



Revista Eletrônica de Filosofia
Philosophy Eletronic Journal
ISSN 1809-8428

São Paulo: Centro de Estudos de Pragmatismo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Disponível em <http://www.pucsp.br/pragmatismo>

Vol. 18, nº. 1, janeiro-junho, 2021, p.37-49
DOI: 10.23925/1809-8428.2021v18i1p37-49

DA VERDADE INCONVENIENTE À SUFICIENTE: COSMOPOLÍTICAS DO ANTROPOCENO

Alyne de Castro Costa

Professora do quadro complementar do Departamento de Filosofia da PUC-Rio; pós-doutoranda do Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ.
alynecosta@gmail.com

Resumo: O Antropoceno – a nova época geológica em que os processos ecológicos do planeta vêm sendo gravemente impactados pelas atividades industriais – nos coloca numa contradição à primeira vista insolúvel no que diz respeito à relação entre verdade, ciência e política. Por um lado, há a premente necessidade de reconhecer como legítimas as “verdades dos outros”, isto é, as diversas maneiras por meio das quais povos não ocidentais expressam seu pertencimento ao mundo, incluindo seus modos próprios, não “científicos”, de perceber a atual dessincronização dos ciclos da Terra. Por outro, *não* devemos aceitar a verdade que certos outros reivindicam: refiro-me aos negacionistas climáticos, os quais, a despeito das evidências do caráter antropogênico das mudanças climáticas, negam veementemente o problema, confundindo a opinião pública e obstruindo a ação política que ajudaria a frear seus efeitos. Assim, o que fazer dessa aparente incoerência que nos faz, por um lado, afirmar a “verdade do relativo” e, por outro, recusar relativizações da “verdade inconveniente” das mudanças climáticas? É possível estabelecer uma concepção de verdade que permita conciliar esses dois imperativos cosmopolíticos cruciais de nossa época? O presente artigo busca inspiração no pragmatismo de William James para propor um relativismo consequente capaz de abrir espaço ao que proponho chamar de “verdade suficiente”.

Palavras-chave: Antropoceno. Verdade. Negacionismo. Cosmopolítica. Pragmatismo.

FROM INCONVENIENT TO SUFFICIENT TRUTH: COSMOPOLITICS OF THE ANTHROPOCENE

Abstract: *The Anthropocene – the new geological epoch in which the planet’s ecological processes have been seriously impacted by industrial activities – places us in a contradiction, at first sight insoluble, when it comes to the relationship between truth, science and politics. On one hand, we urgently need to recognize as legitimate the “others’ truths” – that is, the various ways in which non-Western peoples express their belonging to the world, including their own, “non-scientific” ways of perceiving the current disruption of the Earth’s cycles. Yet, at the same time, we must not accept the truth that other others claim: these are the climate denialists, who, despite the evidence of the anthropogenic character of climate change, vigorously deny the problem, confusing public opinion and obstructing the political action that would help curb its effects. Thus, how do we deal with this apparent contradiction that leads us to affirm the “truth of the relative” but simultaneously refuse to relativize the “inconvenient truth” of climate change? Can a conception of truth be established that enables reconciliation of these two crucial cosmopolitical imperatives of our epoch? This article draws*

inspiration from William James's pragmatism to propose a consequent relativism that makes room for what I propose to call "sufficient truth."

Keywords: Anthropocene. Truth. Climate denial. Cosmopolitics. Pragmatism.

* * *

«Un monde de mensonges, disait Kafka, ne peut être détruit par la vérité, seulement par un monde de vérité» - plus vraisemblablement par des mondes de vérité.

Eric Hazan e Julien Coupat¹

Foi por volta dos anos 1980 que a preocupação com as mudanças do clima começou a ganhar espaço na sociedade, mais ou menos na mesma época em que as teorias pós-estruturalistas, os estudos decoloniais e pós-coloniais e as pesquisas das ciências sociais com abordagem construtivista (muitas com inspiração pragmatista) ganharam ainda mais notoriedade. Embora dispusessem de meios, motivações e interesses os mais variados, tais teorias, estudos e pesquisas se empenharam em mostrar, entre outras coisas, que a verdade (científica ou qualquer outra) não é algo que se desvela, mas que se fabrica; e que aquilo que se estabiliza como um fato se insere em dinâmicas de poder que nada possuem de neutras. Ainda que as conclusões decorrentes dessa constatação tenham sido as mais diversas, ela contribuiu não só para destituir a ciência de sua posição de enunciadora definitiva da verdade sobre o mundo, como também para que se postulasse a legitimidade das maneiras próprias aos povos ditos "não modernos" de conceberem a realidade. Nesse contexto, uma brisa relativista passou a soprar cada vez mais forte, ameaçando o sólido edifício do realismo ancorado na pretensão científica de acesso exclusivo à verdade.

