

O mundo comum: a questão ambiental em Hannah Arendt e Bruno Latour

Silvia Maria Santos Matos *
Antônio Carlos dos Santos **

Resumo

O objetivo deste artigo é pensar, em meio à crise ambiental, um mundo comum a partir da associação coletiva entre cultura e natureza. A premissa que o fundamenta, é a ideia de que uma sociedade participativa propõe mudanças nas práticas políticas e deve ser norteada por valores éticos de cuidado com a natureza. Nesta perspectiva, dois autores contemporâneos são fundamentais para compreender esta problemática: Hannah Arendt e Bruno Latour. Arendt analisa o mundo no centro da política, como objeto de identidade de algo comum que congrega os homens. Já Latour defende que a reconstrução da política passa pela associação de humanos (sujeitos) e não-humanos (natureza e objetos criados pelas descobertas da ciência) no debate público. Ambos se encontram na ideia segundo a qual o mundo comum é o lócus político por excelência, no qual humanos e não humanos dão sentido à existência e à sobrevivência de todos. Para a sua melhor compreensão, este texto está dividido em duas partes: na primeira, são analisadas as ideias de Arendt sobre a política, como resultado da capacidade humana de agir. Na segunda, com base nas ideias de Latour, objetiva-se pensar a associação entre ciência, política e natureza, envolvendo elementos humanos e não humanos que formam um só coletivo. Assim, este artigo pretende colaborar com esse debate, tão importante quanto necessário, na contemporaneidade.

Palavras-chave

Associação coletiva; Questão ambiental; Ética da responsabilidade; Política.

* Doutora em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Pós-doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal de Sergipe onde atua como professora visitante. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa “Filosofia e Natureza”.

** Doutor em Filosofia pela Université de Paris X (Paris-Nanterre). Professor do Departamento de Filosofia e professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal de Sergipe. Líder do Grupo de Pesquisa “Filosofia e Natureza”.

Abstract

The objective of this article is to think, in the midst of the environmental crisis, a common world from the collective association between culture and nature. The premise underlying it is the idea that a participatory society proposes changes in political practices and must be guided by ethical values of care for nature. In this perspective, two contemporary authors are fundamental to understand this problem: Hannah Arendt and Bruno Latour. Arendt analyzes the world at the center of politics, as the object of identity of something common that brings men together. Already Latour argues that the reconstruction of politics passes through the association of humans (subjects) and nonhumans (nature and objects created by the discoveries of science) in the public debate. Both are in the idea that the common world is the political locus par excellence, in which humans and not humans give meaning to the existence and survival of all. For your better understanding, this text is divided into two parts: in the first, Arendt's ideas on politics are analyzed as a result of the human capacity to act. In the second, based on the ideas of Latour, the objective is to think about the association between science, politics and nature, involving human and non-human elements that form a single collective. Thus, this article intends to collaborate with this debate, as important as necessary, in contemporaneity.

Key words

Collective association; Environmental issue; Ethics of responsibility; Policy.

1 – Introdução

Arendt e Latour destacam que a modernidade gerou estruturas e situações sociais que tornaram difíceis tanto o convívio dos seres humanos uns com os outros, quanto com a natureza, em virtude dos processos de racionalização e de suas formas de ação. Valores como o bem comum, o cuidado com a natureza e o respeito às tradições foram sendo esquecidos à medida que os interesses econômicos, de consumo e de poder tomaram a direção das ações humanas.

A ideia de uma oposição entre natureza e cultura marca a definição antropológica do mundo moderno. Para Latour (1994), de modo particular, a crise do meio ambiente na contemporaneidade é consequência da tentativa da modernidade de separar a natureza

das ações humanas, e propõe que se perceba que essa época jamais conseguiu efetivar essa separação, ou nas suas palavras, essa purificação¹, e que ao invés disso produziu múltiplos híbridos² sem os quais seria impossível entender o funcionamento das sociedades. Com essa percepção, podemos desenvolver modos econômicos, políticos e culturais de fazer uso da natureza, de maneira a compreendê-la como parte da vida humana, de suas características existenciais.

Quando se passa a entender que homem e natureza compõem um mesmo mundo de relação comum e de interdependência mútua, ficará mais fácil a definição tanto de uma postura ética de preservação da natureza na vida cotidiana, quanto à de uma posição política que estabeleça novas regras de uso da natureza, a qual se destaque o seu cuidado público. Essa postura ética de cuidado com a natureza significa essencialmente assumir a condição de que o ser humano existe na relação com os outros, sendo a própria a natureza um desses outros nessa relação. Como escreve Latour (1994) a condição de que humanos e não-humanos existam numa relação de interdependência.

