

O Antropoceno e uma nova forma de pensar e fazer ciência

DOI: 10.5281/zenodo.8353202

Carlos Henrique Machado*

Resumo:

O presente artigo tem como objetivo discutir de que maneira o advento do antropoceno como uma inflexão que leva a sociedade a se reposicionar diante de um modelo de conhecimento tornado hegemônico, surge na esteira dos movimentos que colocaram em xeque os fundamentos da moderna civilização ocidental. Pretendemos verificar de que maneira os paradigmas científicos que tinham se tornado hegemônicos entram em crise, implicando na alteração dos modelos que constituíram a ciência moderna. Queremos analisar os motivos que levaram o modelo de ciência moderno a não mais oferecer respostas às questões que surgem na esteira dos eventos de uma nova era geológica e qual seria a reorientação necessária para dar conta destas transformações

Palavras-chave: antropoceno; modernidade; ciência; homem; natureza

Abstract:

This article aims to discuss how the advent of the Anthropocene as an inflection that leads society to reposition itself in the face of a model of knowledge that has become hegemonic, arises in the wake of movements that put the foundations of modern Western civilization in check. We intend to verify how the scientific paradigms that had become hegemonic enter into a crisis, implying the alteration of the models that constituted modern science. We want to analyze the reasons that led the modern model of science to no longer offer answers to the questions that arise in the wake of the events

* Mestre em filosofia pela Faculdades de Letras da Universidade do Porto – FLUP e doutorando da mesma instituição. E-mail: petrus166@gmail.com

of a new geological era and what would be the necessary reorientation to deal with these transformations

Keywords: Anthropocene; modernity; science; men; nature

(...) nós somos cosmos, todos nós somos cosmos, menos os humanos. Eu não sou humano eu sou quilombola, os humanos são os euro-cristãos-monoteístas. Os humanos têm medo do cosmos, eles sofrem de uma doença chamada cosmofobia (...) nós somos diversos, nós somos cosmológicos, nós somos naturais, nós não somos humanitários (Nego Bispo).

Se a questão climática começa a ter maior relevância entre a comunidade científica a partir dos anos de 1980, foi no ano 2000 que o químico da atmosfera Paul Crutzen, juntamente com o biólogo Eugene Stoermer, propuseram o termo Antropoceno para representar a alteração sem precedentes sobre o planeta pelas atividades humanas nos últimos 250 anos. O Antropoceno passou então a ser considerado uma nova era geológica onde a ação humana passa a ter um impacto global significativo no clima da Terra e no funcionamento dos seus ecossistemas. Embora não haja um consenso na comunidade científica sobre quando esta nova era geológica inicia-se, parece unanimidade que o modelo de produção das sociedades capitalistas ocidentais, iminentemente baseado em combustíveis fósseis, tem acelerado este processo a partir da massiva quantidade de CO₂ que tem lançado na atmosfera. Além disso, os processos intensivos de produção tem provocado uma série de desequilíbrios ambientais a partir da exploração do planeta de forma não sustentável. A principal constatação a qual estas questões têm nos levado é a de que se continuarmos a basear nossos planos de desenvolvimento no mesmo modelo de produção, não haverá planeta compatível com essas expectativas. A questão climática passa, assim, a estar no centro dos desafios geopolíticos deste século, uma vez que ela nos convoca a pensar a articulação de interesses que possam se desdobrar em um modelo de conhecimento que altere a percepção da realidade em torno da organização das sociedades. Nesta perspectiva, o clima deve ser tomado no sentido geral das relações humanas com sua produção

ideológica e com as suas condições materiais da existência. Se a ciência serviu à consolidação de um modelo produtivo que se tornou hegemônico à sua dinâmica de poder, hoje ela deve ser capaz de valorizar o conhecimento de sujeitos ou coletivos que dão sentido a práticas e modos de vida singulares e que se viram alijados do processo de desenvolvimento da civilização ocidental. Ela deve, assim, promover uma atitude que redimensione a relação entre os indivíduos na perspectiva de liberar novas formas de existência para além de um modelo que se tornou hegemônico.

