

O CLIMA DA LIBERDADE: ECOLOGIA E POLÍTICA EM BRUNO LATOUR E AXEL HONNETH

THE CLIMATE OF FREEDOM: ECOLOGY AND POLITICS IN BRUNO LATOUR AND AXEL HONNETH

Thor João de Sousa Veras¹

Resumo: Diante da emergência de fenômenos regressivos nas democracias contemporâneas, governos autoritários vêm empregando plataformas de um populismo climático, uma espécie de ecopolítica reacionária, de modo a reforçar o negacionismo dos efeitos múltiplos da devastação ambiental e do aquecimento global. Pensando nos possíveis esquemas de orientação política engajados teoricamente contra as ofensivas multifacetadas da direita ecofascista, mobilizo para análise crítica desse fenômeno o recurso de duas perspectivas teóricas díspares: as filosofias e teorias sociais de Bruno Latour e Axel Honneth, que, embora diverjam na fundamentação ontológica, metodológica e política de suas respectivas teorizações, contribuem a partir de um diagnóstico da regressão democrática e ofensiva populista como sendo contrários a uma concepção de liberdade social proposta pelos autores. Tal chave heurística, como veremos, nos permite compreender criticamente os fenômenos de catástrofe ecológica, redirecionando esse arcabouço teórico para uma dimensão prática de justiça ambiental e social contra a destruição da vida e do planeta. A análise das tensões e das potencialidades contidas em tais contribuições teóricas críticas é o objetivo deste artigo.

Palavras-chave: Liberdade social, Ecologia política, Democracia radical

Abstract: *Considering the emergence of regressive phenomena in contemporary democracies, authoritarian governments have been using platforms of climate populism, a kind of reactionary ecopolitics, in order to reinforce the denial of the multiple effects of environmental devastation and global warming. Thinking about the possible schemes of political orientation theoretically engaged against the multifaceted offensives of the eco-fascist right, I mobilize for a critical analysis of this phenomenon the use of two different theoretical perspectives: the philosophies and social theories of Bruno Latour and Axel Honneth, which, although they differ in the ontological foundation, methodological and political of their respective theories, contribute from a diagnosis of democratic regression and populist offensive as being contrary to a conception of social freedom proposed by the authors. Such a heuristic key, as we will see, allows us to critically understand the phenomena of ecological catastrophe, redirecting this theoretical framework to a practical dimension of environmental and social justice against the destruction of life and the planet. The analysis of the tensions and potentialities contained in such critical theoretical contributions is the objective of this article.*

Keywords: *social freedom, political ecology, radical democracy*

¹ Doutorando - Filosofia UFSC. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Agradeço os valiosos e instrutivos comentários e sugestões de pareceristas na revisão desse trabalho.

Passado um ponto crítico no interior de um espaço finito, a liberdade diminuí à proporção que os números aumentam. Isso vale tanto para os seres humanos no espaço finito de um ecossistema planetário quanto para as moléculas de um gás num recipiente hermeticamente fechado. A pergunta, no caso dos humanos, não é quantos conseguirão sobreviver dentro do sistema, e sim que tipo de vida levarão aqueles que sobreviverem.

Frank Hilbert em *Duna*, 1965 [Apêndice I, personagem Pardot Kynes].

Introdução

Em certa altura de “Tóquio”, conto escrito por Daniel Galera, os habitantes de uma São Paulo pós-apocalíptica, destruída pela devastação ambiental, se reúnem em uma terapia de grupo para discutir o que restou da liberdade humana. “Sobrevivíamos, sim, mas amaldiçoados” (GALERA, 2021, p.168.), revela o narrador, diante do reconhecimento de que as vegetações foram reduzidas a quase zero, de que a água era escassa, as contaminações se proliferavam a cada esquina e seus familiares haviam se tornados ciborgues, espectros ou formas aprisionadas de consciência. Resignados e sem perspectivas, os indivíduos ali presentes avaliavam apenas que a intervenção humana, entendida enquanto agentes destruidores do clima, havia reduzido a possibilidade de autodeterminação e autorrealização da coletividade sobrevivente.

Essa breve estória, que se perde na pulverização de romances e contos pós-apocalípticos, pode ser considerada mais uma narrativa no caldo cultural de nosso tempo, mais uma alegoria, dentre muitas, que expressa o sintoma que paira no ar da ficção literária e da filosofia política contemporânea: a catástrofe ecológica iminente. Isto é, a influência de que os eventos em torno da emergência climática exercem na tensa gramática da liberdade, que percorreu a escrita de histórias do futuro ao longo das filosofias políticas da modernidade - incluindo suas reflexões acerca de lutas por emancipação social - caducou-se com o drástico encurtamento dos horizontes de expectativas da humanidade causada pela mudança climática que vivemos.

Conforme escreveria Dipesh Chakrabarty em seu incontornável ensaio “*Clima da História*” (2013), a ideia de liberdade, vertiginosamente presente na reflexão entre razão e história, natureza e coletividade humana, se viu diante da emergência de um novo universal, que surge desse *aggiornamento* como uma tácita “sensação compartilhada de catástrofe” (CHAKRABARTY, 2013). Como sintoma, as narrativas de progresso moral e desenvolvimento linear da história que habitavam as perspectivas dos movimentos sociais e seus projetos políticos entraram em choque com os precisos diagnósticos científicos (e não mais especulativos de ficção) da deterioração do meio ambiente, que indicaria a possibilidade no horizonte futuro de um planeta inabitável e obliterado pelas

transformações bruscas do clima. Isso significa que qualquer sujeito que ousasse levar adiante uma filosofia da história deveria tratar da fundamental dimensão geológica que contorna o que se convencionou chamar de Antropoceno.

Ao anunciar um possível fim da “odisseia terrestre”, quase antecipando uma “colapsologia”, as projeções do Painel intergovernamental sobre a mudança climática (IPCC, 2021), órgão das Nações Unidas que estabelece um critério das pesquisas científicas acerca do clima, nos oferecem uma visão nebulosa e pouca esperançosa do futuro: se seguirmos nessa toada de crescimento desenfreado e destruição ambiental, estaremos na rota de colisão irreversível de elevação global da temperatura causando alagamentos e inundações recorrentes, crise hídrica acentuada, acidificação do oceano e degelo no ártico, ondas de calor e de seca intensa, extinção de faunas e floras, enfim, redução significativa do nosso ecossistema e das condições materiais de vida no planeta.

Se estamos diante de um quadro acelerado de destruição do planeta, e, ao mesmo tempo, um cenário de negacionismo crescente que atinge cúpulas de governos estratégicos na geopolítica internacional, parece justificado que um dos desafios premente da filosofia política contemporânea se redireciona para o esforço de responder tal pergunta: é possível uma reflexão acerca da liberdade que contorne a relação entre política e ecologia? Em outras palavras: é possível pensar em progresso moral enquanto nossa liberdade depende centralmente das condições ecológicas do planeta?

Ora, se é verídico que tal léxico progressista foi forjado no contexto da modernidade pelas visões teleológicas da história, dada a abundância material de um sentimento do mundo marcado pela exploração dos combustíveis fósseis (CHARBONNIER, 2021), de uma natureza inesgotável e sempre disponível, o modo de experimentar o mundo hoje passou por uma reconfiguração drástica decorrente especialmente do fato da iminente catástrofe ecológica que nos assola em muitos cantos do mundo. Equivoca-se, contudo, quem pensa que enchentes e inundações, queimadas e devastações ambientais, derretimentos e secas, enfim, os efeitos que se seguem do aquecimento global estão desconexos das crises de legitimação política de nosso tempo, em especial, do neoliberalismo atualmente existente. Como consequência direta, assistimos a crise migratória que vem despojando famílias de suas habitações e colocando milhares de refugiados do clima à revelia de hostis governos autoritários. Eis o cenário trágico já anunciado pelas forças ecológicas: por conta de uma cegueira sistemática com questões ambientais, a pobreza extrema e fome estão longe de serem erradicadas e se somam à agendas daquelas e daqueles interessados na instabilidade política provida das chamadas democracias “iliberais” ao redor do mundo.

O “momento populista”, essa explosão neonacionalista de ultradireita que perpassa e assola países do sul e norte global nas primeiras décadas do século XXI, surgiu como reação política às

medidas institucionais, acordos multilaterais e plataformas governamentais forjadas na globalização e por agendas “neoliberais progressistas” que tentaram, dentre outras pautas, mitigar as desigualdades sociais, incluir uma pluralidade de formas de vida na esfera pública e reduzir o dano e impacto da destruição ambiental no mundo (sem tocar, contudo, como aponta Wolfgang Streeck (2021), na estrutura econômica que rege tais nações).

No intuito de desmontar a infraestrutura que sustentava tais acordos internacionais, o processo de regressão política levada a cabo pelos séquitos ou contrapúblicos conservadores, comandados por líderes da ultradireita global, que se reúnem em torno da plataforma do “populismo climático”, foram liderados por Trump e escoada por aqueles que se retiraram do acordo de Paris e incentivaram a exploração desenfreada dos combustíveis fósseis desde as minas da Silésia até os garimpos da Amazônia. O que mais salta aos olhos é o emprego sistemático e equivocado por parte desses líderes de uma retórica da liberdade que figura de modo aclamador no campo das batalhas culturais e que atravessa a disputa política contemporânea.

Essa radicalização da plataforma obscurantista se configura a partir do que podemos chamar de uma concepção negativa, hiper individualista, autoritária e mercadológica da liberdade. Ainda mais no contexto da pandemia global da Covid-19, o sentido de liberdade se transfigura em uma narrativa conspiracionista que, na esfera jurídica, assume a forma de um direito egoísta e antissolidário de não usar máscaras, e, absurdamente, de se recusar e ser contra a vacinação total da população. Liberdade individual ideologicamente irrestrita acima da segurança e do bem comum de uma coletividade.

No plano estrutural, essa defesa se transmuta na reivindicação autocrática de uma liberdade de reformas neoliberalizantes de mercado, de destruição ambiental, do que podemos resumir com a epítome usada em uma fatídica reunião ministerial do governo Bolsonaro, proferida pelo então ministro do meio ambiente Ricardo Salles: a liberdade de “passar a boiada” – ou seja, a autorização de devastar a natureza em nome agrobusiness e de corporações financeiras. No horizonte dessas plataformas negacionistas, Fressoz (2019) traduz essa compreensão de liberdade negativa através do conceito de “carbonofascismo”, uma expressão política do regime do ecocídio empregado pelo populismo climático de governantes como Trump, Modi, Bolsonaro, Duterte, entre outros.

Ademais, a defesa de um modo de vida “fossilizado”, que apoie a exploração indiscriminada de carvão, óleo e gás de modo a exterminar outras formas de vida tradicionais e o meio ambiente, torna-se o corolário do projeto hiper reacionário e nacionalista das plataformas da ultradireita. É por esta razão que a negação climática, como argumenta Andreas Malm e o coletivo Zetkin (2021) em *White Skin, Black Fuel*, é apenas mais uma camada de um projeto de formação de um retrógrado bloco

hegemônico neoimperialista no campo econômico e dos costumes. Diante desse diagnóstico sombrio, torna-se evidente a necessidade uma teoria social que recobre tanto no plano especulativo e normativo o vínculo entre ecologia e política.

Pensando nos possíveis esquemas de orientação política engajados teoricamente contra as ofensivas multifacetadas da direita ecofascista, mobilizo para análise crítica desse fenômeno o recurso de duas perspectivas teóricas díspares: as filosofias e teorias sociais de Bruno Latour e Axel Honneth, que, embora diverjam na fundamentação ontológica, metodológica e política de suas respectivas teorizações, contribuem a partir de um diagnóstico da regressão democrática e ofensiva populista como sendo contrários a uma concepção de liberdade social proposta pelos autores. Tal chave heurística, como veremos, nos permite compreender criticamente os fenômenos de catástrofe ecológica, redirecionando esse arcabouço teórico para uma dimensão prática de justiça ambiental e social contra a destruição da vida e do planeta. A análise das tensões e das potencialidades contidas em tais contribuições teóricas críticas é o objetivo deste artigo.

1 Liberdade terrestre e política composicionista em Bruno Latour

Reconhecido no ambiente acadêmico como um filósofo da ciência, Bruno Latour engajou em diversos consórcios e investigações interdisciplinares ao longo de sua prestigiada carreira. Nos últimos anos, Latour lançou importantes diagnósticos críticos das condições sociais e políticas de nossas democracias ocidentais, sem, contudo, renunciar às importantes elaborações que sua teoria do ator-rede e seu modo etnográfico e especulativo de reflexão filosófica dos processos que o alçou como um dos teóricos sociais franceses mais importantes da segunda metade do século XX. As ideias gerais dessa teoria consistem em desmontar a perspectiva de uma sociedade enquanto totalidade, apostando numa compreensão própria do social enquanto redes de associações heterogêneas e descontínuas que garantem uma flexibilidade da ideia mais plural de agência e normatividade.

