

NEGACIONISTAS SÃO OS OUTROS? VERDADE, ENGANO E INTERESSE NA ERA DA PÓS-VERDADE

ARE DENIALISTS THE OTHERS? TRUTH, DECEPTION AND INTEREST IN THE POST-TRUTH ERA

ALYNE DE CASTRO COSTA

PUC-Rio, BRASIL

alyneccosta@gmail.com

Abstract. Public debates about denialism seemingly rely on the ambiguity of *deception* (*engano*): “professional deniers” are those who deceive, scientists those who do not deceive, and “ordinary people” those supposedly more susceptible to being deceived. However, studies show that deniers see their attitude as a precaution *against* deception. Explanations depicting them as anti-science, anti-democratic or ignorant thus fail to grasp the phenomenon in its complexity. Here, I turn to the Nietzschean notion of a “will to truth” to posit negationism as a deleterious effect of science’s own image as a disinterested shield against error, deceit or self-deception. Moreover, I suggest that the opposition truth/deception makes us all potential deniers, and propose, as protection against this risk, to recognize the interests leading people to dispute facts. I also discuss the sociopolitical context in which negationism emerged and outline some thoughts for a notion of truth more compatible with today’s “matters of concern.”

Keywords: denialism • truth • deception • interest • Nietzsche • pragmatism

RECEIVED: 25/02/2021

REVISED: 03/08/2021

ACCEPTED: 25/08/2021

Truth is a thing of this world: it is produced only by virtue of multiple forms of constraint.

Michel Foucault

1. Negacionismo: enganar ou enganar-se?

Nos últimos anos, nos habituamos a ver o termo *negacionismo* figurar nas mais diversas teorias, explicações e denúncias sobre as preocupantes consequências políticas da disseminação de *fake news*, da proliferação de teorias da conspiração e da contestação de fatos científicos e históricos bem estabelecidos. Mas foi sobretudo no decorrer da atual pandemia da Covid-19 que a palavra garantiu de vez seu espaço nos debates e análises de conjuntura.



Ainda que o fenômeno não seja particularmente novo, o termo é bastante recente: foi cunhado em 1987 pelo historiador francês Henry Rousso para designar indivíduos e grupos envolvidos na negação do Holocausto. O intuito de Rousso era ressaltar o caráter ideológico dessa negação, o que a diferenciaria do revisionismo histórico motivado por razões científicas legítimas (Rousso 1990, p.208-209). Essa necessidade de distinguir o científico do ideológico, ou o legítimo do espúrio, que mobilizou o primeiro uso da palavra parece estar no cerne do que permite chamar de negacionismo fenômenos tão diversos quanto a negação do aquecimento global, a contestação da teoria da evolução ou a desconfiança quanto à eficácia das vacinas. É evidente, contudo, que ninguém se diz negacionista: quem acusa os outros de negacionismo são os que veem a si mesmos do lado legítimo da oposição implícita no termo. Além disso, essa divisão um tanto esquemática não dá conta, como lembra a filósofa Déborah Danowski, das diversas “nuances, recobrimentos e incongruências” que permeiam nossa disposição a acreditar ou negar, tampouco das várias formas e sentidos que a negação pode assumir (Danowski 2018, p.17-18).

A julgar pela maneira como o problema vem sendo debatido na esfera pública, talvez possamos pensar as atitudes diante dos saberes científicos como posições organizadas numa faixa gradiente. Num dos polos, que seria o da ilegitimidade, se encontrariam aqueles que Danowski chamou de “profissionais da negação” (2018, p.15), cuja atitude seria dirigida por interesses políticos, econômicos e ideológicos (no sentido mais usual da palavra) escusos. Na outra ponta, a da legitimidade (ou da neutralidade axiológica), estariam os cientistas, aqueles que não colocam interesses pessoais acima dos fatos que seu treinamento especial lhes permite conhecer (e que o outro lado se esforça para negar). Entre esses polos, estaríamos todos nós, pessoas comuns, mais ou menos inclinadas a aceitar os fatos científicos ou, ao contrário, a contestá-los — seja por ignorância, por ingenuidade ou por incapacidade de “receber de frente e de peito aberto todas as desgraças do mundo” (Danowski 2018, p.18).