O Antropoceno foi definido pela Subcomissão sobre a Estratigrafia do Quaternário (órgão da União Internacional de Ciências Geológicas – IUGS) como:

(...) o intervalo de tempo presente no qual muitas condições e processos geológicos significativos são profundamente alterados pelas atividades humanas. Estes abrangem: erosão, transportes de sedimento associado a uma variedade de processos antropogênicos, colonização, agricultura, urbanização, aquecimento global, a composição química da atmosfera, oceanos e solos com perturbações antropogênicas significativas dos ciclos de elementos como o carbono, nitrogênio, fósforo, vários metais, acidificação oceânica, ampliação das zonas mortas, perturbações da biosfera terrestre e marítima, perda de habitat, predação, invasões de espécies e as mudanças químicas mencionadas acima (MARQUES, 2018, p. 461).

Esta descrição contrasta com o modelo de conhecimento que perdurou desde o século XVI e que se afirmava por uma noção específica da relação entre o homem e a natureza, onde prevalecia a crença na superioridade da natureza “fecundada” pelo homem sobre a natureza bruta. A ideia da superioridade da natureza cultivada a partir de um projeto civilizacional sobre a natureza bruta repousa sobre uma tradição filosófica que ressaltava a necessidade de se reconhecer um progresso contínuo e ilimitado de uma marcha que seguia sempre em direção a uma maior civilização. A história das ideias não pode ser pensada separadamente de todas as transformações materiais que se processam nas estruturas sociais. Gilles Deleuze e Felix Guattari as pensaram na perspectiva da intervenção recíproca das formas de conteúdo - conjuntos de transformação dos corpos em suas relações - e das formas de expressão - conjunto de enunciados produzidos em uma determinada ordem. Cada ordem se estabelece na

medida em que consegue equilibrar o jogo de forças que animam os conteúdos e viabilizam a constituição de expressões que a legitime em um determinado campo social. As formas de conteúdo seriam o “conjunto das modificações corpóreas” de uma determinada ordem, enquanto as formas de expressão seriam entendidas como o “conjunto das transformações incorpóreas”, existindo entre elas uma pressuposição recíproca.

A independência da forma de expresso e da forma de conteúdo não funda qualquer paralelismo entre as duas, tampouco qualquer representação de uma para a outra, mas, ao contrário, um esfacelamento das duas, uma maneira cujas expressões se inserem nos conteúdos, por meio da qual se salta sem cessar de um para o outro, cujos signos trabalham as próprias coisas, ao mesmo tempo em que as coisas se estendem ou se desenrolam através dos signos (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 27 e 28).

Assim, cada ordem ou formação se compõe por agenciamentos que definem os aparelhos de captura que engendrarão os amálgamas e simbioses dos quais os modos de produção dependem. Assim sendo, não seria a ordem que suporia um modo de produção determinado, mas a ordem que faria da produção um modo. Os agenciamentos de uma ordem, por sua vez, seriam tanto de corpos e suas formas de conteúdo como de enunciação e de suas formas de expressão. A pressuposição recíproca das duas formas e sua independência permite-nos localizá-los em dois eixos:

Segundo um primeiro eixo, horizontal, um agenciamento comporta dois segmentos: um de conteúdo, o outro de expressão. Por um lado, ele é agenciamento maquínico de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros; por outro lado, agenciamento coletivo de enunciação, de atos e de enunciados, transformações incorpóreas sendo atribuídas aos corpos. Mas, segundo um eixo vertical orientado, o agenciamento tem, de uma parte, lados territoriais ou reterritorializados que os estabilizam e, de outra parte, picos de desterritorialização que os arrebatam (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 29).

Assim, os agenciamentos teriam “lados territoriais” que os estabilizam e, de outra parte, “picos de desterritorialização” que os arrebatam. A pressuposição recíproca das formas de conteúdo e de expressão, corpos e enunciados, se daria a partir dos graus de

equilíbrio ou estabilidade dos agenciamentos, que funcionariam como pontos de interceção. Segundo Deleuze e Guattari, seria um equívoco, então, acreditar numa forma de conteúdo específica que determinasse qualquer forma de expressão ou vice e versa. Deste modo, um agenciamento não comportaria nem infraestrutura, nem superestrutura, mas nivelaria todas as suas dimensões no mesmo plano de imanência em que atuam as pressuposições recíprocas e as inserções mútuas de conteúdos e expressões. Eles nos dão um exemplo disso quando se referem ao agenciamento feudal:

Considerar-se-ão as misturas de corpos que definem a feudalidade: o corpo da terra e o corpo social, os corpos do suserano, do vassalo e do servo, o corpo do cavaleiro e do cavalo, a nova relação que estabelecem com o estribo, as armas e as ferramentas que asseguram a simbiose dos corpos – é tudo um agenciamento maquínico. Mas também os enunciados, as expressões, o regime jurídico dos brasões, o conjunto das transformações incorpóreas, principalmente os juramentos com suas variáveis, o juramento de obediência, mas igualmente o juramento amoroso etc. (...) E, de acordo com o outro eixo, as territorialidades e reterritorializações feudais, ao mesmo tempo em que a linha de desterritorialização, que arrebatava o cavaleiro e sua montaria, os enunciados e os atos. Como tudo isso se combina nas Cruzadas (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 30).

As expressões do progresso da civilização ocidental se cruzam com uma série de transformações na estrutura do seu modelo produtivo oriundo de uma revolução técnico-científica que tinha no controle e sujeição da natureza seu paradigma fundamental. Se o mundo entre os séculos XVI e XVIII convive com eventos de transformação na base material das sociedades modernas a partir da integração de suas formas de conteúdos, são elas que combinadas com agenciamentos coletivos de enunciação irão determinar o modo de produção dominante. Um determinado saber científico é a dimensão legível das visibilidades que se articulam a partir dos diagramas que distribuem os conteúdos maquínicos, como observavam Deleuze e Guattari. O resultado disso é um campo teórico que deu conta de manter em equilíbrio uma determinada ordem, mas que foi levada a um limite que nos faz hoje questionar o papel do conhecimento científico acumulado, e sua hegemonia. Vivemos uma ordem onde existe “o reconhecimento de que os valores que orientavam a vida e a produção política, econômica e cultural não são mais suficientes para nos guiar na atualidade” (COSTA, 2014, p. 20). A modernidade foi marcada por uma confiança no conhecimento científico

e tecnológico como princípio que garantia o bem-estar, o desenvolvimento e o progresso, e esta confiança, agora, está em questão. O grande desafio não é se desvencilhar da ciência uma vez que ela continua a apontar caminhos seguros para nos movermos, mas sim desconstruir o modelo hegemônico de saber que deixava de fora as diferenças constitutivas de diferentes agentes em suas formas próprias de existir.

Este pensamento não é uma negação da ciência, mas sim de sua reivindicação de acesso privilegiado à verdade. Se a ciência produz verdades, isto não se deve ao fato de sua autoridade ser incontestável, mas sim pela sua capacidade de fornecer respostas satisfatórias aos problemas que propõe solucionar. Boaventura Santos irá constatar que “as insuficiências estruturais do paradigma científico moderno é o resultado do grande avanço no conhecimento que ele propiciou. O aprofundamento do conhecimento permitiu ver a fragilidade dos pilares em que se funda” (SANTOS, 2008, p. 41). Um desses pilares se baseia na negação do carácter racional de qualquer forma de conhecimento que não se pautar por certos epistemológicos e por certas regras metodológicas. A questão que se coloca nessa perspectiva é sobre a possibilidade da ciência não mais se portar como a única enunciadora da verdade, mas colocando-se como um entre os diversos agentes que produzem uma realidade que pretenda ser mais justa e diversa. “Poderia ela admitir a legitimidade das cosmologias extra-modernas e reconhecê-las como aliadas nessa tarefa?” (COSTA, 2021, p. 45).

O modelo de conhecimento no qual se estabeleceu as bases da ciência moderna tinha como seu pressuposto fundamental o pensamento racional e este como capacidade de se escrutinar a natureza, descobrindo a partir daí suas regularidades e leis. O pensamento racional seria capaz, assim, de descrever a extensão e movimento da natureza das coisas e dos fenômenos naturais, nos termos de elementos que podem ser desmontados e depois relacionados, de forma a permitir uma previsibilidade de seu funcionamento. O método científico que surge a partir daí pretende dividir e classificar, medir e quantificar, com vistas a determinar relações sistemáticas entre o que se separou. Desta forma vai se compondo a descrição de um mundo estático que se repete regularmente em seus movimentos previsíveis para se poder, então, intervir, manipular e transformar este mundo. Segundo Boaventura Santos: “O determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido

menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de o dominar e transformar”. (SANTOS, 2008, p. 31 e 32).

