LATOUR, Bruno. Políticas da natureza. Como fazer ciência na democracia. Trad. de Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: Edusc, 2004. 411p.

Andrei Cornetta¹

andrei.cornetta@gmail.com

“Que fazer da ecologia política? Nada. Que fazer?” É com essa questão que o antropólogo e filósofo francês, Bruno Latour, abre o texto de “Políticas da Natureza. Como fazer ciência na democracia”. Sua conclusão, após trezentas e cinquenta páginas, traz uma resposta direta: “Ecologia política!”. Ou melhor, ecologia política numa reformulação radical. Considerando o abismo – aparentemente intransponível – entre a compreensão dos fenômenos naturais (a cargo da ciência) e a regulação da vida social (a cargo da política), o autor propõe neste livro um novo estatuto para as políticas da natureza. Ciência e política, como ressalta Latour (2004: 161) em sua crítica incisiva sobre a “Constituição moderna²”, não travam uma batalha entre dois domínios da realidade nem se defendem um contra a invasão do outro.

Para Latour, é absurda³ a divisão de humanos políticos, de um lado, e não humanos apolíticos, de outro, afinal ambos fazem parte da mesma sociedade ou do mesmo coletivo, como o próprio autor costuma definir⁴. Sua proposta é a de um trabalho conjunto na “articulação do mesmo coletivo, definindo como uma lista sempre crescente de associações entre atores humanos e não-humanos”. Para ele, toda proposta relacional entre “natureza” e “sociedade” (sobretudo as inúmeras tentativas tecidas pela ecologia política), continuam demasiadamente rígidas em certo nível de abstração – sua

1 Geógrafo e mestre em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo.

2 Em “Jamais fomos modernos”, Latour define que uma constituição é julgada de acordo com as garantias que ela oferece. A dos modernos permitia a manutenção de quatro garantias que só possuíam sentido quando tomadas em conjunto, com a condição de permanecerem estritamente separadas: 1ª. Garantia: a natureza é transcendente, porém mobilizável (imane); 2ª. Garantia: a sociedade é imanente, mas nos ultrapassa infinitamente (transcendente); 3ª. Garantia: a natureza e a sociedade são totalmente distintas e o trabalho de purificação não está relacionado com o trabalho de mediação; 4ª. Garantia: o Deus suprimido está totalmente ausente, mas assegura a arbitragem entre os dois ramos do governo (Latour, 1994: 137; 139).

³ Poder-se-ia considerar aqui a rubrica filosófica de *absurdo*: no *existencialismo* literário e filosófico (Camus, Sartre etc.), falta de sentido ou de justificação racional para a existência do homem e do universo.

⁴ De acordo com o glossário traçado pelo autor, coletivo: distingue-se em primeiro lugar de sociedade, termo que nos remete a uma má distribuição de poderes; acumula em seguida os antigos poderes da natureza e da sociedade num só lugar antes de diferenciar novamente em poderes vários (consideração, organização, acompanhamento). Embora empregado no singular, o termo não nos remete a uma unidade já feita, mas a um procedimento para *coligar* as associações de humanos e não-humanos (*Idem*: 372;373).

proposta não contempla uma “totalidade na qual a natureza não social e a natureza humana se encontrariam”.

Seguindo as apreensões de Isabelle Stengers (1996⁵), Latour (*Idem*: 374) propõe um coletivo “cosmopolítico⁶” que não deriva de um sentido multinacional, mas do sentido metafísico de política do *cosmo*: “leva-se em conta o sentido grego de arranjo, de harmonia, ao mesmo tempo que aquele, mais tradicional, de mundo [...], um sinônimo do bom mundo”. Na tradição ocidental, como argumenta Latour (*Idem*: 58; 59), “jamais desde as primeiras discussões dos Gregos sobre a excelência da vida pública, se falou de política sem falar de natureza; ou, além disso, jamais se fez apelo à natureza, senão para dar uma lição de política”.

Vale lembrar, que desde Hesíodo (um dos grandes poetas gregos), os autores seguem um esquema em três partes, na medida em que elaboram a compreensão das coisas através da busca da origem do universo, do ser humano e da comunidade política, ou seja, cosmogonia, antropogonia e politogonia, que articulam para dar conta da totalidade da natureza. No tratado “Da Natureza” do geógrafo, matemático e político grego, Anaximandro de Mileto, o princípio da *physis* (natureza) é o *ápeiron* (ilimitado). Atribui-se a Anaximandro a primeira representação gráfica do ecúmeno grego, que sintetiza cosmologia, geografia e política em uma filosofia tipicamente da natureza, ou seja, na qual o termo *physis* é compreendido como o processo de surgimento e de desenvolvimento da totalidade dos seres⁷.