Assim, o objetivo deste artigo é pensar, em meio à crise ambiental, um mundo comum a partir da associação coletiva entre cultura e natureza. A premissa que o fundamenta, é a ideia de que uma sociedade participativa propõe mudanças nas práticas políticas e deve ser norteadada por valores éticos de cuidado com a natureza. Nesta perspectiva, dois autores contemporâneos são fundamentais para compreender esta problemática: Hannah Arendt e Bruno Latour. Arendt analisa o mundo no centro da política, como objeto de identidade de algo comum que congrega os homens. Já Latour defende que a reconstrução da política passa pela associação de humanos (sujeitos) e não-humanos (natureza e objetos criados pelas descobertas da ciência) no debate público. Ambos se encontram na ideia segundo a qual o mundo comum é o lócus político por excelência, no qual humanos e não humanos dão sentido à existência e à sobrevivência de todos. Para a sua melhor compreensão, este texto está dividido em duas partes: na primeira, são analisadas as ideias de Arendt sobre a política, como resultado da capacidade humana de agir. Na segunda, com base nas ideias de Latour, objetiva-se pensar a associação entre ciência, política e natureza, envolvendo elementos humanos e não

¹ Modo como os modernos entendiam o mundo, ou seja, puro e perfeito através do domínio e tecnicização da natureza.

² De acordo com Latour, são considerados híbridos todos os humanos e não-humanos, ou seja, os objetos produzidos por estes por meio do conhecimento científico, a exemplo da bomba de vácuo de Boyle, a camada de ozônio, a eletricidade, os átomos, as estrelas, os neurotransmissores, os robôs, os micróbios de Pasteur, etc (LATOUR:1994).

humanos que formam um só coletivo. Assim, este artigo pretende colaborar com esse debate, tão importante quanto necessários, na contemporaneidade.

2 - *A cidadania ativa como uma capacidade humana na perspectiva do bem comum*

As reflexões de Arendt voltam-se para o entendimento da política como a organização dos “assuntos humanos”. Para a autora, a política é a forma de estar no mundo junto a outros seres humanos, no qual se discute assuntos plurais de interesse da comunidade (ARENDR, 2007). Ao analisar a capacidade humana para a política, Hannah Arendt toma a experiência da *polis grega* e destaca que, para os gregos, o cidadão pertence a duas ordens de existência, uma que se caracteriza pelo que lhe é próprio, ou seja, o domínio da família e a outra que se caracteriza pelo que é comum, isto é, o domínio da política (ARENDR, 2010).

Arendt afirma que o “o homem é a-político. Ou seja, a política surge no entre-os-homens, portanto, totalmente fora dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original, sendo uma capacidade humana e não uma disposição humana interna. Assim, a política surge no intraespaço e se estabelece como relação: o único fator indispensável para a geração de poder é a convivência entre as pessoas (ARENDR 2007, p. 23).

Para os que creem que a política é uma necessidade imperiosa, Hanna Arendt observa que esta não é necessária, em absoluto –, seja no sentido relacionado a natureza humana como a fome, por exemplo, seja no sentido de ser uma instituição indispensável do convívio humano. Aliás, ela só começa onde cessa o reino das necessidades materiais. Isto significa que o convívio com os outros de forma humana pressupõe a capacidade de escapar do domínio da necessidade pura e entrar para um domínio da ação, ou da política, no qual as pessoas desenvolvem suas capacidades para o discurso e para ação, atividades estas consideradas políticas. Para Arendt, ação significa liberdade (ARENDR, 2010).

Arendt defende que a condição básica para o discurso e a ação é a pluralidade humana, ou seja, é porque as pessoas são diferentes entre si, mas iguais na condição humana, que podemos nos compreender, dar sentido ao nosso existir de forma a entender o mundo de coisas que nos cercam. Contudo, somos diferentes, na medida em que o discurso e a ação são inovadores do nosso existir. É a diversidade de perspectivas que possibilita a ação e o discurso e que através do entendimento e da compreensão pode levar a um consenso ou mesmo dissenso entre o público. Se fôssemos todos idênticos

não haveria necessidade alguma de estabelecer comunicação ou de agir sobre uma realidade que não varia. Se não tivéssemos nada em comum, o próprio discurso perderia sua base e a ação não se justificaria. Nas suas palavras Arendt escreve que:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas (ARENDR, 2010, p. 219- 220).