A lógica dos paradigmas científicos da modernidade estruturava-se a partir da crença no domínio contínuo e alargado sobre o natural, estabelecendo uma divisão ontológica entre o humano e o não humano e entre o homem e a natureza. Esta divisão estava presente no pensamento filosófico que articulava os novos modos de se fazer ciência a partir de um racionalismo de base cartesiana através da divisão da realidade entre a *res cogitans* e a *res extensa*, que fundamentava uma visão mecanicista das estruturas materiais ligadas ao movimento e a extensão, permitindo a formulação de leis simples que reduzia toda a complexidade da ordem cósmica. Estamos diante, portanto, do mundo da natureza tornada objeto da razão, onde o sujeito do pensamento se põe a utilizar da natureza para os seus próprios fins. O pensamento que fundamentou as construções da ciência moderna estabelece, assim, uma separação entre o domínio da natureza e dos entes não-humanos e o domínio da cultura que reúne as coisas humanas e suas produções subjetivas. O domínio e exploração da natureza pelo sujeito era, então, condição fundamental para a evolução e o progresso do mundo humano, da cultura e de suas estruturas sociais. O desencantamento de mundo faz surgir esferas autônomas de valores, sendo uma cognitiva, possibilitando o surgimento das ciências, e outra da moral, referente ao universalismo ético e os sistemas jurídicos. David Harvey irá descrever a modernidade como um projeto através do qual as qualidades universais, eternas e imutáveis da humanidade poderiam ser reveladas.

Embora o termo “moderno” tenha uma história bem mais antiga, o que Habermas chama de projeto da modernidade entrou em foco durante o século XVIII. Esse projeto equivalia a um extraordinário esforço intelectual dos pensadores iluministas para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas. A ideia era usar o acúmulo de conhecimento gerado por muitas pessoas trabalhando livre e criativamente em busca da emancipação humana e do enriquecimento da vida diária. O domínio científico da natureza prometia liberdade da escassez, da necessidade e da arbitrariedade das calamidades naturais. O desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento prometia a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário do poder, bem como do lado sombrio da nossa própria natureza humana. Somente por meio

de tal projeto poderiam as qualidades universais, eternas e imutáveis de toda a humanidade ser reveladas (HAVEY, 1992, p. 23).

A este modelo de conhecimento podemos opor, já no século XIX, a crítica nietzschiana que pretende desconstruir o edifício conceitual moderno e sua crença no progresso de um modelo universal. Para Nietzsche, só uma completa transvaloração será capaz de pôr fim à decadência do pensamento que se instaurou a partir de Sócrates, o grande inimigo de Dionísio, e se estendeu até a era moderna.

Todo o nosso mundo moderno caiu na rede da cultura alexandrina e tem por ideal o homem teórico, armado com os mais poderosos meios de conhecimento, trabalhando à serviço da ciência, homem cujo protótipo é Sócrates (...) Não devemos continuar a dissimular o que está escondido no fundo dessa cultura socrática: a ilimitada ilusão do otimismo! Não nos devemos espantar mais de que amadureçam os frutos de tal otimismo, de que a sociedade, corroída até as camadas mais baixas pelo ácido dessa cultura, vá pouco a pouco tremendo com a febre do orgulho e dos apetites (NIETZSCHE, 1988, p.130).

O estatuto da razão na modernidade, a autonomia do sujeito cognoscente e a crença na universalização dos procedimentos pelo espírito, são confrontados por Nietzsche como mutiladores da realidade e sua diversidade, o que o faz constatar que este modelo, ao contrário de ser libertador, constitui na história do pensamento ocidental uma verdadeira prisão da “verdadeira natureza”, múltipla e descentrada. O caminho seria, então, uma saída para o “outro da razão”, razão ainda não corrompida por suas ficções, que vai ter na tragédia grega o retorno de uma subjetividade livre das artimanhas da razão e de suas mistificações. Ao se contrapor contra aquilo que se tornou a razão em seu percurso histórico, Nietzsche não advoga um irracionalismo, mas procura na razão um “outro” que possa funcionar com a plasticidade de uma experiência estética dionisíaca; experiência do êxtase, da embriaguez, da desmedida, do múltiplo de um deus afirmativo em contraste com a fixidez de uma racionalidade como sinal de “decadência” e “lassidão”. Nietzsche, num posfácio de “A origem da tragédia”, reeditada em 1886, que intitulou de “Tentame de autocrítica”, lamenta ter caído na tentação de desenvolver suas ideias iniciais ainda sobre a inspiração moderna, em especial pelos arroubos românticos, que teriam obscurecido suas “visões dionisíacas”. “Arrependo-me de me ter ligado a esperanças, quando e onde tudo indicava claramente o fim!” (NIETZSCHE, 1988, p.