A consolidação da ciência do clima, então, se deu em meio ao desgaste da imagem da ciência como prática imparcial e desinteressada. De fato, a climatologia nasce durante a guerra fria, motivada pelo receio de que a detonação de uma bomba atômica, mesmo circunscrita a uma localidade, pudesse desencadear efeitos catastróficos e duradouros na dinâmica climática de todo o planeta – essa é a ideia central da teoria do inverno nuclear. A agenda científica dessa comunidade é, portanto, claramente inseparável da política: as pesquisas sobre o comportamento da atmosfera se deram por meio de uma cooperação internacional (que incluía cientistas estadunidenses e soviéticos!), e as conclusões desses estudos foram usadas para reivindicar o banimento das armas nucleares. Entre os defensores daquela teoria, estava o químico da atmosfera Paul Crutzen, que no ano 2000 viria a propor, junto com o biólogo Eugene Stoermer, que a intensidade das atividades humanas nos últimos 250 anos teria sido de tal ordem e escala que teria empurrado

¹ Em texto publicado no *Libération*: <https://www.liberation.fr/debats/2016/01/24/pour-un-processus-destituant-invitation-au-voyage_1428639>

o planeta para uma nova época geológica, que eles propunham chamar de *Antropoceno*.²

Entre as inúmeras desordens ecológicas que caracterizam essa nova época, a mudança climática figura como uma das mais preocupantes. No entanto, ainda que o consenso científico sobre o problema tenha já alcançado 100% (POWELL, 2019) – possivelmente o mais alto da história da ciência (WATTS, 2019) –, vemos hoje imensos esforços de negação do aquecimento global ou de seu caráter antropogênico; esforços esses que, efetuando uma manobra artilosa, convertem os diagnósticos sobre a não-neutralidade da ciência na alegação da suposta prevalência de interesses políticos, ideológicos e/ou econômicos escusos por trás dos fatos enunciados pelos cientistas do clima.³ Como se sabe, ao contrário, são os interesses dos grupos e indivíduos envolvidos no chamado negacionismo climático que ficam cada vez mais evidentes quando atentamos para os financiamentos bilionários da negação.⁴ No entanto, a atual crise de confiança nas instituições que sustentam a democracia (incluindo a ciência) – crise que vem sendo responsabilizada pela recente ascensão de líderes políticos de extrema-direita adeptos da chamada “política da pós-verdade” – oferece um contexto mais que favorável para a proliferação do negacionismo, o que acaba por confundir a opinião pública e inibir a ação política necessária para enfrentar o aquecimento global.

Assim, a hipótese que explorarei aqui é a de que o Antropoceno reacende o acalorado debate histórico sobre a relação entre verdade, ciência e política, ou mesmo exige repensar em outros termos a forma como entendemos a verdade. Isso porque temos, de um lado, a premente necessidade de reconhecer “a verdade dos outros”,⁵ isto é, as diversas maneiras por meio das quais povos outros que ocidentais vivem e expressam seu pertencimento ao mundo – incluindo seus modos próprios de perceberem a atual dessincronização dos ciclos da Terra. E do outro, nos vemos obrigados a refutar “a verdade” que certos outros (os negacionistas) reivindicam. O que fazer então dessa aparente incoerência que nos faz, por um lado, afirmar a verdade do relativo, para usar a expressão de Gilles Deleuze (2000, p. 43),

² Reproduzo aqui resumidamente a breve história da climatologia exposta em STENGERS, 2015. O artigo apresenta também críticas bastante pertinentes ao conceito de Antropoceno; para um panorama geral de como tal conceito vem sendo pensado nas humanidades e ciências sociais, cf. HARAWAY et al., 2016. Para uma contextualização científica da proposição dessa nova época geológica, cf. CRUTZEN; STOERMER, 2000 E STEFFEN et al., 2011.

³ Bruno Latour é um dos autores que mais tem se debruçado sobre como os conspiracionistas e negacionistas vêm explorando o flanco aberto pelos questionamentos da imagem da ciência como enunciadora exclusiva da verdade sobre o mundo. Cf. sobretudo LATOUR, 2015; 2020a.

⁴ Rastrear a cadeia do negacionismo climático não é uma tarefa simples, ainda mais quando mesmo entidades que afirmam publicamente seu compromisso em combater as mudanças climáticas, como Google e Amazon, financiam *think tanks* e instituições que fazem campanhas para disseminar a dúvida quanto à realidade do aquecimento global (FRIEDMAN; TABUCHI, 2019; KIRCHGAESSNER, 2019). Ainda assim, o estudo de BRULLE, 2013 conseguiu mapear uma rede envolvendo mais de 140 organizações e o aporte de mais de US\$ 558 milhões em campanhas negacionistas nos Estados Unidos entre 2003 e 2010. Se é evidente o interesse da indústria de combustíveis fósseis em negar as mudanças climáticas, talvez possamos responsabilizar pelo problema também os 35 bancos que investiram mais de US\$ 2,7 trilhões nessas indústrias ao longo dos últimos quatro a cinco anos – isto é, que ajudaram a expandir essa atividade mesmo depois da assinatura do Acordo de Paris pelo Clima em 2015 (BANK TRACK, 2020).

⁵ “The Others’ Truths: Logic of Comparative Knowledge” foi o título de uma palestra proferida por Patrice Maniglier na Universidade de Essex, em dezembro de 2009.

e, por outro, recusar relativizações da “verdade inconveniente”⁶ das mudanças climáticas?