É nesse contexto que o sentido profundo da esfera pública se encontra, ou seja, o próprio sentido da política. É na vontade livre da ação e do discurso exercidos no reino da vida política que constituem a experiência genuinamente humana. Nesse sentido, o agir humano está para a esfera pública como a respiração está para a vida biológica. Negá-la é negar a própria vida, a existência de todo um corpo, no caso em questão, um corpo político.

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, e a ação é a única das atividades humanas fundamentais³ que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem, nem um animal nem um deus são capazes de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros (ARENDR, 2010, p. 26- 27). Desse modo, a política se configura como uma atividade que necessita do olhar do outro, ou seja, em suas palavras Arendt afirma que “é esta presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos que nos garante a realidade do mundo comum e de nós mesmos”

³Arendt designa três atividades humanas fundamentais: “trabalho, obra e ação”. O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida. A obra é a atividade correspondente à não naturalidade da existência humana. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural.[...] A condição humana da obra é a mundanidade. A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem vive na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição [...] de toda a vida política [...]. A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos (ARENDR, 2010, p.8-11).

(ARENDRT, 2010, p. 61). Sem esse convívio plural, não tem como a ação, categoria política por excelência, aparecer. Assim, de acordo com esse entendimento, ficar isolado é o mesmo que estar impossibilitado de agir. Nesse sentido Arendt observa que ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento.

Entretanto, ressalta Arendt, nas condições de um mundo comum⁴, a realidade não é garantida primordialmente pela “natureza comum” de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. A autora destaca ainda que, quando já não é possível discernir a mesma identidade do objeto, a destruição desse mundo comum é inevitável. Arendt aponta algumas situações em que isto pode ocorrer:

Isso pode ocorrer em condições de isolamento radical, no qual ninguém mais pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, em que vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a multiplicar e prolongar a perspectiva do vizinho. Em ambos os casos, os homens tornam-se inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes (ARENDRT, 2010, p. 71).

Esse entendimento pressupõe que a capacidade de discernimento não seja nada mais do que a capacidade de agregar, de modo correto e adequado, o isolado ao geral que lhe corresponde e sobre o qual se chegou a um acordo. (ARENDRT, 2007, p.33). Daí que a esfera pública enquanto um espaço que debate o mundo comum e que estabelece as linhas que tanto ligam, como as que separam as pessoas, que as une em um espaço comum e ao mesmo tempo não permite que elas caiam umas sobre as outras. Se as pessoas estivessem sempre isoladas em seus espaços privados no mundo, nem a história, nem a vida política seriam possíveis. São os encontros que a esfera pública proporciona

⁴ De acordo com Arendt “o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós” (ARENDRT, 2010, p. 67).

que fornecem as condições não apenas para estabelecer as preocupações comuns do presente, mas também para identificar o que o presente deve ao passado e quais as esperanças que nutre em relação ao futuro.

Além disso, o espaço público é o espaço que assegura as bases da relação dialógica, já que sua realidade é plural e depende de perspectivas diferentes. Assim, ainda que o mundo seja o espaço comum a todos, nele cabe a cada uma posição diferente. Essas posições dificilmente coincidem. Entretanto, a única possibilidade de coincidência em perspectivas depende do diálogo, no qual ação e discurso podem expressar tanto as similaridades como as diferenças entre os seres humanos.

Nesse sentido, o que caracteriza essencialmente o viver partilhado dos seres humanos no mundo é que existe um mundo de objetos entre aqueles que coletivamente o dividem. Daí a importância da vida pública, que existe precisamente para enfrentar questões de interesse coletivo que não podem ser resolvidas através de caminhos que contêm apenas verdades singulares, radicadas em interesses privados. Ela envolve e constrói mecanismos que devem dar conta da diversidade que nela se expressa. Por isso, a importância do “nós”, enquanto sujeito da ação coletiva e produtor de poder entendido aqui como um recurso gerado pela habilidade dos membros de uma comunidade para estabelecerem uma discussão e eventualmente concordarem sobre qual caminho a seguir.