As diferentes posições nesse gradiente, assim, exploram a ambiguidade da noção de *engano*, em torno da qual o próprio diagnóstico do negacionismo se organiza: em um polo estariam aqueles que *enganam*; no outro polo, os que *não (se) enganam*; e, no meio, estaríamos todos os que *podemos nos enganar* ou *ser enganados*. Para os cientistas que ocupam uma das pontas, os profissionais da negação alocados na ponta oposta suscitam uma profunda indignação, mas os que estamos amontoados no meio somos vistos com olhos mais benevolentes. O negacionismo é tão mais moralmente condenável quanto mais associado ao enganar que ao enganar-se.

Contudo, diversas pesquisas recentes mostram que o posicionamento daqueles que chamamos de negacionistas também é orientado pela preocupação de se proteger do engano.¹ Sua negação costuma ser justificada pela convicção de que aquilo que é postulado como fato não passa de uma mentira ou de um exagero com vistas a alarmar a população, tanto um quanto o outro consistindo em manobras que mal dis-

farçam os interesses nada científicos de certos poderes estabelecidos. Nesse sentido, os autointitulados céticos tendem a se portar como o seletivo grupo que, não se deixando enganar, tem o dever de abrir os olhos das pessoas comuns para os interesses escusos por trás dos “supostos” fatos.

Além disso, uma análise cuidadosa dos diversos posicionamentos negacionistas e conspiracionistas permite compreender que o que seus adeptos negam não é “a ciência”, mas sim determinadas práticas e enunciados dos quais se duvida que sejam verdadeiramente científicos. Há um ideal de ciência neutra e desinteressada informando a descrença por parte desses grupos, e isso não deveria nos surpreender: diversos autores, notadamente o filósofo Bruno Latour, já mostraram que essa idealização está no cerne da organização social estabelecida desde a modernidade.² Decorrente da dicotomia natureza *versus* cultura que caracteriza a epistemologia moderna — segundo a qual a ciência seria a única prática capaz de acessar a realidade objetiva do mundo, todo o resto ficando sujeito às controvérsias e disputas políticas —, tal idealização acomete até mesmo os cientistas.

O problema é que, como veremos a seguir, a natureza dos temas que nos preocupam atualmente impede que mantenhamos uma delimitação muito precisa entre ciência e política. O caso das mudanças climáticas é exemplar disso: porque as descobertas da climatologia envolvem invariavelmente certo grau de incerteza, e porque admitir que o fenômeno é real implica ações políticas drásticas, os negacionistas recorrem ao repertório verdade/engano para desqualificar o conhecimento sobre a questão. Alegam não haver consenso científico, acreditando que a visão de pouquíssimos cientistas nada gabaritados possui o mesmo peso que o de toda uma comunidade de especialistas, evocam motivações ideológicas para o que caracterizam como “climatismo”, veem a interpretação dos dados sobre a crise climática como uma sórdida manipulação.

Tudo isso independe de estarmos nos referindo aos profissionais da negação ou aos negacionistas, digamos, incidentais, já que, ainda que os primeiros possam estar agindo pura e simplesmente de má-fé, eles só podem ter sucesso se explorarem a imagem de uma ciência desinteressada que deve ser protegida das deturpações decorrentes da ignorância e de interesses mesquinhos. Em outras palavras, é a obsessão com uma suposta pureza da prática científica que serviria de escudo contra o engano, a crença ou a opinião — a ciência como uma “prolongada esperteza, uma precaução”, afirmava ironicamente Friedrich Nietzsche mais de um século atrás (Nietzsche 2012, p.209) — que o negacionismo explora contra a própria ciência. Isso mostra que, a depender da imagem que façamos da prática científica, é possível que tenhamos mais em comum com os negacionistas do que gostaríamos de acreditar. . .

“Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? Será a vontade de *não se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*? [...] Mas por que não enganar? E por que não se deixar enganar?”, perguntava Nietzsche (2012, p.209). Neste artigo, le-

varei a sério a provocação do filósofo alemão para pensar a potência política que a ciência pode adquirir se ousar se orientar por outras coordenadas que não a vontade de verdade ou o temor do engano. Trata-se de um movimento arriscado, sobretudo quando foi a confiança na capacidade da ciência de domesticar o engano e colocar os fatos acima de interesses não científicos que garantiu ao conhecimento por ela produzido o valor de verdade que possuiu por tanto tempo (ainda que, na prática, não se trate de verdade, mas sim de conhecimento aproximado). Contudo, diante das ameaças atuais, arriscar-se para fora da zona de segurança fornecida pela neutralidade axiológica talvez seja a única maneira de fazer frente ao negacionismo e, ainda mais importante, fazer da ciência uma melhor aliada da sociedade para enfrentar as catástrofes que estão por vir.