Para o recorte aqui proposto, interessa a guinada política operada no recente esforço de Latour em recolocar a questão política em termos circunscritos ao que se diagnostica ser um “Novo Regime Climático” – referindo-se ao contexto no qual temos como fenômenos centrais a ascensão de lideranças da ultradireita, da desregulamentação do mercado e das intensas migrações decorrentes da mutação climática que vivemos. Como o próprio Latour (2021) sustenta em recente entrevista, o objetivo de suas obras recentes não consiste em propor soluções, mas sim de criar um vocabulário para que se possa abordar o problema ecopolítico. De modo a compreender a arquitetura teórica da filosofia social de Latour e o modo como nos ajuda a combater os fenômenos catastróficos que pairam

no horizonte, bem como a regressão política contemporânea, mobilizarei um percurso de compreensão da dimensão epistêmica, histórica/normativa, enfatizando, por fim, no seu diagnóstico político do populismo diante da emergência climática. A partir dessa imagem, poderemos reconstruir o modo como o realismo trágico de Latour, embora aponte para um horizonte catastrófico, ainda oriente um recurso de resistência em torno de “zonas críticas” e alianças políticas para a sobrevivência do planeta e de seus múltiplos organismos.

1.1 Realismo especulativo e construtivismo cosmopolítico

A história da ecologia política é repleta conquistas institucionais, que todavia, serviram de disputa interna ao longo de suas lutas e teorizações. Para Latour retomar as faíscas de uma ecopolítica possível no século XXI, o filósofo francês é taxativo em insistir que o projeto de crítica social precisa ser reconfigurado em torno de um novo patamar metodológico, de modo que o recurso hermenêutico seja descolado de um procedimento tradicional e sociológico de crítica baseadas na descrição e avaliação de “questões de fatos” para uma nova forma de análise social calcada em “questões de interesse”. Para isso, Latour lança uma controversa tese de que a “crítica perdeu sua força”, isto é, aquele fôlego de crítica imanente posta pelo marxismo ocidental ou da esquerda-hegeliana em geral na filosofia, sociologia e antropologia do século XX, naufragou diante do cenário negacionista de fenômenos como aquecimento global, e, recentemente, da pandemia do covid-19.

Incapaz de lidar com toda a onda de teorias conspiratórias que emergiram no começo do século XXI, Latour considera que a atitude crítica se resguardou um tanto autocongratatória diante da torção de suas análises na esfera pública. Ao apontar que tais teorias transloucadas teriam colocado em questão os métodos comuns nas ciências humanas, especialmente quando os instrumentos críticos haviam sido capturados pela aqueles revisionistas mal-intencionados, Latour encontra ali um beco sem saída para o chamado paradigma crítico. Para Latour, a razão desse enfraquecimento seria o modo como as ciências sociais teriam interpretado seus objetos de análise enquanto posições de fato e de fantasia – “ora considerando as ações humanas como determinadas por leis sociais ou naturais, ora dando todo poder simbólico aos humanos e os declarando fetichistas” (LATOURE, 2020e, p.173). A crítica, “este Zeus que reina absoluto”, para Latour se transfigurou em uma “droga eufórica altamente potente” (2020e, p. 191), uma espécie de pharmakon antifetichista que seriam submetidos a procedimentos “bárbaros” “gratuitos”, “desrespeitosos” e “insanos” de desconsideração com o objeto. Nessa avaliação, enquanto pesquisadoras e pesquisadores se reúnem em torno de uma atitude filosófica crítica, iniciada pela filosofia kantiana, e tentam desmascarar de “crédulos ingênuos” as

contradições do capitalismo através de crítica do fetichismo da mercadoria e suas manifestações reificantes, isto é, o procedimento de uma crítica da dominação e do poder, o que seria de fato mais efetivo para Latour, em um movimento de voluntarismo cosmopolítico, seria retornar à intuição de William James de uma “atitude teimosamente realista”, de aproximação dos fatos sem, contudo, desconstruí-los ou tirar sua força.

Essa guinada recolocada o papel da filosofia nos termos de um realismo epistêmico diante da emergência de teorias conspiratórias na esfera pública. Se inspirando em Alfred Whitehead, importante filósofo das ciências, Latour enxerga na sua teoria “a direção da nova atitude crítica com que desejo substituir as velhas rotinas da maior parte das teorias sociais.” (2020e, p.198) e, retira daí o potencial de uma atitude realista na política e na crítica como referência de uma teoria que não compartilhasse o expediente das maiorias das teorias sociais, e, sobretudo, se orientasse para métodos diferentes de investigação que compreendessem como ingredientes ou participantes fazem algo existir. O recurso à Whitehead é fundamental nessa empreitada pois a sua teoria mostra os limites de uma abordagem meramente factual como empobrecida da experiência mundana: “fatos são aproximações ruins da experiência e da experimentação e, eu acrescentaria, um feixe confuso de polêmicas, de epistemologia, de políticas modernistas, que não podem de forma alguma pretender representar aquilo que uma atitude realista requer”. (LATOURE, 2020e, p.198).

O desenvolvimento do realismo anticrítico tomaria o caminho de um abandono da ênfase da análise iconoclasta das “questões de fato” para o foco mais atento a “questões de interesse”. Não seria mais colocado em chave de crítica os fatos sociais e as condições de possibilidade de sua realização ou a humanização de objetos não-humanos, mas a análise se voltaria para uma compreensão da coexistência das diferentes coisas ou entidades. Para essa transição, o conceito heideggeriano de “reunião” em conjunto com a noção de “ocasiões atuais” whiteheadiana dariam o substrato epistemológico a ideia de associação que Latour emprega para descrever os objetos em sua análise social.

Portanto, a atitude realista que Latour procura contrapor à crítica seria aquela de uma investigação interdisciplinar que teria como função “detectar quantos participantes precisam se reunir em uma coisa para fazê-la existir e mantê-la existindo. Objetos são apenas reuniões que fracassaram – um fato que não foi agregado de acordo com o processo correto.” (LATOURE, 2020e, p.199). Trata-se, em última instância, como o própria Latour (2003) reivindica, uma “metodologia construtivista”, que pretende, todavia, uma aproximação ao objeto, ou melhor, a reunião do objeto, do que um afastamento reflexivo e crítico. Esse preâmbulo metateórico é importante pois, a partir desse quadro

de análise, Latour pode afirmar que as distinções ontológicas comuns ao campo da crítica simplesmente caducaram com a mutação climática que estaríamos vivendo. (LATOURE, 2020d)

Ao invés da oposição entre natureza e cultura (ou política, sociedade), Latour prefere investigar as conexões, os processos e associações que se reúnem em políticas de agrupamentos, composições de coletividades que ultrapassam a fronteira do humano e do não-humano. Para Latour, a ideia de natureza em relação à sociedade é mais uma característica da dimensão ficcional que a ideia de modernidade assume na teoria social. Ao utilizar a ideia de mutação, Latour exemplifica o clima como mais uma “coisa” incorporada a multiplicidade de processos, ao contrário do recurso à ideia de meio ambiente ou ecologia que se remete meramente a natureza. Logo, a tradução política desse movimento consistiria em fazer *assemblagens*, formas agregativas e alianças estratégicas, compor mundos com entidades e suas reuniões que ultrapassam as designações comuns de humano e não-humano em um amplo e diverso “parlamento das coisas” (LATOURE, 2004): Para Latour, “[...] isso exigiria que todas as entidades, inclusive computadores, deixem de ser objetos definidos apenas por seus inputs e outputs, e se tornem novamente coisas, mediando, reunindo, agregando muito mais dobras do que “a união dos quatro.” (LATOURE, 2020e, p.201) O que realmente interessa, diz Latour, é oferecer a essas entidades participantes, uma arena na qual todos possam se juntar e ter uma representação política, mediada por cientistas e outros atores. De modo geral, essa é a premissa básica de sua teoria do ator-rede e das conexões possíveis que rompem com o dualismo moderno. Veremos a seguir como essa base epistêmica irá fundamentar a recusa de um sentido do progresso e da própria direção temporal da história para fazer a mediação entre política e ecologia.

1.2 Gaiahistória como filosofia da história negativa

Essa reconfiguração realista e anticrítica na relação entre teoria e prática desponta um novo sentido com conotações mais fluidas entre normatividade e história. A pulverização de novos atores coloca em xeque as filosofias teleológicas da história, forjadas na modernidade e na tradição crítica, que definem um sentido ou orientação linear enquanto evolução social para os desenvolvimentos racionais da espécie humana. Tal conexão com a teoria dos atores em rede é fruto dessa compreensão de uma sociologia anti-durkheimiana por excelência, que, ao invés de pensar uma divisão social do trabalho e formas de solidariedade orgânica entre tais laços de reciprocidade e mutualidade, perspectiva que se orientaria ainda por “questões de fato”, Latour privilegia a dimensão processual e fragmentária, senão monadológica, das relações sociais e que retém da teoria neo-leibniziana de Gabriel Tarde sua maior influência.

Contrário ao emprego da ideia moderna de progresso no debate político e ecológico, Latour em seu debate com Chakrabarty acerca dos sentidos planetários da liberdade (LATOURE, 2020b), defende que abandonemos a própria ideia de uma filosofia da história e a modificarmos pela concepção de geo-história, no qual processos híbridos que constituem um contínuo assumam o protagonismo de um modelo já ultrapassado. Esse movimento reorienta a categorização da filosofia política a partir de uma dinâmica de composição e alianças entre entidades e modos de existência. Mas qual seriam os motivos dessa Grande Recusa teórica de uma filosofia crítica? Diversos fatores podem ser elencados, dentre eles, a centralidade que a própria ideia de civilização, no horizonte moderno, passa a ser compreendida por Latour na forma de uma filosofia da história cristã à base de carbono. Existiria, neste aspecto, e aqui temos como ressonância uma crítica nietzschiana de fundo, como telos orientador, uma direção para a “Terra Prometida” baseada numa “teologia da salvação”. Para Latour, a defesa de uma confluência entre a missão de entregar o mundo para Deus e o planeta, em sua acepção geográfica, para o conhecimento, tratavam da mesma dimensão de uma filosofia da história contaminada por um telos: católico, universal, ou mesmo, da hegemonia modernizadora. (LATOURE, 2020b, p.16)

É por esta razão que Latour, na intenção de dispersar essa direção teleológica, sustenta uma concepção negativa da história universal, que recusa a ideia segundo a qual existiria um aumento gradual ou melhoramentos sucessivos nos processos de racionalização moderna. Para Latour, o que a tradição moderna crítica compreende como progresso, trata-se, na realidade, uma crescente negligência com a real capacidade autodestrutiva da humanidade em solapar as próprias bases ou territórios que garantem a sua própria sobrevivência. Se há uma orientação utópica, Latour reafirma, seria para uma utopia negativo, rumo ao não-lugar de um planeta obliterado. Essa leitura negativa de uma história universal, que acentua tons catastrofistas, levou a Latour constatar uma desorientação significativa na percepção do indivíduo na história e no mundo: ao invés de analisar os deslocamentos no tempo, ao modo da filosofia da história, deveríamos pensar formas de nos mover no espaço, exortando a necessidade de um objetivo dirigido a um fim da história – logo, a mudança de paradigma proposto do Latour consiste em realocar a ideia de história baseada em um determinado destino (a leitura teleológica), para uma concepção de historicidade absorvida pela espacialidade, fincada na geografia, ou, nos termos de Latour, na “gaiagrafia”: “O espaço não é mais o da cartografia, com seus quadriculados de longitudes e latitudes. Ele se tornou uma história agitada da qual nós somos meros participantes entre outros, os quais, por sua vez, reagem a outras reações. Parece que estamos aterrissando em plena geo-história” (LATOURE, 2020b, p.42)

Uma história negativa requer, ao mesmo passo, uma concepção negativa de liberdade, que não comungue com narrativas de expansão de autonomia, autorrealização e autodeterminação moderna em chave humanista, mas uma liberdade mais múltipla que faça jus ao percurso e a espacialidade instaurada pelo Antropoceno. Nesse sentido, lanço a hipótese de que a reconfiguração da ideia de liberdade no Antropoceno nessa proposta de historicidade de Latour pode ser compreendida de modo similar ao termo cunhado por Vladimir Safatle (2019) de “liberdade como heteronomia sem servidão”. Trata-se de uma concepção de liberdade que rompe, rizomaticamente, com qualquer orientação teleológica e com qualquer filosofia da história calcada na ideia de autonomia moderna. No ensaio que Safatle (2019) desenvolve essa concepção simpática ao animismo, e, por esta razão, dedica a Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo interlocutor de Latour, a liberdade se torna plástica suficiente para estender à outras formas de vida, inumanos ou não-humanas, dada a possibilidade de se conceberem eticamente de modo despossuído, no sentido de um universalismo negativo ou uma forma de reconhecimento anti-predicativo que exclui qualquer relação entre liberdade e propriedade de si. Ainda na esteira dessa abertura para o elemento não-humano ou do campo inumano, Latour aposta na concepção de liberdade como um campo compartilhado, uma língua franca que poderia orientar políticas ecológicas, mas, no contexto do Antropoceno, a reflexão sobre a liberdade depende da compreensão da ideia inovadora, ao menos para a filosofia política ocidental, do mundo como Gaia.