Uma das principais características do mundo é a de ser ele um abrigo estável das coisas de uso das quais se constitui o artifício humano erguido e preservado pela atividade da fabricação. O mundo constitui-se pela presença tangível e estável das coisas que configuram a morada não-mortal de seres mortais, cuja própria permanência está em constante contraste com a vida em seus processos naturais de crescimento e declínio, exigindo a repetição incessante do trabalho. (ALVES NETO, 2008, p.249).

Assim, o mundo comum nas reflexões de Arendt é o lugar onde se abriga os negócios humanos, o cabedal de conhecimentos, os artefatos produzidos, as instituições, significados, linguagens, as histórias de uma comunidade, enfim tudo que está relacionado ao que é comum a todos. A autora escreve que o mundo comum:

Tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se

assentam ao seu redor, pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens (Arendt, 2010, p. 62).

Estas reflexões nos leva a entender que a natureza e as coisas produzidas pelo homem devem ser objeto de preocupação e de debate na esfera pública, tendo esta mesma esfera como elemento de ligação entre os homens, por um lado, e entre eles e a própria natureza, por outro lado. Nessa mesma perspectiva afirma Latour, na sua análise sobre a modernidade, que essa época isolou o homem da natureza e a natureza dos humanos. Ainda de acordo com esse teórico, os modernos veem a natureza como objeto posto para ser dominado e explorado. A consequência disso é a crise ambiental vigente. Nesse sentido, Latour avançou com a discussão em relação à Arendt, porque questiona o isolamento da natureza em relação ao humano.

Em Hannah Arendt encontramos a defesa de uma esfera pública plural como saída ao isolamento entre homens e com isso a possibilidade de ligação de aspectos que são comuns, ou seja, temas que necessitam de discussão e de decisão em conjunto. Em Latour, também encontramos a proposta de uma ética entre coletivos formada por humanos e não humanos, entre o homem e as coisas da natureza.

3 - A união de coletivos: natureza e cultura

No contexto da crise ambiental, a política se defronta com o desafio de incluir a natureza nos debates humanos. Em sua análise sobre a modernidade ocidental, Latour afirma que na sua construção ideológica houve uma separação entre natureza e cultura. O mesmo autor escreve que diferentemente dos “selvagens” que concebe a natureza e cultura como uma coisa só, os modernos do Ocidente vivenciam o sentimento de que era preciso separar em dois coletivos distintos, as “coisas”, de um lado, as “pessoas” do outro lado (LATOUR, 2004, p.85).

Desse modo, o mundo moderno, no qual os ocidentais se lamentam, por vezes, de pertencer tudo exigindo das outras culturas para que se lhe venham juntar, falta-lhe inteiramente a natureza (LATOUR, 2004, p.86). Nesse contexto, ocorre uma oposição entre natureza e cultura, e é nesta relação que se encontra um referencial privilegiado para distinguir o mundo ocidental do não ocidental.

Na análise da relação entre homem e natureza empreendida por Latour, observa que na sua constituição ontológica, o homem prescinde de uma relação recíproca com a

natureza, ou seja, homem e natureza formam o mesmo mundo de relação comum. No entanto, com o advento da modernidade, houve uma ruptura entre o mundo natural e o mundo social. As outras culturas não-ocidentais desenvolveram princípios de organização que agruparam em uma só ordem, ou um só coletivo, seres e circunstâncias⁵ que os ocidentais insistem em manter separados.

Nesse sentido, de acordo com o autor, enquanto nós, os ocidentais, quando pensamos ser indispensável haver duas câmaras⁶ para manter nosso coletivo, a maior parte das outras culturas insistia para não ter duas. Ao contrário do que parecia estranho à nossa perspectiva ocidentalizada, na verdade, somos nós que vivenciamos um modo diferente de relação com a natureza, separando em dois coletivos distintos (LATOUR, 2004, p.85).

O autor destaca que se o “desenraizamento foi alcançado, obter-se-ão as duas formas extremas de mútuo desdém: uma natureza que ignora tudo do mundo social; um mundo social que ignora tudo da natureza”. Ele ainda registra que reencontramos esta figura em inúmeras cenografias: como a diferença entre “científico e literário”; a oposição entre “campo” e “cidade” (LATOUR, 2004, p.98).