* * *

Começemos pela verdade dos outros. Uma das discussões mais importantes no âmbito das humanidades e das ciências sociais no Antropoceno tem se dado em torno do seguinte problema: como reconhecer a legitimidade das realidades dos povos não modernos, realidades essas independentes da “nossa” e descritas segundo critérios outros que os científicos, e ao mesmo tempo constatar que esses povos também estão, como “nós”, ameaçados pelo colapso ecológico em curso? A pergunta importa porque, justamente quando a ideia de universalismo parecia enterrada de uma vez por todas pelas teorias e movimentos citados no início do texto, que propriamente denunciaram as violências cometidas em seu nome, o Antropoceno parece trazê-la de volta à cena. Será que o fato de o aquecimento ser *global* implica a inevitabilidade do universal?

Num artigo intitulado “How many Earths? The geological turn in anthropology”, Patrice Maniglier se ocupa de precisar a natureza ambígua desse “global”: em primeiro lugar, o aquecimento é global porque coloca inesperadamente os seres em conexões estranhas à lógica dos ecossistemas; por exemplo, as emissões de CO₂ dos carros que circulam no Rio de Janeiro alcançam a atmosfera e chegam a afetar lugares tão longínquos quanto o Alasca ou as ilhas do Pacífico. Isso exige que pensemos a Terra de um modo um tanto diferente do usual: em vez de um grande ecossistema, ela seria uma espécie de estrutura que, através dos ciclos biogeoquímicos, *condiciona a constituição* dos diferentes ecossistemas. É nesse nível estrutural da regulação global das variações que a Terra melhor se mostra: “não habitamos a Terra ela mesma; a Terra é aquilo que torna possível transformar suas partes em habitats” (MANIGLIER, 2014).

Porém, o aquecimento é global também (e sobretudo) porque, como diz o autor, o que acontece no Alasca ou nas ilhas do Pacífico não é “necessária e exatamente ‘a mesma coisa’, mas é, todavia, *parte de algo que precisa ser construído como um em certo sentido*, ainda que suas manifestações e mecanismos sejam muito diversos” (MANIGLIER, 2014, grifo do autor). Maniglier ilustra essa afirmação contando que um caçador do povo Gwinch’in, do Alasca, ao se deparar com o intestino apodrecido da rena que acabara de matar, teria dito à antropóloga Nastassja Martin: “Você vê, os chineses poluem e nossas renas morrem”. Ainda que os agentes envolvidos neste fenômeno explicado pelo caçador Gwinch’in não sejam os mesmos presentes na narrativa científica, ambos discursos atribuem à China, país altamente poluidor, ao menos alguma responsabilidade pela degradação observada. O autor cita também a teoria escatológica elaborada pelo xamã Yanomami Davi Kopenawa e traduzida no livro *A queda do céu* (2015), segundo a qual a extração de minérios e outras atividades, objetos e até sentimentos característicos do modo de vida dos brancos liberam uma fumaça maléfica que se dispersa por todo o mundo, espalhando doenças e queimando o peito do céu – que,

⁶ Referência ao documentário *An inconvenient truth* (exibido no Brasil com o título *Uma verdade inconveniente*), de 2006, sobre os esforços de Al Gore, então candidato à Presidência dos Estados Unidos, para alertar quanto à gravidade das mudanças climáticas.

incendiando-se, pode desabar. As analogias com o diagnóstico científico são tão abundantes que o antropólogo Bruce Albert vê nesse pensamento uma “tradução xamânica da teoria dos gases de efeito estufa” (2002, p. 252).

No entanto, se os Gwinch'in, os Yanomami e tantos outros povos não ocidentais também vêm se preocupando com a recente intrusão de seres exógenos em seus mundos, isso não significa que as relações com esses novos seres sejam construídas e vividas exatamente nos mesmos termos estabelecidos pela ciência; tal pressuposição retiraria a legitimidade ontológica desses outros mundos, reduzindo-as a meras representações de uma realidade desvendada pelo conhecimento científico. Para que o aquecimento global não sirva de pretexto a novos colonialismos, e desenvolvendo um pouco mais sua imagem da Terra como estrutura, Maniglier esboça uma ontologia pluralista segundo a qual os mundos das diversas cosmologias constituem *realidades divergentes* entre si. A Terra, dessa forma, seria uma espécie de estrutura na qual essas realidades divergentes se relacionam *por meio de* suas divergências.

A Terra é nossa equivocação real; ela [...] só existe porque faz sentido dizer que a entidade desvelada pelos relatórios do IPCC e a “grande terra-floresta” de que fala [...] Kopenawa são contínuas entre si, [...] sem que uma seja uma metáfora ou apenas uma representação da outra. [...]Devemos encontrar a Terra [...] em todas as controvérsias por meio das quais somos [...] forçados a aceitar aquilo que temos em comum; em suma, nas equivocações por meio das quais [...] a Terra mesma transita (MANIGLIER, 2014).