Partindo da elaboração do controverso autor James Lovelock, Latour pensa ser possível extrair uma concepção de democracia, que apesar das contaminações reacionárias em relação às “políticas humanas” do autor que ele se baseia, possam orientar o que Latour se interessa, as políticas plurais dos não-humanos. Para isso, Latour precisa questionar a divisão que marcou a filosofia política moderna, aquela entre um “reino da necessidade”, representado pela natureza, e um reino da moralidade ou política, que simboliza a liberdade e a história. Ora, Latour pretende apontar que, quando humanos se voltam para Gaia, não veem um domínio de necessidade, mas de liberdade que permite as formas de vida gerar suas próprias leis de modo heterogêneo, intrincado e múltiplo. Envolto nessa trama de relações, um indivíduo não pode se declarar “livre” em sua participação na história, mas sim como dependente de uma ordem de eventos emaranhados por Gaia. Logo, para Latour, estar em Gaia é estar na natureza, que não pode ser considerada uma totalidade, mas uma complexidade de conexões que dispensa a própria ideia de progresso e de emancipação em função de uma perspectiva negativa da história.

Tal entidade permite a democracia pela participação relacional de seus habitantes, reforçando em Latour uma correlação entre mais liberdade na dimensão da necessidade, que significa

o mesmo no campo da liberdade de uma sociedade. Esse vínculo remonta a uma descrição aristotélica, como Latour (2020d) pondera, de que a democracia seria a expressão de uma entidade composta de animais políticos que fazem suas próprias leis independentes de regulações externas ou transcendentais. Contra as tentativas de naturalização da conduta humana, Latour incorpora a noção de Gaia como possibilidade de expandir a concepção de liberdade que abarque ambos os domínios ontológicos da natureza e sociedade, colocando as formas de vidas inerentes a esses campos à uma distância que oferece aos cientistas e ativistas uma alternativa à ideia de ecologia política, representada aqui pelo que Latour chama de uma “política de agentes da vida”.

Em linhas gerais, portanto, a medida em que a natureza se torna o recurso que eu posso usar, ou o objeto que eu posso moldar, a experiência de uma outra relação com outrem reduz a possibilidade de diferentes modos de existência para somente um. Essa posição se volta contra a divisão da sociedade entre natureza e cultura (ou sociedade e política), como se a natureza fosse apenas uma fisicalidade a ser desvendada pela ciência, enquanto todos os processos restantes seriam crença, religião, enfim, o que a tradição antropocêntrica chama de arcaico em direção ao moderno. Contrário à ideia ou projeto de modernidade, Latour mobiliza a designação de Gaia como mais uma nomeação do que se convencionou chamar de Antropoceno como melhor categoria para estabelecer essa orientação prática:

Ao contrário de muitos dos meus colegas das ciências humanas e sociais, acho que o Antropoceno é muito útil. É basicamente uma alternativa à ideia de modernidade. Trabalhei muito na questão do modernismo. As pessoas nunca entenderam realmente o que eu estava dizendo. Eu estava apenas argumentando que humanos e não humanos agora estão se misturando cada vez mais intimamente. As questões de responsabilidade e ética ambiental são completamente transformadas pela noção de Antropoceno por causa da escala da intervenção humana na ciência dos sistemas terrestres (LATOURE; PAULSON, 2018).

Diante dessa nova forma de compreender os processos pelo vetor da ecologização, ao invés de modernização, o desafio que se coloca para Latour seria aquele de como escutar esses seres, que podem ser orgânicos, sensíveis em um habitat no qual devemos viver e determinar a coabitação. Para Latour, esse entrave parte do problema de nós ainda não aprendemos a habitar nosso espaço terrestre, e assim parte do processo de aprendizagem consistiria em pensarmos, enquanto modernos, um modo de reorientar essas entidades em um ambiente terrestre. Para isso, seria requerido mais políticas ecológicas e recursos para uma relação não exploradora e não objetificante. Mas Latour vai além: se repensarmos politicamente e socialmente as relações em um modo terrestre, teríamos instaurado uma nova forma de vida.

Para isso, precisaríamos de um ethos de uma comunidade ontológica no qual teremos “reconhecimento” mútuo de atores e consciência e diferentes partes e elementos de uma vida que

poderem ter faculdades cognitivas². A desconstrução da geo-história acompanha o mesmo sentido que Latour se utiliza para desmontar a ideia de geopolítica: não se trataria mais de uma disputa de hegemonia e de crescimento ou desenvolvimento social e econômico, mas uma forma de política composicionista, ou melhor, gaiapolítica que consistiria em “manter as condições de habitabilidade para algumas associações de humanos e não-humanos não tem nada a ver com nenhuma forma de direção histórica. Nenhuma chama a história aqui, nem a expectativa de um agente da história” (LATOURE, 2020b, p. 16)

Existe um aspecto quase resignado no tom jocoso de Latour em recusar as narrativas da crítica social de políticas mais ousadas de plataformas progressistas e de movimentos que utilizam a gramática da justiça social e da emancipação. Para Latour, esses partidários de projeto que pensam a totalidade social estariam reproduzindo o utopismo teleológico clássico da modernidade, enquanto para o filósofo francês, precisaríamos ser mais modestos em termos de armações políticas: “Manter a habitabilidade? É o melhor que você pode fazer, dar atenção ao que é vivo, possível, sustentável. Um planeta bom o bastante, não a terra prometida. É o que todos nesse planeta sonhamos”. (LATOURE, 2020b, p.16) Urge, nesse horizonte, uma nova configuração, no qual o espírito moderno se sente uma espécie em exílio: que vai precisar aprender a conviver com aqueles que, até então, considerava arcaicos, tradicionais, reacionários ou simplesmente “locais”. (LATOURE, 2020e, p.43)

Logo, progresso político, para Latour, se transformaria apenas em uma quimera, uma simples ideia regularizadora da modernidade, um tipo de utopia cada vez mais vaga, à medida que começou a faltar Terra para dar corpo àquelas ideias. (LATOURE, 2020e, p.58). Contudo, poderíamos falar, ainda que negativamente, da ideia de regressão como uma perda de terra para todos, como uma obstrução na capacidade de habitabilidade no planeta. Como veremos na parte derradeira, o populismo climático sustenta pelas elites obscurantistas é um sintoma dessa patologia.

1.3 Gaiapolítica composicionista contra o populismo climático

Nessa miríade, o surgimento do trumpismo é mobilizado por Latour como o exemplo paradigmático de um movimento social de direita que se tornou representante do frágil estado político em curso e que aponta para uma indisponibilidade e esgotamento da Terra para a humanidade:

“Populismo”, agora o nome da filosofia política em todos os lugares, é a reivindicação de um solo, uma terra, uma proteção, por aqueles a quem tal fundamento é recusado. Deixados para trás, presos no ar, sem nenhum acesso a um pedaço de terra materialmente realista, eles só têm identidade para se agarrar. Mas a

² Esse movimento é similar com o que Hartmut Rosa (2019) chamou da capacidade de escutar e responder com outros seres de agências nem sempre necessariamente humanas, ato esse marcado pela ideia de ressonância.

identidade não é uma terra, como a triste história do Brexit está aqui para mostrar; é apenas a imaginação de uma terra, o último resquício da utopia da Modernidade, o que acontece com o desejo de avançar para a Terra Prometida quando não há terra a ser conquistada. Apesar da presunção do primeiro-ministro Boris Johnson, a “Grã-Bretanha Global” tem muito pouca conexão com o Império Britânico da civilização planetária. (LATOURE, 2020b, p.15.)

Mas, para Latour, ainda não estaríamos tratando desse populismo climático enquanto uma forma de fascismo, visto que essa degeneração política misturaria elementos de um retorno idílico a um passado sonhado, como *Roma* ou *Germania*, com ideais revolucionários e à modernização técnica e industrial mediada pela figura de um Estado total e aversa ao ideal de autodeterminação. No trumpismo, Latour identifica justamente o inverso: “o Estado é humilhado, o indivíduo é coroado rei e a prioridade política é ganhar tempo afrouxando todas as regulações, antes que a o povo perceba que não existe um mundo que corresponda à América prometida”. (LATOURE, 2020e, p.36).

O caráter paradoxal bem apontado por Latour é que o trumpismo funde a dimensão globalizadora e hiper nacionalista tendo como constitutiva nessa mediação ambígua o ceticismo climático – denegação essa que não existiria no neoliberalismo de Bill Clinton, Latour nota, que conseguia conciliar democratas e republicanos em torno de plataformas ecológicas. Desse modo, o que surge de uma crise da democracia e da globalização econômica e como reação à onda de populismo, a crise migratória e o crescimento vertiginoso das desigualdades e sua força limitada ao espaço da nação, é uma demanda por uma terra, um solo, uma proteção, que lhe havia sido recusado, que é traduzida em termos de uma guerra geopolítica pela ocupação de um território. Para Latour, o neoliberalismo está vinculado à aceleração do colapso climático, e, nesse horizonte, ao menos três fatores impulsionaram esse fenômeno regressivo, iniciado em 1989 e gestado nos anos 1990: a globalização, o aumento das desigualdades sociais e as mutações climáticas:

Desde os anos 1980 há algo estranho que excede o neoliberalismo. Minha interpretação é bem simples e infelizmente está sendo confirmada pelos acontecimentos no Brasil, na Rússia, nos EUA, na Inglaterra. *Trata-se basicamente do escapismo*. Uma parte da sociedade decidiu escapar da Terra e isso explica termos essa incrível divisão no mundo. E não tem nada a ver com a clássica divisão entre vermelho e azul, esquerda e direita. A única forma de explicá-la é trazendo para o quadro o que eu chamo de novo regime climático –que não trata só do clima, mas da Terra. (LATOURE, 2020c)

Até então, Latour parece corroborar diferentes narrativas da emergência do populismo como um backlash do “neoliberalismo progressista” dessa época. A novidade é adoção de Latour da tese de Nathaniel Rich, segundo ao qual, a ignorância que se transformou em negacionismo climático, esta “incerteza armada”, foi adotada no governo Reagan e se espalhou para Brasil, Rússia e Austrália, reverberando nas agendas ultradireitistas contemporâneas. Nesse contexto, é reconhecível o tom apocalíptico que permeia esse diagnóstico, bem como o procedimento escatológico de denúncia da situação compartilhada pela humanidade, isto é, o advento da emergência climática e o negacionismo

que acompanha os discursos as elites obscurantistas no poder apontam para um fim do mundo cada vez mais próximo.

Toda dimensão progressista do que Latour chama de “globalização-mais” se transfigurou numa cínica imagem de uma “globalização-menos”: uma espécie de desconstrução do horizonte de modernização que foi construído nos anos 1990 a partir das noções de progresso, emancipação e racionalidade foi soterrado pela recusa das elites em compartilhar uma Terra com o resto do mundo. A atual saída escapista da elite obscurantista (muito bem satirizada no filme “*Don’t Look Up*” [2021] em referência a figuras como Elon Musk ou Jeff Bezos) é decorrente da desregulamentação neoliberal e da consequente explosão de desigualdade e da mutação climática: parte-se do fato de que “as elites se convenceram tão vem de que não haveria vida futura para todos que decidiram se livrar o mais rápido possível de todos os fardos da solidariedade. [...] Decidiram que seria preciso construir uma espécie de fortaleza dourada para os poucos que poderia se safar [...]” (LATOURE, 2020e, p. 23)

Neste cenário, a ecologia política, isto é, os movimentos sociais e os partidos políticos, é tratada por Latour de modo ambíguo: por um lado, foi fundamental para colocar em cena na esfera pública uma problematização sobre questões ambientais: “desde a carne de vaca até o clima, passando pelas cercas-vivas, pelas zonas húmidas, pelos pesticidas, pelo diesel, pelo urbanismo ou mesmo pelos aeroportos – que cada objeto material acabou ganhando uma “dimensão ecológica” própria” (LATOURE, 2020e, p.45) De modo geral, a grande conquista “histórica” das políticas ecológicas foi chamar atenção para a fragilidade do planeta e das possíveis táticas e posições éticas. Segundo Latour: “Graças a ela, não há mais proposta que não suscite protesto, não há mais proposta que não suscite sua oposição. Os números não mentem: os atores políticos mais assassinados hoje em dia são os ambientalistas. E, como vimos, é precisamente sobre a questão do clima que se concentra a recusa dos negacionistas” (LATOURE, 2020e, p.46)

Contudo, Latour sentencia que a ecologia fracassou: “após cinquenta anos de militância verde, com raríssimas exceções, as pessoas continuam a opor a economia à ecologia, as exigências do desenvolvimento às da natureza, as questões de injustiça social à atividade do mundo vivo” (LATOURE, 2020e p.46) A questão que Latour se coloca é: por que a ecologia política não soube pegar o bastão da questão social e avançar? A resposta estaria na forte associação de forças progressistas e reacionárias ao vetor único da modernização e da emancipação.

