits". *Geological Society London Special Publications*, v. 395, n. 1, 2014.
- FOUCAULT, Michel. [1966] *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966. [Ed. bras.: *As palavras e as coisas*, trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1981.]
- FRANCISCO, papa (Jorge Mario Bergoglio). *Laudato Si'*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015. [Ed. bras.: *Carta encíclica, Laudato Si – sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2015].

- FRESSOZ, Jean-Baptiste. *L'Apocalypse joyeuse: Une histoire du risque technologique*. Paris: Seuil, 2012.
- FREUD, Sigmund. [1917] "Une Difficulté de la psychanalyse", in *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. Marie Bonaparte. Paris: Gallimard, 1933. [Ed. bras.: "Uma dificuldade da psicanálise", in *Obras completas*, v. 14, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010].
- FUKUYAMA, Francis. *La Fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris: Flammarion, 1992. [Ed. bras.: *O fim da história e o último homem*, Aulyde S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992].
- GADDIS, John Lewis. *The Cold War: A New History Paperback*. London: Penguin, 2006.
- GAGLIARDI, Pasquale; Anne Marie REIJNENET e Philipp VALENTINI (orgs.). *Protecting Nature, Saving Creation: Ecological Conflicts, Religious Passions and Political Quandaries*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- GALILEU, [1632] *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*. Paris: Seuil, 1992. [Ed. bras.: *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*, trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Editora 34, 2011].
- \_\_\_\_\_. [1588] *Leçons sur l'Enfer de Dante*, trad. Lucette Degryse, posf. Jean-Marc Lévy-Leblond. Paris: Fayard, 2008.
- GALINIER, Jacques e Antoinette MOLINIÉ. *Les Néo-Indiens: Une religion du troisième millénaire*. Paris: Odile Jacob, 2006.
- GALISON, Peter. *Einstein's Clocks and Poincaré's Maps: Empires of Time*. New York: Norton, 2013.
- GAMBONI, Dario. "Composing the Body Politic: Composite Images and Political Representations 1651-2004", in B. Latour e P. Weibel (orgs.). *Making Things Public: The Atmospheres of Democracy*. Cambridge: MIT Press, 2005. pp. 162-95.
- GARDINER, Stephen M. *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- GARFINKEL, Harold; Michael LYNCH e Eric LIVINGSTON. "The Work of a Discovering Science Construed with Materials from the Optically Discovered Pulsar". *Philosophy of Social Sciences*, v. 11, n. 2, pp. 131-58, 1981.
- GARY, Romain. *Les Racines du ciel*. Paris: Folio, 1972.
- GEISON, Gerald e James A. SECORD. "Pasteur and the Process of Discovery: The Case of Optical Isomerism". *Isis*, n. 79, pp. 6-36, 1988.
- GEMENNE, François. *Géopolitique du changement climatique*. Paris: Armand Colin, 2009.

- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas. [1979] *La Décroissance: Entropie, ecologie, économie*. Paris: Sang de la Terre, 2011. [Ed. bras.: *O decrescimento: Entropia, ecologia e economia*, trad. Maria José Perillo Isaac. São Paulo: Senac, 2013].
- GERVAIS, François. *L'Innocence du carbone: L'effet de serre remis en question*. Paris: Albin Michel, 2013.
- GIL, Marie. *Péguy au pied de la lettre: La question du littéralisme dans l'œuvre de Péguy*. Paris: Le Cerf, 2011.
- GILBERT, Scott F. e David EPEL. *Ecological Developmental Biology: Integrating Epigenetics, Medicine and Evolution*. Sunderland: Sinauer Associates, 2009.
- GLACKEN, Clarence J. *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the 18th Century*. Berkeley: California University Press, 1967.
- GOLDING, William. [1954] *Sa Majesté des mouches*, trad. Lola Tranec. Paris: Gallimard, 2008. [Ed. bras.: *Senhor das moscas*, trad. Sergio Flaksman. São Paulo: Alfaguara, 2014].
- GONTIER, Thierry (org.). *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin*. Paris: Le Cerf, 2011.
- GOODMAN, Barak e Rachel DRETZIN. *The Persuaders*. Alexandria: PBS Home Video, 2004.
- GORDON, Deborah. *Ants at Work: How an Insect Society Is Organized*. New York: Free Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Ant Encounters: Interaction Networks and Colony Behavior*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. "The Ecology of Collective Behavior". *PLoS Biol*, v. 12, n. 3, pp. 1-4, 2014.
- GORE, Al. *An Inconvenient Truth: The Planetary Emergency of Global Warming and What We Can Do About It*. Emmaus: Rodale Press, 2006. [Ed. bras.: *Uma verdade inconveniente*, trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Manole, 2006].
- \_\_\_\_\_. *The Assault on Reason*. New York: Penguin, 2007. [Ed. bras.: *Ataque à razão*, trad. Ana Ban. São Paulo: Manole, 2007].
- GOULD, Stephen Jay. *Wonderful life: the Burgess Shale and the nature of history*. New York: Norton, 1989. [Ed. port.: *A vida é bela*, trad. Paula Vitória. Lisboa: Gradiva, 1995].
- GRACE, Christy Rani et al. "Structure of the N-terminal Domain of a Type B1 G Protein-coupled Receptor in Complex with a Peptide Ligand". *PNAS*, v. 104, n. 12, pp. 4858-63, 2007.

- GREIMAS, Algirdas J. e Joseph COURTÉS (orgs.). *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette, 1979. [Ed. bras.: *Dicionário de semiótica*, trad. Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Contexto, 2008].
- GREIMAS, Algirdas J. e Jacques FONTANILLE. *Sémiotique des passions: Des états de choses aux états d'âme*. Paris: Seuil, 1991.
- GREVSMÜHL, Sebastian Vincent. *La Terre vue d'en haut: L'invention de l'environnement global*. Paris: La Découverte, 2014.
- GRIBBIN, John e Mary GRIBBIN. *James Lovelock: In Search of Gaia*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- GROVE, Richard. *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism, 1600–1860*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- HACHE, Émilie (org.). *Écologie politique: Cosmos, communautés, milieux*. Paris: Amsterdam, 2012.
- \_\_\_\_ (org.). *De l'Univers clos au monde infini*. Paris: Dehors, 2014.
- HAMILTON, Clive. *Requiem for a Species: Why We Resist the Truth about Climate Change*. London: Earthscan, 2010.
- \_\_\_\_. *Earthmasters: The Dawn of Climate Engineering*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- HAMILTON, Clive e Jacques GRINEVALD. "Was the Anthropocene Anticipated?". *Anthropocene Review*, v. 1, n. 14, 2015.
- HAMILTON, Clive; Christophe BONNEUIL e François GEMENNE (orgs.). *The Anthropocene and the Global Environment Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*. London: Routledge, 2015.
- HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- \_\_\_\_. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century," in Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, pp. 149-81, 1991. [Ed. bras.: "Manifesto ciborgue", in D. Haraway e H. Kunzru. *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.]
- \_\_\_\_. "Jeux de ficelles avec des espèces: Rester avec le trouble", in V. Despret e R. Larrère. *Les Animaux: Deux ou trois choses que nous savons d'eux*. Paris: Hermann, 2014.
- \_\_\_\_. "Staying with the Trouble: Sympoièse, figures de ficelle, embrouilles multispécifiques", in I. Stengers (org.). *Gestes spéculatifs*. Dijon: Les Presses du Réel, 2015.

- \_\_\_\_\_. “Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene”, in J. Moore (org.). *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- HARNACK, Adolf von. [1923] *Marcion: The Gospel of the Alien God*, trad. John Steely e Lyle Bierma. Eugene: Wipf e Stock, 1990.
- HEINZ, Dorothea. *La Terre comme l’impensé du Léviathan: Une lecture de Carl Schmitt en juriste de l’écologie politique*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – EHESS. Paris: de l’EHESS, 2015.
- HEISE, Ursula K. *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- HESÍODO. *Théogonie: La naissance des dieux*. Precedida de ensaio de Jean-Pierre Vernant. Paris: Rivages, 1981. [Ed. bras.: *Teogonia*, trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991].
- \_\_\_\_\_. *Hymnes orphiques*, XVI, trad. Charles Marie René Leconte de Lisle. Charleston: Nabu, 2013.
- HOBBS, Thomas. [1651] *Léviathan: Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad., pref. e notas François Tricaud. Paris: Sirey, 1971. [Ed. bras.: *Leviatã: Ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*, trad. Gabriel Lima Marques e Renan Marques Birro. Petrópolis: Vozes, 2020].
- HOCHSTRASSER, Julie Berger. *Still Life and Trade in the Dutch Golden Age*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- HOGGAN, James. *Climate Cover-Up: The Crusade to Deny Global Warming*. Vancouver: Greystone, 2009.
- \_\_\_\_\_. “I’m Right and You’re an Idiot: The Toxic State of Public Discourse and How to Clean it Up”. Gabriola Island, BC: New Society, 2016.
- HÖLDOBLER, Bert e Edward O. WILSON. *The Superorganism: The Beauty, Elegance, and Strangeness of Insect Societies*. New York: Norton, 2008.
- HULME, Mike. *Why We Disagree about Climate Change: Understanding Controversy, Inaction and Opportunity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- HULTEN, Pontus et al. *The Arcimboldo Effect: Transformations of the Face from the Sixteenth to the Twentieth Century*. Milão: Bompiani, 1987.
- HUME, David. [1776/1779] *Dialogues sur la religion naturelle*, texto, trad. e coment. M. Malherbe. Paris: Vrin, 2005. [Ed. bras.: *Diálogos sobre a religião natural*, trad. Bruna

- Frascolla. Salvador: Edufba, 2016].
- HUSSERL, Edmund. [1936] *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel. Paris: Gallimard, 2004. [Ed. bras.: *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*, trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2012].
- HUZAR, Eugène. [1855] *La Fin du monde par la science*, introd. Jean-Baptiste Fressoz. Ére, Alfortville: Ére, 2008.
- JAMES, William. [1909] *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*. London: University of Nebraska Press, 1996.
- JAMESON, Fredric. "Future City". *New Left Review*, n. 21, maio/jun. 2003.
- JEANDEL, Catherine e Rémy MOSSERI. *Le Climat à découvert: Outils et méthodes en recherche climatique*. Paris: CNRS, 2011.
- JONAS, Hans. *Le Principe responsabilité*. Paris: Le Cerf, 1990. [Ed. bras.: *O princípio responsabilidade*, trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006].
- \_\_\_\_\_. *Gnostic Religion*. New York: Beacon Press, 2001.
- KARSENTI, Bruno. "La Représentation selon Voegelin, ou les deux visages de Hobbes". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, v. 96, n. 3, pp. 513-40, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Moïse et l'idée de peuple: La vérité historique selon Freud*. Paris: Cerf, 2012.
- \_\_\_\_\_. "Le Sociologue et le prophète: Weber et le destin des modernes". *Tracés*, n. 13, pp. 167-88, 2013.
- KEELING, Charles D. "Rewards and Penalties of Recording the Earth". *Annual Review of Energy and Environment*, v. 23, pp. 25-82, 1998.
- KELLER, Evelyn Fox. [1983] *La Passion du vivant: La vie et l'œuvre de Barbara Mc Clintock*, trad. Rose-Marie Vassallo-Villaneau, prefácio Isabelle Stengers. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999.
- KEPEL, Gilles e Jean-Pierre MILELLI (org.). *Al Qaeda in Its Own Words*. Cambridge: Belknap, 2008.
- KERSHAW, Ian. *La Fin: Allemagne 1944-1945*. Paris: Seuil, 2011. [Ed. bras.: *O fim do Terceiro Reich: A destruição da Alemanha de Hitler, 1944-1945*, trad. Jairo Arco e Flexa. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.]
- KIERKEGAARD, Søren. [1843] *Crainte et tremblement*, trad. e apres. Charles Le Blanc. Paris: Rivages, 2000.
- KLEIN, Naomi. *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. New York: Simon & Schuster, 2015.

- KOERNER, Joseph Leo. *Caspar David Friedrich and the Subject of Landscape*. London: Reaktion, 2009.
- KOESTLER, Arthur. [1959] *Les Somnambules: Essai sur l'histoire des conceptions de l'Univers*, trad. Georges Fradier. Paris: Les Belles Lettres, 2010. [Ed. bras.: *Os sonâmbulos: História das ideias do homem sobre o universo*, trad. Alberto Denis. Brasília: Ibrasa, 1961].
- KOHN, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- KOYRÉ, Alexandre. [1957] *Du Monde clos à l'univers infini*. Paris: Gallimard, 1962. [Ed. bras.: *Do mundo fechado ao universo infinito*, trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006].
- KUPIEC, Jean-Jacques e Pierre SONIGO. *Ni Dieu ni gène*. Paris: Seuil, 2000.
- LACOSTE, Yves. [1982] *La Géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*. Paris: La Découverte, 2014. [Ed. bras.: *A Geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*, trad. Maria Cecília França. Campinas: Papirus, 1988].
- LAROCHE, Emmanuel. *Histoire de la racine NEM- en Grec ancien: Nemo, nemesis, nomos, nomizo*. Paris: Klincksieck, 1949.
- LARRÈRE, Catherine. *Les Philosophies de l'environnement*. Paris: PUF, 1997.
- LATOURET, Bruno. [1984] *Pasteur: Guerre et paix des microbes – suivi de Irréductions*. Paris: La Découverte, 2001. "Pasteur et Pouchet: Hétérogenèse de l'histoire des sciences", in M. Serres (org.). *Éléments d'histoire des sciences*. Paris: Bordas, 1989. pp. 423-45.
- \_\_\_\_\_. *Nous n'Avons Jamais Été Modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991. [Ed. bras.: *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*, trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994].
- \_\_\_\_\_. *Aramis, ou l'amour des techniques*. Paris: La Découverte, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Les Objets ont-ils une histoire? Rencontre de Pasteur et de Whitehead dans un bain d'acide lactique", in I. Stengers (org.). *L'Effet Whitehead*. Paris: Vrin, 1994. pp. 197-217.
- \_\_\_\_\_. "Moderniser ou Écologiser: À la Recherche de la septième cité". *Écologie Politique*, n. 13, pp. 5-27, 1995.
- \_\_\_\_\_. [1996] *Sur le Culte moderne des dieux faitiches – suivi de Iconoclash*. Paris: La Découverte, 2009. [Ed. bras.: *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, trad. Sandra Moreira. Bauru: Edusc, 2002].
- \_\_\_\_\_. *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte, 1999. [Ed. bras.: *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia*, trad. Carlos Aurélio Mota de Souza. São Paulo: Unesp, 2019].

- \_\_\_\_\_. *Pandora's Hope: Essay on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. [Ed. bras.: *A esperança de Pandora: Ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*, trad. Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Unesp, 2017].
- \_\_\_\_\_. "Et Si l'on Parlait un Peu Politique?". *Politix*, v. 15, n. 58, pp. 143-66, 2002.
- \_\_\_\_\_. [2002] *Jubiler ou les Tourments de la parole religieuse*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond/ La Découverte, 2013. [Ed. bras.: *Júbilo ou os tormentos do discurso religioso*, trad. Rachel Meneguello. São Paulo: Unesp, 2020].
- \_\_\_\_\_. "Le Rappel de la modernité: Approches anthropologiques". [ethnographiques.org](http://ethnographiques.org): *Revue en ligne de sciences humaines et sociales*, n. 6, nov. 2004.
- \_\_\_\_\_. "Why Has Critique Run out of Steam?: From Matters of Fact to Matters of Concern". *Critical Inquiry*, n. especial "Future of Critique", v. 30, n. 2, pp. 225-48, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005. [Ed. bras.: *Reagregando o social. Uma introdução à teoria do ator-rede*, trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: Edufba, 2012].
- \_\_\_\_\_. "The Powers of Fac Similes: A Turing Test on Science and Literature", in S. J. Burn e P. Demsey (orgs.). *In Intersections Essays on Richard Powers*. Champaign, IL: Dalkey Archive Press, 2008. pp. 263-92.
- \_\_\_\_\_. *What Is the Style of Matters of Concern: Two Lectures on Empirical Philosophy*. Amsterdam: Van Gorcum, 2008.
- \_\_\_\_\_. "La Mondialisation fait-elle un monde habitable?". *Territoire 2040. Prospectives périurbaines et autres fabriques de territoire*, *Revue d'étude et de prospective*, n. 2, pp. 9-18, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Cogitamus: Six Lettres sur les humanités scientifiques*. Paris: La Découverte, 2010. [Ed. bras.: *Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas*, trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Editora 34, 2016].
- \_\_\_\_\_. "Si Tu Viens à Perdre la Terre, à quoi te sert d'avoir sauvé ton âme?", in J.-N. Pèrès (org.). *L'Avenir de la Terre: Un défi pour les Églises*. Paris: Desclée de Brouwer, 2010. pp. 51-72.
- \_\_\_\_\_. "Steps toward the Writing of a Compositionist Manifesto", *New Literary History*, v. 41, pp. 471-90, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Au Moins Lutter à Armes égales: Postface", in E. Zaccà; F. Gemenne e J.-M. Decroly. *Controverses climatiques, sciences et politiques*. Paris: Presses de Sciences Po, 2012. pp. 247-56.

- \_\_\_\_\_. *Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte, 2012. [Ed. bras.: *Investigação sobre os modos de existência: Uma antropologia dos modernos*, trad. Alexandre Agabiti Fernandez. Petrópolis: Vozes, 2019].
- \_\_\_\_\_. *Facing Gaïa: Six Lectures on the Political Theology of Nature – Being the Gifford Lectures on Natural Religion*. 2013. Disponível em: [bruno-latour.fr](http://bruno-latour.fr).
- \_\_\_\_\_ et al. “Le Tout est toujours plus petit que ses parties: Une expérimentation numérique des monades de Gabriel Tarde”. *Réseaux*, v. 31, n. 1, pp. 199-233, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Kosmokoloss*, 2013. Peça radiofônica em alemão. Disponível em: [bruno-latour.fr/node/538](http://bruno-latour.fr/node/538).
- \_\_\_\_\_. “Agency at the Time of the Anthropocene”. *New Literary History*, v. 45, pp. 1-18, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Formes élémentaires de la sociologie: Formes avancées de la théologie”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. 167, pp. 255-77, jul./set. 2014.
- \_\_\_\_\_. “Nous Sommes des Vaincus”, in C. Riquier. *Charles Péguy*. Paris: Le Cerf, 2014. pp. 11-30.
- \_\_\_\_\_. “Some Advantages of the Notion of ‘Critical Zone’ for Geopolitics”. *Geochemistry of the Earth’s Surface Meeting GES-10. Procedia Earth and Planetary Science*, v. 10, pp. 3-6, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Telling Friends from Foes in the Time of the Anthropocene”, in C. Hamilton; C. Bonneuil e F. Gemenne (orgs.). *The Anthropocene and the Global Environment Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*. London: Routledge, 2015. pp. 145-55.
- LATOURE, Bruno e Paolo FABBRIO. “Pouvoir et devoir dans un article de science exacte”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v. 13, pp. 81-99, 1977.
- LATOURE, Bruno e Émilie HACHE. “Morale ou moralisme?: Un exercice de sensibilisation”. *Raisons Politiques*, v. 34, pp. 143-66, maio 2009.
- LATOURE, Bruno e Peter WEIBEL (orgs.). *Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*. Cambridge: MIT Press, 2002. [Ed. bras.: “O que é iconoclasm? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?”. *Horizontes antropológicos* [online]. 2008, vol.14, n.29].
- \_\_\_\_\_. *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge: MIT Press, 2005.
- LATOURE, Bruno e Steve WOOLGAR. *La Vie de laboratoire*. Paris: La Découverte, 1988. [Ed. bras.: *A vida de laboratório: A produção dos fatos científicos*, trad. Ângela Ramalho Vianna. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.]
- LEGG, Stephen (org.). *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt: Geographies of the Nomos*. London: Routledge, 2011.