São duas as hipóteses que motivam este experimento: a primeira é a de que o negacionismo é um dos efeitos perversos da concepção da ciência como proteção contra o engano; como se a oposição verdade *versus* engano operada pela máquina de guerra modernizadora, depois de três séculos tratando conhecimentos não científicos como meras crenças desprovidas de legitimidade, agora se voltasse contra a própria ciência. A segunda hipótese, derivada da primeira, é a de que, enquanto essa oposição seguir operante, nenhum de nós — nem mesmo os cientistas! — estará a salvo do risco de se portar como negacionista, pois o que a “vontade de verdade” termina produzindo, pretendo demonstrar, é uma autorização de desinteresse, negligência e desqualificação de tudo aquilo que tal verdade não abarca.

O intuito da experiência aqui proposta, portanto, não é o de normalizar o negacionismo, minimizar seus efeitos ou “tentar se colocar no lugar dos inimigos”, praticando um relativismo raso. Tampouco proponho que nos abstenhamos de apontar os equívocos em que incorrem seus adeptos: há casos em que a denúncia é realmente útil, e a indignação diante do negacionismo é mais que compreensível — talvez seja mesmo inevitável. Ao contrário, minha intenção é entender se há algo em nossa forma de conceber a verdade que favorece a adesão à negação, apesar de nossas melhores intenções. Para testar as hipóteses levantadas, nas próximas páginas buscarei analisar o conceito recorrendo a chaves outras que a do simples engano e apresentar o contexto no qual o negacionismo pôde emergir, para em seguida esboçar os contornos de uma noção de verdade mais capaz de nos proteger do direito autoconcedido ao desinteresse.

2. Vontade de verdade

Mas se não o engano, com toda a ambiguidade que a palavra carrega, o que explicaria o negacionismo? Começemos a análise pelo primeiro polo do gradiente, ocupado pelos negacionistas profissionais. No livro *Onde aterrar?*, Latour sugere que as elites

políticas e econômicas que financiam a negação do aquecimento global entenderam muito bem que o colapso climático é real, mas optaram por uma estratégia duplamente criminosa: por um lado, se lançaram em projetos para explorar tudo o que podem de forma ainda mais intensa; por outro, tratam de negar obstinadamente o conhecimento científico sobre o fenômeno. Ao fazê-lo, conseguem acumular lucros que lhes garantirão uma série de privilégios enquanto suas vidas durarem; os outros (o restante de nós) que descubram como sobreviver numa Terra devastada. O negacionismo climático seria, então, uma das respostas dessas elites à constatação de que não há planeta suficiente para seus projetos de desenvolvimento: as outras respostas seriam a fúria da desregulação, a explosão das desigualdades e o abandono das solidariedades que caracterizaria a política dos últimos 40 anos, desde que os cientistas soaram os alertas sobre a catástrofe climática em curso.

Porém, ainda que sua “hipótese de ficção política” (Latour 2020b, p.26) ressalte a intenção de enganar presente no negacionismo, Latour admite que isso não explica tudo. Ele alega que, desde a eleição de Trump (mas também, acrescento, a de Bolsonaro aqui no Brasil), um “delírio epistemológico” teria se instaurado na cena pública, já que a negação cobra um alto preço: ao operar um jogo de mentira e esquecimento da mentira, ela se mostra extenuante, enlouquecedora (2020b, p.34).³ A pista que sigo dessa curta passagem é a de que, mesmo entre os profissionais da negação, não se pode distinguir bem onde termina o desejo de enganar e onde começa o desejo de enganar-se. É como se aquelas elites fossem vítimas do engano tanto quanto aqueles que tentam enganar: ou, como diz Latour, “o fato é que a negação intoxica tanto os que colocam em prática esse descaso quanto aqueles supostamente enganados por ela” (2020b, p.34). Se isso é verdade, então talvez a chave para entender a negação esteja no *desejo*, e não no engano. Mais do que maldade, ignorância, falta de informação ou de conhecimento, o que parece ser o principal motor do negacionismo é, como sugere o sociólogo Keith Kahn-Harris, o forte desejo de que alguma coisa não seja verdade (2018, p.21).

Mas o desejo de negar a realidade não é em si uma aberração, uma patologia, sequer necessariamente maligno: protegemo-nos contra certos sentimentos e encontramos maneiras de não ver com relativa frequência no cotidiano. O que o negacionismo opera, porém, é uma “transformação da prática diária da negação em toda uma nova forma de ver o mundo e — ainda mais importante — numa realização coletiva”. Enquanto “a negação é dissimulada e rotineira, o negacionismo é combativo e inusual. A negação se esconde da verdade, [ao passo que] o negacionismo constrói uma verdade nova e melhor” (Kahn-Harris, 2018, p.12).