27). O projeto nietzschiano, então, se tornou na firme negação de qualquer possibilidade de reconciliar a esgotada modernidade ocidental, confrontando sua razão com um absolutamente “outro”, num questionamento da objetividade da vontade de verdade como medida de validade.

Uma vez que a vontade de verdade que presidiu o paradigma da ciência moderna passou a estar em xeque, esta se vê incapaz de continuar a responder às exigências de uma ordem onde se processou uma reorientação de suas expressões ontológicas. A principal delas reorienta os limites entre a esfera do humano e o não-humano, do homem e da natureza. Isto altera definitivamente a percepção daquilo que constitui tal relação, uma vez que passa a ser operado a “desumanização do “humano”, que se torna força “natural e a “animação” da natureza, que se torna um agente que responde a estímulos. Toda a noção de objetividade que compunha as formulações da ciência moderna, que tinha na natureza seu objeto a ser medido e quantificado em sua regularidade, sofre um abalo considerável quando, no início do século XX, Heisenberg e Bohr demonstram ser impossível observar ou medir um objeto sem interferir nele e alterá-lo. Esta constatação introduz uma alteração fundamental na distinção sujeito e objeto, ultrapassando a dicotomia original que os colocava em campos distintos, passando a assumir a forma de um contínuo indistinguível. Os avanços do conhecimento nos domínios da microfísica, da química e da biologia introduzem a ideia de estruturas dissipativas cuja ordem se dá a partir de flutuações, compondo sistemas abertos que funcionam longe do equilíbrio estável e portando nunca seriam inteiramente previsíveis. Enquanto no equilíbrio as leis da natureza são universais, longe do equilíbrio, a matéria adquire novas propriedades em que as flutuações e as instabilidades desempenham um papel fundamental fazendo com que a matéria se torne mais ativa.¹ Como observa Boaventura Santos:

A importância desta teoria está na nova concepção da matéria e da natureza que propõe, uma concepção dificilmente compaginável com a que herdamos da física clássica. Em vez da eternidade, a história; em vez do determinismo, a imprevisibilidade; em vez do mecanicismo, a interpenetração, a espontaneidade e a auto-organização; em vez da reversibilidade, a

¹ Para aprofundamento dessa discussão ver o capítulo 2 do livro de Ilya Prigogine, “O fim das certezas”, São Paulo, Editora Unesp, 1996, pp. 50-76, onde ele descreve a trajetória dos novos avanços da microfísica na história da termodinâmica e da mecânica estatística.

irreversibilidade e a evolução; em vez da ordem, a desordem; em vez da necessidade, a criatividade e o acidente (SANTOS, 2008, p. 48).

Como afirma Latour, o plano do conhecimento e o campo da ação a partir de agora tem que dar conta de uma realidade como um complexo de imbricações inseparáveis.

Como as entidades que chamamos não-humanos seriam se não estivessem usando o uniforme dos fatos, marchando juntas na conquista de subjetividades? Como os humanos seriam se não usassem mais o uniforme de guerrilheiros resistindo bravamente à tirania da objetividade? Se vamos tentar redesenhar as novas instituições da democracia [...] de agora em diante precisamos ter acesso à multiplicidade de associações humanas e não-humanas de que o coletivo é precisamente encarregado de coletar (LATOUR, 2004, p. 42).