Esse é o outro sentido da noção de global: ela diz respeito não a um comum fundado naquilo que todos os povos partilhariam *a priori*, como a noção de universal leva a supor, mas a uma comunalidade que precisa ser construída *a posteriori*, no encontro com as diferenças constituintes do próprio mundo. Admitir que a Terra é única, mas não unívoca implica, assim, reconhecer como legítimas as maneiras próprias de outros povos conceberem o mundo e os seres que o habitam.

Essa comunalidade provisória composta *a posteriori* é um aspecto central do conceito de cosmopolítica, cunhado por Isabelle Stengers (2003) para pensar modos mais justos de 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. Contudo, mais que reivindicar a legitimidade desses outros mundos e agentes, o conceito de cosmopolítica diz respeito sobretudo à capacidade de exercitar a diplomacia, definida pela autora como a articulação de “interesses em comum que não são os mesmos” (STENGERS apud CADENA; BLASER, 2018, p. 4).

* * *

O problema é que nossa disposição de composição não parece ser a mesma diante de todas as divergências e controvérsias por meio das quais a Terra transita. Steven Shaviro exprimiu bem essa dificuldade na resenha que fez do livro *Cosmopolitiques*, de Stengers, publicada em seu blog:

Minha pergunta principal é: aonde os imperativos antimodernistas de Stengers e Latour nos levam quando se trata de lidar com os cristãos evangélicos fundamentalistas hoje nos EUA? [...N]egar o privilégio do acesso à verdade reivindicado pela ciência significaria, por exemplo, que devemos total respeito aos pleitos [...] do criacionismo, deixando-o negociar em pé de igualdade com as exigências da teoria evolutiva? [...] Percebo que estou mostrando meus próprios vieses aqui: uma coisa é apoiar as reivindicações de povos nativos vulneráveis, outra é defender as de um grupo que eu acho que me oprime tanto quanto esse grupo pensa que eu, e outros como eu, o oprimem. Aí é [...] onde tenho dúvidas genuínas quanto aos méritos dos argumentos de Stengers em comparação à ‘tolerância’ liberal que ela despreza tão fortemente (SHAVIRO, 2005).

Ao que a própria Stengers respondeu, num comentário ao post:

Se os ditos evolucionistas não quisessem criar essa situação na qual o criacionismo aparece como a única alternativa a esse imperialismo tosco triunfalista que destila sordidez em nome da ‘Ciência’, eles teriam se posicionado de outro modo. Assim, recuso a mobilização: não estou disposta a me aliar a eles contra o inimigo que eles contribuíram para criar (SHAVIRO, 2005, ligeiramente modificado).

Ao negar subscrever a reivindicação de privilégio da ciência à verdade, Stengers não está desmerecendo o conhecimento científico; tampouco colocando os dois lados “em pé de igualdade”. Antes, sua atitude expressa uma recusa a jogar o jogo que criou o problema, no qual a disputa pela verdade se faz no registro da razão (encarnada pela ciência) contra a crença ou a opinião. Se há verdade no que a ciência faz, isso não se deve à sua autoridade supostamente incontestável, mas sim à sua capacidade de oferecer *respostas confiáveis* aos problemas que ela se dispõe a solucionar. Além disso, essa capacidade de responder satisfatoriamente a um problema não é exclusividade da ciência: o valor de uma prática – seja ela científica, filosófica, religiosa, artística etc. – precisa ser julgado segundo seus meios próprios de engajar e ao mesmo tempo produzir os interessados nas questões que ela mobiliza (voltarei a esse tema mais tarde).

Pela mesma razão, reagir ao negacionismo climático invocando “a verdade científica” do aquecimento global equivaleria a tentar dirimir a controvérsia recolocando a ciência na posição de autoridade incontestável. Uma estratégia tão equivocada quanto impotente: a ampla aderência ao negacionismo e a outros conspiracionismos (terraplanismo, movimento antivacinas etc.) que testemunhamos hoje não se explica simplesmente por tolice ou falta de informação, mas pela perda

de confiança na ciência e na verdade por ela produzida.⁷ Nesse contexto de desconfiança generalizada, o atalho oferecido pelo par de opostos verdadeiro/falso, do qual a ciência historicamente lançou mão para desqualificar qualquer visão de mundo não-científica, agora se volta contra ela própria pelas mãos de seus detratores. O negacionismo faz a ciência provar de seu próprio veneno, sentir na pele o perigo de ter seu mundo destruído por aqueles que o acusam de falso. Diante disso, não só a ciência precisa criar outros meios de provar seu valor e reconquistar a confiança da sociedade como também é crucial que a própria noção de verdade seja repensada.