Conforme Latour considera em entrevista à Revista *Sciences Humaines*, “a natureza (toda a história das ciências, das mentalidades e toda a antropologia nos mostra isso) é um modo histórico de pensarmos as nossas relações com os objetos e relações políticas entre nós⁸”. Ou, como realça o filósofo e historiador das ciências, Robert Lenoble (1990: 16; 17), “não existe uma *Natureza em si*, existe apenas uma *Natureza pensada* [...]. A “natureza em si”, não passa de uma abstração. Não encontramos senão uma ideia de natureza que toma sentido radicalmente diferente segundo as épocas e os homens”.

⁵ Ver: Stengers, I. *Cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 1997. 138p.

⁶ Segundo Latour, aqui poder-se-ia designar como seu antônimo a palavra *cacosmos*, embora Platão, no *Górgias*, prefira *acosmos*.

⁷ Para uma leitura mais completa sobre o conceito grego de natureza, ver: Naddaf, G. *The greek concept of nature*, 2005.

⁸ Para a leitura completa dessa entrevista, ver: *Il faut repenser l'écologie politique*. In: *Sciences Humaines. Sauver la planète. Les enjeux sociaux de l'environnement*. n° 49, juillet-août, 2005.

A ideia de Natureza como exterioridade, criada pela ciência ilustrada dos séculos XVII e XVIII, (embora essa ideia possa ter sua raiz ideológica na doutrina Cristã) implicou em um entendimento sobre os fenômenos naturais como um sistema de leis. Diga-se de passagem, conhecimento esse que, mais tarde, serviria de base para os valores capitalistas no que diz respeito ao uso humano do mundo “natural”.

Conforme Merleau-Ponty (2006: 10) destaca, “não foram as descobertas científicas que provocaram a mudança da ideia de Natureza, mas a mudança da ideia de Natureza que permitiu essas descobertas⁹”.

Para Latour, muito dessas ideias correspondem esquematicamente ao empirismo dos filósofos como John Locke. Esta definição da natureza supõe que existiria, para além da vida política, uma espécie de tribunal de apelo no qual se poderiam arbitrar os conflitos intermináveis entre os humanos¹⁰:

a responsabilidade pela execução da lei da natureza é, nesse estado, depositada nas mãos de cada homem, pelo que cada um tem o direito de punir os transgressores da dita lei em grau que impeça sua violação. Pois a *lei da natureza* seria vã, como todas as demais leis que dizem respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém que tivesse, no estado de natureza, um *poder para executar* essa lei e, com isso, preservar os inocentes e conter os transgressores (Locke, 1998: 385; 386) (grifo original).

Essa concepção, demasiadamente perigosa, como alerta Latour, confere aos fatos estabelecidos pelas ciências exatas o poder de “curto-circuitar” a vedação necessária à vida pública¹¹. Na visão do antropólogo francês, a concepção de Natureza da qual a ecologia política se vale é a mesma que deriva da “Constituição moderna”. Porém, ao invés de dominá-la, a proposta é salvá-la, preservá-la, sem que, antes de tudo, haja uma necessária reflexão sobre como ela (a Natureza) foi feita, desde o início, para tornar

⁹ De acordo com Merleau-Ponty (*Idem*), é Descartes o primeiro a formular a nova ideia de Natureza, extraindo as consequências da ideia de Deus: “[...] mostrei quais eram as leis da natureza; e, sem alicerçar minhas razões em nenhum outro princípio, exceto no das perfeições infinitas de Deus, tentei provar todas aquelas que pudessem provocar alguma dúvida e mostrar que elas são tais que, ainda que Deus tivesse criado muitos mundos, não poderia haver um só em que deixassem de ser observadas” (Ver: Descartes. Discurso do Método, parte V. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Abril, 1999, p. 71).

¹⁰ Para Locke, “[...] onde não há lei não há liberdade. É a lei da natureza que estabelece os limites da liberdade natural e, uma vez que a lei da natureza é expressão da vontade de Deus, é possível reconciliar a onipotência de Deus com a vontade humana”. Na postura assumida por Locke “a lei da natureza [...] é a lei da razão. É nossa razão, portanto, que promulga para nós a lei da natureza e é nossa razão que nos faz livres [...]”. Neste sentido, a “natureza” é concebida como uma lei (a lei da natureza), ou quase como um poder autônomo e torna-se soberana sobre todas as ações humanas. (Ver, Locke, J. **Dois Tratados sobre o governo**. 1998: 137; 138).

¹¹ Ver nota seis.

mais difícil a abordagem das controvérsias que os humanos mantêm entre si e a propósito das coisas que nos dizem respeito¹².