Latour observa que esta dupla separação permitiu mobilizar e construir a natureza – tornada imanente por mobilização e construção. Assim, a constituição dos modernos, segundo a qual concebe a natureza distinta do fabrico da sociedade, possibilitou que estes sentissem livres para modificá-la, o que tornou a ideia de conquista ilimitada e de dominação total da natureza. Ao descrever este princípio da separação, que caracterizou a constituição moderna da sociedade, Latour registra que as representações de humanos e não humanos organizou a vida pública em duas câmaras ou assembleias: a primeira abarca a totalidade dos humanos falantes, que creem nas ficções plenas da realidade exterior. A segunda se compõe exclusivamente de objetos reais, que não têm o dom da palavra, mas têm a propriedade de definir o que existe, por meio do silêncio da realidade, que faz falar o mundo mudo, dizer a verdade sem ser discutido, pôr fim aos debates intermináveis por uma forma indiscutível de autoridade, que se limitaria às próprias coisas.

⁵Latour registra que a ideia que se tem das culturas não ocidentais, é a de que eles respeitariam a natureza, viveriam em harmonia com ela, se afundariam nos seus segredos mais íntimos - fundindo sua alma com aquela das coisas, falando aos animais, casando-se com as plantas, discutindo de igual para igual com os planetas (LATOUR, 2004, p.80).

⁶ Os modernos dividiram o mundo em duas câmaras distintas: natureza e sociedade (LATOUR, 2004).

Os não-humanos, não são objetos e menos ainda fatos. Eles aparecem primeiro como entidades novas que fazem falar aqueles que se reúnem em torno delas. É lógico que ao observar isto, Latour não pretende que as coisas falem “por si mesmas”, pois ninguém, nem mesmo os humanos, falam por si mesmos, mas sempre por outra coisa. O sentido que o autor atribui a “coisas” é o de seres que têm necessidade de uma representação. Quer dizer que quem fala é a ciência com todos os seus instrumentos produzidos e não o cientista, através de transformações operadas pelas disciplinas científicas nos laboratórios.

No cenário científico, o laboratório ocupa o lugar da assembleia na política. A natureza, através de experimentos, é representada diante de um grupo limitado de humanos: os cientistas. Estes, por sua vez, irão representá-la diante de um grupo maior de humanos: a sociedade. Portanto, são duas espécies de poderes que a modernidade inventa: o poder do soberano de representar os humanos em suas discussões, e o poder do cientista de representar o mundo objetivo. Saber e poder, de acordo com este dispositivo de representação, próprio da modernidade, que Latour denomina “Constituição Moderna”, não devem se misturar, caso contrário, a ciência se tornaria ideológica, e a política fria, incapaz de entender a humanidade.

Assim, ao dividir a vida política em duas câmaras incomensuráveis, a antiga Constituição resultou apenas na paralisia, e teve como resultado, segundo Latour, duas assembleias igualmente ilícitas: a primeira, reunida sob os auspícios da Ciência, era ilegal, uma vez que definia o mundo comum fora do processo público; a segunda era ilegítima de nascença, pois lhe faltava a realidade das coisas relegadas à outra câmara, devendo contentar-se com as “relações de força”, com uma multiplicidade de pontos de vista irreconciliáveis. Uma possuía a realidade, mas não a política; a outra, a política e a única “construção social” (LATOUR, 2004, p.108).

Deste modo, o objeto científico se assemelha ao da política, tornando-se turbulento, confuso, múltiplo ao mesmo tempo em que a política é obrigada a lidar não somente com os homens entre si, mas com a natureza entre eles. Em toda sua análise, Latour deixa claro que o problema da crise ambiental que ora vivenciamos, em última instância, deriva da repartição entre humanos e não humanos que a modernidade realizou, concedendo apenas à ciência o direito de falar em nome do mundo objetivo, enquanto à política foi reservado o direito de organizar a coletividade, sem que os não-humanos jamais fossem incluídos até aqui no trabalho do coletivo.

Assim, restringir a discussão política aos humanos, a seus interesses, suas subjetividades, seus direitos parecerão dentro de alguns anos, tão estranho quanto ter limitado, durante tão longo tempo, o direito de voto aos escravos, pobres e mulheres. Utilizar a noção de discussão, limitando-se somente aos humanos, sem perceber que existem milhões de aparelhos sutis, capazes de acrescentar vozes novas ao capítulo, é privar-se, por preconceito, do poder das ciências. “A metade da vida pública encontra-se nos laboratórios”, registra Latour (LATOURE, p.132).