- LENTON, Timothy M. "Gaïa and Natural Selection: A Review Article". *Nature*, v. 394, pp. 439-47, 30 jul. 1998.
- LEWIS, Simon L. e Mark A. MASLIN. "Defining the Anthropocene". *Nature*, v. 519, pp. 171-80, 12 mar. 2015.
- LIPPMANN, Walter. *The Phantom Public*. New York: Harcourt, Brace, 1925.
- LOCHER, Fabien. "Les Pâturages de la guerre froide: Garrett Hardin et la 'tragédie des communs'". *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, v. 60, n. 1, pp. 7-36, 2013.
- LOCHER, Fabien e Gregory QUENET. "L'Histoire environnementale: Origines, enjeux et perspectives d'un nouveau chantier. Numéro spécial sur l'histoire de l'environnement". *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, v. 56, n. 4, 2009.
- LOVELOCK, James. *Homage to Gaia: The Life on an Independent Scientist*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. [1991] *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *The Revenge of Gaia: Earth's Climate in Crisis and the Fate of Humanity*. New York: Basic Books, 2006. [Ed. bras.: *A vingança de Gaia*, trad. Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006].
- LOVELOCK, James e Dian HITCHCOCK. "Life Detection by Atmospheric Analysis". *Icarus: International Journal of the Solar System*, v. 7, n. 2, 1967.
- LOVELOCK, James e Michael WHITFIELD. "Life Span of the Biosphere". *Nature*, v. 296, pp. 561-63, 8 abr. 1982.
- LÖWITH, Karl. [1949] *Histoire et salut: Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, pref. Jean-François Kervégan. Paris: Gallimard, 2002.
- LUBAC, Henri de. [1981] *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Paris: Le Cerf, 2014.
- LUISETTI, Federico e Wilson KAISER (orgs.). *The Anomie of the Earth: Philosophy, Politics and Autonomy in Europe and the Americas*. Durham: Duke University Press, 2015.
- LUNTZ, Frank. *Words That Work*. New York: Hachette, 2005. [Ed. bras.: *Palavras que funcionam*, trad. Isabella Rachel Nogueira. Rio de Janeiro: Alta Books, 2013].
- \_\_\_\_\_. "Environmental Word Games", *New York Times*, 15 de março de 2003.
- LUSSAULT, Michel. *L'Avènement du monde: Essai sur l'habitation humaine de la Terre*. Paris: Seuil, 2013.
- MACKENZIE, Donald. *Material Markets: How Economic Agents Are Constructed*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- MANDEVILLE, Bernard. [1714] *La Fable des abeilles ou les vices privés font le bien public*. Paris: Vrin, 1992. [Ed. bras.: *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios*

- públicos*, trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: Unesp, 2018].
- MANN, Charles C. *1491: New Revelations of the Americas Before Columbus*. New York: Knopf, 2005.
- \_\_\_\_\_. *1493: Uncovering the New World Columbus Created*. New York: Alfred A. Knopf, 2011. [Ed. bras.: *1493: Como o intercâmbio entre o novo e o velho mundo moldou os dias de hoje*, trad. Tibério Novais. Campinas: Verus, 2012].
- MANN, Michael Evan. *The Hockey Stick and the Climate Wars: Dispatches from the Front Lines*. New York: Columbia University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. "If You See Something Say Something". *New York Times*, 17 jan. 2014.
- MARGULIS, Lynn. *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. New York: Basic, 1998. [Ed. bras.: *O planeta simbiótico*, trad. Laura Neves. Rio de Janeiro: Rocco, 2001].
- \_\_\_\_\_. "Gaïa", in É. Hache (org.). *Écologie politique, cosmos, communautés, milieux*. Paris: Amsterdam, 2012. pp. 251-66.
- MARGULIS, Lynn e Dorion SAGAN. *L'Univers bactériel*. Paris: Albin Michel, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Microcosmos: Four Billion Years of Microbial Evolution*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- MARRES, Noortje. *Material Participation: Technology, the Environment and Everyday Publics*. London: Palgrave, 2012.
- MARTEL, Yann. *L'Histoire de Pi*. Paris: Gallimard, 2009. [Ed. bras.: *As aventuras de Pi*, trad. Maria Helena Rouanet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012].
- MARTIN, Nastassja. *Les Âmes sauvages Gwich'in, Occident, environnement: Rencontres des mondes en subarctique (Haut Yukon, Alaska)*. Paris: La Découverte, 2016.
- MASSON-DELMOTTE, Virginie. *Climat: Le vrai et le faux*. Paris: Le Pommier, 2011.
- MATTEUCCI, Ruggero et al. "A Hippocratic Oath for Geologists?". *Annals of Geophysics*, v. 55, n. 3, pp. 365-9, 2012.
- MAYR, Otto. *Authority, Liberty, an Automatic Machinery in Early Modern Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.
- MCNEILL, John R. *Something New under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World*. New York: Norton, 2000.
- MCPHEE, John. *The Control of Nature*. New York: Farrar, Straus e Giroux, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Assembling California*. New York: Farrar, Straus e Giroux, 1994.
- MEIER, Heinrich. *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

- MERCHANT, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. London: Wildwood, 1980.
- METZ, Christian. [1975] *Psychoanalysis and Cinema: The Imaginary Signifier*. Bloomington: Indiana University Press, 1982. [Ed. bras.: *Psicanálise e cinema*, trad. Pierre A. Ruprecht. São Paulo: Global, 1980].
- MIALET, Hélène. *À la Recherche de Stephen Hawking*. Paris: Odile Jacob, 2014.
- MINCA, Claudio e Rory ROWAN. *On Schmitt and Space*. London: Routledge, 2015.
- MITCHELL, Timothy. *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*. London: Verso, 2011.
- MOLTMANN, Jürgen. *Le Rire de l'univers: Traité de christianisme écologique*. Jean Bastaire (org.). Paris: Le Cerf, 2004.
- MONOD, Jacques. *Le Hasard et la nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris: Seuil, 1970. [Ed. bras.: *O acaso e a necessidade: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna*, trad. Bruno Palma e Pedro Paulo de Sena Madureira. Petrópolis: Vozes, 2006].
- MONTEBELLO, Pierre. *L'Autre Métaphysique: Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.
- MORRISON, Philip; Phylis MORRISON E the Office of Charles and Ray EAMES. *The Powers of Ten*. San Francisco: W. H. Freeman, 1982.
- MORTON, Oliver. *Eating the Sun: The Everyday Miracle of How Plants Power the Planet*. London: Fourth Estate, 2007.
- MORTON, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2013.
- NICÉRON, Jean-François. *La Perspective curieuse à Paris chez Pierre Billaine – Chez Jean Du Puis rue Saint Jacques à la Couronne d'Or avec l'Optique et la Catoptrique du RP Mersenne du mesme ordre – Oeuvre très utile aux Peintres, Architectes, Sculpteurs, Graveurs et à tous autres qui se meslent du Dessein*. Paris: F. Langlois, 1663.
- NORDHAUS, Ted e Michael SHELLENBERGER. *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*. New York: Houghton Mifflin, 2007.
- NORTHCOTT, Michael S. *A Political Theology of Climate Change*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2013.
- OLWIG, Kenneth. "Has 'Geography' Always Been Modern?: Choros, (Non) Representation, Performance, and the Landscape". *Environment and Planning A: Society and Space*, v. 40, pp. 1843-61, 2008.

- \_\_\_\_\_. "The Earth Is Not a Globe: Landscape versus the 'Globalist' Agenda". *Landscape Research*, v. 36, n. 4, pp. 401-15, 2011.
- ORESQUES, Naomi. "Beyond the Ivory Tower: The Scientific Consensus on Climate Change". *Science*, v. 306, n. 5702, p. 1686, 2004.
- ORESQUES, Naomi e Erik M. CONWAY. *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*. New York: Bloomsbury, 2010.
- \_\_\_\_\_. *The Collapse of American Civilization: A View from the Future*. New York: Columbia University Press, 2014.
- OSPOVAT, Dov. *The Development of Darwin's Theory: Natural History, Natural Theology, and Natural Selection, 1838-1859*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- OSTROM, Elinor. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press: 1990.
- OTTO, Shawn Lawrence. *Fool Me Twice: Fighting the Assault on Science in America*. New York: Rodale, 2011.
- PANOFSKY, Erwin. *La Perspective comme forme symbolique et autres essais*. Paris: Minuit, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Galilée critique d'art suivi de Attitude esthétique et pensée scientifique par Alexandre Koyré*, trad. Nathalie Heinich. Bruxelles: Impressions Nouvelles, 2001.
- PASTEUR, Louis. "Mémoire sur la fermentation appelée lactique". *Œuvres complètes*. Paris: Masson, 1922. t. II, pp. 3-13.
- PEARCE, Fred. *With Speed and Violence: Why Scientists Fear Tipping Points in Climate Change*. Boston: Beacon Press, 2007.
- PÉGUY, Charles. *Œuvres en prose complètes*, apresent., org. e notas Robert Durac. Paris: Gallimard, 1992. t. III.
- PESTRE, Dominique. *Introduction aux Science Studies*. Paris: La Découverte, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Néolibéralisme et gouvernement: Retour sur une catégorie et ses usages", in D. Pestre (org.). *Le Gouvernement des technosciences: Gouverner le progrès et ses dégâts depuis 1945*. Paris: La Découverte, 2014.
- PICKERING, Andrew. *The Cybernetic Brain: Sketches of Another Future*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- PIKE, Sarah M. *New Age and Neopagan Religions in America*. New York: Columbia University Press, 2006.
- POLANYI, Karl. [1944] *La Grande Transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Gallimard, 1983. [Ed. bras.: *A grande transformação – as*

- origens de nossa época*, trad. Fanny Wrabel. Rio de Janeiro: Campus, 1980].
- POWERS, Richard. *Gain*. New York: Farrar, Straus e Giroux, 1998.
- \_\_\_\_\_. *The Echo Maker*. New York: Farrar, Straus, & Giroux, 2006. [Ed.bras.: *Ecos da mente*, trad. . Rio de Janeiro: Record, 2013].
- PROCTOR, Robert N. *Golden Holocaust: La conspiration des industriels du tabac*. Paris: des Équateurs, 2014.
- QUENET, Gregory. *Versailles, une histoire naturelle*. Paris: La Découverte, 2015.
- RAMEL, Frédéric. *Philosophie des relations internationales*. Paris: Presses de Sciences Po, 2011.
- RECLUS, Élisée e Nicolas JANKOVIC. *Projet de globe terrestre au 100 000e*. Paris: B2 Le Moniteur, 2012.
- RICHTEL, Matt. "California Farmers Dig Deeper for Water, Sipping Their Neighbors Dry". *New York Times*, 5 jun. 2015.
- RIQUIER, Camille. "Charles Péguy: Métaphysiques de l'événement", in D. Debaise. *Philosophie des possessions*. Dijon: Les Presses du Réel, 2011.
- \_\_\_\_ (org.). *Charles Péguy*. Paris: Le Cerf, 2014.
- ROCKSTRÖM, Johan. "A Safe Operating Space for Humanity". *Nature*, v. 461, 24 set. 2009.
- ROCKSTRÖM, Johan; Will STEFFEN et al. "Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity". *Ecology and Society*, v. 14, n. 2, 2009.
- RUDWICK, Martin J. S. *Bursting the Limits of Time: The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Earth's Deep History: How It Was Discovered and Why It Matters*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- RUSE, Michael. *The Gaia Hypothesis: Science on a Pagan Planet*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- RUYER, Raymond. [1952] *Néo-finalisme*, pref. Fabrice Colonna. Paris: PUF, 2013.
- SCHAFFER, Simon. "Seeing Double: How to Make up Phantom Body Politic", in B. Latour e P. Weibel (orgs.). *Making Things Public*. Cambridge: MIT, 2005. pp. 196-202.
- \_\_\_\_\_. *The Information Order of Isaac Newton's Principia Mathematica*. The Hans Rausing Lecture 2008. Estocolmo: Uppsala University, 2008.
- \_\_\_\_\_. "Newtonian Angels", in J. Raymond (org.). *Conversations with Angels: Essays Towards a History of Spiritual Communication*. London: Palgrave, 2011. pp. 90-122.

- \_\_\_\_. *La Fabrique des sciences modernes, XVIIe-XIXe siècle*, trad. Frédérique Aït Touati, Loïc Marcou e Stéphane Van Damme. Paris: Seuil, 2014.
- SCHMITT, Carl. [1932] *La Notion de politique – suivi de Théorie du partisan*. Paris: Calmann-Lévy, 1972. [Ed. bras. *O conceito do político*, trad. Geraldo Luiz de Carvalho Neto. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2009].
- \_\_\_\_. [1922] *Théologie politique*. Paris: Gallimard, 1988. [Ed. bras. *Teologia política*, trad. Geraldo Luiz de Carvalho Neto. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2006].
- \_\_\_\_. [1938] *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes: Sens et échec d'un symbole politique*. Paris: Seuil, 2001. [Ed. bras.: *O Leviatã na teoria do Estado de Thomas Hobbes*, trad. Trad. Cristiana Filizola e João C. Galvão Jr. Rio de Janeiro: NPL, 2008].
- \_\_\_\_. [1954] *Terre et mer*. Paris: Le Labyrinthe, 1985.
- \_\_\_\_. [1950] *Le Nomos de la Terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, apresent. Peter Haggemacher. Paris: PUF, 2001. [Ed. bras: *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, trad. Alexandre de Sá, Bernardo Ferreira, José Maria Arruda e Pedro Castelo Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.]
- \_\_\_\_. *La Guerre civile mondiale: Essais (1943-1978)*, trad. e apres. Céline Jouin. Paris: ERE, 2007.
- SCHNEIDER, Stephen H. et al. *Scientists debate Gaia*. Cambridge: MIT, 2008.
- SERRES, Michel. *La Traduction: Hermès III*. Paris: Minuit, 1974.
- \_\_\_\_. *Le Parasite*. Paris: Grasset, 1980.
- \_\_\_\_. *Le Contrat naturel*. Paris: Bourin, 1990. [Ed. bras.: *O contrato natural*, trad. Beatriz Sidoux. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991]
- \_\_\_\_. *Retour au Contrat naturel*. Paris: BnF, 2000.
- SHAPIN, Steven. *The Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- SHAPIN, Steven e Simon SCHAFFER. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- \_\_\_\_. *The Scientific Life: A Moral History of a Late Modern Vocation*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- SLOTERDIJK, Peter. [2004] *Écumes: Sphères III*, trad. Olivier Mannoni. Paris: Maren Sell, 2005.
- \_\_\_\_. [2005] *Le Palais de cristal: À l'intérieur du capitalisme planétaire*, trad. Olivier Mannoni. Paris: Maren Sell, 2006.
- \_\_\_\_. [1999] *Globes: Sphères II*, trad. Olivier Mannoni. Paris: Maren Sell, 2010.

- SONIGO, Pierre e Isabelle STENGERS. *L'Évolution*. Les Ullis: EDP Sciences, 2003.
- SOUDAN, Clara. *Théologie politique de la nature: L'ontologie théologique de Hans Jonas au fondement de son éthique environnementale de la responsabilité*. Paris: EPHE, 2015.
- SQUARZONI, Philippe. *Saison brune*. Paris: Delcourt, 2012.
- STEFFEN, Will et al. "The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship". *Ambio*, 12 out. 2011.
- \_\_\_\_\_. "Planetary Boundaries: Guiding Human Development on a Changing Planet". *Science*, v. 347, n. 6223, 13 fev. 2015.
- \_\_\_\_\_. "The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration". *The Anthropocene Review*, pp. 1-18, mar. 2015.
- STENGERS, Isabelle. *L'Invention des sciences modernes*. Paris: La Découverte, 1993. [Ed. bras.: *A invenção das ciências modernas*, trad. Max Altman. São Paulo: Editora 34, 2002]
- \_\_\_\_\_. "La Guerre des sciences: Et la paix?", in J. Baudouin (org.). *Impostures scientifiques: Les malentendus de l'affaire Sokal*. Paris: La Découverte, 1998. pp. 268-92.
- \_\_\_\_\_. *Penser avec Whitehead: Une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Seuil, 2002.
- \_\_\_\_\_. *La Vierge et le neutrino*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Au Temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte/ Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2009. [Ed. bras.: *No tempo das catástrofes*, trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Cosac Naify, 2015]
- STENGERS, Isabelle e Thierry DRUMM. *Une Autre Science est possible!: Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris: La Découverte/ Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2013. [Ed. bras.: "Outra Ciência é possível!". *Uma apelo à Slow Science*. Cadernos do Ateliê, vol. 1, n. 5, fascículo 1, 2019].
- STERN, Nicolas. *The Economics of Climate Change: The Stern Review*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- STRUM, Shirley. "Darwin's Monkey: Why Baboons Can't Become Human". *Yearbook of Physical Anthropology*, v. 55, pp. 3-23, 2012.
- STRUM, Shirley e Bruno LATOUR. "Human Social Origins: Oh Please, Tell Us Another Story". *Journal of Social and Biological Structures*, v. 9, pp. 169-87, 1986.
- \_\_\_\_\_. "The Meaning of Social: From Baboons to Humans", in G. Schubert e R. D. Masters (orgs.). *Primate Politics*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1991. pp. 73-86.

- STYFHALS, Willem. "Gnosis, Modernity and Divine Incarnation: The Voegelin-Blumenberg Debate". *Bijdragen – International Journal in Philosophy and Theology*, v. 73, n. 3, pp. 190-211, 2012.
- SZERSZYNSKI, Bronislaw. "The End of the End of Nature: The Anthropocene and the Fate of the Human". *The Oxford Literary Review*, v. 34, n. 2, pp. 165-84, 2012.
- TANSLEY, Arthur G. "The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms". *Ecology*, v. 16, n. 3, pp. 284-307, 1935.
- TARDE, Gabriel. [1898] *Les Lois sociales*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999.
- \_\_\_\_\_. [1893] *Monadologie et sociologie*. Paris: Institut Synthélabo, 1999. [Ed. bras.: *Monadologia e sociologia e outros ensaios*, trad. Paulo Neves. São Paulo: Unesp, 2018].
- TAYLOR, Bron. *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- THOMAS, Yan. "L'Institution de la majesté". *Revue de Synthèse*, v. 112, n. 3/4, pp. 331-86, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Les Opérations du droit*, org. e pref. Olivier Cayla, Jacques Chiffolleau, Marie-Angèle Hermitte e Paolo Napoli. Paris: Seuil, 2011.
- THOMPSON, Charis. *Making Parents: The Ontological Choreography of Reproductive Technologies*. Cambridge: MIT, 2005.
- TOLLEFSON, Jeff. "Soot a Major Contributor to Climate Change". *Nature*, 15 jan. 2013.
- TOLSTÓI, Liev. *Guerra e paz*, trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. [1958] *The Uses of Argument*. New York: Cambridge University Press, 2003. [Ed. bras.: *Os usos do argumento*, trad. Reinaldo Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2006].
- TRESCH, John. "Cosmogram", in M. Ohanian e J.-C. Royoux (orgs.). *Cosmograms*. New York: Lukas e Sternberg, 2005. pp. 67-76.
- \_\_\_\_\_. *The Romantic Machine*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- TSING, Anna L. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- TWAIN, Mark. [1883] *Life on the Mississippi*. New York: Heritage Press, 1944.
- TYRRELL, Toby. *On Gaia: A Critical Investigation of the Relationship between Life and Earth*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

- UEXKÜLL, Jakob von. [1934] *Mondes animaux et monde humain: Théorie de la signification*, trad. Philippe Muller. Paris: Gonthier, 1965.
- VAN DAMME, Stéphane. *Descartes*. Paris: Presses de Sciences Po, 2002.
- VAN DOOREN, Thom. *Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction*. New York: Columbia University Press, 2014.
- VAUGHAN, Diane. *The Challenger Launch Decision: Risky Technology, Culture and Deviance at Nasa*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- VENTURINI, Tommaso. "Diving in Magma: How to Explore Controversies with Actor-Network Theory". *Public Understanding of Science*, v. 19, n. 3, pp. 258-73, 2010.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Les Assassins de la mémoire: Un Eichmann de papier et autres essais sur le révisionnisme*. Paris: La Découverte, 1991.
- VIEILLE-BLANCHARD, Élodie. *Les Limites à la croissance dans un monde global: Modélisations, prospectives, réfutations*. Paris: de l'EHESS, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF, 2009. [Ed. bras.: *Metafísicas canibais: Por uma antropologia pós-estruturalista*, trad. Oiara Bonilla. São Paulo: Ubu Editora/ n-1 edições, 2015]
- VOEGELIN, Eric. "Ersatz Religion: The Gnostic Mass Movements of Our Time", in *The Collected Works of Eric Voegelin*. Columbia/ London: University of Missouri Press, 2000. t. 5: *The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics and Gnosticism*, pp. 295-313.
- \_\_\_\_\_. [1952] *La Nouvelle Science du politique*, trad. Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2000. [Ed. bras. *A nova ciência da política*, trad. José Viegas Filho. Brasília: Editora da UNB, 1979].
- WADDINGTON, Conrad Hal (org.). *Biological Processes in Living Systems*. New Brunswick: Aldine Transaction, 2012. v. IV: *Towards a Theoretical Biology*.
- WARD, Barbara e René DUBOS. *Only One Earth: An Unofficial Report Commissioned by the Secretary General of the United Nations Conference on the Human Environment*. New York: Norton, 1972.
- WARD, Peter D. *The Medea Hypothesis: Is Life on Earth Ultimately Self-Destructive?* Princeton: Princeton University Press, 2009.
- WEART, Spencer. *The Discovery of Global Warming*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- WELZER, Harald. *Les Guerres du climat: Pourquoi on tue au XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Gallimard, 2009. [Ed. bras. *Guerras climáticas: por que mataremos e seremos mortos no século 21*, trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2010].

- WHITE, Lynn. "Historical Roots of Our Ecological Crisis". *Science*, v. 155, pp. 1203-07, 1967.
- WHITE, Richard. [1991] *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- WHITEHEAD, Alfred North. *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1920. [Ed. bras.: *O conceito de natureza*, trad. Julio B. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1994].
- WHITMAN, James Q. *The Verdict of Battle: The Law of Victory and the Making of Modern War*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- WILLIAMS, Alex e Nick SRNICEK. "#Accelerate Manifesto for an Accelerationist Politics". *Critical Legal Thinking*, 14 maio 2013.
- WILLIAMS, Mark et al. "Humans as the Third Evolutionary Stage of Biosphere Engineering of Rivers". *Anthropocene*, v. 7, mar. 2015.
- WITHAM, Larry. *The Measure of God: Our Century Long Struggle to Reconcile Science and Religion – The Story of the Gifford Lectures*. San Francisco: Harper, 2005.
- YACK, Bernard. *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- ZACCAI, Edwin; François GEMENNE e Jean-Michel DECROLY (orgs.). *Controverses Climatiques, Sciences et Politiques*. Paris: Presses de Sciences Po, 2012.
- ZALASIEWICZ, Jan. *The Earth After Us: What Legacy Will Humans Leave in the Rocks?* Oxford: Oxford University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *The Planet in a Pebble: A Journey into Earth's Deep History*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- ZALASIEWICZ, Jan et al. "The New World of the Anthropocene". *Environmental Science and Technology*, v. 44, n. 7, pp. 2228-31, 2010.
- \_\_\_\_\_. "When Did the Anthropocene Begin?: A Mid-Twentieth Century Boundary Level Is Stratigraphically Optimal". *Quaternary International*, v. 383, 2015.

## SOBRE O AUTOR

Bruno Latour nasceu em Beaune, na França, em 1947. Doutor em filosofia pela Université de Tours e em antropologia pela École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, em Paris, fez trabalho de campo na Costa do Marfim e na Califórnia. Atuou como professor na University of California, em San Diego (de 1989 a 1991), no Centre de Sociologie de L'Innovation da École Nationale Supérieure des Mines (de 1991 a 2006) e na Sciences Po (de 2006 a 2012), ambas em Paris. É professor convidado na Cornell University, de Nova York, professor emérito da Sciences Po, *fellow* do Zentrum für Kunst und Medien (ZKM) e professor convidado na Staatliche Hochschule für Gestaltung (HfG), ambos em Karlsruhe, na Alemanha. Em 2009, fundou o Médialab, laboratório interdisciplinar que une ciências, arte, política e tecnologia. Em 2013, recebeu o Holberg, um dos prêmios mais relevantes na área das ciências humanas. Foi um dos curadores da Bienal de Taipei (2010) e curador das exposições *ICONOCLASH – Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art* (2002), *Making Things Public – Atmospheres of Democracy* (2005), *Reset Modernity!* (2016) e *Critical Zones* (2020), todas no ZKM. Publicou, entre outros, *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia* (1999), *Reagregando o social. Uma introdução à teoria do ator-rede* (2005) e *Investigação sobre os modos de existência* (2012).

COLEÇÃO EXIT Como pensar as questões do século XXI? A coleção Exit é um espaço editorial que busca identificar e analisar criticamente vários temas do mundo contemporâneo. Novas ferramentas das ciências humanas, da arte e da tecnologia são convocadas para reflexões de ponta sobre fenômenos ainda pouco nomeados, com o objetivo de pensar saídas para a complexidade da vida hoje.