Proponho, aqui, uma concepção de verdade inspirada no pragmatismo de William James, para quem uma ideia era tida como verdadeira quando se mostrava útil para lidarmos “prática ou intelectualmente com a realidade ou seus pertences” (1967, p. 123). A verdade, desse modo, não seria algo “pronto desde toda a eternidade” que se imporia à nossa experiência por força de sua auto-evidência, mas sim algo que se sustenta na medida em que atende a dois requisitos: instaura-se perturbando o mínimo possível o conjunto de verdades previamente estabelecidas e se mostra verificável por algum critério que parece consistente àquele que nela crê (JAMES, 1967, p. 124). Desse modo, mais que uma ideia eterna e universal alheia às transformações do mundo, a verdade, tal como o pragmatismo a concebe, é produzida *no* mundo, em meio às transformações por que ele passa e às interações por meio das quais nos vinculamos a ele. Por isso, não apenas a verdade, para se sustentar, exige verificações e adaptações constantes, como também ela é tanto mais legítima quanto mais reforçar os vínculos que constroem nosso senso de realidade. É por essa razão que Stengers e Philippe Pignarre consideram o pragmatismo uma “arte das consequências”: mais do que se contentar com afirmar uma verdade e denunciar a mentira, a atitude diante da verdade deve ser a *vigilância*, prestar atenção aos efeitos que ela produz no mundo (2005, p. 30) e a como ela transforma as interações que constituem quem somos e a realidade na qual existimos.

Contudo, admitir o caráter fabricado da verdade e o interesse nos efeitos que ela produz é o primeiro passo; se o proponho, não é para resvalar num relativismo rasteiro, segundo o qual “tudo valeria”, como se a verdade fosse uma mera questão de ponto de vista ou de convicção (individual ou de grupo). Da forma como proponho concebê-la, a verdade não corresponde nem a uma única realidade explicada em termos científicos – e por isso apreendida de forma mais ou menos adequada pelos diversos indivíduos e grupos que a habitam –, como propõe a epistemologia tradicional, nem a realidades particulares forjadas no interior de cada indivíduo ou na relação de certos indivíduos com seus grupos de pertença. Mais que algo anteriormente estabelecido no mundo ou no indivíduo, a verdade consiste no próprio ato de conectar as ideias, imagens, memórias, relações, expectativas, desejos, comportamentos e práticas por meio dos quais a cada momento vamos entendendo e construindo a realidade em que vivemos. Ela é um processo de composição: a realidade se comprime ou se estende conforme nossas interações modificam a maneira como percebemos e agimos no mundo. Por isso, a verdade pressupõe uma multiplicidade de maneiras de fabricar essa pertença, sem que sua legitimidade

⁷ Ainda que por caminhos e motivos variados, vemos esse diagnóstico no trabalho de diversos pensadores contemporâneos, mas tenho especificamente em mente aqui LATOUR 2015; 2020a, SHAPIN 2019 e COSTA; ROQUE, 2020.

possa ser julgada com base numa correspondência esperada com a “realidade objetiva”, nem concedida apenas pela reivindicação do direito a uma convicção meramente subjetiva.

Portanto, se acolhemos o relativismo, não é para estabelecer uma equivalência irrestrita entre as posições ou para recusar fazer juízos de valor das verdades em circulação, mas sim para tornar possível a comparação entre modos distintos de dizer a verdade e de medir, como propôs Deleuze, o valor da verdade daquilo que se diz, segundo critérios como importância, necessidade e interesse (1990, p. 177). “Medir a verdade”, diz Barbara Cassin sobre a proposição deleuziana, “essa é sem dúvida uma das melhores definições do relativismo” (CASSIN, 2018, p. 187). O relativismo que ela chama de consequente, assim, “não abre espaço para um ‘tanto faz’, à maneira de um *ex falso sequitur quodlibet* (‘da falsidade, qualquer coisa segue’); ele abre espaço [...] para um ‘melhor para’, e faz apelo ao julgamento” (CASSIN, 2018, p. 238).

Para compreender a concepção de verdade aqui proposta, é preciso deslocá-la do registro da ontologia para o da política, ou mesmo inscrever a ontologia na política (como fez Maniglier com sua concepção ontologicamente pluralista da Terra). É esse deslocamento que converte o relativismo num recurso eficaz para superar o impasse apresentado no início deste texto, desde que não interrompamos o movimento na primeira etapa, que consiste na admissão de muitos modos de dizer a verdade. Depois de abandonarmos a expectativa da verdade como transcendência eterna e absoluta –imagem de que o termo tradicionalmente desfruta no registro ontológico, e da qual a ciência se vale para revestir de autoridade os fatos científicos – e de reconhecermos que verdades se fazem no mundo, sendo tanto mais legítimas quanto mais se mostram úteis para construir a realidade em que vivemos (primeiro movimento político, a admissão do pluralismo ontológico), o relativismo deixa de designar uma abstenção de juízo de valor e se mostra uma ferramenta valiosa para comparar e avaliar as consequências das verdades em circulação –⁸ movimento político, ou cosmopolítico, de confrontação e negociação das divergências, que é de particular interesse neste texto.

Da oposição verdadeiro/falso inerente ao anseio por uma verdade única e absoluta, passamos então à comparação melhor/pior, que acompanha a noção de uma “verdade suficiente para” produzir e transformar a realidade (CASSIN, 2018, p. 191). Essa mudança de perspectiva coloca à nossa disposição meios mais eficazes para julgar o valor das proposições de verdade circulantes conforme sua contribuição para os efeitos políticos desejados, bem como para fazer dela um meio de construir *conexões parciais entre mundos divergentes*, de modo a criar, mesmo que temporária e instavelmente, uma comunalidade em torno da questão que nos interpela. Quanto mais “multidimensional, plural e diferenciada” for uma verdade, propõe Cassin (2018, p. 194), mais solidez ela adquire, mais eficaz ela se mostra na produção cosmopolítica do mundo comum.