No intuito de escapar desse impasse, Latour opera um malabarismo teórico para evitar toda relação dialética entre movimentos, avanços e progressões e as possíveis regressões e reações. Pois, “diante do fim do progresso”, da perspectiva de se levar uma vida pior que a de nossos pais, precisaríamos nos reorientar politicamente em torno de novas composições e ângulos, assim como

uma bússola aponta ponteiros e massas magnéticas distintas. Essa é uma crítica a bússola do socialismo: que não tratou as questões do feminismo e nem do movimento ecológico como suas. (LATOURE, 2020e, p.56) O fracasso desse desencontro político entre socialismo e ecologia deu combustível para desenvolvimentos patológicos como a Grande Aceleração, a derrota do comunismo, o triunfo da globalização-menos e esterilização do socialismo que culminaria da eleição de Trump.

A chave para entender a situação atual, conforme Latour argumenta, não consiste em apontar que vivemos uma era de pós-verdade, isto é, não é uma questão histórica no sentido temporal, mas sim espacial. É preciso procurar territorialmente a incompatibilidade entre outros. Essa seria a dificuldade em demarcar a diferença entre o que Latour chama de antigas fórmulas como “direita” e “esquerda”, “progressista” e “reacionário”, “futuro” e “passado”, pois eles estariam no mesmo vetor do Global: enquanto a direita seria contra a “liberação dos costumes” a esquerda veria na globalização uma forma de diversificar os costumes e liberar o capital. Para Latour, “é preciso mapear tudo do zero”. Para isso, Latour vê a necessidade de mobilizar em seu último livro “Onde Aterrizar”, um guia de orientação prática, ou talvez metapolítica, para não só diagnosticar os bloqueios dessas classes dirigentes de direita, mas também para mobilizar formas de resistência eficazes e ecologicamente potentes para enfrentar os desafios de nossa época.

Há vários sentidos que a luta política e a dinâmica dos conflitos sociais aparecem na obra de Latour: na paradoxal obra “Jamais fomos modernos” (1994), Latour propõe a ideia de “um parlamento das coisas”, uma espécie de coletivo que tem como cientistas os representantes dessas entidades nomeadoras de “coisas”. “Coisas” podem ser entendidas aqui como o clima, o solo, os animais, a biodiversidade, tudo que tem vizinhança com outros coletivos e se co-determinam. Em “*Diante de Gaia*” (2020d), Latour inspirado em Carl Schmitt, tem a ideia de que estamos numa guerra de mundos, uma espécie de conflito ontológico cosmopolita, onde mais do que a ideia kantiana de cosmopolitismo está mais próxima a ideia de William James de “pluriverso”, um encontro de agentes da modernização confrontando esses seres híbridos e agenciamentos em uma negociação possível. Isso quer dizer que as coisas devem ter uma representação e uma tradução cultural.

Já no seu livro mais político, “*Onde aterrizar*” (2020e), Latour ensaia possibilidades de como se orientar praticamente como resistência aos efeitos nocivos da mutação climática através de zonas críticas, o que antes ele chamava de Gaia. Para isso Latour precisa elaborar uma redefinição de ecologia: “não é [mais] o nome de um partido, nem um tipo de preocupação, mas sim um apelo para mudarmos de direção: Rumo ao Terrestre”. (LATOURE, 2020, p.56) Neste sentido, podemos dizer que Latour elege o “Terrestre [como] um novo ator-político” (LATOURE, 2020e, p.41) O Terrestre é essa terceira via, ou nos termos de Latour, um terceiro vetor que apresenta alternativa a tensão entre

o Global e o Local: enquanto o local sugere um fechamento, o Terrestre ensaia uma abertura, assim como o Global. Essa tarefa se faz criando alianças e realizando diplomacias. (LATOURE, 2020e, p.54) O que parece central para Latour é que o Terrestre possa fazer negociações, uma espécie de conciliação e agregação de pessoas que possam ser “reacionárias, progressistas e até mesmos neoliberais”. (LATOURE, 2020e, p.50) O terrestre teria como função acompanhar as relações que atravessam o olhar de cientistas do solo, geoquímicos e entre outras ocorrências das ciências naturais e formas de vida alternativas a modernidade. Para Latour:

Durante esses setenta anos que os especialistas chamam de a Grande Aceleração, tudo sofreu uma metamorfose: as forças do mercado foram liberadas, a reação do sistema terra foi provocada. No entanto, seguimos definindo uma política como progressista ou reacionária segundo um mesmo e único vetor – o da modernização e o da emancipação. (LATOURE, 2020e, p.41).

Essa mudança de paradigma é fundamental para Latour renovar a própria ideia de política e ecologia que tinha sido encadeada pelas iniciativas de luta e combate a destruição ambiental no século XX, isto é, Latour toma um movimento contrário às ideias mais liberais dos ambientalistas pautadas por agendas de conservação ou preservação do meio ambiente, e a recusa como um fracasso de compreensão do papel da natureza em nossa constituição múltipla de processos. Isso requer, ainda, abandonar as dicotomias utilizadas na política tradicional: global e local, moderno e arcaico, esquerda e direita, e acrescentar uma nova disputa cósmica, ou melhor, cosmopolítica enquanto uma guerra de mundos: entre os modernos, aqueles que estão presos ao paradigma da natureza x política, e os terrestres, o povo de Gaia, que estão preocupados com a questão fundamental: buscar um solo comum, isto é: onde aterrar?

A questão de saber se a emergência do atrator terrestre, junto com sua descrição, pode dar novamente sentido e direção à ação política, prevenindo a catástrofe que seria tanto a fuga enlouquecida rumo ao Local quanto o desmantelamento daquilo que se chamou de ordem mundial. Para que haja uma ordem mundial, antes é preciso ter um mundo minimamente compartilhável, e é esse o resultado esperado do esforço de inventário proposto aqui. (LATOURE, 2020e, p.90)

Contra essa ordenação de uma ordem mundial, é importante notar que, no projeto mais recente, o conceito de Zonas críticas é a grande novidade em “Onde Aterrar” e é mobilizada, conforme Latour explica, como modos de resistência:

[...] porque ninguém entende Gaia, decidi recorrer a outro conceito, a noção de “zona crítica”. Agora estou me juntando a cientistas de geoquímica, hidrologia e ciência do solo que estudam a ciência das zonas críticas. É um acúmulo de diferentes tipos de ciências trabalhando juntas para renderizar a complexidade dessas finas camadas. Estou tentando encontrar uma maneira de lidar com a complexidade dessa zona crítica. (LATOURE, PAULSON, 2018)

Essas zonas críticas, em sua representação estética de alianças, parecem ser o caminho para uma concepção de ecologia política possível para configurar uma resistência criativa e articulada

contra a destruição levada a cabo pelo populismo climático em voga. Somente a partir de uma concepção terrana de liberdade social, traduzida aqui nos termos de uma heteronomia de Gaia, poderemos compreender a necessidade de pensar relações a partir de uma ontologia assimétrica. E, com isso, atualizar a política no sentido cosmopolítico de composição de alianças em meio a uma guerra de mundos, uma abordagem realista (ecoando um apocalítico profilático, no sentido de Gunther Anders (2013) que prevê encontros diplomáticos entre diferentes agências e modos de existência que promovem uma ideia de mundo compartilhado diferente da liberdade negativa do populismo climático.

Tendo como ponto de partida essa noção de liberdade social, e social no sentido de Gaia, esse modo de experimentação política, como demonstra Alyne Costa, sugere que:

[...] no avanço do neoliberalismo que marca o que podemos chamar (por falta de expressão melhor) de capitalismo tardio, assim como nos negacionismos, nacionalismos, autoritarismos, fascismos, conservadorismos, extremismos à direita que pretendem barrar os fluxos, as massas e os direitos; mas também nas lutas, protestos e resistências com vistas a expandir direitos, liberar os fluxos, reaver a liberdade de movimento, nas experimentações coletivas e nas reinvenções dos modos de constituir comunidade que proliferam hoje, todas essas posições carregam a marca de um pressentimento coletivo de que está em curso uma verdadeira pane nos “sistemas de geração” – ainda que expressem discordâncias quanto à percepção do que precisamos fazer e com quem precisamos aprender a conviver para garantir nossa permanência e perpetuação. (COSTA, 2020, p.117)

Essa plataforma poderia assumir a ideia de um socialismo ecológico, no entanto, tal socialismo deveria “contestar a própria produção” ao invés focar em questões redistributivas “dos frutos do progresso, mas à própria maneira de fazer o planeta produzir frutos” (LATOURETTE, 2020e, p.111). Praticamente, isso não significa um utopismo, mas uma cosmopolítica calcada em experimentalismo democrático, no qual a crítica social consistiria na atitude de “selecionar cada segmento deste sistema pretensamente irreversível, a questionar cada uma das conexões supostamente indispensáveis e a experimentar, pouco a pouco, o que é desejável e o que deixou de sê-lo”. (*ibidem*)

2 Liberdade social e política experimentalista em Axel Honneth

Não é costumeira a vinculação do filósofo social alemão Axel Honneth aos círculos da crítica ecológica militante ou acadêmica. À primeira vista, não encontramos nas suas obras propriamente a questão da ecologia como um tema central. Isto é, não é o recurso de uma filosofia da natureza, aos moldes do espírito subjetivo hegeliano, que influencia sua proposta de uma gramática moral dos conflitos sociais orientada pelas lutas por reconhecimento na esfera pública, mas sim uma dimensão mais objetiva, embora desinflationada metafisicamente, que influencia sua ideia mais madura da

liberdade social institucionalizada numa eticidade da vida democrática. Essa aparente negligência da temática ecológica, apontada pelos críticos mais radicais de Honneth como um ofuscamento ou uma “perda da natureza” (DERANTY, 2018) no desenvolvimento da sua teoria, supostamente descambou em um “negacionismo da natureza” (LYSAKER, 2021) marcado por um déficit ontológico que reproduziria um antropocentrismo teórico e uma ideia de sociedade unilateral, instrumental e incompatível com a tradição ambientalista. Trata-se em última instância uma crítica da primazia da economia sob a ecologia que Latour direcionou anteriormente contra a tradição da Teoria Crítica.

Contra essa leitura parcial, que desconsidera aspectos importantes do projeto maior de uma crítica imanente da sociedade pós-habermasiana, o objetivo aqui é ressaltar que o modelo teórico proposto pela teoria de Honneth, ao menos em dois momentos de sua trajetória intelectual (o primeiro modelo desenvolvido nos termos de uma teoria do reconhecimento ao longo dos anos 1980/1990 e o segundo formulado como uma teoria da liberdade social nas primeiras décadas dos anos 2000), ofereceu um diagnóstico das contradições políticas e também ecológicas da sociedade capitalista, apontando os paradoxos de uma ideia de progresso moral, a partir de uma filosofia da história pós-metafísica, falibilista e experimentalista, que recuperada dialeticamente, mediante sua crítica dos usos e abusos ideológicos, apresenta uma alternativa emancipatória no horizonte de uma gramática da liberdade, concebida em termos eminentemente holistas e cooperativos, e, no caso, encarnado na uma ideia de justiça ambiental e calcada na reconstrução normativa de eticidade democrática socialista.

2.1 Reconhecimento e natureza: jovem Honneth e a ecologia latente

Influenciado pelo contexto de luta política da Alemanha dos anos 1970, marcada pela emergências dos chamados “novos movimentos sociais” e a importância da pauta ecológica e da ampliação de demandas por justiça ambiental, de gênero e de raça, Honneth procurou atualizar, na esteira de uma crítica imanente da sociedade que aponte as barreiras e os potenciais emancipatórios, bem como dos desenvolvimentos da antropologia filosófica da época, as intuições desenvolvidas acerca da ideia de natureza e ecologia provindas de um marxismo renovado por Max Horkheimer, Theodor Adorno e posteriormente Jürgen Habermas. Esse processo de reatualização consistiu numa revisão sistemática e reflexiva das bases de interpretação social e filosófica do conflito social e do mundo natural em sua relação com a história e normatividade. Isto é, do potencial de desenvolvimento moral e progresso das lutas políticas, sem render-se aos aspectos deterministas e teleológicos de uma filosofia da história marxista, incapaz de compreender uma dimensão intersubjetiva da esfera social e de interação cultural, no caso do jovem Horkheimer e sua forte convicção da centralidade de uma

luta de classes, e de uma filosofia da história negativa resignada, marcada por um diagnóstico pessimista e assistemático, no caso da teoria social adorniana do pós-guerra e de seu forte assento nas experiências emancipatórias apenas no plano da arte.