LEIA TAMBÉM

*24/7 – capitalismo tardio e os fins do sono*  
Jonathan Crary

*Reinvenção da intimidade – políticas do sofrimento cotidiano*  
Christian Dunker

*Os pecados secretos da economia*  
Deirdre McCloskey

*Esperando Foucault, ainda*  
Marshall Sahlins

*Desobedecer*  
Frédéric Gros

*Big Tech – a ascensão dos dados e a morte da política*  
Evgeny Morozov

*Depois do futuro*  
Franco Berardi

*Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aides à la publication de l'Institut Français.*  
Este livro contou com o apoio à publicação do Institut Français.

**INSTITUT  
FRANÇAIS**



Título original:

*Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*

© Editions La Découverte, Paris, 2015

Esta tradução se baseou no original francês (Découverte, 2015) e na edição em inglês *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime* (Polity, 2017), com acréscimos do autor. Os editores agradecem a leitura crítica e as sugestões de Alyne Costa, Carlos Estellita Lins, Lucas Faial Soneghet, Rafael Damasceno e Stelio Marras.

© Ubu Editora, 2020

tradução © Ateliê de Humanidades Editorial, 2020

Coordenação editorial FLORENCIA FERRARI

Edição MARIA EMÍLIA BENDER

Assistentes editoriais ISABELA SANCHES e JÚLIA KNAIPP

Preparação CACILDA GUERRA

Revisão MICHELE SUDOH, ORLINDA TERUYA e CLÁUDIA CANTARIN

Projeto gráfico da coleção ELAINE RAMOS e FLÁVIA CASTANHEIRA

Projeto gráfico deste título LIVIA TAKEMURA

Comercial LUCIANA MAZOLINI

Assistente comercial ANNA FOURNIER

Gestão site / Circuito Ubu BEATRIZ LOURENÇÃO

Criação de conteúdo / Circuito Ubu MARIA CHIARETTI

Assistente de comunicação JÚLIA FRANÇA

ATELIÊ DE HUMANIDADES EDITORIAL

Coordenação editorial ANDRÉ MAGNELLI e ALBERTO LUIS CORDEIRO DE FARIAS

Projeto editorial e revisão técnica ANDRÉ MAGNELLI

*Nesta edição, respeitou-se o novo*

*Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Bibliotecário Odílio Hilario Moreira Junior – CRB 8/9949

Latour, Bruno [1947–]

Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno / Bruno Latour;  
título original: *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*;  
traduzido por Maryalua Meyer; revisão técnica de André Magnelli; orelha Stelio  
Marras. Inclui índice.

São Paulo / Rio de Janeiro: Ubu Editora / Ateliê de  
Humanidades Editorial, 2020. 480 pp. / Coleção Exit  
ISBN 978 65 86497 05 2

1. Ecologia. 2. Planeta Terra. 3. Antropoceno. 4. Crise ecológica. I. Meyer, Maryalua.  
II. Título.

2020-992      CDD 577    CDU 574

Índice para catálogo sistemático:

1. Ecologia 577    2. Ecologia 574

ATELIÊ DE HUMANIDADES  
Rua Juparanã, 63, casa 03  
Andaraí, Rio de Janeiro, RJ  
CEP 20541-135  
[www.ateliedehumanidades.com](http://www.ateliedehumanidades.com)  
[ateliedehumanidades@gmail.com](mailto:ateliedehumanidades@gmail.com)

UBU EDITORA  
Largo do Arouche 161 sobreloja 2  
01219 011 São Paulo sp  
(11) 3331 2275 [ubueditora.com.br](http://ubueditora.com.br)  
[professor@ubueditora.com.br](mailto:professor@ubueditora.com.br)

  /ubueditora

FONTES Edita e Nocturno



[ubueditora.com.br](http://ubueditora.com.br)

# NOTAS

1 Ver Bruno Latour, *Kosmokoloss* (2013), transmissão de rádio na Alemanha. O texto da peça, bem como a maioria de meus artigos aqui citados, está disponível em versões finais ou provisórias em [www.bruno-latour.fr](http://www.bruno-latour.fr). Todas as referências abreviadas nas notas aparecem completas na bibliografia no final deste volume.

2 Interpretado em 12 de fevereiro de 2013, filmado por Jonathan Michel e disponível em [vimeo.com/60064456](https://vimeo.com/60064456).

3 Trabalho coletivo iniciado na primavera de 2010, com direção de Chloé Latour e Frédérique Aït-Touati. Pierre Daubigny escreveu o texto *Gaïa Global Circus*, que estreou em Toulouse em outubro de 2013 no La Novela, festival que celebra novos conhecimentos e cultura.

4 As seis conferências estão disponíveis em vídeo no site das Gifford Lectures da Universidade de Edimburgo e em formato de texto no meu site: “Facing Gaia: A New Enquiry into Natural Religion”, [www.ed.ac.uk/arts-humanities-soc-sci/news-events/lectures/gifford-lectures/archive/series-2012-2013/bruno-latour](http://www.ed.ac.uk/arts-humanities-soc-sci/news-events/lectures/gifford-lectures/archive/series-2012-2013/bruno-latour); “Facing Gaia: Six Lectures on Natural Religion”, [www.bruno-latour.fr/node/700](http://www.bruno-latour.fr/node/700). Sobre a história dessas conferências e do domínio da “religião natural”, bastante enigmático aos olhos dos franceses, ver Larry Witham, *The Measure of God* (2005).

5 B. Latour, *Investigação sobre os modos de existência: Uma antropologia dos modernos* [2012].

6 A expressão “regime climático” deriva do termo introduzido por Stefan Aykut e Amy Dahan em *Gouverner le Climat?: Vingt ans de négociation climatique* (2015) para designar uma forma muito particular, e, segundo eles, não muito eficaz, de “governar o clima”, como se o CO2 fosse um caso similar ao da poluição. Esse trabalho tem um papel importante neste livro.

7 Les Empêcheurs de Penser en Rond é o nome do selo editorial de Philippe Pignarre. A expressão “opositores ao pensamento circular” é usada em francês para caracterizar “desmancha-prazeres”. [N. T.]

8 A importantíssima tese de doutorado de Sébastien Dutreuil *Gaïa: Hypothèse, programme de recherche our le système terre, ou philosophie de la nature?*, defendida em 2016 na Universidade de Paris I, foi concluída tarde demais para que eu pudesse me servir dela. Uma vez publicada,

renovará significativamente a história de Lovelock e Gaia e seu lugar na Ciência da Terra.

1 Esse observatório é pioneiro no fornecimento de medições de CO<sub>2</sub> 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).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).4 Tema abordado por Jean-Baptiste Frescoz em seu importante livro *L’Apocalypse joyeuse: Une histoire du risque technologique* (2012); e novamente em Christophe Bonneuil e J.-B. Frescoz, *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.6 Por essa razão, Frescoz 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).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.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.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.<sup>11</sup> 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](http://monbiot.com); mas também Gilles Clément, um “jardineiro planetário”, renomado arquiteto paisagista que ocupou uma cadeira de criação artística no Collège de France.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> Até agora, ninguém explorou tanto a relação com o tempo como Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro em *Há mundo por vir?* (2014).<sup>14</sup> 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).<sup>15</sup> 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].<sup>16</sup> Ver Vinciane Despret e Isabelle Stengers, *Les Faiseuses d’histoires: Que font les femmes à la pensée?* (2011).<sup>17</sup> 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).<sup>18</sup> Esse é o tema das quatro últimas conferências.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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).<sup>21</sup> 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].<sup>22</sup> Samuel Garcia Perez concordou em fazer os desenhos. Para a galeria completa, consultar [modesofexistence.org](http://modesofexistence.org) (a escolha de Le Corbusier é aqui totalmente casual e sem relação com as polêmicas do ano de 2015).<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> Ver Julie Berger Hochstrasser, *Still Life and Trade in the Dutch Golden Age* (2007).<sup>25</sup> 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).<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> Refiro-me aqui obviamente a *Par-delà Nature et culture* (2005), de Descola.<sup>29</sup> 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.[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).[31](#) É a Nietzsche, especialmente em *A gaia ciência* [1882], que se deve a análise das fontes morais da atitude científica de objetividade.[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.[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.[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.[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).[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.[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.[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.[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](http://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).[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.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> 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?!<sup>54</sup> Ver James Hoggan, “I’m Right and You’re an Idiot: The Toxic State of Public Discourse and How to Clean it Up” (2016).<sup>55</sup> 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).<sup>56</sup> Voltarei a esse princípio essencial na sétima conferência.<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup> 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: Ensaio 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.[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.[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: Symptièse, 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).[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].[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).[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.[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).[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).[76](#) Ver Hans Blumenberg, *Nauffrage avec spectateur* (1997).[77](#) Ver Yann Martel, *A história de Pi* (2009) – com a complicação de que, no fim das contas, não havia tigre.

[1](#) Stéphane Foucart, *Le Monde*, 7 maio 2013 (grifos meus).[2](#) Ver um impressionante exemplo de autossociologia das ciências em: Charles D. Keeling, “Rewards and Penalties of Recording the Earth” (1998).[3](#) Ver Michael E. Mann, *The Hockey Stick and the Climate Wars: Dispatches from the Front Lines* (2013). O liame entre descrição e alerta está perfeitamente explícito na opinião publicada por Mann no *New York Times* em 17 de janeiro de 2014, “If You See Something Say Something” (2014). Não é possível ser mais explícito do que isso.[4](#) A distância imensa em relação à época de Max Weber é comentada no belo artigo de Bruno Karsenti “Le Sociologue et le prophète: Weber et le destin des modernes” (2013).[5](#) Ver Harald Welzer, *Guerras climáticas: por que mataremos e seremos mortos no*

*século 21* [2009]. A relação entre o clima e a guerra é bem mais antiga do que a geoengenharia atual, como mostra James Rodger Fleming em *Fixing the Sky: The Checkered History of Weather and Climate Control* (2010).<sup>6</sup> Se o Antropoceno pode envaidecer os humanos porque eles teriam, enfim, conquistado um poder planetário, é muito menos agradável descobrir que eles talvez já tenham perdido esse poder de influência! Ver o que diz Wallace Broecker: “O estudo antigo dos climas grita estridentemente que o sistema terrestre do clima não tem nada de um sistema que se autoestabiliza, pois se trata, antes, de um animal ultrasensível que reage exageradamente à menor pressão” (*Nature*, v. 376, pp. 212-13, 20 jul. 2002, citado por Clive Hamilton, *ABC Religion and Ethics*, 3 mar. 2015). É a estranheza desse fenômeno que justifica o título do livro de Timothy Morton: *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World* (2013).<sup>7</sup> A melhor introdução ao grande público para o trabalho cotidiano dos pesquisadores ainda é a série de vídeos disponível em [thiniceclimate.org](http://thiniceclimate.org).<sup>8</sup> O reflexo dos historiadores do senso comum consiste em dizer que o que nos parece ser sem precedentes já ocorreu várias vezes. O interesse das pesquisas daqueles que estudam o Antropoceno é justamente desafiar esse argumento de que não há nada de novo sob o Sol. Um exemplo entre mil: “A invenção do processo Haber-Bosch no início do século XX, que permite a conversão do nitrogênio atmosférico em fertilizantes, alterou o ciclo total do nitrogênio de forma tão fundamental que a comparação geológica mais próxima nos leva de volta a eventos que ocorreram há 2,5 bilhões de anos. [...] A ação humana aumentou a acidez da água do oceano para um nível que provavelmente nunca foi excedido em 300 milhões de anos”: Simon L. Lewis e Mark A. Maslin, “Defining the Anthropocene” (2015). Sobre essa questão da ausência de precedentes, à qual retornarei adiante, ver: Clive Hamilton e Jacques Grinevald, “Was the Anthropocene Anticipated?” (2015).<sup>9</sup> “Geo-história” resume da melhor forma o artigo de Dipesh Chakrabarty, *O clima da história: quatro teses* [2009].<sup>10</sup> Comparar a rapidez da resposta à ameaça soviética em John Lewis Gaddis, *The Cold War* (2006), e a lentidão que cerca a questão da ameaça climática em Nicolas Stern, *The Economics of Climate Change: The Stern Review* (2007).<sup>11</sup> A ideia controversa de Gayatri Chakravorty Spivak não é crer seriamente na essência das identidades sociais, mas utilizá-las como um expediente possível em certas lutas, já que é a arma dos adversários.<sup>12</sup> Ver Bruno Latour, *Políticas da natureza* [1999].<sup>13</sup> As virtudes da objetividade têm uma história longa – Lorraine Daston e Peter Galison, *Objectivity* (2007) –, que permite não confundir o resultado final (atribuído ao objeto conhecido) com a instituição muito complexa pela qual as objeções passaram

sucessivamente. A objetividade não é um estado do mundo nem um estado mental; ela é o resultado de uma vida pública bem cultivada. Um resumo bastante acessível desse argumento se encontra em B. Latour, *Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas* [2010].<sup>14</sup> Em vez de “dados”, deveríamos dizer “obtidos”. Em inglês (ou latim) o termo “*data*” seria muito mais compreensível se falássemos de “*subdata*”.<sup>15</sup> A imensa literatura em linguística, sociolinguística e teoria dos atos de fala vem minimizando a distinção entre descrição e prescrição, que já havia sido desafiada no livro seminal de J. L. Austin, *Quando dizer é fazer. Palavras e ação* [1951].<sup>16</sup> É a retomada dessa noção tão mal entendida do desinteressamento que caracteriza grande parte da filosofia da ciência de Isabelle Stengers, *A invenção das ciências modernas* [1993] até *La Vierge et le neutrino* (2005); e que a levou a ficar diante de Gaia em *No tempo das catástrofes* [2009].<sup>17</sup> As recomendações feitas aos redatores dos relatórios do IPCC enfatizam justamente que é preciso distinguir o que é “*policy relevant but not policy prescriptive*” [“relevante para a política, mas não politicamente prescritivo”]: *Declaração sobre os princípios e procedimentos do IPCC*, IPCC, 2 fev. 2010. Ver Kari de Pryck, “Le Groupe d’experts intergouvernemental sur l’évolution du climat, ou les défis d’un mariage arrangé entre science et politique” (2014).<sup>18</sup> No que se segue, utilizarei a expressão de origem espinosista “potência de agir” para traduzir a palavra *agency*, a fim de evitar o horrível termo “agentividade” e, sobretudo, para desvincular *agency* da intencionalidade e da subjetividade humanas, já que o que vai nos interessar é a redistribuição dessas capacidades de ação.<sup>19</sup> Retomo aqui uma passagem de “Agency at the Time of the Anthropocene” (2014).<sup>20</sup> Liev Tolstói, *Guerra e paz* [1869], v. 2, segunda parte, cap. III, p. 2048 (grifos meus).<sup>21</sup> Essa diferença entre actantes e atores é um princípio essencial da semiótica inspirada de Greimas; ver Jacques Fontanille, *Semiótica do discurso* [1998].<sup>22</sup> Curiosamente, no apêndice do romance, Tolstói usa do começo ao fim uma metáfora técnica da Providência que age com tamanha necessidade que a liberdade de manobra dos personagens, desdobrada extensivamente no corpo do romance, desaparece por completo. Eis uma prova de que o discurso da causalidade pode, à vontade, multiplicar ou reduzir as potências de agir sem que, no entanto, a composição tenha mudado. A atribuição de causas é, portanto, sempre um processo secundário em relação ao processo primário de composição de forças.<sup>23</sup> John McPhee, *The Control of Nature* (1980).<sup>24</sup> Mark Twain, *Vida no Mississippi* [1883].<sup>25</sup> O furacão Katrina devastou Nova Orleans em 29 de agosto de 2005.<sup>26</sup> John McPhee, *The Control of Nature* (1980), pp. 9-10 (grifos meus).<sup>27</sup> Ver Algirdas Greimas e Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions: Des états de choses aux*

*états d'âme* (1991).[28](#) Essa é a origem do princípio de simetria introduzido na sociologia pelo artigo de Michel Callon “Éléments pour une sociologie de la traduction: La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs en baie de Saint-Brieuc” (1986), que está na base da teoria ator-rede. Em vez de uma distinção entre objeto e sujeito, são obtidas nuances ao longo de um gradiente que mistura figuras humanas e não humanas.[29](#) John McPhee, *The Control of Nature* (1980), p. 55.[30](#) O contexto é descrito em B. Latour e Steve Woolgar, *A vida de laboratório* [1988].[31](#) Christy Rani Grace *et al.*, “Structure of the N-terminal Domain of a Type B1 G Protein-coupled Receptor in Complex with a Peptide Ligand” (2007).[32](#) Sem dúvida, é isso que teria feito o romancista Richard Powers – e foi o que ele fez, por exemplo, em *Ecos da mente* [2009] ou, ainda mais diretamente, em *Gain* (1998), o que explica a aparência completamente inovadora de seus personagens. Ver sobre isso B. Latour, “The Powers of Fac Similes: A Turing Test on Science and Literature”, em Stephen J. Burn e Peter Demsey (orgs.), *In Intersections Essays on Richard Powers* (2008).[33](#) Ver B. Latour e Paolo Fabbri, “Pouvoir et devoir dans un article de science exacte” (1977); e sobretudo Françoise Bastide, *Una notte con Saturno: Scritti semiotici sul discorso scientifico* (2001).[34](#) Ver as entradas correspondentes na bíblia da semiótica: Algirdas J. Greimas e Joseph Courtès (orgs.), *Dicionário de semiótica* [1979].[35](#) É o que torna interessante o clássico artigo de Harold Garfinkel *et al.* “The Work of a Discovering Science Construed with Materials from the Optically Discovered Pulsar” (1981).[36](#) Utilizo termos demasiado grosseiros – *physis* para natureza, *bio* para biologia etc. – para indicar simplesmente a importância do termo “*morph*”, ao qual eles estão fixados.[37](#) Metamorfismo, diz o dicionário, é um processo interno do globo terrestre que provoca a mudança no estado sólido da textura e da composição mineralógica de uma rocha cujos minerais até então estavam estáveis.[38](#) Apresentei na conferência anterior esse mesmo deslocamento pelo qual um termo utilizado como instrumento de análise é transformado em um objeto de estudo (*from resource to topic*).[39](#) Como disse Foucart em um artigo citado no início desta conferência: “Segundo o climatólogo americano James Hansen, ex-diretor do Goddard Institute for Space Studies (GISS), a concentração de CO2 que não pode ser excedida se situa em torno de 350 ppm. Um limite que foi atingido pouco antes de 1990” (*Le Monde*, 7 maio 2013).[40](#) Ver Michel Serres, *O contrato natural* [1990], prolongado parcialmente em *Retour au Contrat naturel* (2000).[41](#) A situação é ainda mais espinhosa porque é à figura de Galileu, como o único a ter razão contra todos, que os climatocéticos recorrem quando pretendem atacar o “consenso” dos climatologistas.[42](#) Serres não menciona

Lovelock, mas esse personagem, que será focado na próxima conferência, é apropriado para essa tarefa.[43](#) M. Serres, *O contrato natural* [1990], p. 136.[44](#) Ver Bertolt Brecht, *A vida de Galileu* [1943].[45](#) No antigo sistema dito “pré-copernicano” existia uma diferença de substância entre a zona sob a Lua (sublunar) e a zona além da Lua (supralunar): quanto mais se subia pelo degrau da Terra corruptível aos planetas e, depois, às estrelas fixas, mais se subia em perfeição. Sobre a história desse cosmos e de sua destruição, o livro clássico de Alexandre Koyré permanece a melhor introdução – *Do mundo fechado ao universo infinito* [1957] –, a menos que se prefira a versão mais romanceada, mas sempre muito eficaz, de Arthur Koestler, *Os sonâmbulos: História das ideias do homem sobre o universo* [1959].[46](#) É essa agitação da Terra que faz toda a estranheza de livros como os de Fred Pearce, *With Speed and Violence: Why Scientists Fear Tipping Points in Climate Change* (2007), ou de Stephen M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change* (2013). Sobre a questão controversa das fronteiras planetárias, ver Johan Rockström, Will Steffen *et al.*, “Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity” (2009). Sobre a rede das zonas críticas, ver Susan L. Brantley, Martin B. Goldhaber e Kristin Vala Ragnarsdottir, “Crossing Disciplines and Scales to Understand the Critical Zone” (2007); e o relatório de Steven A. Banwart, Jon Chorover e Jerome Gaillardet, *Sustaining Earth’s Critical Zone: Basic Science and Interdisciplinary Solutions for Global Challenges* (2013), assim como Bruno Latour, “Some Advantages of the Notion of ‘Critical Zone’ for Geopolitics (2014).[47](#) É essa reviravolta imprevista que o título do livro editado por Émilie Hache tenta captar – *De l’Univers clos au monde infini* (2014) –, em oposição ao de Koyré.[48](#) M. Serres, *O contrato natural* [1990], pp. 135-36.[49](#) Serres utiliza o termo bem pouco elegante “Biogeia” para designar Gaia.[50](#) Retornarei a essa questão na sexta conferência.[51](#) Ver E. Kohn, *How Forests Think* (2013).[52](#) Os termos quase objeto e quase sujeito foram introduzidos por Michel Serres em *Le Parasite* (1980).[53](#) M. Serres, *O contrato natural* [1990], p. 69.[54](#) É o que vamos descobrir nas próximas conferências: nem a natureza nem a humanidade podem ser apreendidas como suficientemente unificadas (e como suficientemente distintas) para poder estabelecer um contrato entre duas partes. É uma maneira de medir quanto a situação mudou entre a época em que Serres escreveu seu livro e aquela em que estamos obrigados a abordar o Antropoceno.[55](#) M. Serres, *O contrato natural* [1990], pp. 168-69 (grifos meus).[56](#) Id., *La Traduction: Hermès III* (1974).[57](#) Simon Schaffer, “Newtonian Angels”, em Joad Raymond (org.), *Conversations with Angels: Essays Towards a History of Spiritual Communication* (2011), pp. 90-122.[58](#) “Exatamente no mesmo