Assim, faz-se necessário reconhecer que “nossa existência se sustenta sobre uma teia magnífica e muito complexa de interações entre organismos vivos e elementos inorgânicos, nas quais os entes agem uns sobre os outros sem uma intenção, ordem ou direção previsíveis” (COSTA, 2014, p. 16). Admitir que o sistema climático do planeta é resultado da interação de diversos agentes que com suas ações geraram uma crise climática, faz com que seja necessário um modelo de conhecimento que seja capaz de perceber a existência de seres diversos com suas formas próprias de existir. Se o modelo hegemônico de ciência e de conhecimento teve como fundamento a ideia de uma separação entre o homem e a natureza, o novo paradigma científico deve dar conta das transformações ocorridas em uma natureza fecundada pelo homem, viabilizando assim a inclusão de diferentes modos de existência na composição de um comum que dê conta de representar tal diversidade. As práticas oriundas deste novo paradigma devem reorientar uma perspectiva que trazia separadamente as ideias de cultura e natureza e via na primeira uma dimensão dinâmica e sujeita a transformações e adições e na segunda uma dimensão estática e invariável. Somente através de uma articulação dos meios naturais e artificiais e de sua pressuposição recíproca será possível produzir expressões legítimas que deem conta de transformar a base das relações dos indivíduos em sociedade, onde o conhecimento não represente uma forma de dominação, mas possa ser construído a partir de diferentes reivindicações de verdade. Como afirma Latour

Mas o Antropoceno não acaba com essa Divisão [entre social e natural]: ele a ignora inteiramente. Forças geo-históricas não são mais como as forças geológicas. Onde quer que você lide com um fenômeno “natural”, encontra o “anthropos” – ao menos neste nosso domínio sublunar –, e onde quer que você aborde o humano, descobrirá tipos de ligações que se instalaram antes no domínio da natureza (LATOURE apud COSTA, 2019, p. 53)

Deste modo, faz-se necessário reorientar a percepção desta complexa trama que se tornou a relação dos homens em sociedade no intuito de que o sentido de coletividade que daí advém consiga trazer em seu bojo uma reflexão sobre esta realidade onde confrontam-se diversos sujeitos e grupos de sujeitos cujos interesses particulares e coletivos muitas vezes se opõem. Os modelos de conhecimento que surjam a partir daí devem compreender a urgência de uma reorientação do modo de se relacionar com o planeta de forma a criar um solo sustentável para habitá-lo, no qual a dimensão humana passa a ser entendida como um agregado de relações com outros seres (não humanos), cujos efeitos devam ser sempre pensados em termos de uma escala planetária. “Para sermos capazes de construir um futuro habitável, precisaremos fazer alianças com sujeitos que não pensam como nós, com sujeitos que não pensam como humanos, e com sujeitos que não pensam” (TADDEI, 2019, p. 83). Chegamos em uma encruzilhada que obriga os homens a pensarem novas estratégias de conexões existenciais entre coisas desiguais - humanos e animais, humanos e ecossistemas, humanos em situação de diferença – reconfigurando modos de agir e de existir com vistas a encontrar saídas para uma terra desolada e para criação de um mundo verdadeiramente comum ou de um global “não colonizado” por um padrão majoritário de existir.

O evento do Antropoceno coloca os indivíduos diante de novas associações as quais não podem ser representadas a partir das ideias que sustentaram o modelo de conhecimento moderno. Tais associações multiplicam as agências de seres que estão, a cada dia, cada vez mais imbricados. Elas reúnem actantes² diversos integrados numa rede onde o homem e a natureza se veem vinculados numa mesma dimensão e onde um conjunto de atores age igualmente uns sobre os outros. A agência passa então a ser distribuída entre seres diversos e deixa de ser uma capacidade atribuída exclusivamente aos entes humanos. Assim são dissolvidas certas dicotomias eminentemente modernas, a exemplo

² Actante é um termo cunhado por Latour para designar a agência de seres não-humanos

das existentes entre sujeito e objeto, bem como as relacionadas à representação e à realidade. Como resultado, surge uma ontologia pluralista que confere o status de realidade a um número maior de entes. Tal perspectiva vem se contrapor à noção epistemológica que concebe a Terra como um espaço inerte pronto a sofrer a intervenção do homem. Deste modo, o planeta passa a agir como um ente dinâmico capaz de se relacionar com os homens. A reorientação na perspectiva moderna de compreender e representar o mundo surge a partir da constatação de que não é mais possível pensar a natureza a partir da sua lógica de domínio, uma vez que a crise climática tem revelado o quanto é fundamental saber escutar os gritos de agonia de um planeta à beira da exaustão por conta de um modelo específico de exploração. Somos postos a reimaginar o lugar dos entes no mundo e repensar os poderes dominantes que ameaçam a vida no planeta. O resultado disso deve fazer emergir novos modos de viver, habitar, criar, imaginar, sentir, intervir, afetar e ser afetado. A tarefa que se tem em tempos de ameaça é a da reconstrução de uma cosmovisão que se afaste da epistemologia responsável por um modelo de conhecimento que carecia de uma percepção integrada dos atores que povoam o cosmo. É a partir daí que se poderá propor o conceito de cosmopolítica, que quer dar conta de como lidar com a verdade dos outros.