Tal proposição coloca algumas questões para a ciência e sobre como ela pode se posicionar diante do negacionismo climático. Como lembra Bruno Latour, os

⁸ Esse segundo relativismo se assemelha àquele que constitui parte essencial do método de investigação da antropologia simétrica, na medida em que demanda a suspensão provisória de juízos para melhor identificar e comparar os diferentes atores e elementos envolvidos numa “questão de interesse” (*matter of concern*, na expressão cara a Latour [2020a]). Agradeço a Guilherme Moura por essa observação.

fatos científicos nunca se sustentam sozinhos, precisando de “um mundo compartilhado, de instituições e de uma vida pública” (2020b, p. 33). Se não é um suposto 'déficit intelectual' que explica a adesão aos anticientificismos, mas sim 'um déficit de prática comum' (LATOURE, 2020b, p. 34), poderia a ciência não mais se portar como a única enunciadora da verdade, reconhecendo-se como um entre os diversos agentes interessados em produzir uma realidade mais justa e diversa? Poderia ela admitir a legitimidade das cosmologias extra-modernas e reconhecê-las como aliadas nessa tarefa? Poderia considerar os anseios da população nas decisões que orientam a prática científica, em vez de presumir que as pessoas comuns nada sabem ou têm a contribuir? Poderia, ainda, abandonar sua postura de neutralidade, responsabilizando-se pelos efeitos que sua prática pode acarretar para incontáveis existências humanas e não-humanas?

Ao fazê-lo, talvez a ciência consiga suscitar o interesse por como seu conhecimento é produzido, conquistando a confiança dos que conferem legitimidade à sua prática e engajando a sociedade nas promessas de transformação que ela encerra. Talvez os enunciados científicos possam, ainda, abrir espaço para outros modos de existir, criar, imaginar e de contar histórias sobre o mundo que historicamente vinham sendo desqualificados como crenças, ilusões ou fantasias. É por meio de alianças multidimensionais, plurais e diferenciadas como essas que as mudanças climáticas podem se converter em uma *verdade suficiente* para produzir transformação social.

* * *

E já que nos arriscamos no terreno do relativismo consequente, nesta parte final do artigo gostaria de propor, ainda que a título de hipótese a ser desenvolvida e verificada, alguns critérios para julgar a solidez de uma proposição postulada como verdade. O primeiro deles seria, como já mencionamos, sua *utilidade* para aqueles que a ela aderem: tal proposição se mostra capaz de guiar nossas interações, de auxiliar nossa compreensão da realidade, de contribuir para a construção de nossa pertença ao mundo?

O segundo critério, por seu turno, envolve a abertura à composição *narrativa*. Pensar a verdade como atividade criadora de mundo implica admitir que parte de sua força reside na capacidade de envolver as pessoas nas histórias a contar sobre esse mundo, no poder de suscitar o interesse de contar as histórias por meio das quais as pessoas se enlaçam a uma verdade. Como lembra Cassin, toda ficção está à espera de bons leitores (2018, p. 236) – isto é, de um coletivo que complementa, modifique, retome a história à sua própria maneira. Que não desprezemos o efeito desse engajamento: a verdade demanda uma partilha social para se sustentar, e contar histórias juntos é um dispositivo poderoso de produção de confiança e comunidade.

O terceiro critério, talvez o mais crucial de todos, é o da *aderência* ao mundo. Numa entrevista recente, Donna Haraway afirmou que discutir a pós-verdade (mas poderíamos dizer também o negacionismo) é adentrar uma arena “na qual se trata somente de convicções internas que não têm nada a ver com o mundo” (2019). O diagnóstico de Cassin vai na mesma direção: em vez de engajar os leitores, como acontece na boa ficção, a pós-verdade exige que eles obedeçam; é uma mentira de

autoridade (2018, p. 236), que angaria adeptos possivelmente porque, diante do esgarçamento do tecido social provocado pela atual crise da democracia, as pessoas acabam buscando desesperadamente um líder que prometa atender seus anseios de melhoria de vida. Mas essa expectativa de solução rápida e definitiva erige uma verdade que serve de instrumento de submissão e opressão, não de composição, estando por isso alheia às agências e aos movimentos que estão constantemente modificando a realidade em que vivemos. Por essa razão, a concepção de verdade proposta aqui demanda o cultivo da capacidade de pensar e agir diante das situações concretas e junto aos que nelas estão implicados, já que a mera aplicação de soluções previamente estabelecidas pode gerar efeitos desastrosos para alguns dos envolvidos. Em lugar de uma norma abstrata aplicável independentemente do contexto e dos efeitos que pode acarretar, a verdade deve suscitar respostas que não sejam talhadas pela autoridade generalista de um imperativo universalista.