momento, Isaac Newton estava trabalhando arduamente nos agentes espirituais que operavam nas reações alquímicas e na correta interpretação das mensagens angélicas nas profecias das Escrituras e, particularmente, do Apocalipse; ele estava compondo uma genealogia erudita da idolatria e das heresias, discutindo os efeitos materiais e espirituais dos movimentos dos cometas e dos turbilhões solares e elaborando uma história provisória da Igreja” (ibid.). Ver também: S. Schaffer, *The Information Order of Isaac Newton’s Principia Mathematica* (2008).[59](#) Essa mistura, depois lentamente decantada, é o tema do livro de Frédérique Aït-Touati *Contes de la Lune: Essai sur la fiction et la science modernes* (2011), sobre a invenção progressiva da diferença, agora naturalizada, entre a narrativa de ficção e a narrativa de ciência.[60](#) O termo preferido de Donna Haraway para se referir às muitas bifurcações pelas quais os poderes de ação trocam suas propriedades da maneira mais imprevista; ver D. Haraway, *Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX* [2000].[61](#) Aquilo que Whitehead chamou de “bifurcação da natureza” é, antes de tudo, uma operação prática, como mostra muito bem Didier Debaise em *L’Appât des possibles* (2015).[62](#) Existe na atualidade uma vasta literatura em torno do domínio “ciência e literatura”. Um exemplo da animação das narrativas científicas, ainda mais surpreendente porque escrito por um dos responsáveis pelo termo Antropoceno, é o livro de Jan Zalasiewicz *The Planet in a Pebble: A Journey into Earth’s Deep History* (2010).[63](#) Mesmo que pareça contraintuitivo à primeira vista, a causa aparece primeiro apenas na ordem da exposição, por definição; na ordem da descoberta, ela é sempre, forçosamente, a segunda, uma vez que é a partir das consequências que se remonta a ela. Em outras palavras, há sempre na narrativa causal um efeito de montagem. Essa inversão é ainda mais surpreendente no caso da pedagogia.[64](#) Em *Note conjointe sur Monsieur Descartes*, Charles Péguy se diverte com a audácia de Descartes ao pretender ter *deduzido* a existência dos céus com base em seus princípios: “E ele não encontrou apenas os céus. Ele encontrou *os astros, uma terra*. Não sei se você é como eu. Acho incrível que ele tenha *encontrado uma terra*. Afinal, se ele não a tivesse encontrado. [...] Sabemos bem que ele não teria encontrado os céus, e as estrelas e uma terra se não tivesse ouvido falar disso” (*Œuvres en prose complètes* [1992]).[65](#) Ver S. Schaffer, *La Fabrique des sciences modernes, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle* (2014); Isabelle Stengers, *A invenção das ciências modernas* [1993].[66](#) Tema desenvolvido anteriormente em B. Latour, *Investigações sobre os modos de existência* [2012].[67](#) Ver David Abram, *The Spell of the Sensuous* (1996).[68](#) Daí o

novo interesse pela questão do animismo, como se vê nos trabalhos de Descola ou de Viveiros de Castro, como se a desanimação aparecesse de agora em diante como o fenômeno bizarro que é preciso ser explicado antropologicamente, e não mais a posição padrão que torna todas as outras bizarras...[69](#) Tentei tornar técnica essa diferença pela oposição entre *intermediários* (que não fazem senão transportar a força) e *mediadores* (que fazem bifurcar o que os causa). Trata-se de outra maneira de traduzir o argumento de Serres sobre a tradução.[70](#) Esse é o objeto da quinta e da sexta conferências, que nos farão mergulhar na “teologia natural”, tema das Gifford Lectures que estão na origem deste livro.[71](#) Esse liame entre revolução científica, organização política, desmaterialização da matéria e teologia é o tema do agora clássico livro de S. Shapin e S. Schaffer *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (1985), que mencionaremos na sexta conferência.[72](#) D. Haraway, “Staying with the Trouble: Symptoièse, figures de ficelle, embrouilles multispécifiques” (2015).[73](#) B. Latour, *Jamais fomos modernos* [1991].[74](#) Ver Ian Kershaw, *O fim do Terceiro Reich* [2011].[75](#) James Lovelock, *A vingança de Gaia* [2006], p. 150.[76](#) Ver C. Hamilton, *Requiem for a Species* (2010).[77](#) Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, “L’Arrêt de monde”, em Émilie Hache (org.), *De l’Univers clos au monde infini* (2014).[78](#) Will Steffen et al., “The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration” (2015).

[1](#) Arthur Koestler, *Os sonâmbulos: História das ideias do homem sobre o universo* [1959].[2](#) O Museu da Ciência, em Londres, ao qual ele legou todos os seus trabalhos, dedicou-lhe uma exposição intitulada *Unlocking Lovelock, Scientist, Inventor, Maverick* [Revelando Lovelock: cientista, inventor, rebelde].[3](#) James Lovelock e Dian Hitchcock, “Life Detection by Atmospheric Analysis” (1967).[4](#) O episódio foi frequentemente contado e embelezado. Ver John Gribbin e Mary Gribbin, *James Lovelock: In Search of Gaia* (2009).[5](#) Ver Erwin Panofsky, *Galilée critique d’art* (2001), e um artigo recente de Horst Bredekamp em Irene Brückle e Oliver Hahn, *Galileo’s Sidereus Nuncius* (2011), sobre a qualidade particular dos desenhos.[6](#) Esses são os personagens delegados descritos por Gilles Deleuze e Félix Guattari em *O que é a filosofia?* [1991] e mais concretamente por Frédérique Aït-Touati em seus *Contes de la Lune* (2011).[7](#) Essa distinção entre qualidades primárias e secundárias, que Galileu fez por razões práticas, não deixará, com o tempo, de assumir um peso filosófico, a ponto de parecer uma “bifurcação da natureza” entre dois mundos incomensuráveis: ver Alfred North Whitehead, *O conceito de natureza*

[1920].[8](#) A *res extensa* não é um domínio do mundo, por oposição à *res cogitans*, mas a metade de um conceito único que organiza, desde Descartes, a transformação do mundo em “natureza”. Esse tema pertence tanto à história da pintura como à história das ciências e da filosofia. Isso pode ser chamado de idealismo da matéria.[9](#) Alexandre Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito* [1957].[10](#) Narrado pelo próprio Lovelock em *Homage to Gaia: The Life of an Independent Scientist* (2000).[11](#) A particularidade do antigo cosmos – voltarei a esse ponto na próxima conferência – era ter o inferno em seu centro, como visto em *A divina comédia*. Galileu dedicou um texto surpreendente à medição desse inferno; ver *Due lezioni all'accademia fiorentina circa la figura sito e grandezza dell'inferno di Dante* (1588).[12](#) A fragilidade do sistema é outra maneira de enfatizar sua historicidade. Na hipótese de Medeia, Peter D. Ward mostra que nada protege Gaia contra a destruição (*The Medea Hypothesis* [2009]). Esse também é o tema do artigo de James Lovelock e Michael Whitfield “Life Span of the Biosphere” (1982).[13](#) Isabelle Stengers, *A invenção das ciências modernas* [1993], p. 98. É no dispositivo do plano inclinado que a relação entre o passado e o futuro se inverte: daqui em diante, o tempo de Galileu descerá da causa passada para suas consequências.[14](#) Ver a conferência anterior.[15](#) Sigmund Freud, “Uma dificuldade da psicanálise” [1917].[16](#) Steven Shapin, *The Scientific Revolution* (1996).[17](#) Bertolt Brecht, *A vida de Galileu* [1943], ato 1, cena 1.[18](#) São dois filmes comerciais que compartilham com os planetólogos a mesma mitologia: Alfonso Cuarón, *Gravidade*, 2013, James Cameron, *Avatar*, 2009.[19](#) William Golding, *O senhor das moscas* [1954].[20](#) Episódio contado por James Lovelock em sua autobiografia (*Homage to Gaia* [2000]) e frequentemente em muitas entrevistas.[21](#) Marcel Détienne, *Apollon, le couteau à la main* (2009), p. 165.[22](#) Hesíodo, *Théogonie* (1981), pp. 65–67.[23](#) É por esse modo de reconstruir peça por peça o campo semântico, os rituais, os testemunhos arqueológicos dos personagens divinos e dos conceitos, sem se ocupar de sua substância ideal, que os grandes exegetas da escola francesa conseguiram tirar do academicismo a antropologia da Grécia Antiga. O que é válido para a antiga Gaia da mitologia vale ainda mais para a Gaia científica.[24](#) Ver Bron Taylor, *Dark Green Religion* (2010); Jacques Galinier e Antoinette Molinié, *Les Néo-Indiens* (2006).[25](#) Hesíodo, *Théogonie* (1981), “Preface”, p. 20.[26](#) M. Détienne, *Apollon, le couteau à la main* (2009), p. 161.[27](#) Ibid., p. 165.[28](#) Ibid., p. 166.[29](#) Ibid.[30](#) Para uma apresentação em inglês de Lovelock, ver *Doomsday Pending*, Canadian Television, *The Hour*, [youtube.com/watch?v=sRQ-NqaYFzs](https://www.youtube.com/watch?v=sRQ-NqaYFzs).[31](#) Voltarei a esse ano de 1610 na sexta conferência. Sobre a recepção desse texto de Galileu, ver Mario

Biagioli, *Galiléen Courtier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism* (1993).<sup>32</sup> O imbróglgio entre política, religião, diplomacia e competição acadêmica é cuidadosamente estudado em sua relação com a economia emergente em M. Biagioli, *Galileo's Instruments of Credit* (2006).<sup>33</sup> Foi esse o sentido que Edmund Husserl lhe deu em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* [1936].<sup>34</sup> Bela recuperação recente dessa história em Didier Debaise, *L'Appât des possibles* (2015).<sup>35</sup> Ver A. N. Whitehead, *O conceito de natureza* [1920] e os comentários indispensáveis de Isabelle Stengers, *Penser avec Whitehead* (2002).<sup>36</sup> Abordarei essa questão do “Sistema Terra” com seus dois significados opostos – conexão ou totalidade – no final da próxima conferência.<sup>37</sup> Michel Serres, *La Traduction: Hermès III* (1974), p. 259.<sup>38</sup> Ver Galileu, *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano* [1632].<sup>39</sup> Infelizmente, como veremos na sexta conferência, o “secular” é como cerveja sem álcool, é o religioso sem a religião. Ora, Gaia vai mais longe. “*Mondain*” – em francês, cuja primeira acepção é “relativo ao mundo, ao universo” – seria um bom termo, não fosse a acepção ligada aos prazeres da vida mundana que prevalece graças ao inglês “*mundane*”.<sup>40</sup> Como me apontou Oliver Morton (comunicação pessoal, 21 de junho de 2015), é isso que liga Lovelock à tradição de A. G. Tansley, “The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms” (1935). Também para o inventor da noção de ecossistema, a sequência sistemática das conexões não implica nenhum holismo.<sup>41</sup> James Lovelock, *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine* (1991).<sup>42</sup> “A peste da humanidade” é o título do último capítulo, *ibid.*<sup>43</sup> Ver B. Latour, *Pasteur: Guerre et paix des microbes* (2001). Ver também a excelente biografia de René Dubos, *Louis Pasteur* (1995), que multiplica os vínculos com a crise ecológica. Dubos é igualmente o autor de um dos primeiros livros dirigidos ao grande público sobre a Terra como um mundo comum e unificado – Barbara Ward e René Dubos, *Only One Earth* (1972).<sup>44</sup> Este é o subtítulo da tradução francesa: “Géophysologie, nouvelle science de la terre”.<sup>45</sup> Ver Gerald Geison e James A. Secord, “Pasteur and the Process of Discovery” (1988).<sup>46</sup> Bernadette Bensaude-Vincent e Isabelle Stengers, *History of Chemistry* (1992), e, no caso específico, ver B. Latour, “Les Objets ont-ils une histoire?” (1994).<sup>47</sup> Louis Pasteur, “Mémoire sur la fermentation appelée lactique” (1922), p. 55 (grifos meus).<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 56.<sup>49</sup> Tentei elaborar um inventário semiótico o mais completo possível em [bruno.latour.fr/node/257](http://bruno.latour.fr/node/257).<sup>50</sup> B. Latour, “Pasteur et Pouchet: Hétérogenèse de l’histoire des sciences” (1989).<sup>51</sup> Ver Stéphane Van Damme, *Descartes* (2002).<sup>52</sup> A nuance entre os dois termos foi introduzida no final da primeira conferência, p. 33,

para abrir as questões que a noção de “natureza” não pode senão encerrar.[53](#) A conexão com o tema do *katekon*, que é o que atrasa a catástrofe na imaginação apocalíptica, será mais congruente quando for abordada na sétima conferência.[54](#) J. Lovelock, *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine* (1991), p. 108.[55](#) Ibid., p. 127.[56](#) Ibid., p. 119.[57](#) Ver Lynn Margulis e Dorian Sagan, *L’Univers bactériel* (1989); e Lynn Margulis, *O planeta simbiótico* [1998]. Um capítulo de Margulis sobre “Gaia” é traduzido para o francês na excelente coleção *Écologie politique: Cosmos, communautés, milieux* (2012), organizada por Émilie Hache.[58](#) Ver Robert J. Charlson *et al.*, “Oceanic Phytoplankton, Atmospheric Sulphur, Cloud Albedo and Climate” (1987).[59](#) Introduzido na conferência anterior (p. 121), esses dois termos possibilitam prestar atenção na *agência* atribuída aos personagens de uma história.[60](#) Ver Susan L. Brantley *et al.*, “Crossing Disciplines and Scales to Understand the Critical Zone” (2007).[61](#) Ibid., p. 56.[62](#) Ibid., p. 57 (grifos meus).[63](#) Com muitos autores, particularmente Dario Gamboni em “Composing the Body Politic: Composite Images and Political Representations 1651–2004” (2005), explorei essa interseção contínua em B. Latour e P. Weibel (orgs.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (2005). Essa troca de maus procedimentos nunca deixou de me surpreender desde que trabalhei com Shirley Strum, “Human Social Origins: Oh Please, Tell us Another Story” (1986).[64](#) Essa rejeição de um pensamento da organização em dois níveis é o ponto fundamental da teoria do ator-rede, ainda de difícil entendimento para as ciências sociais, mas também para as ciências biológicas, que tomam emprestados da teoria política os mesmos esquemas que os da sociologia. B. Latour, *Reagregando o social. Uma introdução à teoria do ator-rede* (2005), e o artigo mais técnico: B. Latour *et al.*, “Le Tout est toujours plus petit que ses parties” (2013).[65](#) Esse é o ponto fundamental e sempre incompreendido desenvolvido por Raymond Ruyer em *Néo-finalisme* (2013). Curiosamente, considerado em seu projeto e não em seu resultado, um sistema técnico não pode ser explicado por uma metáfora tecnicista! Para toda essa questão do limite de metáforas técnicas para explicar a técnica, ver B. Latour, *Aramis, ou l’amour des techniques* (1992).[66](#) Sobre a impossibilidade de usar noções de partes e todo para as células, ver Jean-Jacques Kupec e Pierre Sonigo, *Ni Dieu ni gène* (2000), retomado, de forma mais acessível, em Pierre Sonigo e Isabelle Stengers, *L’Évolution* (2003); para as sociedades de macacos, ver Shirley Strum, “Darwin’s Monkey: Why Baboons Can’t Become Human” (2012); para as formigas, ver Deborah Gordon, *Ants at Work: How an Insect Society is Organized* (1999).[67](#) Por exemplo, *A vingança de Gaia* [2006], p. 17. A metáfora técnica da “nave espacial” é ainda mais

desajeitada, pois se percebeu durante desastres que a unidade do sistema técnico não correspondia à prática. Por exemplo, ler Diane Vaughan, *The Challenger Launch Decision: Risky Technology, Culture and Deviance at Nasa* (1996).[68](#) Esse é um ponto digno de nota no momento em que os sonhos de geoengenharia pretendem refazer o mercado. Ver Clive Hamilton, *Earthmasters: The Dawn of Climate Engineering* (2013).[69](#) Alusão ao filme *Apollo 13*, de Ron Howard, 1995.[70](#) Aqueles que acusam Lovelock de pensar a Terra como um todo unificado omitem que eles também usam um unificador extraordinariamente poderoso, uma vez que confiaram às leis da natureza – na prática, às equações – a tarefa *de se fazerem obedecer* em todos os lugares, em todos os aspectos. O problema aqui é ficar completamente sem o tema da obediência.[71](#) “*There is only Gaia but Gaia is not One*”, Philip Conway, “Back Down to Earth: Reassembling Latour’s Anthropocenic Geopolitics” (2015), p. 12.[72](#) Esse problema em si depende, por sua vez, de outra hipótese mais fundamental, filosófica, da penetrabilidade das entidades, hipótese avançada por Whitehead, que empresta de Gabriel Tarde o interesse pela noção de mônada revisitada em *Monodologia e sociologia* [1893].[73](#) O interesse é aqui tomado em seu sentido etimológico como o que é “entre duas” entidades. Sem esquecer que a intencionalidade, a vontade, o desejo, a necessidade, a função e a força são apenas figurações diferentes que se escalonam ao longo de um gradiente expressando a mesma potência de agir – como mostrei na segunda conferência.[74](#) O naturalista Jakob von Uexküll, por exemplo, em *Mondes animaux et monde humain: Théorie de la signification* [1934], emprega o termo semiótica para descrever sistemas vivos. Para ele, como para Lovelock, não se trata de acrescentar sentido ao que seria “estritamente material”, mas sim de não *retirar o sentido* do entrelaçamento mútuo de interesses dos organismos vivos, justamente para que eles se tornem compreensíveis. Esse é o próprio método de Vinciane Despret em *Penser comme un rat* (2009) e também em: *O que diriam os animais se...* [2012].[75](#) Em *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016), Haraway resumiu bem a solução de Margulis: “a inesgotável riqueza dos novos conhecimentos em biologia” não pode mais ser absorvida “pela ideia de indivíduos limitados aos quais adicionaríamos um contexto, em outras palavras, a ideia de um organismo-mais-um-ambiente”. Em vez disso, diz ela, é preciso pensar “os acoplamentos complexos e não lineares entre processos que compõem e prolongam subsistemas imbricados, mas que não se agregam uns aos outros quando formam totalidades parcialmente coerentes”.[76](#) Essa é a bela expressão de John Dewey: “Não existe nenhum mistério quanto ao fato da associação”. J. Dewey, *The Public and its Problems* (1927), p. 23.[77](#) É

exatamente isso que permite a René Dubos religar a microbiologia de Pasteur à ecologia, em seu *Louis Pasteur, franc-tireur de la science* (1995).[78](#) Ver B. Latour, *Pasteur: Guerre et paix des microbes* (1984).[79](#) Timothy M. Lenton, “Gaia and Natural Selection: A Review Article” (1998) (tradução minha).[80](#) Não um termo consensual, mas o fenômeno é bem reconhecido pelas expressões de mônada em Tarde, de “sobrevoo absoluto” em Raymond Ruyer, *Neo-finalisme* (2013), e de “creodo” em Conrad Hal Waddington, *Biological Processes in Living Systems* (2012). É objeto de muitas pesquisas para se afastar do paradigma usual comum à sociologia e à biologia, que captura entidades apenas como partes de um todo – *partes extra partes*. Ver, por exemplo, Deborah Gordon, “The Ecology of Collective Behavior” (2014).[81](#) Esse é o argumento da “simbiogênese”, em Margulis, e também encontrado em Scott F. Gilbert e David Epel, *Ecological Developmental Biology: Integrating Epigenetics, Medicine and Evolution* (2009).[82](#) Veremos a mesma questão do cálculo do interesse egoísta na oitava conferência, mas então para delimitar a soberania dos Estados.[83](#) Que a evolução é sempre, antes de tudo, uma forma de narrativa, aprendemos com esse maravilhoso contador de histórias que era Stephen-Jay Gould, *A vida é bela* [1989].[84](#) Ouso dizer que a evolução de Edward O. Wilson, que passa da ideia de superorganismo para a sociobiologia, e disso para o superorganismo (Bert Hölldobler e E. O. Wilson, *The Superorganism: The Beauty, Elegance, and Strangeness of Insect Societies* [2008]), é um bom testemunho do fracasso total do que é chamado de “*kin selection*” [seleção de parentesco], que apareceu como um princípio biológico antes de percebermos que se tratava apenas de estender a economização à vida. A biologia nunca foi extraída da Providência; assim como a economia, a biologia sempre precisa do milagre da coordenação.[85](#) Modelo a princípio bastante simples, mas que foi se complicando, para mostrar que era possível a homeostase entre organismos distintos e em competição. A utilidade dessa demonstração foi mais metafórica do que explicativa, contudo Lovelock atribuiu grande importância a ela. Ver Stephen H. Schneider *et al.*, *Scientists Debate Gaia* (2008), bem como a entrada “Daisyworld” da Wikipedia para referências e numerosos filmes.[86](#) Desde Bernard Mandeville, *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos* [1714], os empréstimos não pararam de tentar “naturalizar” uma versão muito particular da economia. Karl Polanyi, *A grande transformação – as origens de nossa época* [1944].[87](#) Alusão ao famoso livro de Richard Dawkins *O gene egoísta*, publicado em 1976.[88](#) Não é o reducionismo que nos choca nas narrativas neodarwinistas, mas a falta de reducionismo e o apelo constante ao equilíbrio da natureza e ao bem dos

organismos. Por trás da seleção natural, a mão benevolente do Criador é reconhecida por Darwin, assim como por seus sucessores. Dov Ospovat, *The Development of Darwin's Theory: Natural History, Natural Theology, and Natural Selection* (1995).[89](#) Esse é o princípio da análise da *economização* dos coletivos perseguida por Michel Callon (org.) em *The Laws of Markets*, 1998; por Donald MacKenzie em *Material Markets: How Economic Agents Are Constructed* (2009); e por muitos colegas. Ver Michel Callon (org.), *Sociologie des agencements marchands: Textes choisis* (2013); para o vínculo com a teologia: Dominique Pestre, “Néolibéralisme et gouvernement: Retour sur une catégorie et ses usages” (2014).[90](#) A falta de plausibilidade do cálculo por meio da repartição entre o interior e o exterior está na origem do renascimento da noção de “*Commons*” de Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action* (1990).[91](#) Mostrando até que ponto o próprio organismo celular, longe de ser um átomo que não quebra, é, ao contrário, o resultado de uma vasta composição de organismos recrutados ao longo de uma história muito longa. Ver L. Margulis e Dorian Sagan, *Microcosmos: Four Billions Years of Microbial Evolution* (1997). Sem Margulis, é provável que a hipótese de Gaia não tivesse saído da metáfora cibernética.[92](#) J. Lovelock, *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine* (1991), p. 114.[93](#) Em seu belo capítulo sobre Tarde, Pierre Montebello mostra que o mesmo argumento se aplica à extensão e ao “sucesso” das mônadas. “[Tarde] considerava o sucesso de uma invenção uma contaminação capaz de ganhar *pouco a pouco* os confins de um imenso território. Foi o que aconteceu com a matéria, uma vez que os átomos triunfantes *souberam espalhar* sua influência atraente em todas as nebulosas. Eles *formaram esse meio físico* que se estende até o infinito do espaço, que rompeu o equilíbrio primitivo das coisas e impôs em todos os lugares a lei da atração. O estrato físico é o resultado de uma dominação política, da *supremacia de um desejo* em todas as mônadas. [...] A imagem da política suplanta aqui o teológico” (*L'Autre Métaphysique: Essai sur Ravaisson* [2003], p. 152, grifos meus).[94](#) O arranjo das entidades de acordo com sua dimensão no interior de uma *res extensa* não corresponde a nenhuma experiência real, embora tenha sido confundido com a imagem científica do mundo, graças a filmes como *The Powers of Ten*, de Philip Morrison *et al.* (1982).[95](#) A tal ponto que é a ideia de “*bens comuns*” que hoje parece uma novidade estranha! Pierre Dardot e Christian Laval, *Ensaio sobre a revolução no século XXI* [2014]. Sobre a história dessa trágica perda de ponto de referência, ver o notável artigo de Fabien Locher “Les Pâturages de la guerre froide: Garret Hardin et la ‘tragédie des comuns’” (2013).[96](#) B. Latour, “Le

Rappel de la modernité: Approches anthropologiques” (2004).<sup>97</sup> A citação exata é: “Alguém disse uma vez que é mais fácil imaginar o fim do mundo do que imaginar o fim do capitalismo. Agora podemos revisitar isso e testemunhar a tentativa de imaginar o capitalismo imaginando o fim do mundo”; Fredric Jameson, “Future City” (2003).<sup>98</sup> Percy Bysshe Shelley, “Mont Blanc: Lines Written in the Vales of Chamouni”, durante a famosa temporada em que Mary Shelley escreveu *Frankenstein*. É divertido notar que, se esse casal famoso escreveu tanto durante essa estada nos Alpes franceses, foi também porque a explosão do vulcão do monte Tambora transformou as férias de 1816 em um verão arruinado... [N. T.: Em inglês no original. Em tradução livre, “O *universo eterno* das coisas/ Flui através da mente e rola suas ondas rápidas/ Ora escuro – ora brilhante – ora refletindo tristeza –/ Ora emprestando esplendor, do lugar de fontes secretas/ A fonte do pensamento humano que seu tributo traz/ De águas – com um som e metade próprio,/ Como um riacho fraco, muitas vezes assume/ Na floresta selvagem, entre as montanhas solitárias,/ Onde as cachoeiras *saltam para sempre*,/ Onde bosques e ventos disputam, e um vasto rio/ Sobre suas rochas incessantemente explode e delira”.]<sup>99</sup> A frase original é: “So that the course of nature is conceived as being merely the fortunes of matter in its adventure through space” [De tal modo que o curso da natureza seja concebido como *nada* além dos caprichos da matéria em sua aventura através do espaço]. A. N. Whitehead, *O conceito de natureza* [1920]. Entre matéria e materialidade, lembremos, devemos escolher.