Tal conceito inscreve a política em um registro distinto daquele consagrado pelos velhos hábitos modernistas: em vez de concernir apenas às disputas humanas que se dão na esfera social e cultural, na cosmopolítica a política passa a dizer respeito à coexistência de maneiras múltiplas e divergentes de compreensão de mundo, sem mais ver na ciência o único discurso legítimo sobre a realidade, tampouco considerar os humanos como os únicos agentes efetivos da história. (COSTA, 2021, p. 41).

Deste modo, o princípio para uma cosmopolítica deve se apoiar num modelo de conhecimento que assuma o cosmo como um mundo único e comum habitado por entes diversos em relações dinâmicas e articulações de elementos múltiplos e heterogêneos. A reorientação de um modelo de conhecimento baseado no domínio e exploração da natureza relaciona tanto as novas perspectivas em relação a agência dos entes não humanos quanto a consideração de agentes humanos que tinham ficado alijados no processo de consolidação de um modelo tornado hegemônico. Com a ameaça de um colapso ambiental, todos os pertencimentos estão sendo alterados, sendo que a decisão

de reconhecer ou não essa ameaça definirá se será possível construir um território capaz de abrigar globalmente os indivíduos, ou se os sonhos de fuga seguirão a alimentar a ilusão de que se pode escapar para um outro lugar. O que está em jogo é a possibilidade de se encontrar um lugar-comum para além da sobrevivência confortável de uma minoria que nega compartilhar a terra com o resto do mundo. Diante da ameaça incontornável, resta saber se ela continuará a construir comunidades muradas para não ter que compartilhar nada com a massa de excluídos a quem é negada um solo, ao invés de partilhar o mundo como um direito inalienável de todos os indivíduos. Lembremos que foi uma certa concepção de progresso que mobilizou os modernos a ocupar a terra de uma maneira que impediu outros de habitarem de modo diferente seu próprio território. E esse progresso demarcou os territórios privatizando o espaço em benefício dos seus ideais de desenvolvimento, enquanto os desalojados tinham que partir em busca de garantir o mínimo que lhes tinha sobrado.

O paradigma de um novo modelo de conhecimento deve perspectivar o planeta como um lugar-comum para a convivência de uma diversidade de entes, além de se abrir as reivindicações de verdade de sujeitos e suas diferentes cosmovisões. O que caracteriza a ordem atual é a procura por um território habitável, depois de um movimento que globalizou todos os lugares, mas numa perspectiva excludente que deixava de fora uma gama enorme de indivíduos, uma vez que a lógica que conduziu todo este processo os alijava de sua terra, os obrigando a migrar em busca de um território onde pudessem fazer dele uma casa. Por conta disso “as elites que tanto se beneficiaram das globalizações (tanto a mais quanto a menos) têm tanta dificuldade de entender o que aflige aqueles que querem ser amparados, protegidos, assegurados, tranquilizados por sua província, por sua tradição, por seu solo ou identidade” (LATOUR, 2020, p. 23). Sua reivindicação quer “garantir o pertencimento a uma terra, a um lugar, a um solo, a uma comunidade, a um espaço, a um meio, a um modo de vida” (LATOUR, 2020, p. 24). Esta Terra ao qual se vinculam os diversos pertencimentos assume, agora, as características de um verdadeiro ator, deixando de ser vista como uma entidade sujeita a dominação e exploração a partir de um modelo de conhecimento que toma a natureza como um objeto separado do homem e destituído de agência. Definitivamente, a Terra tornou-se um agente da história ou num agente daquilo que Latour propôs chamar de “a nossa Geo-história comum” (LATOUR, 2014, p. 3). O planeta como este espaço compartilhado por todos os seus habitantes deve compor diversos conhecimentos e