Por isso, como afirma Latour, na constituição da modernidade não há matéria comum às ciências e à política. O autor deixa claro em sua proposta, que no lugar de uma ciência dos objetos e de uma política de sujeitos deveríamos dispor de uma ecologia política dos coletivos de humanos e não humanos. Latour questiona: essa nova constituição poderia substituir a antiga? Será necessária uma política que esteja voltada para os humanos ou que leve em consideração também a natureza? Contudo, o mesmo autor atenta para esta improbabilidade, ao menos no contexto atual de assimilar as ciências à Ciência e a política a uma composição progressiva de um mundo comum, uma vez que as estratégias das quais a política dispõe para organizar os humanos não podem ser facilmente transpostas para as decisões sobre objetos como a camada de ozônio, sobre os ecossistemas, sobre uma série de entidades com as quais esta atividade nunca havia antes se deparado (LATOURE, 2004, 2013).

Latour sugere redesenhar e reconstruir as novas instituições da democracia, uma vez que de acordo com o autor os termos natureza e sociedade não designavam os seres do mundo, mas uma forma muito particular de organização pública que caracterizou o mundo moderno, ou seja, não existe de um lado a natureza e de outro a política. Nas suas palavras afirma:

Precisamos dispor desde já de uma multiplicidade de humanos e de não humanos, que o coletivo tem, precisamente, por função, a de coletar. Na falta de dispor de instituições conceituais, de formas de vida que pudessem servir de alternativa à Constituição moderna, arriscamo-nos, na verdade, a nos encontrar sempre envolvidos, a despeito de nossa vontade, nestas guerras entre realismo e construtivismo social (LATOURE, 2004, p. 80).

Tal proposição do autor não consiste apenas em medidas de correção a exemplo de fechamento de lixões, ou mesmo por fim às poluições, para isso bastaria um bom

departamento ministerial, registra Latour. Também não basta reempregar conceitos antigos de natureza e de política para estabelecer os direitos e as formas de uma ecologia política. Latour destaca que as noções de natureza e de política já haviam sido desenhadas ao longo dos séculos, por isso torna-se impossível qualquer reconciliação ou qualquer síntese entre os dois termos. Trata-se de modificar os termos do debate, reatando o “nó górdio” das ciências e das políticas, separado pela modernidade. Nesse sentido, o autor propõe outra interpretação da ecologia política, outro senso comum, diferente do estado atual que a caracteriza, marcado pelo tom profético e da denúncia.

Assim, o fato da questão da natureza em associação com a política e a cultura não terem sido consideradas no projeto da modernidade, faz com que ao se tentar implantar ações e medidas em favor do meio ambiente ou da “ecologia”, estas se apresentem de modo pontual e com resultados efetivos limitados. Latour registra que, quanto mais associamos materialidades, instituições, técnicas, conhecimentos, procedimentos à palavra coletivo, melhor será seu uso: o duro labor necessário à composição progressiva e pública da unidade futura será mais visível. Nesse contexto, a palavra pública não deve viver mais sobre uma ameaça permanente de uma salvação vinda do alto, que poderia abreviar os processos e que permitem definir o mundo comum por leis não feitas pela mão do homem (LATOURE, 2004, p.95).

A nova Constituição da ecologia política que Latour propõe em oposição à Constituição moderna, consiste em remeter à distribuição de seres entre humanos e não-humanos. Este contexto permite a Latour definir os dois pontos que a modernidade insiste em separar. Contudo, em sua análise o autor registra que não houve esta separação, ao contrário, dentro da simetria⁷ os concebe como híbridos constituídos por múltiplas matrizes, cuja existência os modernos insistem em negar.

Essa nova constituição, na qual se assenta a “democracia das coisas”, não se trata apenas da representação dos centros da vida política em torno da eleição e da autoridade, mas a representação também no sentido bem conhecido “dos instrumentos que representam as coisas de que falamos”. Assim, a questão da democracia de que fala Latour não é apenas saber se nós votamos ou não, se estamos ou não autorizados pelas pessoas que nos elegeram. Isto é o que se manifesta como a primeira parte da

⁷A simetria aceita e introduz na compreensão do pesquisador as mais distintas variáveis, busca a relativização dos olhares, dos saberes e das práticas, procura fugir dos juízos moralizantes e de valorização que a modernidade, mesmo em crise para Latour, inflige a seus constituintes, sejam humanos ou objetos, ou melhor, não-humanos e humanos.

representação, mas também a de saber como e quando se fala do milho transgênico, essa “coisa” é representada, desta vez no interior do recinto. Por isso, a “democracia das coisas” quer dizer, justamente, o duplo interesse pelos dois sistemas de representação: representação dos humanos que falam das coisas, e representação das coisas de que os humanos falam, em seus recintos (LATOUR, 2004, p. 408-409).