<sup>1</sup> Uma versão diferente desta conferência apareceu em Émilie Hache (org.), *De l’Univers clos au monde infini* (2014).<sup>2</sup> Ver Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz, *L’Évènement Anthropocène: La Terre, l’histoire et nous* (2013). (Tomo “época” no sentido banal. Os geólogos distinguem o tempo por segmentos de ordem decrescente em éons, eras, períodos, épocas e idades.)<sup>3</sup> A importância capital do Antropoceno é que ele fornece uma verdade prática, ou seja, estratigráfica, à noção de época estudada por Hans Blumenberg – como historiador, mas não como geo-historiador – em *La Légitimité des temps modernes* (1976). A Idade Média não se conhecia como *média*, assim como a Antiguidade não se conhecia como *antiga*. Contudo, quando a Era Moderna se definiu explicitamente como Era *Moderna*, ela não sabia que acabaria sendo definida com precisão por um subcomitê de estratigrafia. Foucault não previu que o conceito de arqueologia fosse tomado ao pé da letra! Aqui está outro exemplo dessa lei da história que pretende que o sentido

figurado se torne literal.<sup>4</sup> Relatório elaborado durante o congresso da União Internacional para Pesquisa Quaternária (INQUA), em Berna, Suíça, de 21 a 27 de julho de 2011.<sup>5</sup> A escolha da data de início – de muito remota (desde o surgimento do *Homo faber*) a recente (desde a Revolução Industrial) ou muito recente (desde a Segunda Guerra Mundial) – se correlaciona com profundas diferenças políticas e morais. Quanto mais antiga a data, menos as formas atuais de capitalismo estão envolvidas e mais responsabilidades são diluídas. Apenas dizemos: “Onde há humanidade, há influência humana”.<sup>6</sup> Relatório elaborado durante o congresso da União Internacional para Pesquisa Quaternária, op. cit.<sup>7</sup> O artigo de Paul J. Crutzen e Eugene F. Stoermer “The Anthropocene” (2000) provocou um grande movimento de literatura e a criação de várias revistas especializadas: *Anthropocene*, *The Anthropocene Review*, *Elementa: Science of the Anthropocene* etc. Na França, é a excelente coleção da editora Seuil, dirigida por Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz, que tornou acessível o conceito de Antropoceno – e suas críticas.<sup>8</sup> Um artigo recente confirma a data de 16 de julho de 1945, dia das primeiras explosões nucleares, sem se posicionar sobre os méritos, mas simplesmente enfatizando a conveniência de localizar a transição geológica em qualquer lugar do mundo, graças à assinatura deixada pela recém-introduzida radioatividade artificial. Ver Jan Zalasiewicz *et al.*, “When Did the Anthropocene Begin?: A Mid-Twentieth Century Boundary Level is Stratigraphically Optimal” (2015).<sup>9</sup> Relatório elaborado durante o congresso da União Internacional para Pesquisa Quaternária, op. cit. (grifos meus).<sup>10</sup> Infelizmente, quatro anos depois, em setembro de 2016, praticamente a mesma cena se repetiu na África do Sul, onde o mesmo grupo de pesquisa, no decorrer do mesmo Congresso, apesar de ter acumulado dados e argumentos, não conseguiu alcançar uma conclusão aceitável para a comissão que tomava a decisão. Para dados mais atualizados, ver Colin N. Waters, J. Zalasiewicz *et al.* “The Anthropocene is Functionally and Stratigraphically Distinct from the Holocene” (2016).<sup>11</sup> Ver o empolgante projeto levado a cabo pela Haus der Kulturen der Welt (HKW), em Berlim, “The Anthropocene Curriculum” ([hkw.de/en/index.php](http://hkw.de/en/index.php)), que inclui vídeos dos principais autores por trás desse conceito. Ver também as muitas entrevistas no Portail des Humanités Environnementales ([www.humanitesenvironnementales.fr/fr/les-ressources/les-grands-entretiens](http://www.humanitesenvironnementales.fr/fr/les-ressources/les-grands-entretiens)).<sup>12</sup> Oliver Morton, em *Eating the Sun: The Everyday Miracle of How Plants Power the Planet* (2007), estima a energia da civilização humana em um dado momento em dezesseste terawatts. Se o planeta inteiro vivesse da maneira americana, isso exigiria um gasto de noventa terawatts. A energia liberada pelas placas tectônicas é

estimada (calor e movimento), em comparação, em quarenta terawatts, enquanto a energia primária – de origem biológica, na terra e nos oceanos – é estimada em 130 terawatts. Tudo isso é obviamente insignificante comparado aos 130 mil terawatts de energia disponíveis na Terra apenas pela ação do Sol.[13](#) O livro de J. Zalasiewicz *The Earth After Us* (2008), que tem por subtítulo *What Legacy Will Humans Leave in the Rocks?* [Que traço os humanos deixarão nas rochas?], descreve com vigor essa cena imaginária.[14](#) J. Zalasiewicz *et al.*, “When Did the Anthropocene Begin?: A Mid-Twentieth Century Boundary Level is Stratigraphically Optimal” (2015).[15](#) Reproduzindo assim a longa história da extensão do tempo por geólogos, arqueólogos, estudiosos e acadêmicos no curso dos séculos XVIII e XIX, como relatado por Martin Rudwick em *Earth’s Deep History: How It Was Discovered and Why It Matters* (2014).[16](#) É essa encruzilhada de historicidades até agora totalmente incompatíveis que primeiro atraiu a atenção de Dipesh Chakrabarty, *O clima da história: quatro teses* [2009].[17](#) Estimativa comparável à erosão pelas forças da natureza! Ver Jonathan Richard Ford *et al.*, “An Assessment of Lithostratigraphy for Anthropogenic Deposits” (2014).[18](#) O antigo e venerável termo “história natural”, que serviu de etiqueta para muitos “naturalistas” por séculos, de Plínio a Darwin, passando por Buffon, assume um significado totalmente novo a partir do momento em que a palavra “história” é sublinhada, aproximando-a da história humana. Os cientistas realmente se tornaram historiadores da natureza.[19](#) Capa do dossiê de 26 de maio de 2011.[20](#) Capítulo bem conhecido de Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil platôs* [1980], “A geologia da moral (quem a Terra pensa que é?)”.[21](#) Se o rótulo for enfim rejeitado, provavelmente será em razão do interesse excessivo de intelectuais, filósofos, artistas e ativistas por um termo que os geólogos, por definição, não conseguem manter por eles próprios devido ao *anthropos* que introduziram lá. Não tenho conhecimento de artistas ou ativistas que se mobilizam pelo Proterozoico![22](#) Capa do dossiê da edição de 11 de março de 2015.[23](#) Pontus Hulten *et al.*, *The Arcimboldo Effect* (1987).[24](#) Criado no século XVII na França, trata-se de um mapa alegórico de um país imaginário, Tendre.[25](#) Ver Bernadette Bensaude-Vincent e Isabelle Stengers, *Histoire de la chimie* (1992).[26](#) Ver David Archer, *The Global Carbon Cycle* (2010).[27](#) Ver Mark Williams *et al.*, “Humans as the Third Evolutionary Stage of Biosphere Engineering of Rivers” (2015).[28](#) Ver [news.sciencemag.org/earth/2014/06/rocks-made-plastic-found-hawaiian-beach](http://news.sciencemag.org/earth/2014/06/rocks-made-plastic-found-hawaiian-beach).[29](#) William Cronon (org.), *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature* (1996); Bronislaw Szerszynski, “The End of the End of Nature: The Anthropocene and the Fate of the Human” (2012).[30](#) Como podemos ver no livro extraordinário de

Anna L. Tsing *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility in Capitalism Ruins* (2015), sobre um cogumelo![31](#) Este é o argumento de Chakrabarty: “Não existe ‘humanidade’ que possa agir como um ator consciente de si mesmo. Como a crise da mudança climática está dispersa em todas as ‘diferenças antropológicas’, isso só pode significar uma coisa: mesmo que o aquecimento global seja de fato antropogênico em sua origem, não há ‘humanidade’ que possa atuar como um único agente político”; Dipesh Chakrabarty, “Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change” (2012), p. 15.[32](#) O papel da fuligem no aquecimento global parece ter sido negligenciado. Jeff Tollefson, “Soot a Major Contributor to Climate Change” (2013).[33](#) Ver a terceira conferência.[34](#) Ver Peter Sloterdijk, *Globes; Sphères II* [1999].[35](#) Ver Jakob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain: Théorie de la signification* (1934).[36](#) Ver o fascinante catálogo da exposição dedicada ao *Whole Earth Catalog* em Diedrich Diederichsen e Anselm Franke, *The Whole Earth Catalog* (2013). Sobre a implausibilidade do Globo como figura da Terra, consulte a pesquisa de Kenneth Olwig, “The Earth is Not a Globe: Landscape versus the ‘Globalist’ Agenda” (2011). Sobre a história da forma recente do globo, ver Sebastian Vincent Grevsmühl, *La Terre vue d’en haut: L’invention de l’environnement global* (2014), cujo subtítulo – *A invenção do ambiente global* – ressoa perfeitamente com o argumento de Sloterdijk.[37](#) Ver o fascinante site que procura mapear a infraestrutura física do que é chamado de virtual, [newcloudatlas.org](http://newcloudatlas.org).[38](#) Ver o [parágrafo da conferência anterior](#).[39](#) Peter Sloterdijk, *Globes: Sphères II* [1999], pp. 417–18.[40](#) Com efeito, é lá que Simon Schaffer e seus colegas têm seu escritório. Os historiadores da ciência acabaram ocupando, depois de certo tempo, os escritórios de cientistas, que então emigraram para mais longe a fim de seguir seus instrumentos cada vez mais volumosos...[41](#) Hélène Mialet, *À la Recherche de Stephen Hawking* (2014).[42](#) Sobre a constituição dessa “epistemologia política”, ver B. Latour, *A esperança de Pandora: Ensaio sobre a realidade dos estudos científicos* [1999].[43](#) Os leitores de *As aventuras de Tintim* reconhecerão nessa metáfora a aventura do capitão Haddock em *Explorando a Lua*, quando os Dupont removem por engano a gravidade artificial do foguete e o uísque se condensa em borbulhas que flutuam na cabine...[44](#) A literatura sobre o uso do globo é imensa, mas sugiro dois trabalhos recentemente traduzidos: Franco Farinelli, *De la Raison cartographique* (2009), e a visão geral muito útil de Jerry Brotton, *Uma história do mundo em doze mapas* [2012].[45](#) Essa torre, uma espécie de Palácio da Descoberta e do Geodo, é um dos lugares mais visitados em Edimburgo e fica a poucas centenas de metros da sala onde as Gifford Lectures eram realizadas. Agradeço a Pierre Chabard por me apresentar esse

personagem incrível: Pierre Chabard, “L’Outlook Tower, anamorphose du monde” (2001).[46](#) Nicolas Jankovic, *Projet de globe terrestre au 100000<sup>e</sup>* (2012), p. 34 (grifos meus). Sobre a história desse projeto, ver N. Jankovic, de quem é extraída a citação. Jankovic acrescenta: “A questão não é se divertir, mas maravilhar-se com a Humanidade e promover sua Comunhão com a Terra” (p. 39).[47](#) Particularmente marcante no caso de Michael Ruse em *The Gaia Hypothesis: Science on a Pagan Planet* (2013), que não parece em nenhum momento suspeitar que Lovelock compõe Gaia e não deduz sua forma com base em um Globo que a precederia.[48](#) Sebastian Vincent Grevsmühl, em *La Terre vue d’en haut: L’invention de l’environnement global* (2014), faz a arqueologia dessa obsessão.[49](#) Christophe Boureux, em *Dieu est aussi jardinier* (2014), parte do princípio de que existe uma totalidade que tem uma origem comum (divina) e que sua composição inicial não apresenta nenhum problema em particular.[50](#) Toby Tyrrell, *On Gaia: A Critical Investigation of the Relationship between Life and Earth* (2013).[51](#) O livro de Bernard Mandeville *A fábula das abelhas* [1714], cujo subtítulo é bastante eloquente – *ou vícios privados, benefícios públicos* –, é um dos muitos ancestrais desses modelos animais que permitem explicar a emergência do ótimo – na verdade, o Mercado – apoiando-se no livre embate dos interesses individuais.[52](#) Tyrrell está bem preocupado com o fato de que, se Gaia fosse considerada uma providência gentil e benevolente, os humanos se permitiriam até violentá-la, certos de que ela os perdoaria por seus erros. Pelo contrário, “porque o sistema climático da Terra transpirou, por oposição ao evoluído, não há razão para esperar que ele seja particularmente sólido ou imune a falhas” (*On Gaia: A Critical Investigation of the Relationship between Life and Earth*, p. 216).[53](#) *Ibid.*, p. 113 (tradução e grifos meus).[54](#) *Ibid.*, p. 198.[55](#) Lovelock, *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine* (1991), p. 11 (grifos meus).[56](#) Em conversas, Lovelock insiste muitas vezes em que ele é sobretudo um inventor de instrumentos muito sensíveis (em especial o famoso “*electron capture detector*” ou ECD) e que foi graças a essas invenções que se tornou sensível à animação da Terra, pois podia detectar a presença de produtos químicos (no início de sua pesquisa sobre poluição) a distâncias muito longas.[57](#) Lovelock, *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine* (1991), p. 11.[58](#) T. Tyrrell, *On Gaia: A Critical Investigation of the Relationship between Life and Earth* (2013), p. 3.[59](#) *Ibid.*, p. 4.[60](#) *Ibid.*, p. 48.[61](#) Daí esta passagem surpreendente: “Na minha opinião, esse paradoxo da fome por nitrogênio de um mundo banhado em nitrogênio é um dos argumentos mais poderosos contra a ideia de Gaia, segundo a qual a biosfera é

mantida à vontade para o benefício da vida que a habita” (ibid., p. 111). Poderíamos crer estar lendo Voltaire a zombar das provas da existência de Deus extraídas da harmonia da natureza![62](#) Ibid., p. 11. J. Lovelock, *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine* (1991).[63](#) Ver B. Latour, *Reagregando o social. Uma introdução à teoria do ator-rede* [2005]. É fascinante ver que o problema é exatamente o mesmo em todas as escalas, seja no caso das formigas de Deborah M. Gordon, *Ant Encounters: Interaction Networks and Colony Behavior* (2010), seja no de Gaia. É esse problema que Tarde colocou no coração das ciências sociais e que foi engolido pela ideia de níveis distintos que variam do indivíduo ao coletivo. Ver Gabriel Tarde, *As leis sociais* [2012].[64](#) Ver B. Latour et al., “Le Tout est toujours plus petit que ses parties: Une expérimentation numérique des monades de Gabriel Tarde” (2013).[65](#) Nunca se esqueça de que as preocupações ambientais são antes de tudo militares e que a guerra total *pelas* modificações do clima precede em várias décadas a guerra *contra* as mutações climáticas. Sobre esse ponto, ver Ronald E. Doel, “Constituting the Postwar Earth Sciences: The Military’s Influence on the Environmental Sciences in the USA after 1945” (2003).[66](#) Como mostra Grevsmühl em *La Terre vue d’en haut: L’Invention de l’environnement global* (2014), a imagem canônica é de fato uma composição feita pixel por pixel e nada tem tecnicamente de uma imagem “global”.[67](#) Ver Andy Pickering, *The Cybernetic Brain: Sketches of Another Future* (2011).[68](#) É difícil refutar o argumento de Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz, *L’Évènement anthropocène: La Terre, l’histoire et nous* (2013): nossos predecessores nunca deixaram de lamentar nos mesmos termos a mesma catástrofe e de advertir sobre as mesmas ameaças, sejam eles Stephen Toulmin em *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, em 1990; René Dubos em *Only One Earth*, em 1972; o Clube de Roma (Elodie Viellie-Blanchard, *Les Limites à la croissance dans un monde global: Modélisations, prospectives, réfutations* [2011]); Eugène Huzar em *La Fin du monde par la science*, em 1855, e as campanhas contra a vacinação, em 1760.[69](#) Ver J. B. Fressoz, *L’Apocalypse joyeuse: Une histoire du risque technologique* (2012).[70](#) Ver a contribuição de Clive Hamilton e Jacques Grinevald: “Was the Anthropocene Anticipated?” (2015), e o livro de John R. McNeill *Something New under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World* (2000).[71](#) Obviamente me declaro culpado, com a pequena exceção de que, como jamais fomos modernos e como sempre suspeitávamos, não existem, de fato, nítidas rupturas às quais poderíamos nos agarrar, mesmo se os Modernos, por razões que veremos na sexta conferência, só tenham podido viver apoiados por uma ruptura radical.[72](#) Esse retorno à história é marcado muito bem pela multiplicação

das alternativas propostas para o Antropoceno: o “Angloceno” (a contribuição combinada da Inglaterra e dos Estados Unidos para as emissões de CO2 é ainda maior do que a de países emergentes); o “capitaloceno” ([jasonwmoore.com](http://jasonwmoore.com)); sem esquecer o delicioso “Chthuluceno” proposto por Donna Haraway em *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016).<sup>73</sup> No momento, a alternativa mais séria é a do “Plantatioceno”, proposto por Anna Tsing (*The Mushroom at the End of the World: On the Possibility in Capitalism Ruins* [2015]) para descrever um sistema de aterramento pré-industrial, que marca o início dessa grande “troca colombiana” (Charles C. Mann, *1493: Como o intercâmbio entre o novo e o velho mundo moldou os dias de hoje* [2005]); cavilha de ouro ideal para o início da Grande Divergência que é analisada por Richard Grove em *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism, 1600–1860* (1995).<sup>74</sup> Peter Sloterdijk, *Le Palais de cristal: À l’intérieur du capitalisme planétaire* [2005], pp. 47-ss.<sup>75</sup> Ver John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry* (1938).<sup>76</sup> Charles D. Keeling, “Rewards and Penalties of Recording the Earth” (1998), encontrado nas pp. 58 e 66.<sup>77</sup> Ver cap. VI de S. V. Grevsmühl, *La Terre vue d’en haut: L’invention de l’environnement global* (2014).<sup>78</sup> Ver Paul N. Edwards, “Entangled Histories: Climate Science and Nuclear Weapons Research” (2012), e Matthias Dörries, “The Politics of Atmospheric Sciences: ‘Nuclear Winter’ and Global Climate Change” (2011), sobre a ligação entre a guerra nuclear e o Novo Regime Climático.<sup>79</sup> Ver David Abram, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-Human World* (1996).<sup>80</sup> Ver Robert N. Proctor, *Golden Holocaust: Origins of the Cigarette Catastrophe and the Case for Abolition* (2011).<sup>81</sup> Ver os depoimentos de Al Gore em *O ataque à razão* [2007] e, mais precisamente, de James Hoggan em *Climate Cover-Up: The Crusade to Deny Global Warming* (2009).<sup>82</sup> Ver I. Stengers. *No tempo das catástrofes* [2009].<sup>83</sup> Ver Edwin Zaccai et al., *Controverses climatiques, Sciences et Politiques* (2012).<sup>84</sup> Paul N. Edwards, *A Vast Machine: Computer Models, Climate Data, and the Politics of Global Warming* (2010).<sup>85</sup> Ver Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (2005).<sup>86</sup> B. Latour, *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia* [1999].<sup>87</sup> Evangelho apócrifo conhecido como “de Tomás”, parte 10.<sup>88</sup> Lars von Trier, *Melancholia*, 2011.<sup>89</sup> “É por isso que Gaia é muito mais parecida com o planeta Melancholia do que a Terra alcançada por ele; Melancholia é uma imagem da transcendência gigantesca e enigmática de Gaia, uma entidade que destrói de modo devastador nosso mundo repentinamente demasiado humano”: Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, “L’Arrêt de monde”, em Émilie Hache (org.), *De l’Univers clos au monde infini*

(2014), pp. 251–52.<sup>90</sup> Latour utiliza “*être concerné*”, que poderia ser traduzido como “ser interessado”, “estar implicado” ou “preocupado”, ou como “se importar com” ou “se referir a”. Preferimos traduzir por “estar afetado”, tendo em vista que ele a utiliza no contexto de recuperação do antigo sentido (mais amplo) de “estética”, dizendo respeito ao corpo e aos afetos, e não apenas aos juízos de gosto referentes ao belo ou ao sublime na arte. Veremos na sétima conferência que o termo é empregado com um sentido jurídico de partes “não interessadas” ou “implicadas” de um processo. E, afastando essa concepção, ele retoma o sentido estético, em que as partes são sensíveis e afetadas entre si e em que Gaia não é um terceiro imparcial, mas uma parte “afetada” (e muito) por nossas ações. [N. T.]<sup>91</sup> Não confundir com monogenismo, uma teoria sobre a origem única do homem! “As provas de Deus inevitavelmente suportam a tara de seu fracasso, ao passo que as provas do globo terrestre se beneficiam de um fluxo incessante de evidências”; P. Sloterdijk, *Le Palais de cristal: À l’intérieur du capitalisme planétaire* [2005], p. 15.