Nesse horizonte, tornou-se necessário, também, a recuperação de uma dimensão não aporética da ideia de natureza na filosofia pós-habermasiana – especialmente em razão do próprio Habermas ter marginalizado a natureza (e a economia) como esfera não dotada de normatividade, relegando-a a uma dimensão instrumental e objetificante na sua teoria dual da sociedade. Para Honneth (1993, p.218), Habermas reproduziria uma visão reducionista e dogmática da natureza ao sustentar um transcendentalismo antropologicamente transformado que, no plano da natureza externa, entendida aqui como passível de controle técnico pela ciência moderna, e no plano da natureza interna, dado ao foco exclusivista das dimensões linguísticas do discurso como evolução e integração social, e da negligência teórica com as dimensões extralinguísticas, como as relações físicas e corpóreas. E, portanto, em decorrência disso, ter perdido a chance de desenvolver uma concepção institucional e intersubjetiva dos conflitos sociais – entendidos aqui como lutas por reconhecimento - que ocorrem normativamente no mundo da vida.

Para suprir esse déficit sociológico e antropológico dos modelos teóricos anteriores, o cerne desse projeto honnethiano inicial, como sugere Deranty (2008), consistiu em propor a ideia de uma ontologia holista da sociedade, sensível à multiplicidade de modos de existência, que é formulada de modo fragmentado no seu primeiro livro, “Ação social e natureza humana”, lançado em 1980 em conjunto com seu parceiro de pesquisa, o pragmatista Hans Joas. Ao situar tais reflexões no contexto de “uma consciência aguçada da destruição do meio ambiente e o esgotamento do fornecimento de matérias-primas de forma complexa e difícil de desembaraçar.”, Honneth propõe “revisitar partes cruciais da ideia de progresso que guiava os “liberais e esquerdistas” e foram abaladas por seus próprios fundamentos.” (HONNETH; JOAS, 1990) E, ao mesmo tempo, salvar tal aparato teórico de uma noção de progresso seus detratores pós-estruturalistas que seguiram as intuições negativistas adornianas.

No desenvolvimento deste projeto, que culminaria anos depois na sua tese de doutorado sob supervisão de Habermas, “*A Crítica do Poder*”, a teoria social e a filosofia política precisariam ser mobilizadas para problematizar uma ideia de liberdade e de desenvolvimento moral que reconhecesse, sobretudo, a forma de dominação entre sujeito e objeto em sua manifestação de escala de destruição do meio ambiente “[...] que ameaça as próprias condições da existência física dos seres humanos, e que é capaz de destruir suas condições de vida materiais em um futuro previsível” (HONNETH;JOAS, 1990). Esse diagnóstico, que segundo Deranty (2008, p.40, nota 60), ressoa

muito as elaborações marcuseanas do capítulo “Natureza e Revolução” em “Contrarrevolução e Revolta” (1972), tem como consequência direta a estratégia de contestação, dentro da reflexão da antropologia filosófica da época, de uma crítica da alienação que colocaria em xeque as próprias bases do projeto inacabado de modernidade:

As consequências fatais do desenvolvimento tecnológico descontrolado colocaram em questão muitas das etapas do desenvolvimento social e psíquico que são a base do desenvolvimento da sociedade industrial. A crescente distância emocional e a alienação das sociedades a partir do contato imediato com a natureza, a substituição das relações de poder pessoais e diretas por mecanismos internalizados e psíquicos de controle, daí fenômenos que poderiam ser considerados como as pré-condições autoevidentes de uma expansão do humano, são hoje cada vez mais encaradas como indícios de um processo de destruição de possibilidades para a realização da plena humanidade dos seres humanos. , um processo que começou com o início da era moderna. (HONNETH; JOAS, 1990, p.13)

Estaria em jogo aí um ceticismo em relação à civilização, assim como uma reticência com a confiança tecnocrática no progresso industrial. Ao identificar uma ingênua recusa nos debates políticos da possibilidade mudanças socioculturais e desenvolvimentos tecnológicos, enfim, de um desenvolvimento moral entendido como um processo de aprendizado, Honneth pretendeu lançar as bases de uma crítica dialética do progresso: por um lado, esse movimento envolveria questionar as bases da concepção de história marxista, segundo ao qual, teria como defesa a hipótese de que a expansão da liberdade acompanharia o desenvolvimento das forças produtivas na forma de um aperfeiçoamento da dominação tecnológica da natureza, e, conseqüente, levaria a autodestruição do sistema capitalista pela queda da lei tendencial de lucro. (HONNETH; JOAS, 1990, p.12) Por outro lado, Honneth procurou recuperar a possibilidade da compreensão não-alienante do progresso e da liberdade, expresso nos termos de uma ecopolítica calcada numa antropologia filosófica com forte inspiração feuerbachiana.

Essa via alternativa pensaria a relação da humanidade com um metabolismo saudável do meio ambiente, que permitira a autorrealização e estaria esboçada, de acordo com hipótese de Deranty (2008, p. 36-37), em uma interpretação de uma “dignidade estética e contemplativa” da experiência sensualista do homem com a natureza. Ao enxergar em Feuerbach um insight epistêmico proto-intersubjetivista, uma espécie de “humanização da natureza”, Honneth leva adiante a investigação de Alfred Schimdt acerca a ideia de uma dialética da natureza, para encontrar na crítica da alienação e no princípio sensualista, uma normatividade que permitira uma comunicação harmônica entre humanos e o mundo natural não-humano. Está em jogo nessa concepção ainda pouco desenvolvida de progresso sensualista, uma percepção da natureza como uma alteridade passível de sofrimento, isto é, enquanto um ser vulnerável possível de ser afetado como um humano. Tal vinculação naturalista, que serviria com ancoramento da ação social (que posteriormente seria suplantada pela

teoria da interação de Mead), contudo, manteria seu aspecto “humanista” e recusaria qualquer aproximação estruturalista: romântica, no caso de Lévis-Strauss, ou funcionalista, no caso de Althusser e Foucault.

De modo geral, é possível compreender esse movimento crítica do jovem Honneth contra Habermas como uma marca de uma “latente sensibilidade ecológica”, que do ponto de vista de uma crítica imanente da alienação se aproxima em vários aspectos de uma relação, nos termos de Hartmut Rosa (2019), de ressonância - entendido aqui como uma disposição de abertura para o mundo que humanos podem desenvolver a partir de uma forma atenta e comunicativa de interação, que, por sua vez, pode ser interconectada com a parte não-humana da realidade. Essa chave interpretativa alternativa, concebida como ecocêntrica por Odin Lysaker (2020), se estende ao ponto de afirmar que toda relação da humanidade é considerada uma relação ecológica em potencial. Tal reflexão política que dê abertura para interações com formas inumanas/não-humanas, como a objetividade da natureza, aproximaria Honneth de intuições de uma filosofia da natureza hegeliana (contrariando os seus desenvolvimentos posteriores de atualização da obra madura hegeliana).

Mas essa indicação que Lysaker e Deranty encontram no jovem Honneth o direcionaria para uma proposta de ontologia radical que encontra nessas três manifestações ontológicas: relação subjetivas, objetivas e intersubjetivas - uma relação que transcende a mera divisão natureza e sociedade, ou para traduzir nos termos do perspectivismo multinaturalista ameríndio elaborado por Viveiros de Castro (2015), a essa distinção entre uma natureza subjetiva, marcada pelos afetos e emoções, uma natureza intersubjetiva, marcada pelo reconhecimento e pela comunicação e, por fim, a instância de uma natureza objetiva, do ecossistema, que reside em si um potencial multifacetado de compreensão da crise ecológica.

Contudo, Honneth se mantém reticente em relegar um dever moral a entidades não-humanas: isso implicaria em um movimento utilitarista, que ao contrário da dialética moral que Honneth recupera da teoria do reconhecimento de Hegel e está presente nas esferas modernas do amor, do direito e da solidariedade, relegaria à esta dinâmica conflitiva relação uma ideia de interesse incompatível com a base afetiva e pré-linguística que motiva a luta moral por reconhecimento. O reconhecimento do status moral em relação a não-humanos seria possível, portanto, apenas indiretamente – o que torna Honneth vulnerável a acusações de antropocentrismo. E, embora reconheça a importância de incluir seres naturais nos processos de deliberação pública, essa vinculação não seria tão direta como no caso de Latour, mas responderia a uma democratização e maior ampliação de atores sociais e do modo como a natureza está vinculada a suas dinâmicas de cooperação reflexiva.

Essa intuição é recuperada e transformada na sua apresentação da Tanner Lectures da Universidade Berkeley “*Reification: a new look in an old view*”: aqui não temos mais a centralidade de uma crítica da alienação, mas o ensaio de uma proposta de renovação do conceito marxista de reificação em termos de sua teoria do reconhecimento. Dando uma inflexão existencialista e intersubjetiva ao conceito de reificação formulado por Lukács, Honneth (2018, p. 94) se inspira em Adorno para pensar como uma forma primordial e primeva de reconhecimento que também faria referência a objetos não humanos especialmente na capacidade de identificar a singularidade contida nas atitudes e nas relações com outros. No contexto das elaborações adornianas em *Minima Moralia*, a abertura cognitiva ao mundo, acesso este propiciado pela “catexia libidinal”, permitiria a identificação com um outro concreto através do ato de imitação – um ato marcado pelo amor do envolvimento de indivíduos com objetos do mundo exterior. A tradução honnethiana dessa formulação, em chave intersubjetiva, consiste em compreender que o reconhecimento constitui uma pré-condição necessária para nossa cognição da natureza e de outras pessoas. Isto é, “a individualidade de outras pessoas demanda que nós percebamos objetos na sua particularidade de todos aqueles aspectos que eles atribuem aqueles objetivos nas suas respectivas visões deles” (ibidem).

Esse escalonamento normativo da intuição adorniana nos permite compreender como ocorreria de fato uma reificação da natureza, sem, contudo, como sugeriria Lysaker, especular sobre como seria uma relação interativa direta com a natureza, aos moldes de uma filosofia subjetivista. Basta, para Honneth, indicar que o reconhecimento antecedente ou existencial representa, também, um respeito aos significados que seres humanos imputam aos objetos de interação. Essa compreensão permite Honneth falar sem hesitação de uma reificação da natureza, na medida que o reconhecimento do outro requer de nós mesmos que reconheçamos as concepções subjetivas e os sentimentos acerca de objetos não-humanos. Portanto, quando não prestamos atenção a esses objetos, está em jogo uma forma de “cegueira”, uma desatenção sistemática que pode ser compreendida como uma reificação da natureza. Essa forma de reificação ultrapassaria a própria dimensão humana, na medida em que percebemos “animais, plantas e coisas como uma forma objetiva, sem considerar que estes possuem uma multiplicidade de significados existenciais para as pessoas à nossa volta e para nós mesmos.” (HONNETH, 2018, p. 95).

Esse modo específico de reificação, que parte de uma ideia de reconhecimento expandida para interações humanas como o mundo natural, não necessariamente representa uma violação de pressupostos práticos de nossa relação cognitiva, mas sim uma inflação no sentido indireto das condições não-epistêmicas de nossa interação com outros seres humanos. Logo, por exemplo, quando

no sentido negativo destruímos o meio ambiente de alguns povos indígenas, estamos justamente reificando e esquecendo dessa forma de relação orgânica com os recursos naturais que constituem a própria relação primordial do indígena com a terra – a vinculação da humanidade com a natureza.

Estamos, em última instância, diante de um ato de reconhecimento negado e aviltado, que bloquearia uma relação de autorrealização coletiva dependente da natureza. E, por outro lado, quando no sentido positivo as cosmologias indígenas podem ser incluídas e respeitadas como no caso do reconhecimento do status de pessoa legal do Rio Whanganui na Nova Zelândia, por exemplo, estamos diante do reconhecimento de uma mutualidade e reciprocidade: a legitimação dos valores presentes na *Weltaunschauung* Māori explicita que o rio pode ter direitos e deveres que devem ser respeitados diante da importância que essa “entidade” natural tem para o desenvolvimento de formas de inclusão social e de individualização da humanidade. Progresso, nesse sentido, só poderia ocorrer quando essa dimensão primeva e existencialista da consideração do homem com outrem pudesse ser garantida institucionalmente. Caso contrário estaríamos diante de um caso de ideologia do reconhecimento. (HONNETH, 2004)

Veremos a seguir que esse projeto inacabado de uma crítica da reificação e da ideologia foi abandonado por diferentes motivos, dentre eles, o beco sem saída que Honneth se deparou com a recepção de uma concepção antropológica muito positiva e otimista de subjetivação, e, ao mesmo tempo, com o risco psicologizante da sua ideia de reconhecimento desenvolvidas nesse período. Haveria, ademais, um déficit institucional na gramática do reconhecimento empregada aqui, pois não indicaria como uma transformação estrutural poderia ocorrer meramente como uma mudança de percepção cognitiva e existencial diante do combate política da mudança climática e de governos populistas que incorporam o negacionismo como plataformas de governo. Essa constatação levou Honneth a uma revisão metodológica e de conteúdo do seu modelo de teoria crítica, avançando para uma compreensão das relações e lutas de reconhecimento em um sentido institucional nas esferas de liberdade da modernidade, permitindo pensar a ecologia como um projeto de justiça social, como veremos a seguir.