Segundo Latour, trata-se de uma questão extremamente simples, mas que a filosofia política não abordou, pois ela fez uma separação completa entre, de um lado, as coisas que são representadas pelos cientistas, mas fora do procedimento político, e a representação dos humanos. Nesse sentido, o mesmo autor propõe uma filosofia política para as associações de humanos e não humanos, considerando que a ecologia sempre esteve no centro da política, mas nem sempre no centro da filosofia política. Latour destaca que a filosofia política se encontra face a face com a obrigação de internalizar o ambiente que ela, até aqui, considerava como outro mundo, uma vez que durante alguns séculos definiu a política como um problema de representação somente dos humanos. Desse modo, propõe que a filosofia política deve absorver de novo as coisas que estavam antes nas mãos exclusivas dos *experts* científicos.

Registra ainda que tudo se passa como se nos fosse necessário definir uma metafísica comum aos humanos e aos não-humanos, uma vez que rejeitamos a distinção entre natureza e sociedade, pois impunha justamente uma metafísica particular, fora de todo procedimento público (LATOUR, 2004, p.118). Do mesmo modo, propõe uma nova ciência da totalidade em oposição à ciência cartesiana redutiva. Esta ciência da totalidade consiste em definir uma metaciência, ciência da complexidade, ciência dos *processus* capaz de abarcar a complexidade dos viventes (LATOUR, 2004, p.95;96).

Enfim, a ciência moderna, que havia sido instituída para lidar com a natureza em estado objetivo é, com a crise ambiental, convocada para o debate político sobre objetos confusos, dotados da capacidade de afetar o rumo de toda Humanidade. O que torna a crise ambiental responsável pela ampliação das relações entre ciência e sociedade, é o seu caráter de crise de objetividade. Diante disso, impõe-se mais fortemente a necessidade de participação da sociedade nas decisões que envolvam política e ciência. Latour (2004, p.88) define a política como a “composição progressiva de um mundo comum a compartilhar”, que no seu entendimento o denomina coletivo. Se para o autor, o coletivo é aquilo que colhe entidades humanas e não humanas; é o espaço comum por onde a política e as ciências e técnicas se misturam na tentativa de responder aos desafios do

híbrido, como um conjunto de coisas relacionadas entre si, nada mais coerente que a política renasça e se realize através desse composto híbrido de natureza e homens.

4 - *Considerações finais*

Arendt, ao analisar a “Condição Humana”, observa que a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana. Isto não quer dizer, como registra a autora, que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm, e sim que os dois se complementam (ARENDR, 2010, p. 11, 12). Ainda para a autora, a vida humana, na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, assim:

As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização; e, no entanto, esse ambiente, o mundo no qual nascemos não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso das coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo; ou que estabeleceu por meio da organização, como no caso do corpo político (ARENDR, 2010, p. 26).

Embora Arendt não tenha tratado da questão entre política e natureza especificamente, seu entendimento sobre a conexão existente entre homens e coisas nos permite compreender que o caminho da ação política que contemple a natureza deve passar pela associação entre humanos e coisas no debate público.

Em sentido semelhante, Latour também defende em uma entrevista concedida à revista *Mana*, em 2004, a seguinte afirmativa:

A política sempre foi, de fato, uma política das coisas. A questão foi sempre construir cidades, definir fronteiras e paisagens. Foi a filosofia política que inventou, em meados do século XVII, uma teoria da representação unicamente do mundo social humano, ao colocar a economia e as ciências do outro lado. Isso significa que, do ponto de vista da atividade que chamamos política, sempre se tratou de questões — *issues*, como dizem os ingleses —, que são preocupações não simplesmente materiais, mas preocupações em relação a bens e coisas (LATOUR, 2004, p.408).

Vê-se que, no lugar de uma ciência dos objetos e de uma política de sujeitos, deveríamos dispor de uma ecologia política de humanos e não-humanos. Para o autor, esta interação não é somente desejável, mas necessária. É ela quem vai permitir preencher o coletivo de seres dotados de vontade, de liberdade, de palavra e de existência reais (LATOURE, 2004, p.120).