<sup>1</sup> *Nature*, 11 de março de 2015 (a ilustração foi discutida na p. 193).<sup>2</sup> O livro central de Steven Shapin e Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (1985), deu visibilidade aos vínculos entre todos esses domínios que a historiografia tendia a distinguir.<sup>3</sup> S. Schaffer, em “Seeing Double: How to Make up Phantom Body Politic” (em Bruno Latour e Peter Weibel [orgs.], *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, 2005, pp. 196–202), mostrou a origem desse alargamento da cabeça por um simples procedimento óptico tomado emprestado do padre Nicéron (Jean-François Nicéron, *La Perspective curieuse à Paris chez Pierre Billaine* [1663]). Portanto, a cabeça nada tem a ver com um superorganismo: novamente, o todo é menor que as partes – exceto a óptica.<sup>4</sup> Esse frontispício fascinou tanto historiadores da arte como Horst Bredekamp em *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes: Le Léviathan archétype de l’État moderne – Illustration des œuvres et portraits* (2003) e Dario Gamboni em “Composing the Body Politic: Composite Images and Political Representations 1651–2004” (em B. Latour e P. Weibel (orgs.), *Making Things Public* [2005], pp. 162–95) como um autor como Carl Schmitt em *O Leviatã na teoria do Estado de Thomas Hobbes* [1938], que será abordado na sétima conferência. Na capa de seu livro, Shapin e Schaffer substituíram o bastão do poder espiritual pela bomba de ar de Boyle, primeiro instrumento científico que se tornou o símbolo da nova epistemologia política.<sup>5</sup> “É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais

reverentes), daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa” (Thomas Hobbes, *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil* [1651], cap. XVII).<sup>6</sup> Esse é o nome original que dei ao projeto teatral que depois se tornou *Gaia Global Circus* – ver Introdução.<sup>7</sup> As letras maiúsculas serão utilizadas até o fim para distinguir o estado de natureza – mito hobbesiano necessário para contrastar com o Estado – e o Estado da Natureza, que é, de fato, a constituição sob a qual os Modernos viveram até a irrupção da mutação ecológica e o “fim” da noção de “natureza”; ver B. Latour, *Políticas da natureza* [1999].<sup>8</sup> Nome que os ingleses deram ao fim das guerras civis da religião em 1689 e ao estabelecimento de uma nova ordem constitucional.<sup>9</sup> Essa é toda a ambiguidade do termo “religião natural”, proposto como assunto das Gifford Lectures. Podemos ver lá a investigação de “provas da existência de Deus por intermédio da ciência”, ou a investigação de um lugar deixado para a espiritualidade em um mundo inteiramente material (o que muitos dos conferencistas do evento fazem). Mas também podemos tentar rastrear a origem de um problema tão infelizmente levantado.<sup>10</sup> Lembramos que *coletivo* é o termo que substitui os antigos conceitos assimétricos de sociedade ou cultura (ver a primeira conferência). A sociedade (ou a cultura) é a metade de um conceito único, do qual a outra metade é constituída pela natureza. “Coletivo” reúne em um único conceito o que *coleta* com precisão uma multidão de agenciamentos que não são definidos nem pela natureza nem pela sociedade. Em todas essas definições, consultar B. Latour, *Reagregando o social. Uma introdução à teoria do ator-rede* [2005].<sup>11</sup> Michel Serres, *O contrato natural* [1990], p. 81.<sup>12</sup> Ver Isabelle Stengers, *La Vierge et le neutrino* (2005). Sobre a questão da diplomacia como método de investigação, ver a excelente palestra de Stengers em [modesofexistence.org](http://modesofexistence.org) na palavra “diplomacia”.<sup>13</sup> Ver Émile Durkheim, *As formas elementares da vida religiosa* [1912], e minha análise desse texto canônico em “Formes élémentaires de la sociologie: Formes avancées de la théologie” (2014).<sup>14</sup> Ver Michel Callon (org.), *The Laws of the Markets* (1998).<sup>15</sup> *Hymnes orphiques*, XVI, com base na tradução de Leconte de Lisle para o francês.<sup>16</sup> “A muito justa Terra”, citação de Virgílio por Carl Schmitt (*O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum* [1950], p. 38), que vamos abordar na sétima conferência.<sup>17</sup> Uma olhada no método proposto na segunda conferência é útil para não nos perdermos no que se segue.<sup>18</sup> “As divindades eram internacionais porque eram cósmicas. Os diferentes povos reverenciavam diferentes deuses, mas ninguém contestava a realidade dos deuses dos outros, nem a legitimidade das formas de seu culto” (Jan Assmann, *Moïse l’Égyptien: Un essai*

*d'histoire de la mémoire* [2001], p. 20).<sup>19</sup> Ver Eric H. Cline, *1177 B.C.: The Year Civilization Collapsed* (2014).<sup>20</sup> Ver J. Assmann (2001), e especialmente o livro a seguir, *Le Prix du monothéisme* (2003), que faz um recenseamento das disputas suscitadas pela primeira obra. “[A distinção verdadeiro/falso] é estranha às religiões e às culturas históricas tradicionais, nas quais as oposições fundamentais se relacionam com o sagrado e o profano ou o puro e o impuro. A principal preocupação não é, como nas religiões secundárias, o risco de adorar falsos deuses, mas, ao contrário, a possibilidade de negligenciar uma divindade importante. Consideramos que todas as religiões têm o mesmo valor e partimos do princípio de que existe uma relação de traduzibilidade entre os deuses” (p. 81).<sup>21</sup> “A introdução da verdade monoteísta não foi acompanhada pelo aparecimento de ‘ódio’, e sim por uma nova forma de ódio, o ódio iconoclasta ou teoclasta dos monoteístas em relação aos deuses antigos considerados fetiches, e o ódio antimonoteísta dos outros, excluídos pela distinção mosaica e por decretos pagãos” (ibid., p. 111).<sup>22</sup> Portanto, a contrarreligião ou religião secundária se distingue das religiões primárias. J. Assmann, *Violence et monothéisme* (2009).<sup>23</sup> Ver a conferência anterior.<sup>24</sup> Ver B. Latour e P. Weibel (orgs.), *Iconoclash: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art* (2002).<sup>25</sup> Ver a [tabela na Quinta Conferência](#).<sup>26</sup> Termo urdido brilhantemente por John Tresch em *The Romantic Machine* (2012).<sup>27</sup> Reconhecer a mão trabalhando na produção das ciências e ignorá-la na produção das crenças está na origem da ambiguidade de todo construtivismo. Esse é o objetivo do ensaio *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches* [1996].<sup>28</sup> A controvérsia artificialmente fabricada sobre a existência de um elo entre a atividade humana e o aquecimento global deveu-se à “revelação” do trabalho diário de pesquisadores.<sup>29</sup> Instabilidade bem percebida por Peter Sloterdijk. Ver a conferência anterior.<sup>30</sup> Ver Nancy Cartwright, *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science* (1999).<sup>31</sup> Ver exemplos de unificação progressiva das leis universais no livro apropriadamente intitulado *Einstein’s Clocks and Poincaré’s Maps: Empires of Time* (2003), de Peter Galison.<sup>32</sup> Esta é a contradição de todo discurso causalista: se a causa realmente tivesse o papel *textual* que o discurso lhe atribui, não precisaríamos realmente do que se segue – as consequências seriam, de certa forma, supérfluas. Daí a discrepância entre o que o texto faz e o que a epistemologia diz. Em outras palavras, a epistemologia é mantida apenas pela indiferença à textualidade. Qualquer narrativa causal é, portanto, sempre uma narração: é o que a aproxima mais do mundo.<sup>33</sup> Lembro da citação de Whitehead: “Somos instintivamente levados a acreditar que, se lhe dermos [à natureza] a atenção que convém,

encontraremos mais na natureza do que observamos à primeira vista. Mas não vamos aceitar encontrar menos”; Alfred North Whitehead, *O conceito de natureza* [1920], p. 53.[34](#) Tentei facilitar o acesso a esse argumento em *Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas* [2010].[35](#) Ver Tommaso Venturini, “Diving in Magma: How to Explore Controversies with Actor-Network Theory” (2010).[36](#) Expressão usada por Bachelard para se referir aos pesquisadores que trabalham com demonstrações [N.E.]. Ver Gaston Bachelard, *O racionalismo aplicado* [1949].[37](#) Ver, por exemplo, S. Schaffer, *La Fabrique des sciences modernes, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle* (2014).[38](#) Essa sensibilidade foi testada ao longo do que foi chamado, com bastante exagero, de “guerra das ciências”; ver em particular Isabelle Stengers, “La Guerre des sciences: Et la paix?”, em Jurdant Baudouin (org.), *Impostures scientifiques: Les malentendus de l’affaire Sokal* (1998), pp. 268–92.[39](#) A antropologia das ciências é um termo melhor para designar o domínio dos *science studies* desde que a virada diplomática permitiu conexões numerosas com a antropologia, como em Julie Cruikshank, *Do Glaciers Listen?: Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination* (2010), e Anna L. Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (2015). Aprender a viver nas ruínas “à beira da extinção” é também a experiência à qual nos convida o surpreendente livro de Thom Van Dooren *Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction* (2014).[40](#) Esse *topos* foi estabelecido de novo, no século passado, pelo famoso livro de Jacques Monod *O acaso e a necessidade: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna* [1970].[41](#) Algirdas J. Greimas e Joseph Courtès (orgs.), *Dicionário de semiótica* [1979], p. 4. “Actancialidade” é ainda mais horroroso, mas poderia ser a tradução de “agency” sem estar de imediato ligado às figuras mutáveis do humano.[42](#) A criação – que é o inverso do criacionismo – pressupõe que a relação causa-consequência seja alterada, de modo que a consequência de alguma forma transborde a causa. O que leva a dizer que o tempo flui do futuro para o presente, não do passado para o presente. Ou, em outras palavras, que as consequências, de certa maneira, sempre “escolhem” quais serão suas causas.[43](#) A menos que se leia Stephen-Jay Gould, *A vida é bela* [1989], ou o surpreendente livro de Jan Zalasiewicz *The Planet in a Pebble: A Journey into Earth’s Deep History* (2010).[44](#) Richard Dawkins, *O relojoeiro cego* [1986].[45](#) A. N. Whitehead, *O conceito de natureza* [1920].[46](#) A instabilidade dessas formas de expressão e a impossibilidade de falar “bem” a respeito delas ou de agrupá-las nas “crenças” estão no coração de sua definição. Ver B. Latour, *Júbilo ou os tormentos do discurso*

religioso [2013].[47](#) Veremos na conferência a seguir esse argumento decisivo de Eric Voegelin em *A nova ciência da política* [1952], que podemos encontrar em numerosas expressões, como a de Hans Jonas, “As colheitas da mortalidade alimentam a imortalidade”, em Clara Soudan, *Théologie politique de la nature: L’ontologie théologique de Hans Jonas au fondement de son éthique environnementale de la responsabilité* (2015), p. 81.[48](#) É o que explora de novo J. Assmann em *Violence et monothéisme* (2009) e que explica, no meu entender, tanto a iconoclastia como a extrema dificuldade de estabilizar o sentido dos conceitos de construção assim como de criação (B. Latour, *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches* [1996]).[49](#) Comentado por Bruno Karsenti, *Moïse et l’idée de peuple: La vérité historique selon Freud* (2012).[50](#) O impossível pluralismo dos modos de verificação que foi objeto de *Investigação sobre os modos de existência* [2012].[51](#) Entre as expressões mais significativas desse prefixo “contra-” presente em contrarreligião, são encontrados tanto o tema da morte de um Deus crucificado como aquele, adotado sem muita modificação, da “morte de Deus”. É nesse sentido que a secularização continua sendo o movimento que explora o furioso enigma da contrarreligião.[52](#) Veremos esse tema na conferência a seguir, p. 314, no que Voegelin denomina “imanentização”, uma maneira muito peculiar de perder não só a imanência como a transcendência.[53](#) É esse o sentido da teologia tão particular explorada incansavelmente por Péguy por meio do estilo. Ver Bruno Latour, “Nous Sommes des Vaincus” (2014); Marie Gil, *Péguy au pied de la lettre: La Question du littéralisme dans l’œuvre de Péguy* (2011); assim como o capítulo de Camille Riquier, “Charles Péguy: Métaphysiques de l’événement” (2011).[54](#) A atitude em relação à iconoclastia é um guia muito melhor para diagnosticar a imensa questão de “secularização” do que a atitude adotada em relação aos deuses. “Diga-me com qual martelo você pretende acertar qual ídolo, e saberei a qual divindade você serve.”[55](#) Ainda mais porque, a partir de agora, é necessário defender as ciências vítimas de uma poluição generalizada, da mesma forma que a água, o ar, o solo e os alimentos. I. Stengers e Thierry Drumm, *Une Autre Science est possible!: Manifeste pour un ralentissement des sciences* (2013).[56](#) Evidentemente, é essa cumplicidade que dá toda a dinâmica para *Diálogos sobre a religião natural*, de David Hume [1776/1779].[57](#) Ver a conferência anterior; e Peter Sloterdijk, *Globes: Sphères II* [1999].[58](#) Isso equivaleria a captar a historicidade comum ao mundo, às ciências e às religiões.[59](#) Na versão inicial em inglês, dediquei um capítulo a imaginar um papel para o pobre Pânfilo, caráter silencioso desse famoso e magnífico diálogo.[60](#) É um daqueles gritos que escutamos reverberados em toda a obra de Eduardo

Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais* [2009] – e, de fato, trata-se aqui de metafísicas.<sup>61</sup> Na edição em inglês, utilizo o plural para enfatizar o caráter múltiplo desse ator, pegando emprestada essa fórmula de certos transexuais americanos que se fazem chamar por “*they*” no lugar de “ele/ela”.

<sup>1</sup> Número de 12 de março de 2015. Lembro que os estratigráficos tentam decidir, com base na transição nos sedimentos, onde colocar a cavilha de ouro (o “*golden spike*”) que distingue um período geológico de outro. No caso do Antropoceno, que está sempre em disputa, a questão é saber se isso se trata de um período muito longo – no limite o Holoceno inteiro –, muito curto – desde 1945 – ou intermediário. Simon L. Lewis e Mark A. Maslin, “Defining the Anthropocene” (2015).<sup>2</sup> A respeito do que Charles C. Mann chama “troca colombiana” e a transformação desencadeada por ela, ver seu livro *1493: Como o intercâmbio entre o novo e o velho mundo moldou os dias de hoje* [2011], sequência do muito útil *1491: New Revelations of the Americas Before Columbus* (2005).<sup>3</sup> Alusão ao título do livro de Alexandre Koyré *Do mundo fechado ao universo infinito* [1957] (ver especialmente o cap. III).<sup>4</sup> Bertolt Brecht, *A vida de Galileu* [1943].<sup>5</sup> Stephen Toulmin, *Os usos do argumento* [1958].<sup>6</sup> Tomo por quase providencial a ajuda inesperada trazida a este capítulo pela publicação da encíclica do papa Francisco *Laudato Si’* (2015), no exato momento em que eu me desesperava para torná-lo compreensível a meus leitores!<sup>7</sup> S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (1990), p. 53.<sup>8</sup> Falo de ceticismo no antigo sentido positivo – aquele, por exemplo, retomado por Frédéric Brahami, *Le Travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume* (2001) – e de modo algum no sentido daqueles que se pavoneiam, nomeando-se “climatocéticos”.<sup>9</sup> S. Toulmin, *Cosmopolis...*, p. 55.<sup>10</sup> Toulmin faz a intrigante sugestão de que os elogios ao bom rei Henrique, escritos no Collège de la Flèche, poderiam ter sido obra de um jovem e brilhante estudante chamado René Descartes... (ibid., p. 56).<sup>11</sup> Sei que o adjetivo “vestfaliano” simplifica uma enorme questão de história do Estado, mas ele é cômodo para sublinhar todas as dificuldades que devem ser levantadas pelos que pretendem “governar o clima” (Stefan Aykut e Amy Dahan, *Gouverner le Climat?: Vingt ans de négociation climatique* [2015]), ao mesmo tempo que conservam o modelo do Antigo Regime Climático. Retornaremos a esse problema na última conferência.<sup>12</sup> Toulmin aborda esse tema no cap. 2 de *Cosmopolis* (1990).<sup>13</sup> Ibid., p. 80.<sup>14</sup> Ibid., p. 121 (grifos meus).<sup>15</sup> Ibid., p. 80.<sup>16</sup> Ver Lorraine Daston e Fernando Vidal, *The Moral Authority of Nature* (2004).<sup>17</sup> Esse é o objetivo da

revisão de Horst Bredekamp do tema “prosa do mundo”, feita em todo o seu trabalho, mas em particular em *La Nostalgie de l’Antique: Statues, machines et cabinets de curiosités* (1992), em total ruptura com a era clássica tal como descrita em Michel Foucault, *As palavras e as coisas* [1966].<sup>18</sup> Essa aparente oposição ao racionalismo, que é, na realidade, uma extensão dos caminhos da razão, é o assunto de B. Latour, *Investigação sobre os modos de existência* [2012].<sup>19</sup> Seu livro aparece no mesmo momento em que *Jamais fomos modernos* [1991], após os acontecimentos de 1989, que propiciaram uma nova periodização da história.<sup>20</sup> S. Toulmin, *Cosmopolis...*, cap. 4: “The Far Side of Modernity”.<sup>21</sup> O curso da história, desde a publicação do livro, não seguiu essa linha, pelo menos ainda não – esse será o assunto da oitava conferência.<sup>22</sup> S. Toulmin, *Cosmopolis...*, p. 198.<sup>23</sup> Ver Mike Hulme, *Why We Disagree about Climate Change* (2009).<sup>24</sup> Jean-Baptiste Fresoz, *L’Apocalypse joyeuse* (2012), p. 273. É inventado neste mesmo momento o esquema inovação *versus* resistência, que permite condenar toda resistência em nome dos medos desconsiderados do passado – medos que, cada vez que Fresoz os estuda, jamais existiram! O que existia era a oposição a grandes empresas de dominação às quais era completamente saudável querer resistir.<sup>25</sup> Desde *A sociedade de risco: Rumo a uma outra modernidade* [1986], o projeto de Ulrich Beck era analisar essas contradições.<sup>26</sup> Ver Clive Hamilton, *Earthmasters: The Dawn of Climate Engineering* (2013). Encontramos a mesma ideia de acelerar em vez de inverter a direção do *front* de modernização no “manifesto ecomodernista”, disponível em [thebreakthrough.org](http://thebreakthrough.org). A versão paródica, ou crítica, dependendo do leitor, foi oferecida por Alex Williams e Nick Srnicek: “Le Manifeste pour une politique accélérationniste” (2015) (não confundir com a “grande aceleração”, termo proposto por Will Steffen *et al.* em “The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration” [2015]). A questão é se é preciso continuar a competição para saber qual será mais “decididamente moderno”.<sup>27</sup> Tema retomado mais radicalmente e de forma mais concisa por J. Assmann em *Violence et monothéisme* (2009).<sup>28</sup> Lembro que o nome dado a uma instância é menos importante do que as funções que lhe são atribuídas. É isso que permite a tradução entre formas aparentemente distintas de instâncias supremas e o traçado de uma geopolítica. Ver a conferência anterior.<sup>29</sup> “Poderia não ser óbvio aquilo do qual se supunha estar certo, mas a incerteza tinha se tornado *inaceitável*” (S. Toulmin, *Cosmopolis...*, p. 55).<sup>30</sup> É um tema clássico desde Karl Löwith, *Histoire et salut: Les Présupposés théologiques de la philosophie de l’histoire* (1949).<sup>31</sup> É isso que faz a gente aguçar os ouvidos quando escuta, dentro da instituição eclesial, outra música que lembra a radicalidade

do movimento que lhe deu origem – como é o caso da encíclica *Laudato Si'*, cuja originalidade é medida pelos esforços envidados para reprimir seu impacto.<sup>32</sup> Sem querer, Francis Fukuyama diagnosticou com muita precisão, em *O fim da história e o último homem* [1992], a situação pós-apocalíptica dos Estados Unidos e a impossibilidade em que eles se encontram há trinta anos de se realimentar com a historicidade. Como aqueles que terminaram com a história podem se interessar – ou simplesmente compreender – a nova geopolítica de uma Terra múltipla?<sup>33</sup> Como os Modernos, cujo orgulho e ideal consistem em atravessar as Colunas de Hércules, poderiam encontrar o gosto, o orgulho, o ideal e a política de “*dar-se limites*”?<sup>34</sup> M. Serres, *O contrato natural* [1990], p. 200.<sup>35</sup> E. Voegelin, *A nova ciência da política* [1952].<sup>36</sup> Ver a excelente série televisiva de Gérard Mordillat e Jérôme Prieur, *L'Apocalypse* (2008).<sup>37</sup> Ver a síntese de Henri de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore* (2014); e Thierry Gontier, *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin* (2011).<sup>38</sup> “No curso da história, para nossa salvação, ‘não temos mais nada a esperar’ (o que não significa: a explorar, a cavar, a descobrir, a construir); nada e, sobretudo, não há um ‘Espírito’ que faria ‘ultrapassar’ Cristo, destruindo com sua Igreja o meio de continuar a viver de seu Espírito” (Henri de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore* [2014], pp. 156 e 194).<sup>39</sup> Ver Eric Auerbach, *Figura: La loi juive et la promesse chrétienne* (1944).<sup>40</sup> Toda a filosofia política de John Dewey, em particular em *Le Public et ses problèmes* (2010), conseguiu distinguir a experimentação ligada à prática de investigação da aplicação de uma verdade. É isso que distingue o militante do ativista. Ver também, sobre essa relação da política com a verdade, *Le Public fantôme* (2008) e minha introdução.<sup>41</sup> E. Voegelin resume em algumas páginas seu argumento em: “Ersatz Religion: The Gnostic Mass Movements of Our Time” (2000).<sup>42</sup> O termo teologia política foi introduzido por Carl Schmitt para designar a arqueologia dos principais conceitos políticos que os tempos modernos acreditam ter secularizado, mas que ainda recaem sobre esquemas teológicos que seguem ativos (Carl Schmitt, *Teologia política* [1922]). Eu o tomo aqui para destacar uma das características definidoras da contrarreligião, que é a incerteza sobre o que é secular e o que é religioso.<sup>43</sup> Sempre me acusam de não especificar os limites exatos do povo dos Modernos, em qual país eles moram e em que época. Espero que agora entendamos por que não podemos dar respostas a essas perguntas. Os Modernos simplesmente não sabem onde estão. Esse é o desafio do reenraizamento de Gaia.<sup>44</sup> E. Voegelin (2000), p. 178 (grifos meus).<sup>45</sup> Ibid., p. 124. Hoje elas seriam chamadas de religiões cívicas, religiões morais ou humanistas, religiões de salvação. Os termos não interessam aqui, pois o que conta