Antes disso, vale ressaltar que a forte ênfase na recuperação de uma gramática moral dos conflitos sociais que, pela sua forte inclinação de uma normatividade da eticidade formal, não levasse em conta a centralidade da agência de animais não-humanos na dinâmica política, representa para Deranty e Lysaker uma oportunidade perdida de uma potente crítica ambientalista em Honneth. Todavia, esse movimento consistiria em renegar a própria importância da dimensão pós-metafísica do projeto honnethiano como um todo. Trata-se de pensar os movimentos ecológicos e sua demanda por liberdade não em termos de uma filosofia da natureza, hegeliana como Lysaker sugere, ou

spinozista como Deranty defende, mas de conectá-la a uma dimensão de instituições sociais já existentes na história e reconstruir normativamente os avanços contidos nos excedentes normativos presentes nas conquistas das lutas de ampliação da liberdade e de preservação e respeito ao ambiente natural. Antes de uma metafísica da vida, Honneth nos próximos anos se movimenta em direção a pensar a natureza integrada a uma crítica do capitalismo e de uma teoria da justiça como diagnóstico de época que permite para o teórico social abrir espaço para uma aliança entre lutas ecológicas e um projeto de democratização radical da sociedade.

2.2 Justiça ambiental e a os parados da modernização neoliberal

Como aludido anteriormente, esse impasse orientou a guinada normativa de uma crítica de Honneth da ecologia política, abrindo espaço para uma nova leitura do progresso e da filosofia da história. Em uma intervenção do começo do século XXI, dirigida a participantes de uma convenção do Partido Verde alemão, Honneth se mostra atento ao que ele chama de “catástrofe climática presente” (HONNETH, 2010, p.10) e os fenômenos que a aceleram tais como a “destruição das florestas tropicais”. Nessa ocasião, Honneth esboça uma proposta suficientemente robusta e complexa que poderia orientar uma ideia de justiça ambiental para o futuro. Este projeto é apresentado ao público na forma de uma reação contrária, e ao mesmo tempo propositiva, as ressonâncias do diagnóstico habermasiano de um esgotamento das energias utópicas e da falência do Estado do Bem-estar social, tal como posto ao final dos anos 1980. Naquele contexto, marcado pelo que Habermas (2015) chama de uma “nova obscuridade”, a sociedade refletia uma incapacidade estrutural da esfera pública política em responder as tendências neoliberalizantes do tempo. A ausência de alternativas para uma orientação humanista da sociedade, ao qual Habermas se refere em relação aos projetos normativos de uma utopia coletiva de uma sociedade melhor, se tornaram escassos, segundo Honneth (2010, p.11), por razão das tendências negativas, compreendidas aqui como contradições e paradoxos normativos do início do século: a crescente militarização dos estados-nações e a retomada de guerras, a desregulação do trabalho pela economia neoliberal e a grande ausência de proteção social de empregos, e por fim, a recusa sistemática nos campos legais da autonomia da mulher em relação ao aborto. Essa intervenção de Honneth, em particular, procura articular as linhas gerais de um programa normativo para uma ecologia política.

Longe de sustentar uma posição voluntarista ou decisionista, que vise oferecer uma orientação empírica ou pragmática para questões eleitorais ou de enfrentamento parlamentar de uma unidade ambientalista, Honneth coloca uma importante reflexão acerca dos princípios normativos

que possam guiar tal plataforma, isto é, as ideias programáticas que deveriam ser implementadas em ordem de superar a opaca situação moral do presente. Com esse intuito, Honneth (2010, p.11) mobiliza três conceitos que seriam fundamentais para se pensar normativamente a integração dessa concepção ambiental de justiça: a ideia de *natureza*, *sociedade civil e direitos políticos*. Essas esferas expressam, segundo Honneth (ibidem), um certo fundo de progresso moral na evolução das sociedades capitalistas ocidentais: a ideia de natureza representa uma resistência ao crescimento descontrolado das sociedades industrializadas, o conceito de sociedade civil encarna uma reação política aos efeitos autoritários e arbitrários dos governos aparentemente democráticos, e a ideia de direitos civis representa a emergência de discursos das minorias que não tinha seu reconhecimento legal e social diante do Estado.

Chamando atenção para intuições morais que circundam tal ideia de natureza, Honneth propõe um descentramento dessa concepção e a fundamenta em torno da ideia dessubstancializada da natureza compreendida como “a fundação de nosso mundo da vida que deve ser protegido”. O objetivo de tal programa ambiental se volta contra as linhas dessa evolução social destrutiva e consiste em reunificar essas três experiências de resistência em um nível normativo de modo que possa ser generalizado e universalizado em uma expressão comum e reflexiva. Essa intuição, portanto, antes de uma sensibilidade ecológica ancorada em uma noção negativa de história e uma filosofia da natureza, propõe repensarmos moralmente as implicações políticas de tais desenvolvimentos, sustentáveis ou não, em relação aos danos, violações e a destruição de formas de vida coletivas e nas condições que são indispensáveis para o bem-estar social: seja no caso da eliminação de nossos recursos de energia natural, da desvantagem legal de homossexuais ou da burocratização do Estado. Em última instância, a proposta aqui de Honneth (2016, p.8) consiste em delinear um conceito radicalmente expansível e pluralista de justiça que poderá manter o insight ambientalista original da necessidade de assegurar integridade de todas nossas condições sociais. Justamente essa concepção expandida de justiça que permite indivíduos realizarem seus projetos de vida em consonância cooperativa com outros que garantem essa autonomia comunal. E, em resposta ao que Honneth (2016, p.16) chama de paradoxos da modernização capitalista, a saber, o neoliberalismo em sua prática retrógrada e sua incidência em nossas formas de vida, o movimento ambiental tem a capacidade de contrapor um conceito de justiça social no qual natureza, cultura e o futuro possam ser integrados de forma simultânea.

Mas quais seriam essas extensões que um conceito mais alargado de justiça proposto por Honneth poderia levar em conta? Precisamente no que concerne a ideia de natureza, Honneth demonstra como a imagem convencional de justiça e seu modo distributivista de medir a questão

social somente em termos de condições socioeconômicas para que indivíduos, independentemente de sua idade, gênero ou classe, devam ter recursos suficientes para fazer uso de suas liberdades legais, estaria presa à uma imagem alocativa e instrumental, que ignoraria formas de poder arbitrário e de dominação estrutural. Essa visão obtusa de justiça, para Honneth, tem sido superada pelas demandas que lutas sociais direcionaram para o papel que bens imateriais como a educação ou a estima social ainda cumprem para garantir as condições de oportunidade igualitária. As demandas contemporâneas de diversos movimentos sociais apresentam de acordo com Honneth, os limites de se pensar justiça meramente restrita a dinâmica socioeconômica e a posição de classe dos trabalhadores. O critério nesse aspecto, não deveria mais ser a ideia de oportunidade igual, provinda do liberalismo político, mas sim uma dimensão holista que conectasse a integridade de formas de vida sociais.

É nesse sentido que a própria ideia de natureza, dentro do quadro teórico dessa concepção expandida de justiça, cumpre o papel de radicalizar a visão tradicional ao colocar os processos de mercadorização da natureza e de sua destruição de recursos naturais não meramente como violações do princípio de igualdade, mas são elevados à ideia de preservação de um ambiente natural como um imperativo de justiça social. É possível dizer que aqui, diferente da sua crítica anterior à alienação, Honneth é reticente em relação à qualificação da natureza ao status de um sujeito de direitos, no que concerne ao objetivo de justificar políticas ambientais e o programa de um desenvolvimento sustentável. Para Honneth, não obstante, é importante incluir a noção de que a correlação entre natureza e justiça social promovem a integridade das condições de bem-estar de modo mais amplo. Por conta disso, Honneth adiciona um elemento intergeracional atento aos menos favorecidos, em especial, aquelas massas que padecem de pobreza no Sul Global, que sofrem da poluição e da exploração dos recursos naturais nesses países. É importante frisar que, ao mesmo tempo que Honneth (2014, p.564) está pensando na mobilização de um conceito de progresso moral, a sua preocupação contra as deturpações neocolonialistas e imperialistas circundam as distorções ideológicas do seu projeto: “o colonialismo é exatamente o oposto ao reconhecimento de um Estado sob lei internacional, visto que ele pressupõe um desrespeito a soberania nacional.”. Nesse sentido, uma justiça ambiental deve preservar instâncias de “solidariedades transnacionais” (HONNETH, 2014, p.565), como um elemento crucial de reconhecimento entre Estados no esforço de cooperação reflexiva internacional em favor de evitar o colapso climático.

Nesse aspecto, ao reabilitar uma concepção de vida democrática mais ampla, corrobora a ideia de justiça que também garante que aquela população excluída socialmente possa participar na vida social em pé de igualdade política nas esferas decisórias e no mercado de trabalho, na mesma medida que, em relação ao pluralismo cultural, aqueles que são refugiados de crises e guerras possam

ser acolhidos e incluídos com respeito a suas culturas no ambiente democrático. Essa compreensão da justiça recorre à ideia de futuro como mobilização para uma práxis política, dando uma dimensão temporal radical a concepção convencional de justiça. Embora ainda de forma rudimentar, Honneth está esboçando o que seria seu critério posterior para justiça ambiental: a ideia de liberdade social, que veremos de forma mais fundamentada na próxima seção. A conexão entre liberdade social e cooperação para o futuro, ressoa algo muito similar que circunda os protestos da greve pelo clima liderada pela Greta Thurnberg e o “Fridays for the Future” ou por movimentos contra a exploração irrefreada de combustíveis fósseis como o alemão “Extinction Rebellion”, como Honneth (2020a) mesmo reconhece recentemente. De modo geral, Honneth (*ibidem*) esses movimentos sociais estão em sintonia com seu projeto, aquele que garantiria: “a inclusão da natureza, a insistência no pluralismo cultural e na temporalização da justiça em relação às futuras gerações: essas são as inovações sem as quais uma concepção de justiça social não poderia ser adaptada para nossos tempos”.

2.3 Política experimentalista e o progresso como socialismo democrático

A aurora da década de 2010, que levou às ruas e praças atores e atrizes sociais promoverem insurgências, protestos políticos e ocupações radicalmente democráticas, foi crucial para Honneth reformular seu projeto de filosofia social em termos de uma teoria da justiça enquanto análise social. Este movimento foi fundamental para ancorar essa concepção mais ampla de uma eticidade democrática plural e inclusiva a formas de vida que disputavam na esfera pública concepções múltiplas de justiça. Embora a temática ambiental não tenha um lugar central no desenvolvimento de sua obra “*Direito da Liberdade*”, ali temos o germe da consequência metateórica de toda agitação política que marcou os levantes coletivos desse começo de década (enquanto reação não só à crise econômica de 2008, mas, também, a temática climática e o aumento do fluxo migratório devidas as catástrofes ambientais): uma teoria do socialismo.

Tal análise só será desenvolvida a partir de 2016, a partir de uma gramática normativa da liberdade e dentro do projeto de reconstrução histórica de uma concepção alargada e experimental de democracia radical. Democracia aqui vai ser aproximar de uma ideia cooperativa e reflexiva de forma de vida. Essa perspectiva, por sua vez, incorpora, a partir do ideal normativo da liberdade social, um combate à destruição ambiental acelerada das últimas décadas. Para isso, dois passos são fundamentais para estruturar seu projeto: a) uma base metodológica que justifique uma teoria da justiça próximo a um princípio de cooperação social e de liberdade não reificante, que reverbera, conseqüentemente, b) em um segundo passo, aquele de se orientar por uma concepção mais dinâmica

e pragmática, não teleológica de modernização e de progresso político. No primeiro caso, inspirado na *Filosofia do Direito* hegeliana, Honneth consolida uma análise social e de filosofia política em torno a ideia de pós-metafísica de liberdade e da metodologia de reconstrução normativa. Trata-se de reconstruir os ideias e valores que uma sociedade compartilha e reproduz através de responsabilidades e expectativas normativas através de suas instituições sociais.

Esse movimento consiste em se afastar de um construtivismo político no âmbito das teorias da justiça, bem como em evitar os riscos de uma teoria social relativista, comunitarista e que reproduzisse qualquer convencionalismo ao explicar a dinâmica política e a lógica moral da sociedade. Diferentemente da posição kantiana, que baseia sua compreensão da liberdade em torno de ideais morais que são externos à realidade, Honneth pretende derivar os princípios das próprias práticas e rotinas que são institucionalizadas socialmente. Isso requer, portanto, creditar um sentido racional e transcendente ao contexto para o sentido de liberdade, evitando as perspectivas pós-modernistas que negam ancoramentos morais da realidade.