Tal verdade, desse modo, precisa ser construída pacientemente, abraçando as mediações, hesitações e divergências que conferem sua força, sua solidez. Isso não significa, como a esta altura já deve estar claro, que todas as divergências possuem igual valor: é preciso atenção para distinguir as discordâncias e recalcitrâncias que contribuem para complexificar a questão daquelas que pretendem contornar o processo de construção da verdade, lançando mão de certezas pré-estabelecidas. Os problemas em torno dos quais a verdade pode se estabelecer precisam nos intrigar, interpelar, nos convidar a construir novas relações, a admitir novos integrantes no círculo político, a reconhecer outras perspectivas, a reconsiderar respostas que até então vinham sendo satisfatórias. Quanto mais for capaz de refletir os interesses diversos dos implicados na questão e de acolher novas possibilidades de compreensão do problema, mais capaz de engajar e simultaneamente produzir essa comunidade a verdade será – o que é uma forma bastante eficaz de medir sua consistência. A questão da verificação, nesse sentido, é crucial: será que determinada ideia, definição ou hipótese que postula candidatura à verdade reflete a pluralidade de agências, movimentos, preocupações, expectativas envolvidos numa questão? Tal proposição oferece respostas factíveis, confiáveis e responsáveis para lidar com o problema que nos interpela, que colocou em xeque a forma como pensávamos e agíamos no mundo até então? Ou, como resume Haraway: “Do things *hold* or not?” (2019).

É sobretudo esse último critério que não é atendido pela “verdade” dos negacionistas. Mais que acompanhar os movimentos do mundo, sua atitude expressa o desejo por uma verdade que o estabilize, que suprima as contradições e reduza sua complexidade; é o desejo por uma verdade imutável que, paradoxalmente, faz proliferar as “verdades alternativas”. Nas disputas em que se envolvem, o mundo não aparece como capaz de suscitar fascínio, cuidado ou apreensão; ao contrário, ele é aquilo que precisa imediatamente voltar a não importar, submetido à autoridade de uma verdade tranquilizante, porque válida de uma vez por todas. E aqui precisamos ter muita atenção, pois tal concepção da verdade é justamente a que entra em cena quando nos contentamos com denunciar o negacionismo recorrendo à autoridade da ciência: como lembram Stengers e Pignarre, existe uma “proximidade das mais ameaçadoras” (2005, p. 26) entre o recurso à denúncia e a suposição de uma verdade incontestável que suplante as divergências. Quão desolador não seria descobrir que, apesar de nossas melhores intenções, temos mais em comum com os negacionistas do que gostaríamos? É

nesse sentido que podemos pensar toda pretensão de verdade incontestável como uma mentira de autoridade, independentemente de se essa suposta autoridade se funda numa convicção interna ou num enunciado objetivo; ambas suposições abrem espaço para o negacionismo.

Em contrapartida, a verdade que nos interessa aqui, a “suficiente”, é aquela que recorre ao engajamento mais que à imposição, que é capaz de produzir convergências pragmáticas sem aplinar divergências ontológicas e políticas e que não tem medo de ser interessada, fabricada, produzida no mundo, com o mundo e com os seres que dele participam. Essa perspectiva nos fornece meios para comparar a verdade reivindicada pelos negacionistas com a verdade expressa nas exortações (científicas e não científicas) a prestar atenção nas transformações pelas quais a Terra hoje passa. Estas últimas são muito mais consistentes que aquela dos negacionistas, pois dizem respeito a um mundo vivo, dinâmico, no qual as condições favoráveis à vida não estão garantidas de uma vez por todas. Um mundo cuja história é feita de eventos contingentes e conexões inauditas, povoado por incontáveis seres agindo uns sobre os outros, se multiplicando, se extinguindo, se tornando meios de vida uns para outros. Não há uma única narrativa capaz de abarcar tudo o que pode ser dito sobre esse mundo imprevisível, dinâmico, continuamente prenhe de criações e modificações. Por isso, a aderência dessa verdade depende de sua capacidade tanto de refletir as agências e movimentações do mundo quanto de permitir que as diversas perspectivas acrescentem algo à realidade que compartilhamos.

Para que a verdade possa efetivamente intervir nas disputas que têm lugar no Antropoceno, é preciso pensá-la como uma prática de cultivo do pertencimento e de aprendizagem sobre as conexões que sustentam e fazem existir nossa realidade. A verdade é fabricada via engajamento e produção recíproca de afetos, constituição de laços, como forma de se preparar para um acontecimento que instaure algo novo e preferencialmente bom o suficiente para os interessados na questão. Desse modo, a “verdade inconveniente” das mudanças climáticas é inconveniente não apenas porque exige mudanças profundas e rápidas no modo como vivemos e convivemos com outros seres, mas porque uma ideia de verdade ancorada no cientificismo não convém nem para caracterizar o modo como mundos heterogêneos negociam suas divergências, nem para combater aqueles que lucram com o colapso ambiental. O desafio cosmopolítico colocado pelo Antropoceno, portanto, diz respeito à capacidade de criar alianças e histórias inusitadas e não-consensuais, valendo-nos não da negação, que é a arma empregada pelo inimigo, mas da atenção aos meios de construir e manter realidades boas o bastante para nós e para os seres que fazem conosco essa Terra que, apesar de única, está longe de ser unívoca.

* * *

Referências:

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. (org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP, p. 239-270, 2002.