Para Kahn-Harris, a transformação da negação individual em projeto coletivo é uma reação desesperada à “inconveniência” de certas descobertas científicas e determinados consensos morais que emergem no que ele chama de “mundo pós-iluminista”: se a teoria da evolução, o aquecimento global e o genocídio judeu, por

exemplo, desautorizam certas convicções ou exigem determinadas atitudes, as pessoas tenderiam a encontrar meios de desqualificar tais fatos para proteger suas visões de mundo, hábitos e posições.⁴ O negacionismo, desse modo, consistiria numa manobra para enganar a própria negação; pois se negar é ainda saber em algum nível — e por isso, correr o risco de eventualmente confrontar-se com aquilo que se sabe —, o negacionismo é uma “tentativa sistemática de evitar a confrontação e a aceitação” de verdades indigestas (Kahn-Harris, 2018, p.29).⁵ É preciso, portanto, entender por que nos apegamos tão ferrenhamente a certas convicções. E para isso, a noção nietzschiana de “vontade de verdade” pode ser de grande valia.

Segundo Nietzsche, “a vontade de verdade é [...] apenas o ansiar por um mundo do permanente” (2011, p.305), e tal aspiração teria sido a motivação principal tanto da filosofia quanto da ciência, sobretudo a partir da época moderna. Para o filósofo, a vontade de verdade evidencia a preocupação de cunho moral que move a busca por conhecimento, já que esta seria orientada pela associação da verdade ao bem e da falsidade (ou engano) ao mal. No entanto, tal vontade encobriria um desejo oculto de morte, na medida em que se oporia a tudo aquilo que é próprio da vida: a aparência, o erro, o embuste, a simulação e o cegamento (2012, p.209-210).

Mais que uma celebração frívola do falso, o diagnóstico de Nietzsche aponta para o perigo que reside no desejo de não enganar, nem sequer a si mesmo.⁶ Essa ânsia pode acabar fazendo perder de vista a vida mesma, ou o próprio mundo: arriscamos simplificar sua complexidade, negar suas transformações, recusar novas possibilidades de percebê-lo, compreendê-lo, habitá-lo, de ser afetado por ele. O falso alude, aqui, ao imperativo de conceber a vida como aquilo que se expressa nas mais variadas manifestações (perspectiva que invalida a oposição aparência *versus* essência), ao mesmo tempo em que escapa a qualquer tentativa de totalização. Trata-se da abertura ao imprevisto, à incompletude, à mudança e à criação, mas também de um chamado a considerar como legítimos os interesses, as paixões e as inclinações — afetos mundanos, demasiado mundanos.

Nesse sentido, constatar o moralismo inerente à oposição verdadeiro/falso não serve apenas para questionarmos a intenção daqueles para quem “a verdade é mais importante que qualquer outra coisa” (Nietzsche 2012, p.209), como certas leituras costumam salientar. Ela serve também para afirmar que nenhum conhecimento pode dar conta de todas as movimentações e possibilidades do mundo. Porém, isso não deveria conduzir à conclusão relativista — no sentido fraco da palavra, associado ao niilismo — de que não há verdade ou que ela não mais importaria. Mais interessante seria pensar a verdade sob a forma de um pluralismo: se tudo é aparência, erro ou falsidade, não é porque não exista verdade, mas porque há sempre muitas possíveis verdades ou verdades parciais a serem consideradas em determinada situação. O problema da vontade de verdade, assim, é o da pressuposição de uma verdade única, com validade universal.⁷

Nietzsche não viveu para ver a dobra sobre a vontade de verdade que o negacionismo representa. É evidente que a contestação de verdades pretensamente únicas empreendida pelos movimentos feministas, decoloniais e pós-coloniais, pelas mobilizações antirracismo e por direitos indígenas, pelo pós-estruturalismo e sua influência nas diversas áreas do conhecimento, sobretudo a partir dos anos 1970 abriu caminho para o reconhecimento de que há muitos modos legítimos de habitar e perceber o mundo. Contudo, os que julgaram que isso bastaria para destronar a concepção universalista da verdade subestimaram o papel da oposição verdade/falsidade como princípio de orientação: quando as grandes narrativas deixaram de oferecer um solo seguro, muitos foram buscar segurança alhures. A concepção exclusivista e inflexível da verdade nos teria deixado mal preparados para o mundo complexo, imprevisível e plural que aquelas descobertas científicas e consensos morais — não raro associados, de forma pejorativa, à noção de pós-modernidade — ajudaram a descortinar.