Trata-se, então, de um foco reconstrutivo nas estruturas de reprodução social que, a partir do valor da liberdade - o valor central para a modernidade (para Hegel e Honneth), definem concepções de justiça. Ora, para Honneth existem ao menos três noções de liberdade que são válidas para encampar posições de justiça: as ideias de liberdade negativa, moral e social. A primeira ideia de liberdade negativa refere-se a uma posição que concebe indivíduos como “livres de exterioridades ou interferências”, a segunda ideia de liberdade moral se baseia numa concepção reflexiva dos indivíduos como seres autônomos ou autênticos, já a terceira concepção de liberdade é aquela que recebe uma versão institucionalidade de uma relação de reconhecimento. Embora sejam válidas, as duas primeiras liberdades, quando absolutizadas, se tornam patológicas: no primeiro caso, levando a indecisão e juridicização, no segundo caso, levando a um rigorismo ou terrorismo moral. A liberdade social é a complementação das duas liberdades anteriores, de um modo que concebe a autorrealização de indivíduos como dependentes reciprocamente e, ao mesmo tempo, complementares. É pela institucionalização dessa liberdade social nas esferas de justiça incrustadas nas relações de intimidade, no mercado e na democracia, que podemos realizar formas de reconhecimento de modo cooperativo e solidário. Aqui emerge uma ideia da sociedade como um organismo, não no sentido latouriano de Gaia, mas no sentido hegeliano e, lateralmente naturalista, de um todo orgânico que exerce as funções necessárias de forma recíproca em cada esfera de modo a garantir a sobrevivência.

As consequências desse giro metodológico, no seu livro complementar, é que Honneth (2017, p.44) concebe o progresso a partir de uma visão desinflationada de socialismo, mais próximo dos debates que o concebem como desmembramento do liberalismo político e da dinâmica

democrática transnacional. A dimensão política do progresso, nesse sentido, supera a dicotomia reforma e revolução no que concerne os desenvolvimentos sociais, e está vinculado a uma forma de experimentalismo histórico, que prevê formas diferentes de práxis política de concretização da liberdade social, que visem para outras esferas sociais que não somente a econômica. Ao invés de adequar a tese marxista de uma inevitabilidade histórica da economia de planejamento central socialista para o campo ecológico, caso daqueles que pretendem atualizar um modelo soviético de comunismo ecológico, Honneth (2017,p.47) toma intuições do pragmatismo de John Dewey para pensar um modelo de história e de progresso moral que evolui socialmente a medida que encontra, por meio de protestos periódicos contra a exclusão social e das barreiras ao livre desenvolvimento do reconhecimento recíproco e das formas de comunicação emancipatória, uma forma de soluções melhores e mais estáveis para os desafios colocados pelo seu momento histórico. É justamente as lutas por reconhecimento numa sociedade pós-tradicional que ocorrem por excedente normativos das formas de autorrealização e desrespeito nas esferas sociais da modernidade que conduzem essa dimensão progressiva histórica: quanto mais individualizadas e incluídas socialmente, as pessoas podem aprender socialmente a cooperarem reciprocamente de modo a serem respeitados como membros em par de igualdade numa comunidade social.

Certamente que formas de regressão social aparecem como formas unilaterais e instrumentais de liberdade negativa, dimensões egoístas e competitivas que excluem o núcleo solidário da liberdade social, e são mobilizadas pelas políticas e formas éticas do neoliberalismo atualmente existentes. A eliminação dessas barreiras gera uma forma de aprendizado moral que permite aos atores sociais acumularem potencialidades possível de concretização da liberdade social. Esse modo de progresso social, contudo, deveria ser analisado não nas lentes dos socialistas do período da industrialização, que confundia as esferas de ação nos seus níveis empíricos e normativo, tomando interpretações no nível descritivos como sendo generalizações de uma totalidade social. Para Honneth (2017, p. 133), faltou àquelas teóricas e teóricos a compreensão da diferenciação funcional das esferas da vida social que não fossem total redutíveis a imperativos econômicas, como é o caso do amor e da política democrática. Essa cegueira a uma esfera de mediação entre o mercado e as dimensões da intimidade e do estado fizeram diagnósticos se afastarem do potencial que o direito tinha como mediação entre potenciais emancipatórias de outras esferas da vida.

O determinismo econômico que marcou o marxismo socialista reproduziu formas patriarcais de dominação e desconsiderou as conquistas que as mulheres ganhavam na formação da vontade política. É nesse sentido que, na esteira de Dewey, Honneth (2017, p. 67) retoma a ideia da democracia como uma forma de vida e não meramente como uma forma política de governo. Pois

somente na democracia temos a intermediação entre indivíduo e sociedade que garanta uma participação igualitária e autônoma nas esferas de autonomia: a vida pessoal, mercado econômico e na formação da vontade política não só no plano nacional, mas transnacional, de modo que o progresso normativo deve ser pensado como uma dinâmica “cosmopolita” ou “internacionalista”. Para Honneth, socialismo deve se entender como um movimento mundial no qual os projetos realizados a nível local se complementam reciprocamente e promovem progressos políticos em outros lugares, não de modo hierárquico e imperialistas, mas horizontal e descolonizador: iniciativas como a de Thomas Piketty em pensar as ideologias que atravancam a eliminação de desigualdades em diferentes regiões do globo, do norte ao sul global, e ao mesmo tempo propor iniciativas políticas como a taxação de impostos por uma redistribuição sustentável, são esforços transnacionais e ao mesmo tempo decoloniais nesse sentido.

O desafio de pensar uma filosofia da história que aceite os termos de um socialismo revisitado como um experimentalismo democrático dá abertura para uma compreensão do progresso como esse espaço de conquista permanente de novas liberdades e condições de controle democrático. Para isso, Honneth (2017, p.146) recorre a necessidade de cada projeto que seja elabora no plano intelectual tenha apoio a um “arquivo de experiências socialistas” do passado, mas que na sua transposição prático-política, ele tenha como referência as vantagens e desvantagem de outras referências de sucesso ou fracasso do passado. É por isso que Honneth defende “a esperança numa futura possibilidade de mudança da ordem existente não na força de uma qualquer classe, mas sim nos indícios de um progresso social que aponta para o futuro (*ibidem*). Na medida que todos cidadãos puderem satisfazer as necessidades partilhadas de intimidade física e emocional, de independência econômica e de autodeterminação política, podemos contar como a realização da liberdade social, e finalmente, como um progresso na história, que Honneth (2017, p.104) sugere “localizar a emergência do futuro em que os vestígios do progresso esperado no alargamento das liberdades sociais já se traduziram e conquistas institucionais, em alterações à legislação e em mudanças da mentalidade dificilmente reversíveis”. No contexto das violações e formas deliberadas de destruição ambiental, precisamos, afinal, Honneth argumenta, de um conceito de progresso para criticar os populismos climáticos:

[...] se não abrirmos mão da possibilidade de descrever o novo movimento populista como regressivo, já estamos aplicando uma distinção entre regressão e progressão. A questão é como podemos justificar isso, o que nos permite dizer que um movimento populista como o de Le Pen ou da Lega Nord é regressivo. [...] E a questão é como fazer essa distinção sem se referir a alguma promessa imanente dentro da modernidade, que pode ser realizada passo a passo - então, em suma, não podemos evitar o esquema teleológico da realização progressiva enquanto consideramos quase inevitável descrever certos desenvolvimentos sociais ou históricos como regressão. (HONNETH, 2020b)

É possível ler esse foco de análise do progresso moral do mesmo modo que Kant pensou os acontecimentos e eventos cruciais da modernidade como a Revolução Francesa como “sinais ou signos históricos” que, no contexto de Honneth, são traduzidos como melhorias objetivas, conquistas institucionais que ancoram as reivindicações normativas das sociedades modernas. O procedimento de Honneth consiste numa “redução hermenêutica” (2008, p.16). da ideia de progresso que possa justamente atender a essa dimensão de melhoramentos sociais motivados por um processo de aprendizagem regido por conflitos e lutas sociais. Dinâmica essa, que como Honneth argumento, é irreduzível pois está marcado no processo evolucionário e na nossa memória social como um todo.

Nesse aspecto, enquanto teóricos devemos “descobrir nos progressos que se tornaram uma realidade social os contornos de um processo evolutivo que comprova que as suas próprias visões continuam a ser exequíveis no futuro” (HONNETH, 2017, p.104). No que concerne a estratégia de enfrentamento da crise planetária ecológica, Honneth (2020b) sugere que devemos ensejar reformas políticas estruturais que devam ser baseadas em uma divisão social do trabalho. Em sua entrevista concedida à Rasmus Willig para a edição dinamarquesa de *Ideia de Socialismo*, conforme reconstrói Lysaker (2020, p. 214), o próprio Honneth reconhece que, à primeira vista, o modo como ele forja sua reconstrução histórica e sua proposta metapolítica do socialismo não faz jus a um dos “maiores problemas de hoje, a saber, a crise ecológica e a ameaça de um desastre associado a isso”. Mas, em seguida, apregoa que somente uma relação de colaboração entre socialismo, e sua tarefa de revolucionar todos nossos reconhecimentos mútuos, e os movimentos ecológicos e sua tarefa de assumir uma responsabilidade moral vinculada a nossas relações com o mundo natural, podem formar um processo de solução de problemas mediante uma divisão do trabalho que promova melhoras emancipatórias sociais.

É neste sentido que emerge nesse projeto experimentalista honnethiano uma ideia de socialismo democrático ecológico: a dimensão cooperativa e orgânica de um todo social que preserve uma responsabilidade moral de nossa relação entre o mundo natural e o social. É pela dimensão do trabalho valorativo, ou melhor, de uma divisão justa do trabalho, que poderemos alcançar uma noção radical de democracia que revolucione todas as relações sociais numa eticidade socialista. É importante, portanto, que Honneth ainda preserve o que seria fundamental na relação entre economia e ecologia: é necessária antes de tudo uma crítica ao capitalismo (PINZANI, 2019) e o modo como o mercado estaria voltado para uma noção de liberdade cada vez mais negativa (HONNETH, 2021), a serviço de “passar a boiada”, como no caso da destruição ambiental brasileira pelo populismo bolsonarista. Mas também é preciso ensejar uma alternativa pós-capitalista que o modo de produção

e reprodução social encarnem os princípios cooperativos e solidários de uma liberdade social institucionalizada nos termos um projeto ecossocialista democrático³.

3 Considerações finais

Neste artigo, procurei apresentar as contribuições das concepções de reconhecimento e liberdade social de Honneth e Latour para uma ideia de ecopolítica diante dos fenômenos de crise ecológica e de regressão democrática. Ao longo da breve reconstrução desses autores, podemos observar tensões e similitudes passíveis de entrever um diálogo, mesmo que especulativo. Por um lado, *grosso modo*, podemos elencar ao menos seis aspectos que diferem ambas as contribuições: a) *Metodologia*: crítica como reconstrução normativa x realismo composicionista; na tradição de uma teoria crítica da sociedade, Honneth elege a reconstrução normativa de práticas sociais e a ideia de teoria da justiça como análise da sociedade e como crítica das patologias e desenvolvimentos falhos da liberdade social, já Latour tem uma recusa do paradigma da crítica imanente em função da atualização de uma visão monadológica e mais etnográfica de análise social, não se limita a agentes enquanto indivíduos, mas que se amplia a uma pluralidade de modos de existências e os agenciamentos que se deslocam dessas relações; b) *Ontologia*: assimétrica e uma social; Honneth tem uma concepção de autonomia relacional baseada numa ontologia social que compreende indivíduos como seres que se reconhecem reciprocamente e formam suas identidades numa dinâmica conflitiva, já Latour, contrário a qualquer ontologia positiva da formação de identidades, pensa uma metafísica plural e assimétrica que amplia seres não-humanos no processo de garantia de autonomia em um sentido não representacional da filosofia política. c) *Filosofia da história*: negativa plural e positiva experimentalista; Embora Honneth efetue uma recusa da filosofia da história marxista positiva e negativa adorniana, o filósofo alemão ainda se vincula a uma lógica de processos de aprendizagem de inspiração hegeliana e deweyana, já Latour segue uma frontal crítica da própria ideia de filosofia da história inspirada em Nietzsche, e rearticula esse paradigma em torno de uma história natural, isto é, uma geo-história ou gaiahistória; d) *Progresso*: contra e a favor; Enquanto Honneth compreende a ideia de progresso como aprendizado social dos conflitos morais que engendram formas de inclusão e individualização, Latour é categoricamente refratário da linguagem do progresso ao propor uma compreensão negativa da dinâmica histórica que recuse perspectivas teleológicas; e) *Política*: socialismo transnacional x cosmopolítica insurgente; Honneth compreende a esfera pública política

³ Para uma formulação desse mesmo projeto ecossocialista em outros termos, Cf. Fraser, 2021.

como experimentalismo democrático, uma forma de agonismo institucionalista, que prevê a realização da liberdade social em diversas esferas da vida, Latour compreende a dinâmica política a partir da dimensão agonística mais composicionista, isto é, formação de alianças e diplomacias em zonas críticas; f) *Liberdade*: Heteronomia x autonomia; Liberdade social para Honneth significa uma forma humanista, cooperativa e interdependente de reconhecimento social na estrutura básica da sociedade, já para Latour oferece a possibilidade sistêmica de agenciamentos entre modos de existência dentro de Gaia a realização da liberdade como forma plástica nos termos de uma “heteronomia sem servidão”. Essas oposições, no entanto, não são fixas, e compreendem didaticamente diferentes momentos da obra dos autores empregados.