A relevância política dessa forma de compreender o mundo demonstra a importância de levar em conta a diversidade de entidades a agir no mundo, ao mesmo tempo em que fornece um repertório capaz de propor a criação de associações entre novas entidades. Possibilita propor associações melhores do que as disponíveis até o momento. Criar uma nova descrição do mundo é, ao mesmo tempo, proporcionar novas formas de associações e ação no mundo.

Diante do contexto de crise ambiental que atualmente nos defrontamos, duas atitudes são possíveis, como o próprio Latour esclarece: esperar que um suplemento de ciências possa pôr fim às incertezas; ou, considerar a incerteza como o ingrediente inevitável das crises ecológicas. A segunda atitude tem a vantagem de substituir o indiscutível pelo discutível, e de unir duas noções de ciência, a da objetiva e a da controvérsia. Diante das ideias aqui analisadas, percebemos com Latour que a relação entre homem e as coisas do mundo deve ser pensada como possibilidade de uma política a reconstruir diante das controvérsias do mundo moderno.

Assim como Latour defende a associação de humanos e não-humanos em um mundo comum, Arendt também sustenta que, no ponto central da política, esteja sempre a preocupação com o mundo e não com o homem apenas. Para a filósofa, modifica-se o mundo tão pouco, modificando-se apenas os homens dele. Pois o mundo e as coisas do mundo em cujo centro se realiza os assuntos humanos não são a expressão da natureza humana, mas sim o resultado de algo que os homens possam produzir: que eles mesmos não são, ou seja, coisas, e que os pretensos âmbitos espirituais ou intelectuais só se tornam realidades duradouras para eles, nas quais se podem mover, desde que existam objetivados enquanto mundo real. Para a autora “os homens agem nesse mundo real e são condicionados por ele e exatamente por esse condicionamento toda catástrofe ocorrida e ocorrente nesse mundo é nele refletida”. Isto está relacionado ao fato de que em toda parte em que os homens se agrupam, seja na vida privada, social ou na vida pública, surge um espaço que os reúne e ao mesmo tempo separa uns dos outros. Cada um desses espaços tem sua própria estrutura que se transforma com a mudança dos tempos e que se manifesta na vida privada em costumes; na social, em convenções e na pública em leis, constituições, estatutos e coisas semelhantes. Arendt afirma que “sempre

que os homens se juntam, move-se o mundo entre eles, e nesse inter espaço ocorrem e se fazem todos os assuntos humanos” (ARENDDT, p.36, 2007).

A proposta de uma ética do debate público em torno de um mundo de relação comum e associação de coletivos propostos respectivamente pelos dois principais autores que fundamentaram a análise deste artigo, ou seja, Hannah Arendt e Bruno Latour permitem pensar a possibilidade de estender este debate à natureza como objeto de identidade entre os homens, separada pelo projeto da modernidade.

Referências bibliográficas

ALVES NETO, Rodrigo R. “Mundo e alienação na obra de Hannah Arendt”, *Filosofia Unisinos*, v.9, n°3, p.243-257, set/dez 2008.

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. 11ª edição, Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2010.

_____, *O que é política?* Editoria Ursula Ludz. Tradução Reinaldo Guarany. 7ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2007.

LARRÈRE, Catherine e LARRÈRE, Raphael. *Do Bom Uso da Natureza: para uma filosofia do meio ambiente*. Tradução Armando Pereira da Silva. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1997.

LATOUR, Bruno. “Natureza e política”. *Jornal O GLOBO*. Rio de Janeiro, 28 dez 2013. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2013/12/28/antropologo-frances-bruno-latour-fala-sobre-natureza-politica-519316.asp>. Acesso em 14 nov. 2014.

_____. *Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia*. Tradução Carlos Aurélio Mota de Souza, São Paulo:Ed. EDUSC, 2004.

_____. “Por uma antropologia de centro”. *Revista Mana*, Tradução de Renato Sztutman..v. 10, n.2, p. 397-414,oct. 2004.

_____. *Jamais fomos modernos*. Tradução Carlos Irineu da Costa, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

SANTOS, Antônio Carlos. “Em torno da ética ambiental”. In: SANTOS, Antônio Carlos e BECKER, Evaldo (Orgs.). *Entre o homem e a natureza: abordagens teórico-metodológicas*. Porto Alegre: Ed. Redes, 2012.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt - História e Liberdade: da ação à reflexão*. 2ª edição. Porto Alegre: Ed. Clarinete, 2012.