É essa noção *fundamentalista* de verdade que abre espaço para o negacionismo; pois, ainda que possa haver alguma boa vontade e disposição à tolerância, ainda que se admita o direito de cada um “à sua própria verdade”, tal condescendência, via de regra, não suscita qualquer avaliação dos valores a que cada um se apegava ferrenhamente. No máximo, permite a seus adeptos se autocongratularem pela postura supostamente civilizada — mas isso somente enquanto seus próprios valores não forem efetivamente desafiados. Nesse sentido, a tão celebrada tolerância é só a outra face do apego a uma verdade que não admite concorrentes: o relativismo e o fundamentalismo se alimentam da mesma noção de verdade exterior, una e total, seja para celebrar sua prevalência sobre todas as representações, seja para lamentar que nada é verdadeiro se tal verdade total inexistente.

Assim, talvez possamos dizer que o negacionismo é a expressão da vontade de verdade num mundo em que “a verdade” não é mais concebível. Enquanto a vontade de verdade diagnosticada por Nietzsche se dava num mundo em que as sombras de Deus ainda eram mostradas na caverna (Nietzsche 2012, p.126), a transmutação dessa vontade em negacionismo revela, a seu turno, a tentativa desesperada de inventar uma sombra quando não se é capaz de ver mais nenhuma. Nesse sentido, podemos pensar a “era da pós-verdade” como o fenômeno desencadeado pelo desejo por uma verdade una que surge *depois* de ela ter dado provas de sua inexistência. Mais que meramente um condenável atavismo a uma crença, o negacionismo expressa o desejo de restituir uma verdade sólida que ofereça orientação num mundo que se transforma cada vez mais rapidamente.

3. “Mistura entre dúvida e credulidade corrosivas”

Alguns acontecimentos da história recente fornecem pistas para compreender o que motivou essa dobra na vontade de verdade. O primeiro diz respeito à profunda mutação nas relações entre ciência, governo e indústria ocorrida ao longo do século XX. Como lembra o historiador da ciência Steven Shapin (2019), sobretudo a partir do pós-guerra, a prática científica passou a ser fortemente financiada por aqueles setores e, conseqüentemente, influenciada por seus interesses. Essa nova configuração da relação entre conhecimento e poder suscitou a desconfiança quanto à alegada neutralidade e desinteresse da prática científica, abrindo caminho para que alguns grupos contestassem certos fatos e levando a sociedade a nutrir dúvidas que, antes, eram dirigidas às instituições mais claramente identificadas com o poder.

Pensemos, para citar um caso emblemático, no negacionismo financiado pela indústria do cigarro: desde a década de 1950, centenas de cientistas — dentre os quais ao menos 26 laureados com o prêmio Nobel — estiveram envolvidos na negação do consenso sobre o potencial carcinogênico do fumo (Proctor 2015, p.939). Se há duas posições opostas apresentando-se como científicas, um dos lados necessariamente está enganado ou enganando; como decidir em qual deles acreditar? Isso fica evidente nas entrevistas com adeptos das teorias da conspiração relatadas no artigo “Contesting epistemic authority: Conspiracy theories on the boundaries of Science”, de Jaron Haramban e Stef Aupers, o que leva os autores a concluir:

O vínculo entre os resultados das pesquisas e os interesses financeiros [...] torna difícil — se não impossível — tomar uma posição informada nas controvérsias sobre aquecimento global, segurança alimentar e medicamentos. Os cidadãos nunca podem saber com certeza, nos debates públicos entre os cientistas, quem está certo e quem está errado, o que é verdade e o que não é. Por essa razão, presume-se de forma geral que as organizações estabelecidas e mais poderosas são aquelas em que menos se pode confiar (2015, p.474).

Ainda assim, é importante ressaltar, como já mencionei de passagem, que não é a Ciência enquanto instituição que se encontra hoje sob ataque: é bem extensa a lista de fatos e teorias científicas que gozam de alto grau de aceitação dentro e fora da comunidade científica, e que, por isso, não são objetos de disputa. Como afirma o sociólogo Gil Eyal, o que testemunhamos hoje não é um “ataque à ciência”, mas sim “a *coexistência contraditória* entre uma confiança sem precedentes na ciência e nos especialistas e o aumento da desconfiança, do ceticismo e da rejeição de descobertas científicas, opiniões de especialistas ou mesmo de ramos inteiros de investigação” (2019, p.3-4, grifo meu).