BANK TRACK. **Banking on Climate Change**: Fossil Fuel Finance Report Card 2020, 18 mar. 2020. Disponível em: <https://www.banktrack.org/article/banking_on_climate_change_fossil_fuel_finance_report_card_2020#:~:text=Banking%20on%20Climate%20Change%202020%2C%20released%20by%20Rainforest%20Action%20Network,to%202%2C100%20companies%20across%20the>. Acesso em: 26 fev. 2021.

BRULLE, Robert J. Institutionalizing delay: foundation funding and the creation of U.S. climate change counter-movement organizations. **Climatic Change**, v. 122, p. 681–694, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/s10584-013-1018-7>>. Acesso em: 26 fev. 2021.

CADENA, Marisol; BLASER, Mario. Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds. In: **A World of Many Worlds**. Durham and London: Duke University Press, p. 1-22, 2018.

CASSIN, Barbara. **Quand dire, c'est vraiment faire**. Paris: Fayard, 2018.

COSTA, Alyne; ROQUE, Tatiana. Ciência e política em tempos de negacionismo. **Ciência Hoje**, n. 367, 6 jul. 2020. Disponível em: <<http://cienciahoje.org.br/artigo/ciencia-e-politica-em-tempos-de-negacionismo/>>. Acesso em: 26 fev. 2021.

CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene. The “Anthropocene”. **Global Change Newsletter**, n.41, mai.2000. Disponível em: <<http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>>. Acesso em: 26 fev. 2021.

DELEUZE, Gilles. **Pourparleurs**. Paris: Minuit, 1990.

_____. **A dobra**: Leibniz e o barroco. Campinas: Papirus, 2000 [1988].

FRIEDMAN, Lisa; TABUCHI, Hiroko. Following the Money That Undermines Climate Science. **New York Times**, 10 jul. 2019. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2019/07/10/climate/nyt-climate-newsletter-cei.html>>. Acesso em: 26 fev. 2021.

HARAWAY, Donna; et al. Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene. **Ethnos**, v.81,n.3,p. 535-564, 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/00141844.2015.1105838>>. Acesso em: 26 fev. 2021.

_____. Feminist cyborg scholar Donna Haraway: “The disorder of our era isn’t necessary”. Entrevista conduzida por Moira Weigel. **The Guardian**. 20 jun. 2019. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2019/jun/20/donna-haraway-interview-cyborg-manifesto-post-truth?fbclid=IwAR3J0LO86TH7he8PzF4RERlixeruKdRE134eKS9W8MssLxd7r7pXH49Phzl>>. Acesso em: 26 fev. 2021.

JAMES, William. **Pragmatismo e outros ensaios**. Traduzido por Jorge Caetano da Silva. Rio de Janeiro: Lidador, 1967.

KIRCHGAESSNER, Stephanie. Revealed: Google made large contributions to climate change deniers. **The Guardian**, 11 out. 2019. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2019/oct/11/google-contributions-climate-change-deniers>>. Acesso em: 26 fev. 2021.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. Telling Friends from Foes in the Time of the Anthropocene. In: HAMILTON, Clive; BONNEUIL, Christophe; GEMENNE, François. (org.). **The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch**. London: Routledge Companion, p. 145-155, 2015. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/131-FRIENDS-FOES.pdf>>. Acesso em: 26 fev. 2021.

_____. Por que a crítica perdeu a força? De questões de fato a questões de interesse. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 29, n. 46, p. 173-204, jul. 2020a. Disponível em: <<http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/748>>. Acesso em: 26 fev. 2021.

_____. **Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno**. Tradução de Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020b.

MANIGLIER, Patrice. **How many Earths? The geological turn in anthropology**. Manuscrito da palestra proferida no Encontro Annual da American Anthropological Association. Washington, DC., 6 dez. 2014.

POWELL, James. Scientists Reach 100% Consensus on Anthropogenic Global Warming. **Bulletin of Science, Technology & Society**, v. 37, n. 4, p. 183–184, 2019.

SHAPIN, Steven. Is There a Crisis of Truth? **Los Angeles Review of Books**, 2 dez. 2019. Disponível em: <<https://lareviewofbooks.org/article/is-there-a-crisis-of-truth/>>. Acesso em: 26 fev. 2021.

SHAVIRO, Steven. Cosmopolitics. **The Pinocchio Theory**, 28 abr. 2015. Disponível em: <<http://www.shaviro.com/Blog/?p=401>>. Acesso em: 26 fev. 2021.

STEFFEN, Will.; et al. The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. **Phil. Trans. R. Soc. A.**, v. 369, p. 842-867, 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327>>. Acesso em: 26 fev. 2021.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques II**. Paris: La Découverte, 2003.

_____. Accepting the reality of Gaia: a fundamental shift? In: HAMILTON, Clive; BONNEUIL, Christophe; GEMENNE, François. (org.). **The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch**. Londres: Routledge Companion, p. 134-144, 2015.

WATTS. Jonathan. No doubt left' about scientific consensus on global warming, say experts. **The Guardian**, 24 jul. 2019. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/science/2019/jul/24/scientific-consensus-on-humans-causing-global-warming-passes-99>>. Acesso em: 26 fev. 2021.