é o pluralismo dos tipos de instâncias supremas que permitem que as pessoas se orientem. O argumento de Voegelin é que o Ocidente nunca chegou a manter as três juntas.<sup>46</sup> Ibid., p. 138. Mas é principalmente a passagem decisiva sobre Hobbes que nos interessa aqui, pp. 222–23.<sup>47</sup> Ibid., p. 127. A questão da “diferenciação máxima” se une de forma direta ao projeto do pluralismo dos modos de verificação presente em *Investigação sobre os modos de existência* [2012].<sup>48</sup> Esse é o argumento bastante conhecido da secularização interna à própria tradição cristã, que se voltará em seguida contra si mesma. Embora não utilize o termo, esse é outro modo de definir o “contra” de “contrarreligião”.<sup>49</sup> E. Voegelin, *A nova ciência da política* [1952], p. 178 (grifos meus).<sup>50</sup> O fio de Ariadne é sempre a atitude em relação à iconoclastia, e não a natureza variável dos ícones disponíveis ao martelo do demolidor de ídolos.<sup>51</sup> E. Voegelin (2000), pp. 178–79 (grifos meus).<sup>52</sup> É essa cessação que desencadeia tanto a fúria como a ironia de Kierkegaard contra as atitudes religiosas de seu tempo em *Temor e tremor* [1843].<sup>53</sup> E. Voegelin (2000), p. 179 (grifos meus).<sup>54</sup> Parece ter sido o livro *Marcion: the Gospel of the Alien God* (1990), de Adolf Harnack, que despertou o interesse dos filósofos alemães para a análise do gnosticismo. Em particular, o interesse de Hans Jonas, *Gnostic Religion* (2001), cuja relação com a ecologia é obviamente crucial; ver Clara Soudan, *Théologie politique de la nature: L’ontologie théologique de Hans Jonas au fondement de son éthique environnementale de la responsabilité* (2015).<sup>55</sup> “Definitivamente, dado o extraordinário progresso da ciência desde o século XVII, o novo instrumento do conhecimento se torna, inevitavelmente, estamos tentados a dizer, o veículo simbólico da verdade gnóstica [...]. O cientificismo tornou-se, e é até hoje, um dos movimentos gnósticos mais fortes da sociedade ocidental [...] as ciências particulares deixaram cada qual uma marca visível nas variantes da salvação, por intermédio da física, da sociologia, da biologia e da psicologia” (E. Voegelin [2000], p. 185).<sup>56</sup> Ibid., p. 181 (grifos meus).<sup>57</sup> Sobre a controvérsia de Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes* (1976), com Voegelin, ver o excelente artigo de Willem Styfhals “Gnosis, Modernity and Divine Incarnation: The Voegelin-Blumenberg Debate” (2012). O que me interessa nessa vasta disputa, no entanto, é a consequência que isso tem para o desprezo da matéria que está ligado a um fascínio pelo material.<sup>58</sup> *Timbuktu*, dirigido por Abderrahmane Sissako, 2014.<sup>59</sup> Ver Gilles Kepel e Jean-Pierre Milelli (orgs.), *Al Qaeda in Its Own Words* (2008).<sup>60</sup> E. Voegelin (2000), p. 183 (grifo meu).<sup>61</sup> Ibid., p. 188 (grifos meus).<sup>62</sup> É por isso que é inútil querer evitar uma análise do tema do fim dos tempos, na medida em que ocupa toda a história de inspiração ocidental, até a jovem que

exclamou, em 22 de junho de 2015, no colóquio de lançamento do “manifesto ecomodernista”: “*It’s time to go beyond that doomsday mood!*” (“É hora de ir além do humor do dia do Juízo Final!”), retomando assim o “Sigamos, sigamos!” de Lamartine citado na p. 302 deste livro.<sup>63</sup> A solução mais hábil consiste em torná-lo uma constante do espírito, mas sem relação com o estado do mundo. É o que podemos ver no livro de Michael Foessel cujo título é muito revelador: *Après la Fin du monde: Critique de la raison apocalyptique* (2012). Colocar-se “depois” do apocalipse é se assegurar-se contra o perigo de estar *dentro* dele.<sup>64</sup> A matéria é um idealismo completamente oposto à materialidade. Sobre a genealogia da extensão da *res extensa*, ver Alfred North Whitehead, *O conceito de natureza* [1920], e em particular o comentário de Didier Debaise, *L’Appât des possibles: Reprise de Whitehead* (2015), p. 33.<sup>65</sup> Ver a primeira conferência.<sup>66</sup> A estranheza do dispositivo gnóstico é ter feito o Deus bom se distanciar de tal modo do mundo que se tornou necessário imaginar um demiurgo muito desajeitado e muito perverso para dar conta da Criação e explicar por que, neste mundo, tudo dá errado: A. Harnack, *Marcion: the Gospel of the Alien God* (1990), e E. Voegelin, “Ersatz Religion: The Gnostic Mass Movements of Our Time” (2000).<sup>67</sup> Todo o interesse do livro *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche* (1992), de Bernard Yack, é ter traçado as consequências políticas desse desespero dos revolucionários diante da incapacidade da matéria de realizar o Ideal. Isso ocorre porque a imanentização cega as pessoas sobre as possibilidades da imanência.<sup>68</sup> Roquentin é o protagonista do romance *A náusea*, de Jean-Paul Sartre. [N. T.]<sup>69</sup> Ver Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis” (1967).<sup>70</sup> Ver Hélène Bastaire e Jean Bastaire, *La Terre de gloire: Essai d’écologie parousiaque* (2010); Christophe Boureux, *Dieu est aussi jardinier* (2014); e Michael S. Northcott, *A Political Theology of Climate Change* (2013).<sup>71</sup> É o estranho mal-entendido das (contrar)religiões envolvidas em uma luta que elas acreditam necessária contra as religiões cosmológicas. Não é de surpreender que, após uma longa associação da ecologia com o “paganismo” – esse fantasma –, o papa Francisco se refira à Terra como “irmã” e “mãe”? Ver *Laudato Si’*, parágrafo 1.<sup>72</sup> Ver Mateus, XVI, 26. Ver B. Latour, “Si Tu Viens à Perdre la Terre, à quoi te sert d’avoir sauvé ton âme?”, in Jacques-Noël Pères (org.), *L’Avenir de la Terre: Un défi pour les Églises* (2010); e o volume coletivo de Pasquale Gagliardi, Anne-Marie Reijnen e Philipp Valentini (orgs.) *Protecting Nature, Saving Creation: Ecological Conflicts, Religious Passions and Political Quandaries* (2013).<sup>73</sup> Déborah Danowski e E. Viveiros de Castro, “L’Arrêt de monde”, em Émilie Hache (org.), *De l’Univers clos au monde infini* (2014). Isso

seria a “retomada do mundo” [*reprise du monde*].<sup>74</sup> É o que faz com que o tema do decréscimo seja inaudível: Nicholas Georgescu-Roegen, *La Décroissance: Entropie, ecologie, économie* (2011).<sup>75</sup> 1Cor VII, 30–31. O drama dos gnósticos é que, esquecendo todos os laços com a tradição (contrar)religiosa contra a qual estão lutando, eles também perdem todos os benefícios que poderiam ser tirados dessa tradição. Eles absorveram o veneno, mas abandonaram qualquer chance de tomar o antídoto.<sup>76</sup> Ver Nancy Cartwright, *How the Laws of Physics Lie* (1983).<sup>77</sup> Ver a [tabela na Quinta Conferência](#); sobre a visão bifocal, ver a quarta conferência.<sup>78</sup> Charles D. Keeling, “Rewards and Penalties of Recording the Earth” (1998).<sup>79</sup> Ver o belo caso do “buraco de ozônio” em Sebastian Vincent Grevsmühl, *La Terre vue d’en haut: L’Invention de l’environnement global* (2014).<sup>80</sup> Paul N. Edwards, *A Vast Machine: Computer Models, Climate Data, and the Politics of Global Warming* (2010).<sup>81</sup> Ver a deslumbrante tese de Nastassja Martin, *Les Âmes sauvages Gwich’in, Occident, environnement: Rencontres des mondes en subarctique (Haut Yukon, Alaska)* (2016).<sup>82</sup> David Kopenawa e Bruce Albert, citados em D. Danowski e E. Viveiros de Castro, “L’Arrêt de monde”, em Émilie Hache (org.), *De l’Univers clos au monde infini* (2014), p. 286.<sup>83</sup> Philippe Descola, *As lanças do crepúsculo* [1994].<sup>84</sup> Günther Anders, *Le Temps de la fin* (2007), pp. 29–30 (grifos meus).<sup>85</sup> Desenvolvido mais adiante em *La Menace nucléaire: Considérations radicales sur l’âge atomique* (1981).<sup>86</sup> Ver Spencer Weart, *The Discovery of Global Warming* (2003).<sup>87</sup> Ver C. Hamilton, *Requiem for a Species: Why We Resist the Truth about Climate Change* (2010).

<sup>1</sup> Ver Joseph Leo Koerner, *Caspar David Friedrich and the Subject of Landscape* (2009).<sup>2</sup> Johann Philipp Veith (1768-1837), cópia de *Das grosse Ostra-Gehege an der Elbe*, 1832, Museu de Dresden.<sup>3</sup> Ver, na quinta conferência, p. 268, a lista de traços que utilizei para imaginar uma convocação de povos.<sup>4</sup> Ver a segunda conferência. [Em inglês no original – N.T.].<sup>5</sup> É essa má transcendência que discutimos na conferência anterior, p. 314, seguindo a proposta de Eric Voegelin.<sup>6</sup> Ver Bruno Latour, *Políticas da natureza* [1999].<sup>7</sup> Ver, em particular, pp. 45-ss. sobre a impossibilidade de distinguir descrição e prescrição.<sup>8</sup> Thomas Hobbes, *Leviatã: Matéria, palavra e poder de uma República eclesiástica e civil* [1651], cap. 13, p. 119.<sup>9</sup> Ibid., p. 120.<sup>10</sup> Ver a quinta conferência.<sup>11</sup> Pierre Daubigny, *Gaïa Global Circus* (2013), p. 43.<sup>12</sup> Carl Schmitt, *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum* [1950], p. 38 (a expressão latina é de Virgílio).<sup>13</sup> C. Schmitt, O

*conceito do político* [1932].[14](#) Ver B. Latour, “Et si l’on parlait un peu politique?” (2002).[15](#) Sobre esse erro de categoria entre organização e política, consultar B. Latour, *Investigação sobre os modos de existência: Uma antropologia dos modernos* [2012] e as entradas correspondentes no site [modesofexistence.org](http://modesofexistence.org).[16](#) Sobre a escrita desse livro, ver a apresentação de Peter Haggenmacher para a edição francesa *Le nomos de la terre dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum* (2001).[17](#) Eu me beneficieei de um seminário organizado na Sciences Po em maio de 2015 sobre o uso de *O nomos da Terra* na ecologia política com Pierre-Yves Condé, Noah Feldmann, Dorothea Heinz, Bruno Karsenti, Joseph Koerner, Michael Northcott, Claudio Minca, Kenneth Olwig e Rory Rowan, a quem agradeço por suas estimulantes observações.[18](#) Ver D. Heinz, *La Terre comme l’impensé du Léviathan: Une lecture de Carl Schmitt en juriste de l’écologie politique* (2015).[19](#) “A despeito daquela mudança nos modos de pensamento e de expressão, já iniciada na época clássica, sempre houve como reconhecer que a palavra *nomos* não indicava, originalmente, uma mera estatuição, na qual *ser* e *dever-ser* pudessem estar cindidos e na qual fosse possível ignorar a estrutura espacial de uma ordenação concreta.” C. Schmitt, *O nomos da Terra...* [1950], p. 68.[20](#) Ver Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy* (1998). Para um uso diretamente religioso e até espiritual de Schmitt na ecologia, ver o incrível livro de Michael S. Northcott *A Political Theology of Climate Change* (2013).[21](#) C. Schmitt, *O nomos da Terra...* [1950], p. 88.[22](#) No mesmo ano de 2015, dois livros também fazem a ligação entre concepção do espaço e política ecológica usando *O nomos da Terra*: Claudio Minca e Rory Roman, *On Schmitt and Space* (2015), e Federico Luisetti e Wilson Kaiser (orgs.), *The Anomie of the Earth: Philosophy, Politics and Autonomy in Europe and the Americas* (2015), que saem na sequência de Stephen Legg (org.), *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt: Geographies of the Nomos* (2011). Infelizmente, parece que a bifurcação física/sociedade permanece intacta.[23](#) Ver Kenneth Olwig, “Has ‘Geography’ Always Been Modern?: Choros, (Non) Representation, Performance, and the Landscape” (2008); e Stuart Elden, *The Birth of Territory* (2014).[24](#) No final da terceira conferência, pp. 171-ss.[25](#) C. Schmitt, *O nomos da Terra...* [1950] p. 34 (grifos meus).[26](#) Simon L. Lewis e Mark A. Maslin, “Defining the Anthropocene” (2015) e retomado no início das citações da quinta conferência.[27](#) Timothy Mitchell, em seu *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil* (2011), associa a infinitização da economia a essa “terra nova” de petróleo que parece acessível em quantidade ilimitada – o que corresponde, além disso, ao início da “grande aceleração”.[28](#)

“Perfure, galera, perfure!”, grito que acompanha as reuniões de republicanos nos Estados Unidos e que expressa o entusiasmo quase cósmico por um acesso infinito ao petróleo e a oposição radical a qualquer restrição.<sup>29</sup> Sob a forma imprevista do tema dos “limites planetários” proposto por Will Steffen *et al.* em “Planetary Boundaries: Guiding Human Development on a Changing Planet” (2015). Sobre essa rivalidade, ver D. Heinz, *La Terre comme l’impensé du Léviathan* (2015). [Em inglês no original. Latour se refere a *The Great Enclosure*, tradução em inglês do título da pintura de Caspar David Friedrich, *Das große Gehege* – N.T.]<sup>30</sup> C. Schmitt, *O nomos da Terra...* [1950], p. 34.<sup>31</sup> É dito no Evangelho de Mateus: “Bem-aventurados os que promovem a paz [ou os pacíficos, ou “artesãos da paz”], porque serão chamados filhos de Deus” (Mt V, 9), enquanto aqueles que “possuirão a terra”, ou melhor, “que terão a terra em partilha”, são os “mansos” (Mt V, 4). A tradução ecumênica evita a possessão e diz: “Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra”.<sup>32</sup> C. Schmitt, *O nomos da Terra...* [1950] p. 69.<sup>33</sup> Emmanuel Laroche, *Histoire de la racine NEM- en Grec ancien: Nemo, nemesis, nomos, nomizo* (1949).<sup>34</sup> O jurista canadense Richard Janda viu essa ligação: “Isso significa que Schmitt estava escondendo o fato de que o que ele chamaria de *nomos*, associado à apropriação da terra, não era tanto uma relação enraizada original com a terra, mas sim que o relacionamento anterior com a terra tinha, para ele, maior energia e majestade” (comunicação pessoal, 22 de março de 2013). [Citação em inglês no original – N.T.]<sup>35</sup> Referência à fábula de Esopo “O homem contador de lorotas”, no qual um atleta de pentatlo, tido como fracote, retorna de viagem se vangloriando de um salto altíssimo que teria realizado em Rodes. Como prova, oferece o testemunho de pessoas que lá estiveram. Um dos ouvintes, entretanto, o exorta a provar a façanha por meio de um ato concreto: “Faça de conta que Rodes é aqui e dê o salto!”. [N.E.]<sup>36</sup> Não esqueçamos que a noção de estrangeiro se estendeu consideravelmente durante o período do Antropoceno com a inclusão de não humanos.<sup>37</sup> C. Schmitt, *O conceito do político* [1932], p. 28 (grifos meus).<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 34-35 (grifos meus).<sup>39</sup> Latour utiliza aqui a expressão “*non concerné*” no sentido jurídico de parte ou partes “não interessadas” ou “não implicadas”. Na quinta conferência, ele trouxe um sentido estético de “*concerné*”, que explora aqui ao falar de Gaia em contraponto aos papéis de juiz e de Natureza. [N.T.]<sup>40</sup> Nunca é demais ressaltar a tensão entre globalismo e o pensamento de Gaia. Ver a quarta conferência.<sup>41</sup> No sentido da minha pequena tentativa: B. Latour, “Steps toward the Writing of a Compositionist Manifesto” (2010).<sup>42</sup> Consultar particularmente a quarta conferência, p. 210.<sup>43</sup> Alusão à famosa frase de Macbeth na peça homônima de

Shakespeare sobre a vida (e não a história, como normalmente é citada): “*Out, out, brief candle, Life’s but a walking shadow, a poor player! That struts and frets his hour upon the stage! And then is heard no more. It is a tale/ Told by an idiot, full of sound and fury/ Signifying nothing*” (cena V, ato 5). [N.T.][44](#) Ver a quarta conferência.[45](#) Daí suas críticas ao Tratado de Versalhes, que havia considerado a Alemanha não apenas como a parte que havia perdido, mas igualmente como a parte criminosa. Daí também a maneira como Schmitt retomava a história da guerra – ver a bela introdução de Céline Jouin em *La Guerre civile mondiale: Essais (1943-1978)* (2007).[46](#) C. Schmitt, *O conceito do político* [1932], p. 37.[47](#) Ver o site do The Breakthrough Institute ([thebreakthrough.org](http://thebreakthrough.org)), fundado após a publicação do livro de Ted Nordhaus e Michael Shellenberger *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility* (2007). Devemos reconhecer a mente aberta dos dois diretores, afinal, mesmo sem compartilhar quase nenhuma de suas posições, faço parte do comitê deles![48](#) Esse é o curta-metragem da dançarina Stephany Ganachaud, citado na Introdução, p. 16, cujo movimento continua me intrigando, disponível em [vimeo.com/60064456](https://vimeo.com/60064456).[49](#) Ver Walter Benjamin, “Teses sobre o conceito da história” [1987], IX.[50](#) Ver o argumento na sexta conferência, pp. 314-ss.[51](#) Esse é todo o sentido do empreendimento de Péguy, discípulo inspirado por Bergson, em particular em *Clio: Rendre aux Modernes une temporalité* (1958).[52](#) Ver Peter Sloterdijk, *Écumes: Sphères III* [2005].[53](#) O termo *terroir* denota localidade, região e costumes. Normalmente, é associado a movimentos de extrema direita e ao lema nazista *Blut und Boden* (sangue e solo). Mas guarda também um sentido prosaico presente na vinicultura, significando a relação mais íntima possível entre o solo e o micro-clima.[54](#) Portanto, *A vingança de Gaia* [2006], de James Lovelock, não tem um bom título: não há duas partes em conflito.[55](#) Esse é o significado das críticas feitas ao conceito por Christophe Bonneuil e Pierre de Jouvancourt em “En Finir Avec l’Épopée: Récit, géopouvoir et sujets de l’anthropocène”, em Émilie Hache (org.), *De l’Univers clos au monde infini* (2014), e também por Isabelle Stengers na mesma coleção.[56](#) Ver Dipesh Chakrabarty, “Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change” (2012). A alguém que fazia uma objeção a Anna Tsing, perguntando-lhe quem era o novo ator que substituiria o proletariado revolucionário, fiquei tranquilo ao ouvi-la responder em tom calmo: “Talvez já tenhamos tido muitos desses atores heroicos...!”, Utrecht, 18 de abril de 2015.[57](#) Ver Noortje Marres, *Material Participation: Technology, the Environment and Everyday Publics* (2012).[58](#) Que todos lutem por suas próprias cores é a única esperança democrática de Walter Lippmann em *The Phantom Public*

(1925), a única que ele considera realista.<sup>59</sup> Essa é a propriedade que I. Stengers concede a Gaia em *No tempo das catástrofes* [2015], p. 39.<sup>60</sup> Ver Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815* (1991). A criação de um espaço comum – uma ficção, uma simulação – será o foco da conferência a seguir.<sup>61</sup> Antes de ficarmos indignados com a perda do humanismo, convém lembrar quão estreitas eram as propriedades do humano que gostaríamos de salvar, uma vez que não integravam nem mundo, nem corpo, nem materialidade, em razão do medo de cair no “naturalismo”.<sup>62</sup> Na figura de Hobbes desenhada por Voegelin, ler o comentário decisivo de Bruno Karsenti em “La Représentation selon Voegelin, ou les deux visages de Hobbes” (2012).<sup>63</sup> Ver C. Schmitt, *O Leviatã na teoria do Estado de Thomas Hobbes* [1938].<sup>64</sup> Não podemos falar desses assuntos sem mitologia, como Schmitt faz em *Terre et mer* [1954].<sup>65</sup> Como Grégoire Chamayou faz com talento em *Teoria do drone* [2013].<sup>66</sup> C. Schmitt, *O nomos da Terra...* [1950], p. 34-35 (grifos meus).<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 69 (grifos meus).<sup>68</sup> É essa ambiguidade que D. Heinz explora em *La Terre comme l'impensé du Léviathan* (2015).<sup>69</sup> Ver a quinta conferência.<sup>70</sup> A expressão “*tout nous regarde*” significa literalmente “tudo nos observa”, mas também “tudo nos diz respeito”. [N.T.]