É com um sentido análogo que Kahn-Harris caracteriza o negacionismo como uma “mistura entre dúvida e credulidade corrosivas” (2018, p.15). Essa mistura tal-

vez seja a principal marca daquilo que Richard Hofstadter chamou, num célebre ensaio publicado em 1964, de mentalidade paranoica. O historiador associava tal mentalidade ao complotismo, mas podemos estendê-la também ao negacionismo: num diagnóstico em muito similar ao de Nietzsche, ele afirmava que a alta desconfiança demonstrada por seus adeptos é proporcional à expectativa de encontrar respostas que “protejam contra a intrusão profana do mundo político secular” (Hofstadter 1964).

Aqui, um esclarecimento se faz necessário. Trato o negacionismo e o conspiracionismo como fenômenos semelhantes porque não me parece haver diferença entre eles em termos formais ou procedimentais: em ambos os casos, há a construção e disseminação de narrativas que contestam a legitimidade de certos fatos e enunciados (e de seus enunciadore), apoiando-se em alegações que, embora duvidosas, parecem factíveis a seus adeptos, e os conduzem a conclusões equivocadas ou até mesmo fantasiosas. A diferença entre esses fenômenos parece, com efeito, ser estabelecida por nós, a partir de nosso grau de consternação diante deles, da vilania que atribuímos a seus adeptos e do julgamento que fazemos da gravidade de suas consequências. Nesse sentido, tendemos a chamar de negacionismo mais que de complotismo quando, em primeiro lugar, a contestação incide sobre elementos históricos e científicos (mais que religiosos, por exemplo), já que são aqueles que associamos mais prontamente a fatos; em segundo lugar, quando identificamos interesses escusos envolvidos na contestação (como no caso do negacionismo financiado pelas indústrias do cigarro e dos combustíveis fósseis); e em terceiro lugar, quando a consequência da contestação nos parece grave demais para que nos contentemos em zombar dos que a praticam (movimentos antivacinas são tratados como negacionistas, ao passo que a teoria de que Jesus teve filhos não recebe a mesma consideração). É como se a métrica da ambiguidade do engano também se aplicasse à distinção entre negacionismo e complotismo: a contestação será vista como mais grave e mais condenável conforme as motivações parecerem mais intencionalmente vis e incidirem sobre o que nós consideramos verdadeiro.

De fato, longe de se restringir aos negacionistas e adeptos das teorias da conspiração, o estilo paranoico parece caracterizar em maior ou menor grau o comportamento de cada um de nós, estimulados que vimos sendo por tanto tempo a exercitar o “pensamento crítico” e duvidar de tudo aquilo que é apresentado como verdade estabelecida. E a paranoia se justifica: em primeiro lugar porque, bem, conspirações realmente existem.⁸ Em segundo lugar, porque, enquanto as novas relações entre ciência e política tornavam mais difícil discernir os limites entre uma prática e outra, vimos também se consolidar uma corrente da crítica social empenhada em demonstrar que há sempre motivações e forças invisíveis operando por trás dos fatos. Num artigo seminal publicado em 2004, Latour afirma ver nas atuais conspirações uma versão popularizada da sociologia crítica: em ambos os casos, o procedimento con-

siste em desconfiar do que as pessoas dizem, fornecer uma explicação para o que está *realmente* acontecendo e apontar os “agentes poderosos” que agem implacavelmente nas sombras. A diferença entre “nós”, acadêmicos, e “eles”, os teóricos da conspiração, seria que nós nos preocuparíamos com “causas mais elevadas”, como a sociedade, o capitalismo ou o saber-poder, enquanto eles prefeririam acusar “um bando miserável de pessoas gananciosas com intenções sombrias”. Isso o leva a perguntar: “E se as explicações que apelam automaticamente para o poder, a sociedade, o discurso perderam sua utilidade e se deterioraram ao ponto de agora alimentar o tipo mais crédulo de crítica?” (Latour 2020a, p.180).⁹