Por outro lado, dentre as duas contribuições aqui mobilizadas entre o milenarismo e catastrofismo de Latour e o institucionalismo otimista e cauteloso de Honneth, Latour mais próximo de Tarde, e Honneth, por sua vez, de Durkheim, mesmo assim, podemos encontrar alguns pontos de união para um projeto eco-político para os tempos em que vivemos. É possível afirmar que ambos estão pensando um combate contra as forças obscurantistas do populismo climático, isto é, do ecofascismo que nos cerca. Ambos os autores recusam um determinismo histórico de um sujeito coletivo, como o proletariado pelo marxismo, mas enquanto Honneth insiste nos cidadãos como agentes sociais, Latour amplia para agentes humanos e não-humanos. Contudo, politicamente, o relativismo de Latour parece ignorar uma história de lutas sociais socialistas que pensaram esse tema, já Honneth tem mais vantagem por pensar os arquivos dessas experiências de uma forma aberta a reformulações e experimentações futuras.

Ambos, todavia, sabem que o risco de relegar aos atores capitalistas o combate contra a catástrofe climática é o solucionismo tecnológico, a tecnocracia do Vale do Silício, que mais aposta no escapismo, do que na salvação. No entanto, embora ambos tenham em vista um “horizontalismo democrático” (Süß, 2021) no plano político, a vantagem de Honneth é levar a sério os projetos históricos socialistas, recolando a alternativa institucional à nível experimentalista transnacional nas agendas de movimentos sociais que permite um projeto de justiça climática mais prático e urgente do que a saída estética das ZAD, as zonas críticas latourianas. À guisa da conclusão, se pensarmos as reverberações políticas de tais modelos, isto é, entre a saída composicionista de Latour e a experimentalista de Honneth, ainda falta, em ambos, uma crítica radical do capitalismo como sistema que inerentemente rompe uma relação sustentável entre natureza e humanidade.

Nessa esteira, vale cotejar tais modelos à luz das contribuições como a de Kohei Saito (2020) que vem apontando como a própria teoria marxiana expõe os recursos para uma crítica ecológica desse tipo, e, se tem uma rejeição que une tanto Latour quanto Honneth, é a recusa não só da filosofia

da história marxiana, mas como sua elaboração acerca do capitalismo. Contudo, o que Saito vem mostrando é que existe uma crítica do antropoceno ao mesmo tempo uma crítica da alienação e da reificação presente em escritos de Marx acerca do metabolismo. O mesmo ocorre com Fraser (2021), que incorpora as teorias da ontologia marxista para pensar o capitalismo e suas crises à luz de uma proposta de renovação do ecossocialismo em uma chave democrática, que leve adiante reflexões acerca de projetos políticos de reformas estruturais como novos acordos verdes.

Nessa esteira, no horizonte uma plataforma política de fato progressistas, é fundamental o projeto de Luca Chancel (2020) e o balanço de Pedro Marques (2020), em pensar as condições institucionais de implementação de políticas redistributivas socialistas ecológicas em países do Norte e Sul global. Em especial, no Brasil, o desafio de pensar liberdade e sua imbricação com ecologia e política requer colocar de forma reflexiva uma reconstrução de toda herança escravocrata e de dominação colonial que ainda nos impede de avançar em reformas estruturais como reformas agrárias e modos de demarcação de terras de ribeirinhos e povos tradicionais. De todo modo, temos nessa aproximação entre Honneth e Latour de um debate ainda não realizado diretamente, as linhas gerais de dois projetos emancipatórios, aparentemente díspares, mas que se tornam fundamentais na defesa de uma política ecológica baseada na justiça social e numa concepção de liberdade alargada para o enfrentamento teórico e prático da catástrofe ecológica iminente.

Referências bibliográficas

- ANDERS, Gunther. Teses para a era atômica”. Tradução de Alexandre Nodari e Déborah Danowski. In: Ed. Cultura e Barbárie, *Sopro* 87, abril 2013, 3-10, Disponível em: <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/anders.html#.VkNEK2SrT-Y>
- ANGELLA, Marco. “Axel Honneth, Reification, and ‘Nature’?” *Radical Philosophy Review* 22(1): 1–30. 2019.
- CHANCEL, Lucas. *Unsustainable Inequalities: Social Justice and the Environment*. Harvard University Press. 2020.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *The climate of history in a planetary age*: Chicago; London: The University of Chicago Press, 2021
- CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. *Sopro* 91, Florianópolis: julho de 2013.
- CHARBONNIER, Pierre. *Affluence and Freedom*. An Environmental History of Political Ideas. Polity, 2021

- COSTA, Alyne de Castro. Posfácio: Aqui quem fala é da Terra. In: Latour, Bruno. *Onde Aterrorar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. tradução Marcela Vieira – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020
- DERANTY, Jean-Philippe. “The Loss of Nature in Axel Honneth’s Social Philosophy. Rereading Mead with Merleau-Ponty”. *Critical Horizons* 6(1): 153–81. 2005
- DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth’s Social Philosophy*. BRILL. 2009.
- FRESSOZ, Jean-Baptiste. Bolsonaro, Trump, Duterte... La montée d'un carbo-fascisme? *Libération*. Disponível em: https://www.liberation.fr/planete/2018/10/10/bolsonaro-trumpduterte-la-montee-d-un-carbo-fascisme_1684428. Acessado em 18.10.2021. 2018
- FRASER, Nancy. Climates of Capital. *New Left Review*. Issue. 127, Jan/Feb 2021
- GALERA, Daniel. *O deus das avencas*. São Paulo: Companhia das letras, 2021.
- HABERMAS, Jurgen. *A nova obscuridade. Pequenos escritos políticos V*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- HARMAN, Graham. *Bruno Latour. Reassembling the political*. London: Pluto Press, 2014.
- HONNETH, Axel; Joas, Hans. *Social action and Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988
- HONNETH, Axel. *The critique of power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. The MIT Press. 1993.
- HONNETH, Axel. Reconhecimento como ideologia: a correlação entre moral e poder. Trad. Ricardo Crissiuma. *Revista fevereiro*. 7 edição, 2004.
- HONNETH, Axel. A irretrocedibilidade do progresso: a determinação kantiana da relação entre moral e história. In: Trad. Luiz Repa e Maurício Keinert. In: Nobre, Marcos et al. (org). *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade: Uma homenagem a Ricardo Terra*. São Paulo: Esfera Pública, 2007. pp. 27-42.
- HONNETH, Axel The Political Identity of the Green Movement in Germany: Social-Philosophical Reflections. *Critical Horizons*, 11(1), 5–18. doi:10.1558/crit.v11i1. 2010.
- HONNETH, Axel. Rejoinder, *Global Discourse: An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought*, 4:4, 562-566, 2014.
- HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- HONNETH, Axel, Jacques Rancière, e Katia Genel. *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. New York: Columbia University Press. 2016
- HONNETH, Axel. *A ideia de socialismo*. Trad. Teresa Toldy. Lisboa, Edições 70: 2017
- HONNETH, Axel. Prefácio. *Socialismens idé: Forsøg på en aktualisering*. Copenhagen: Hans Reitzels Publishing House, 2017.

- HONNETH, Axel. *Reificação. Um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora UNESP, 2018
- HONNETH, Axel. Recognition, democracy and social liberty: A reply. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 45(6) 694–708, 2019
- HONNETH, Axel. „Wir könnten beschließen, den Besitz eines SUV einzuschränken“: Philosoph Axel Honneth findet unseren Freiheitsbegriff „armselig“ *Südkurier*. in: <https://www.suedkurier.de/ueberregional/kultur/wir-koennten-beschliessen-den-besitz-eines-suv-einzuschaercken-philosoph-axel-honneth-findet-unseren-freiheitsbegriff-armselig;art10399,10663734>. 2020a. Acessado em 21.07.2021.
- HONNETH, Axel. Coopérer face à la crise. *Revue Esprit*. Outubro, 2020b. Disponível em: <https://esprit.presse.fr/article/axel-honneth/cooperer-face-a-la-crise-42973>. Acesso em: 25.07.21
- IPCC: Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Masson-Delmotte, V., P. Zhai, A. Pirani, S. L. Connors, C. Péan, S. Berger, N. Caud, Y. Chen, L. Goldfarb, M. I. Gomis, M. Huang, K. Leitzell, E. Lonnoy, J. B. R. Matthews, T. K. Maycock, T. Waterfield, O. Yelekçi, R. Yu and B. Zhou (eds.)]. Cambridge University Press. In Press. 2021
- KOFMAN, Ava. Latour, the Post-Truth Philosopher, Mounts a Defense of Science. In. *The New York times*. Oct. 25, 2018
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994
- LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC, 2001
- LATOUR, Bruno. *War of the Worlds: What about Peace?* Chicago: Prickly Paradigm Press. 2002a
- LATOUR, Bruno. An attempt at a ‘Compositionist Manifesto’’. In: *New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation*. N. 41, p. 471-490. 2002b.
- LATOUR, Bruno, “The Promises of Constructivism,” em Ihde, Don; Selinger, Evan (Orgs.). *Chasing Technoscience: Matrix for Materiality*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003
- LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC, 2004
- LATOUR, Bruno. “Waiting for Gaia. Composing the common world through art and politics”. Nov. 2011. [Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/node/446.html>] acessado em: 21 de junho de 2021.
- LATOUR, Bruno. *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*-Harvard University Press, 2013
- LATOUR, Bruno. Por que a crítica perdeu a força? De questões de fato a questões de interesse. O que nos faz pensar, v.29, n.46, p.173-204, julho 2020a.

- LATOUR, Bruno; Chakrabarty, Dipesh. Conflicts of planetary proportions – a conversation. In: eds. Marek Tamm and Zoltán Boldizsár Simon. “Historical Thinking and the Human”, *Journal of the Philosophy of History* 14 (3), 2020b
- LATOUR, Bruno. “Se o Brasil achar solução para si, vai salvar o resto do mundo”. *Folha de S. Paulo*. 12.set.2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2020/09/se-o-brasil-achar-solucao-para-si-vai-salvar-o-resto-do-mundo-diz-bruno-latour.shtml>. Acessado 20.12.2020c.
- LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia – Oito conferência sobre a natureza no Antropoceno*. Tradução Maryalua Meyer. Editora Ubu, 2020d
- LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. tradução Marcela Vieira – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020e.
- LATOUR, Bruno. *After lockdown: A metamorphosis*. Londres: Polity Press, 2021a
- LATOUR, Bruno. Entrevista concedida à Alyne Costa e Tatiane Roque. *Revista Rosa. Vol 1. N. 2* em 14/09/2020. Acesso em: <https://revistarosa.com/2/entrevista-com-bruno-latour>, 2021b.
- LYSAKER, Odin. “Ecological Sensibility: Recovering Axel Honneth’s Philosophy of Nature in the Age of Climate Crisis”. *Critical Horizons* 21(3): 205–210. 2020.
- MALM, Andreas; Zetkin Collective. *White Skin, Black Fuel: On the Danger of Fossil deFascism*, NY: Verso Books, 2021.
- MARQUES, Pedro Romero. As propostas internacionais para um Green New Deal: pautando a transição para uma economia verde no Brasil pós-pandemia. Made - centro de pesquisa em macroeconomia das desigualdades Nota de Política Econômica. Nota de Política Econômica nº 002). MADE/USP.
- PAULSON, Steve. The Critical Zone of Science and Politics: An Interview with Bruno Latour. In: *LA Review of Books*. Acesso em: 21.12.2021. 2018. <https://lareviewofbooks.org/article/the-critical-zone-of-science-and-politics-an-interview-with-bruno-latour/>
- PINZANI, Alessandro. The new millenarianism: On the end of the world and of capitalism as we know them. Dossier: Recognition and Political Economy. *Civitas, Rev. Ciênc. Soc.* 18 (3). Sep-Dec 2018
- ROSA, Hartmut. *Resonance: A sociology of Our Relationship to the World*. Londres: Polity Press, 2019.
- SAFATLE, Vladimir. 2019. “Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão”. *Discurso* 49(2) <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/165473> (10 de agosto de 2021).
- STREECK, Wolfgang. *Zwischen Globalismus und Demokratie: Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus*. suhrkamp, Berlin 2021
- SÜß, Rahel. “Horizontal Experimentalism: Rethinking Democratic Resistance”. *Philosophy & Social Criticism*. 2021
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify/N-1 Edições, 2013.