Aparentemente um campo privilegiado – um “novo” conhecimento – que estaria “rompendo” ou, melhor, fundindo as duas câmaras separadas (natureza e sociedade) seria a “ecologia política”. Bruno Latour (*Idem*: 13), por outro lado, argumenta que “do ponto de vista conceitual, a ecologia política ainda não começou a existir”; o que há são conjugações dos dois termos “ecologia” e “política”, sem repensar inteiramente estes componentes. Latour ressalta a esse respeito que o “*oikos, logos, physis e polis* permanecem como verdadeiros enigmas, tanto que não se apresentam os quatro conceitos de uma vez só”.

A *ecologia*, como seu nome indica, não tem acesso diretamente à natureza, tal qual ela é; é uma “lógica”, como todas as disciplinas científicas. “A ciência permanece, para eles, como um espelho do mundo, a ponto que se pode, quase sempre, na sua literatura, tomar a natureza e ciência como *sinônimos*¹³”, salienta Latour.

Neste sentido, as “crises ambientais” ou “ecológicas”, divulgadas com tanta amplitude nessa primeira década de século, se manifestam muito mais como um problema de constituição política generalizada, do que propriamente uma designação de uma parte do universo (Latour, 2004: 39-53). Trata-se, pois, de uma política bifocal com base na Constituição moderna na qual “um foco direciona-se para a política e o outro, sob o nome de natureza, torna impotente o primeiro” (*Idem*: 40). Ou, como o geógrafo Milton Santos (2002: 101) ressalta, um equívoco epistemológico, herdado da modernidade, a partir de dois conceitos puros.

Em livro anterior, Latour (1994) traça uma análise cuidadosa das bases filosóficas dessa separação entre sociedade e natureza: de um lado, estaria Hobbes, fundador da ciência política e das ciências sociais e, de outro, Boyle, como o grande representante das ciências naturais e exatas:

São dois pais fundadores, agindo em conjunto para promover uma única e mesma inovação na teoria política: cabe à ciência a representação dos não-humanos, mas lhe é proibida qualquer possibilidade de apelo à política; cabe à política a representação dos cidadãos, mas lhe é proibida qualquer relação com os não-humanos produzidos e mobilizados pela ciência e pela tecnologia. Hobbes e

¹² *Idem*.

¹³ Coisa surpreendente, nos dias de hoje: a maior parte dos negócios desencadeados pelo movimento ecologista depende inteiramente das ciências para se tornarem visíveis, as exceções a essa regra permanecem pouco numerosas.

Boyle brigam para definir os dois recursos que até hoje utilizamos sem pensar no assunto, e a intensidade de sua dupla batalha revela claramente a estranheza daquilo que inventam (Latour, 1994: 33; 34).

A implicação dessa política bifocal que atualmente se reforça com a difusão de uma natureza exterior em vias de um colapso é a “existência de múltiplas contradições a serem trabalhadas quando contemplamos nossas responsabilidades perante a natureza, de um lado, e a natureza humana, do outro” (Harvey, 2004: 290). Como bem ressalta o geógrafo britânico David Harvey, “as relativas a esta última e as referentes à primeira, não são necessariamente antagônicas” (*Idem*).

Na visão de Bruno Latour (*Op cit.*: 161), a conjunção desses dois vocábulos (ecologia e política) tem, portanto, um sentido. Não há dúvidas quanto à mistura, no *coletivo*, de entidades, vozes, atores – “que teria sido impossível tratá-los seja pela ecologia sozinha, seja pela política separadamente”. Entretanto, há a necessidade de descobrirmos o trabalho comum das políticas como das ciências: “abarcando as entidades do coletivo a fim de torná-las articuláveis e *fazê-las falar*. Nada mais político do que essa atividade; nada mais científico também; nada mais ordinário, sobretudo” (*Idem*).

Natureza e sociedade, separados em duas ontologias, não são mais os termos explicativos, mas, ao contrário, carecem de uma explicação conjunta e simétrica entre humanos e não humanos. Para tanto, Latour (*Idem*: 359) reafirma sua posição inicial: “Que fazer? Ecologia política!”. Dito de outra maneira, “é ao *topos*, ao *oikos* que a ecologia política convida retornar. Nós reentramos à casa para habitar a morada comum” (*Idem*: 363) – seja ela a cidade, o país, o planeta enquanto “bom mundo comum”.

Referências bibliográficas:

- HARVEY, D. **Espaço de esperança**. São Paulo: Loyola, 2004.
- LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica**. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LENOBLE, R. **História da ideia de natureza**. Lisboa: Edições 70, 1990.
- LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MERLEAU-PONTY, M. **A natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SANTOS, M. **A natureza do espaço**. São Paulo: Edusp, 2004.