Depois de tanto se ter reclamado das massas crédulas, agora elas desenvolveram fora da academia — e até emulando à sua maneira os métodos acadêmicos¹⁰ — seus próprios repertórios críticos para explicar aos outros a verdade por trás dos pretensos fatos. O intuito de Latour, evidentemente, não é afirmar a obsolescência do pensamento crítico, mas entender em que medida esse modo de proceder pode ter estimulado a desconfiança desmedida e o desejo de uma explicação “muito mais coerente [até] que o mundo real” (Hofstadter 1964). Como afirma Shapin, aquilo que costumamos considerar ausência de pensamento crítico e falta de apreço aos fatos evidência, ao contrário, o quanto o pensamento crítico e o conhecimento científico são *valorizados* na sociedade. A mistura corrosiva entre dúvida e credulidade que caracteriza a atitude dos negacionistas e conspiracionistas consiste em larga medida numa resposta à exortação a pensar criticamente; quando rejeitam certo conhecimento científico, o fazem em nome de um ideal de objetividade e neutralidade que associam à ciência genuína, e quando oferecem explicações alternativas, acreditam estar colocando a ciência de volta ao prumo do qual fora desviada. Nas palavras de Kahn-Harris:

O negacionismo representa de fato uma distorção do método acadêmico, e a ciência que ele produz repousa em pressupostos profundamente incorretos, mas ele faz tudo isso em nome da ciência e da pesquisa. O negacionismo visa substituir um tipo de ciência por outro — ela não visa substituir a própria ciência. Na verdade, o negacionismo constitui um tributo ao prestígio da ciência e da academia no mundo moderno. [...] Embora o negacionismo tenha sido visto algumas vezes como parte de um ataque pós-moderno à verdade, o negacionista é tão investido em noções de objetividade científica quanto o positivista mais incorrigível (2018, p.37).

Desse modo, por mais paradoxal que possa parecer, a alegada crise de confiança na ciência pode ser pensada como um indício de seu próprio “sucesso institucional”: por estar tão emaranhada no tecido social, as pessoas exigem se apropriar ainda mais dela, questionando os circuitos estabelecidos de produção, circulação e aplicações desse conhecimento. Nas palavras de Shapin: “a ciência estabelecida [...] sempre controlou a entrada, a conduta adequada e os direitos de falar e julgar. Nes-

ses sentidos, não é democrática. São esses direitos de falar e julgar na ciência que estão sendo agora tão poderosamente contestados (Shapin 2019).¹¹ Aliás, a denúncia do *establishment* parece ser um dos motes do pensamento crítico mais replicados nas teorias negacionistas e complotistas.¹² Também pudera: à satisfação de mostrar às “pessoas ingênuas” aquilo que elas não conseguem ver sozinhas, some-se a autocongratulação por denunciar os agentes poderosos que colocam seus interesses à frente do bem comum — exatamente como fazem os cientistas, acadêmicos e demais “profissionais da verdade”.

Porém, a exigência por uma ciência mais *mundana* coexiste estranhamente com um ideal de verdade *nada mundano* — pois universal, imparcial e indisputável — nutrido pela própria epistemologia. Se tal ideal foi crucial para a consolidação da legitimidade científica no passado, hoje ele precisa ser revisto à luz das condições materiais por meio das quais a ciência é praticada e das exigências por democratização decorrentes de seu sucesso institucional. Na falta dessa revisão, vivemos hoje uma verdadeira desorientação, já que não se pode admitir que a prática científica desperte interesse: admiti-lo implicaria aceitar também as disputas, controvérsias e contestações que fatalmente surgem quando passamos do domínio dos *matters of fact* para os dos *matters of concern*, para falar como Latour.¹³ Aterrorizados com a irrupção de tantas questões sobre as quais não temos acordo, desejamos verdades supramundanas que calem as controvérsias mundanas; pressentimos que é o mundo mesmo que se manifesta por meio dessas contendas, mas rapidamente as traduzimos em batalhas da verdade contra o engano.

Por isso, toda vez que, movidos pelas melhores intenções, respondemos às contestações dos fatos com acusações de obscurantismo, anticientificismo e antidemocratism, reforçamos a imagem aberrante de ciência que informa o negacionismo: uma ciência ao mesmo tempo horizontal e vertical, a uma só vez produzida no mundo e protegida dele, praticada por todos e por ninguém. O problema da atual “crise da verdade” não reside no movimento de duvidar de verdades estabelecidas e lidar com a ciência em sua dimensão mundana; ele consiste, mais propriamente, em fazer aquele movimento esperando encontrar, enfim, a verdade que, valendo de uma vez por todas, pacificará nossas discordâncias.