<sup>1</sup> “Teatro de negociações”, simulação que integra a peça “*Make it Work*”, realizada no Théâtre des Amandiers de 26 a 31 de maio de 2015, dirigida por Philippe Quesne e Frédérique Aït-Touati com a participação do Sciences Po École d’Affaires Publiques (Speap), a escola de artes políticas da Sciences Po ([cop21makeitwork.com/simulation](http://cop21makeitwork.com/simulation)) por iniciativa de Laurence Tubiana e minha.<sup>2</sup> O projeto Gaia Global Circus foi desenvolvido em 2011, 2012 e 2013 na Chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon, graças ao apoio de François Debanne, e em Reims em 2013, graças a Ludovic Lagarde.<sup>3</sup> Essa é a máxima do programa de experimentação de artes políticas do Speap, criado em 2010 na Sciences Po com Valérie Pihet.<sup>4</sup> Ver Amy Dahan e Michel Armatte, “Modèles et modélisations: 1950–

–2000 – Nouvelles pratiques, nouveaux enjeux” (2005).[5](#) A questão consistia em romper os becos sem saída destacados pelo livro de Stefan Aykut e Amy Dahan *Gouverner le Climat?* (2014).[6](#) É isso que preocupa os climatocéticos, mas na verdade deveria tranquilizá-los: o caso é tão raro que deve ser tomado como sinal de uma situação realmente excepcional. Em seu livro, Paul Edwards torna ainda mais preocupante a sugestão de que as certezas nunca serão maiores do que agora, pois, ao modificar tanto o sistema, nós o deixamos cada vez menos previsível (Paul N. Edwards, *A Vast Machine: Computer Models, Climate Data, and the Politics of Global Warming* [2010]).[7](#) Da segunda natureza – a Economia – é sempre mais difícil duvidar do que da primeira (Karl Polanyi, *A grande transformação* [1944]).[8](#) Latour utiliza o termo “*parties*”, explorando aparentemente sua equivocidade oscilante entre “partes” de um todo, “partes” de um processo judicial e “partidas” de um jogo. Ao falar do sentido “organizacional”, ele parece aludir também ao sentido de “partido”, que em francês se escreve *partilpartis*. Todos esses sentidos têm origem no participio de *partir*: ato de cindir, dividir, tirar uma parte. [N.T.].[9](#) Ver Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815* (1991).[10](#) A transformação do local, considerada importante em qualquer empreendimento diplomático, foi confiada ao grupo de designers alemães Raum Labor.[11](#) Persisti desde *Jamais fomos modernos*, em 1991, na ideia de que se busquem a forma exata e a viabilidade prática do que então chamei de “parlamento das coisas”.[12](#) “Interesse” deve ser entendido no sentido da segunda e da terceira conferências, como uma propriedade geral das potências de agir que se sobrepõem e se interpenetram.[13](#) Cada delegação incluía cinco delegados – ou entidades: um representante do governo ou quase governo, um ator econômico, um representante da sociedade civil, um com conhecimento científico e um quinto escolhido livremente.[14](#) Ver Michel Lussault, *L’Avènement du monde: Essai sur l’habitation humaine de la Terre* (2013); e Bruno Latour, “La Mondialisation fait-elle un monde habitable?” (2009).[15](#) Esse elemento essencial de *Investigação sobre os modos de existência* [2012] foi discutido no final da segunda conferência, pp. 114-ss.[16](#) Ver B. Latour e Peter Weibel (orgs.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (2005).[17](#) Apesar da presença de muitos estudantes com dupla formação, científica e literária, havia falta de acesso à ciência. A inovação, no entanto, consistia em distribuir os pesquisadores em todas as delegações, e não mantê-los afastados sob

a forma atual do IPCC.[18](#) Apresentei Jan Zalasiewicz no início da quarta conferência, p. 182.[19](#) A superposição, a penetrabilidade, o *overlap*, esse é o ponto essencial da reterritorialização do Novo Regime Climático. Caso contrário, voltamos à identidade separada por fronteiras, e continuamos a sonhar com um mundo global. Recai-mos assim no esquema das partes e do Todo.[20](#) Diedrich Diederichsen e Anselm Franke (orgs.), em *The Whole Earth Catalog* (2013), fizeram uma fascinante revisão da história desse catálogo, que desempenhou um papel tão importante na década de 1980.[21](#) Certas delegações estavam entre uma definição geográfica clássica e uma definição multinacional, como o Ártico, o Saara ou a Amazônia. O que corresponde mais ou menos à realidade, como mostra François Gemenne em *Géopolitique du changement climatique* (2009).[22](#) Inspirado no projeto de John Palmesino e Ann-Sofi Rönnskog “Territorial Agency ‘Oil Left in the Ground’”.[23](#) Ver Walter Lippmann, *The Phantom Public* (1925).[24](#) Ver Frédéric Ramel, *Philosophie des relations internationales* (2011).[25](#) Charles de Gaulle, *Mémoires de guerre: Le Salut (1944-1946)* (1959), p. 54.[26](#) “The brilliant art of diplomacy”, citada no meio de uma crise pela presidente Jennifer Ching a uma delegada preocupada.[27](#) Ver terceira conferência, pp. 169-ss.[28](#) Da mesma maneira que a localização no espaço e no tempo é a mais formal das operações que, no entanto, pretendem definir a matéria (como mostra Whitehead), a formatação dos interesses individuais distintos de seu “contexto” é a operação mais política que existe, na medida em que afirma estar definindo a evidência, de alguma forma autóctone, dos interesses humanos. O problema é o mesmo na física e nas ciências sociais, e os dois procedimentos nascem ao mesmo tempo, no século XVII.[29](#) Ver Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action* (1990).[30](#) Ver Michel Callon, “La Sociologie peut-elle enrichir l’analyse économique des externalités?: Essai sur la notion de cadrage-débordement”, em Dominique Foray e Jacques Mairesse (orgs.), *Innovations et performances: Approches interdisciplinaires* (1999). Sobre a negligência como antônimo da religião, ver nossa citação de Serres, p. 243.[31](#) Ver Wiebe E. Bijker, “The Politics of Water – The Oosterschelde Storm Surge Barrier: A Dutch Thing to Keep the Water Out or Not”, em B. Latour e P. Weibel (orgs.), *Making Things Public* (2005).[32](#) Este é o ponto essencial de Schmitt em *O nomos da Terra...*: não se trata de domínios separados – ao contrário do que acontecerá com Hobbes –, mas de um princípio de superposição dos mesmos problemas por formas distintas de poder. É esse princípio que também preside a “revisão constitucional” proposta nas *Políticas da natureza* [1999].[33](#) Deserto produzido artificialmente, pois era um grande pantanal sistematicamente destruído

após a colonização.<sup>34</sup> Ver Matt Richtel, “California Farmers Dig Deeper for Water, Sipping Their Neighbors Dry” (2015). Sobre o contexto geo-histórico da crise atual, ver John McPhee, *Assembling California* (1994).<sup>35</sup> Filme de Roman Polanski, de 1974.<sup>36</sup> A economização é o resultado de um trabalho de formatação e de performance, que permite se livrar da ideia de que o *Homo economicus* seria um “nativo”.<sup>37</sup> Ver Mike Davis, *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World* (2002).<sup>38</sup> Esse jogo de personificação é o assunto do capítulo 16 do *Leviatã*: “Ato contínuo, quando o autor faz um pacto pela autoridade, ele consequentemente atrela o autor de tal maneira como se ele tivesse feito a si mesmo [...]” (Thomas Hobbes [1651], p. 150).<sup>39</sup> Ver Eric Voegelin, *A nova ciência da política* [1952], e meu resumo na sexta conferência, p. 314.<sup>40</sup> Patrick Boucheron, *Conjurer la peur – Sienne 1338: Essai sur la force politique des images* (2013).<sup>41</sup> Will Steffen *et al.*, “Planetary Boundaries: Guiding Human Development on a Changing Planet” (2015).<sup>42</sup> Susan L. Brantley *et al.* “Crossing Disciplines and Scales to Understand the Critical Zone” (2007).<sup>43</sup> Alusão ao título do célebre ensaio de Yves Lacoste *A Geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra* [1982].<sup>44</sup> Jan Zalasiewicz, comunicação pessoal, 31 de junho de 2015.<sup>45</sup> Isso ocorre apesar dos muitos esforços do Medialab para facilitar o acompanhamento da lógica das redes. Ver a surpreendente empresa do Bureau d’Etudes *An Atlas of Agendas: Mapping the Power, Mapping the Commons* (2015), para ilustrar a influência do capital pelas redes.<sup>46</sup> Tal como os marcos de tsunami que mostram a extensão dos cataclismos passados e que foram ignorados ou esquecidos (Martin Fackler, “Tsunami Warnings, Written in Stone” [2011]). Reiko Hasegawa teve a gentileza de traduzir para mim o texto de um deles, erigido em 1933: “Casas no andar superior, felicidade e alegria de crianças e descendentes / Memória da tragédia de grandes tsunamis / Não devem ser construídas casas abaixo desta pedra / O tsunami veio até aqui em 1896 e também em 1933 / O distrito foi completamente destruído, os sobreviventes contam apenas dois no primeiro e quatro no outro / Fique alerta, não importa quantos anos se passem” (comunicação pessoal, 1<sup>o</sup> de julho de 2015). [Em inglês no original – N.T.]<sup>47</sup> Teríamos, portanto, revertido o cenário da chamada COP de Copenhague em 2009, na qual os chefes de Estado, depois de desvendar todo o trabalho de negociação, sentaram-se ao redor de uma mesa e escreveram em uma folha em branco algumas poucas linhas do que lhes pareceu aceitável. Ver o incrível vídeo em [spiegel.de/video/video-1063770.html](http://spiegel.de/video/video-1063770.html).<sup>48</sup> Daí essa reação surpreendente, visível em toda parte, para retornar à identidade, justo quando

a mutação ecológica impõe a superposição e o emaranhamento de todas as potências de agir. É essa crise que Stefan Aykut e Amy Dahan exploram em *Gouverner le Climat?: Vingt ans de négociation climatique* (2015). O ponto de interrogação significa: não, não podemos governar o clima – não apenas porque não há leme, mas porque não há Estado timoneiro. É assim que se passa do Antigo para o Novo Regime Climático.[49](#) Curiosamente, Naomi Klein, em *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate* (2015), e Aykut e Dahan (2015) terminam com um apelo vibrante pelo retorno do Estado.[50](#) Uso o plural para enfatizar o caráter múltiplo desse ator.[51](#) Ver Charis Thompson, *Making Parents: The Ontological Choreography of Reproductive Technologies* (2005), Giovanna di Chiro, “Ramener l’Écologie à la maison”, em Émilie Hache (org.), *De l’Univers clos au monde infini* (2014), e em particular a estonteante Silvia Federici, *Calibã e a bruxa* [2004].[52](#) Alusão à tríade sempiterna, particularmente em Auguste Comte, que pretende pontuar a história e sua evolução em etapas.[53](#) Ver o uso de “capacidade de resposta” de Haraway.[54](#) A metáfora técnica do regulador sempre fascinou a teoria política; ver Otto Mayr, *Authority, Liberty, an Automatic Machinery in Early Modern Europe* (1986).[55](#) Ver Clive Hamilton, *The Dawn of Climate Engineering* (2013).[56](#) Devo a Pierre-Yves Condé esta sugestão: “Ainda não era a plenitude em ato de uma soma de potências, tal como a conceberia o direito monárquico no final da Idade Média e no início da época moderna. Era uma plenitude afirmada somente como intransgressível, por meio da proibição. Lugar vazio da Majestade, que projetava seu círculo santificado em torno do poder. [...] A história do Estado romano, se queremos entender com essa palavra algo que não seja uma aproximação descritiva vaga, ou seja, se queremos entender nos próprios termos em que foi formulada em Roma a problemática – e ainda mais a prática – da construção jurídica do Um, passa pelo desvio da história do crime de majestade. O crime não é um incidente de percurso, uma anomalia acidental. Pelo contrário, ele é o acontecimento que supõe a instituição política construída sobre a defesa de um ponto de referência último”: Yan Thomas, “L’Institution de la majesté” (1991).[57](#) Ver Jürgen Moltmann, *Le Rire de l’univers: Traité de christianisme écologique* (2004).[58](#) Papa Francisco, *Laudato Si’* (2015).[59](#) Ver p. 278 sobre o impossível pluralismo da tradição ocidental.[60](#) Ver Jerry Brotton, *Uma história do mundo em doze mapas* [2012].[61](#) Ver a [citação de Schmitt comentada](#).[62](#) É a virada da dançarina que nos serviu de índice desde o início, ver a introdução e o subcapítulo “Como se virar diante de gaia?”.[63](#) De acordo com os cálculos – obviamente grosseiros – do *Living Planet Report* de 2014,

seriam necessários quase quatro planetas, se calcularmos em “hectares globais”, para garantir a todos os humanos o modo de vida dos norte-americanos.

FRANCO BERARDI

# ASFIXIA

CAPITALISMO FINANCEIRO  
E A INSURREIÇÃO DA LINGUAGEM

---

[2018]

RESPIRAÇÃO – CAOS E POESIA

---

capítulos 1 a 3 da  
Parte 1 – Inspiração

- 1 Não consigo respirar
- 2 Voz som ruído
- 3 O caos e o barroco

## Asfixia [trecho]

Berardi, Franco

9786586497014

24 páginas

[Compre agora e leia](#)

Trecho do livro *Asfixia – capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem*, que reúne dois textos de Franco Berardi: *Insurreição* (2011) e *Respiração* (2018). Este trecho reproduz os três primeiros capítulos de *Respiração*: 1. Não consigo respirar, 2. Voz som ruído e 3. O caos e o barroco.

[Compre agora e leia](#)

FRÉDÉRIC GROS  
DESOBEDECER  
O ANO DE 1961

## O ano de 1961: Excerto do livro Desobedecer

Gros, Frédéric

9788571260108

20 páginas

[Compre agora e leia](#)

Capítulo 7 do livro Desobedecer. Sinopse do livro completo:  
Negar-se a obedecer às ordens de um superior incompetente ou a leis injustas, resistir ao professor, ao padre, ao policial quando abusam de seu poder. O que torna a desobediência tão difícil?

Frédéric Gros faz neste ensaio uma reflexão sobre um tipo de desobediência que exige esforço, que provoca o questionamento das hierarquias, mas também dos hábitos, do conforto, da resignação, para defender o que ele chama de democracia crítica. Retomando uma trajetória que parte do pensamento antigo e do clássico *Discurso da servidão voluntária*, de La Boétie, passando por Thoreau e sua *Desobediência civil* e o caso Eichmann comentado por Hannah Arendt, entre outros, o autor nos faz descobrir que a verdadeira reflexão sobre a desobediência política depende da resposta à pergunta primordial: Por que obedecemos? A obediência busca estabelecer, sem limites, o domínio político, mas cria principalmente a cegueira e a aceitação do mundo, o medo da desordem sem julgamento. A desobediência só pode ser construída com a resistência ética e a democracia crítica.

"Há muitas formas de desobedecer – e também de obedecer, cada uma com seu próprio teor ético e político. O filósofo francês Frédéric Gros destrincha essas formas a partir de uma 'estilística da obediência', buscando a raiz da 'ética política' que dá sentido e razão aos atos de desobediência [...]. Esse é o mote de *Desobedecer*."

- Diego Viana, *Quatro cinco um*

[Compre agora e leia](#)



## Revolução das plantas

Mancuso, Stefano

9788571260351

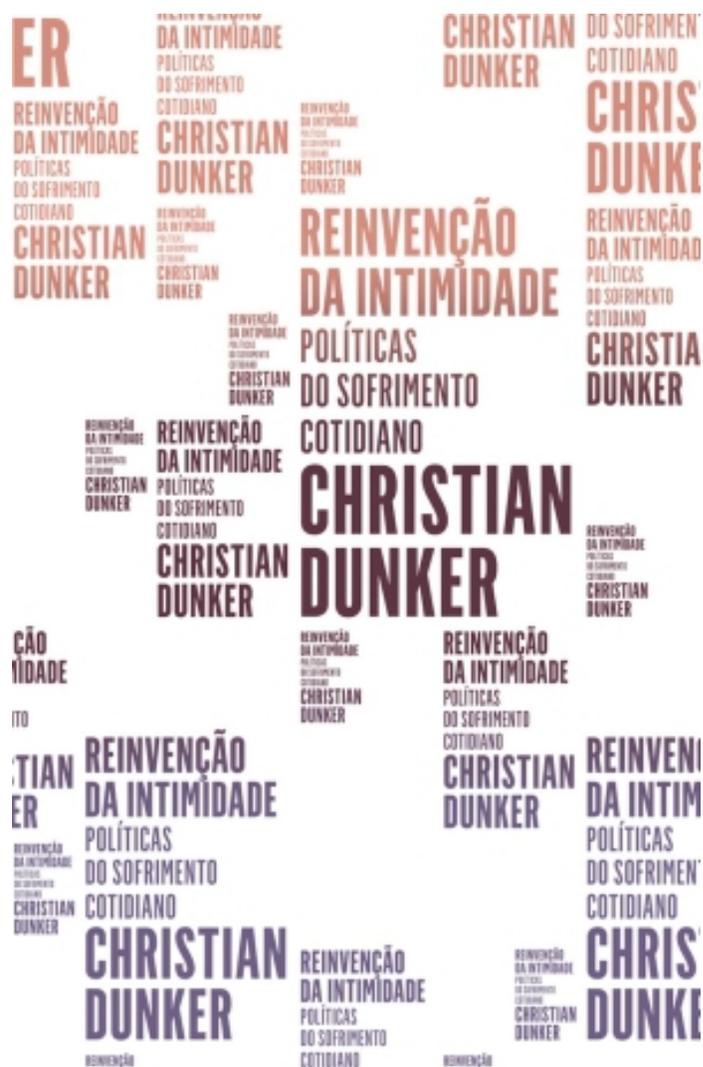
192 páginas

[Compre agora e leia](#)

Para Stefano Mancuso, o verdadeiro potencial para a solução dos problemas que nos afligem está nas plantas. Sua autonomia energética, ligada a uma arquitetura cooperativa, distribuída, sem

centros de comando, faz delas seres vivos capazes de resistir a repetidos eventos catastróficos e de se adaptar com rapidez a enormes mudanças ambientais. Ao revelar a capacidade das plantas de aprender, memorizar e se comunicar, o cientista fundador da neurobiologia vegetal propõe um novo modelo para pensar o futuro da tecnologia, da ecologia e dos sistemas políticos. XII Prêmio Galileo de escrita literária de divulgação científica 2018

[Compre agora e leia](#)



## Reinvenção da intimidade

Dunker, Christian

9788592886639

320 páginas

[Compre agora e leia](#)

Segundo o autor, Reinvenção da intimidade é "uma investigação sobre as formas de amor, sobre suas interveniências políticas, sobre

a possibilidade de ficar junto e separado". Esse é o pano de fundo para um cuidadoso trabalho de reflexão psicanalítica sobre a experiência de sofrimento própria da vida contemporânea. Solidão, melancolia, luto, ciúme, paixão, ódio, ressentimento, depressão, compaixão, vergonha são alguns desses sofrimentos que se expressam através de figuras como mães neuróticas, jovens revolucionários, casais, ex-casais, amantes, pais separados, nenens, esquerdistas, neoliberais – enfim, papéis da subjetividade nos quais ora nos reconhecemos, ora reconhecemos outros à nossa volta. Com uma história de 26 anos de clínica e reflexão, Dunker examina de que maneira nossos sintomas psíquicos se relacionam com processos de individualização próprios da vida contemporânea. O texto evita o jargão de especialistas, articulando conceitos da psicanálise de forma clara e capaz de sensibilizar o público geral, sem abrir mão da precisão conceitual. Casos, situações e regularidades clínicas reconstituem o caleidoscópio incerto que define as relações humanas contemporâneas. O argumento do autor tem como premissa implícita a ideia de que o sofrimento, embora vivido no sujeito, requer e propaga uma política. Ou seja, a forma como contamos, justificamos e partilhamos nosso sofrimento está submetida a uma dinâmica de poder. O poder é gerado por quem pode reconhecer o sofrimento e de quem esperamos legitimidade, dignidade ou atenção – seja esse alguém o Estado, um médico, um padre ou policial, ou ainda aqueles com quem compartilhamos a vida cotidiana, e mais ainda aqueles que amamos. As políticas do sofrimento cotidiano incluem, portanto, nossas escolhas diante desses agentes de poder, as maneiras de transformar nosso entorno ou a nós mesmos, as possibilidades de externalizar ou internalizar, construir ou desconstruir afetos, entre outros.

[Compre agora e leia](#)



## Big Tech

Morozov, Evgeny

9788571260054

192 páginas

[Compre agora e leia](#)

Reunião dos principais artigos de um dos mais influentes especialistas em tecnologia e em internet do mundo, Evgeny

Morozov. Big tech problematiza a lógica do chamado "solucionismo" tecnológico, que enxerga a tecnologia como panaceia para problemas que instituições falharam em resolver. O livro alerta que a internet e plataformas tecnológicas baseadas em dados pessoais (Airbnb, Uber, Facebook e Whatsapp, para dar alguns exemplos), diferente do que se costuma acreditar, podem servir de ferramenta contrária à democracia, dependendo da maneira como são usadas. Extremamente atual, abordando os efeitos positivos e negativos do universo automatizado em que vivemos, este livro faz parte da coleção Exit e comporta os textos essenciais do autor, inédito em português.

o que falam desta obra:

"Um mundo em que plataformas como Facebook e WhatsApp têm uma enorme influência não apenas no que compramos e com quem conversamos, mas em como votamos e decidimos nosso futuro, encontra no autor e pesquisador Evgeny Morozov um de seus críticos mais veementes."

— Camilo Rocha, Nexo Jornal

"Nascido em Belarus, no leste europeu, Morozov é considerado um visionário por ter sido um dos primeiros a prever que a Internet e as redes sociais poderiam trazer consequências políticas negativas."

— Amanda Rossi, BBC Brasil

"Autor, que lança Big Tech - A ascensão dos dados e a morte da política, afirma que mito da economia do compartilhamento está fadado a cair. Para ele, sem um projeto político sólido, a potencial democratização de produtos e serviços virará mercadoria nas mãos de grandes empresas."

— Paulo Migliacci, Folha de S. Paulo

[Compre agora e leia](#)