diversas práticas, assim como a integração de diversas tecnologias e estilos de vida para poder lidar com os desafios de uma nova era geológica. Neste sentido, faz-se necessário que se possa desfazer de lugares conceituais, teóricos e epistemológicos que não mais conseguem responder às exigências de uma era onde a natureza deixou de ser apenas uma coadjuvante das pretensões humanas em relação ao planeta, ao mesmo tempo que deve se rever os gabaritos de humanidade com os quais indivíduos diferentes eram medidos, culturas diversas eram desprezadas, para que o bem estar almejado seja algo que de fato possa ser distribuído entre a população mundial.

O conhecimento deste paradigma emergente deve assim se desfazer das dicotomias que alimentaram o modelo anterior, superando distinções como natureza/cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, mente/matéria, observador/observado, subjetivo/objetivo, coletivo/individual, animal/pessoa, bem como ele deve estar apto a incluir no seu campo os diversos agentes que atuam no seio de estruturas diversas, compreendendo a importância de cada um deles para o equilíbrio sustentável de ecossistemas responsáveis por garantir a sobrevivência do planeta. Todo o progresso alcançado com o paradigma anterior não foi capaz de garantir a sobrevivência do planeta uma vez que o sentido de desenvolvimento estava ligado à sua exploração desenfreada, o que tornou este modelo insustentável a médio e longo prazo, face o seu dogma fundamental de um crescimento contínuo e permanente em um planeta finito. Além disso, ele esteve a serviço da concentração de poder e de riqueza nas mãos daqueles poucos que passaram a determinar o destino da maioria da população mundial. Um novo paradigma de conhecimento deve explicitar a interdependência de todos os entes do planeta e ser “capaz de conferir dignidade ontológica a outros agentes políticos que não apenas os humanos, bem como de abrir espaço para a consideração das demandas desses agentes e suas formas próprias de expressar seus interesses” (COSTA, 2019, p. 181). O cenário com o qual nos deparamos não se assemelha com aquele que figurava no ideal de progresso e emancipação cultivado pelos modernos, deixando emergir cada vez mais as contradições deste projeto civilizatório. A partir daí, um modelo de conhecimento que se proponha a lidar com estas contradições deve ser capaz de relacionar todo progresso, todo desenvolvimento e todo crescimento econômico e material a uma natureza que passou a dar sinais de sua exaustão e exigir a reconexão entre o domínio humano e o não-humano no âmbito desta nova época geo-histórica e

onde os pressupostos que definem a natureza e o homem possam, finalmente, se integrar caso queiramos garantir um território habitável para nós e para os nossos filhos.

Referências Bibliográficas

- COSTA, Alyne. Guerra e paz no Antropoceno: Uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour. Dissertação (Filosofia). PUC-SP, São Paulo, 2014.
- _____. Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno. Tese (Filosofia). PUC-SP, São Paulo, 2019.
- _____. Da verdade inconveniente à suficiente: cosmopolíticas do antropoceno. São Paulo: Revista eletrônica de filosofia, Vol. 18, nº. 1, p.37-49, janeiro-junho, 2021.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. Mil platôs, Vol. 2. Rio de Janeiro: Editora 34. 1995.
- HARVEY, David. Condição pós-moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- LATOUR, Bruno. Politics of nature: How to Bring the Sciences into Democracy. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- _____. Agency at the time of the Anthropocene. *New Literary History*, 45(1), 1-18, 2014.
- _____. Onde aterrar? Como se orientar politicamente no antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- MARQUES, Luiz. Capitalismo e colapso ambiental. São Paulo: Editora Unicamp, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. A origem da tragédia. Lisboa: Guimarães Editores, 1988.
- PRIGOGINE, Ilya. O fim das certezas – tempo, caos e as leis da natureza, São Paulo: Editora Unesp, 1996.
- SANTOS, Boaventura de Souza. O discurso sobre as ciências. São Paulo: Cortez Editora, 2008.
- TADDEI, Renzo. No que está por vir, seremos todos filósofos-engenheiros-dançarinos ou não seremos nada. *Moringa Artes do Espetáculo*, João Pessoa, UFPB, v. 10 n. 2, p. 65 a 90, jun-dez/2019.