Nesse sentido, é curioso que a solução mais comumente aventada para resolver o problema e tornar o público capaz de discernir entre a ciência confiável e a pseudociência seja a divulgação científica ou prover mais educação sobre ciência — como se saber mais nos preparasse para reconhecer de pronto os “impostores”.¹⁴ Há ao menos quatro grandes problemas nessa aposta: em primeiro lugar, não raro há, em meio aos argumentos falaciosos dos negacionistas, alguns dados científicos confiáveis; identificar os dados errados exigiria, assim, uma educação especializada em larga escala, o que não parece viável. Em segundo lugar, é comum também que os negacionistas justifiquem sua desconfiança apontando a interferência de elementos não científicos

na ciência que contestam, como interesse em financiamentos, discussões de dados e disputas por prestígio — coisas que, por realmente ocorrerem no processo de produção de conhecimento, fazem a demarcação científico *versus* não científico se voltar contra a própria ciência. E isso é ainda mais verdadeiro no caso das ciências que tratam de temas que impactam diretamente nossa saúde ou modo de vida, em relação às quais é difícil delimitar de forma precisa onde acaba a ciência e onde começa a política.

Em terceiro lugar, como lembra Shapin, não é evidente que um conhecimento profundo sobre determinada questão científica — digamos, as leis do movimento ou termodinâmica — garanta melhores decisões a respeito, por exemplo, das mudanças climáticas. Por fim, ainda segundo o autor, grande parte do que sabemos sobre ciência vem da confiança que depositamos em certos enunciadores e instituições, e essa confiança depende de um conhecimento social difícil de adquirir e também de comunicar a pessoas que não o possuem: tudo se passa como se, “para conhecer a Verdade, [...] as pessoas deve[sse]m, essencialmente, ser muito parecidas conosco”. Pedir, então, que elas acreditem nos cientistas do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) e não em outros, ou que leiam certos jornais em vez de outros, pode soar um tanto arbitrário, antidemocrático e até mesmo preconceituoso (Shapin 2019).

Há ainda outro acontecimento recente que contribuiu enormemente para o ganho de escala do negacionismo: o fenômeno da internet e, em especial, as redes sociais. Estas produzem a sensação de acesso à informação sem passar por mediadores, valendo-se da confiança que as pessoas têm na própria capacidade de distinguir o verdadeiro do falso. O problema é que essa impressão de autonomia não condiz com a realidade daquilo que Anne Helmond (2019) chamou de “plataformização da web”: a arquitetura informacional das grandes plataformas (Facebook, Whatsapp, Instagram, Google, Youtube, Twitter), dominada pelos filtros e algoritmos, desempenha um papel crucial na seleção do conteúdo exibido aos usuários, bem como estimula certas interações em detrimento de outras, tudo isso segundo critérios que passam ao largo do controle social. Porque a mediação algorítmica ocorre baseada num princípio de similaridade, as interações tendem a produzir *clusters* por afinidade, ocultando as posições discordantes. Ao encontrar tantas outras pessoas que pensam como nós, ariscamos acreditar que nossa posição é a mais razoável, aceitável ou desejável; vamos nos tornando, desse modo, pouco afeitos às contradições, ambiguidades e diferenças (Bruno 2020).

4. Traição e perda do mundo: o desespero invade a cena política

Existe, por fim, mais um fator que julgo determinante para essa dobra na verdade de verdade. Como vimos, ao longo dos últimos 50 anos, perdemos as grandes narrativas que ofereciam verdades reconfortantes, descobrimos que não há “planeta compatível com [nossas] expectativas de desenvolvimento” (Latour 2020b, p.14) e vimos as elites nos abandonarem à própria sorte. Como aceitar tudo isso sem se desesperar? Nesse sentido, podemos conjecturar que o desejo por uma verdade inequívoca se torna ainda mais violento quando, entre as descobertas científicas desconcertantes (para falar como Kahn-Harris), figura a constatação de que o modo de vida industrial moderno provocou a “carência universal de espaço a compartilhar e de terra habitável” (Latour 2020b, p.18) que é a marca da nossa época — a qual diversos cientistas propõem chamar de *Antropoceno*.¹⁵

É por essa razão que, ainda em *Onde aterrar?*, Latour se recusa a ver eleitores de Trump (e, acrescentamos, de Bolsonaro) como idiotas incapazes de discernir fatos sólidos de bobagens conspiratórias e *fake news*. Se hoje proliferam negacionismos e complotismos, isso se deve, em primeiro lugar, à perda do senso de pertencimento a uma coletividade ampliada: a crise de legitimidade da ciência reflete uma crise maior, de ordem social e política.¹⁶ Como explica Latour, “nenhum conhecimento comprovado [...] se sustenta sozinho. Os fatos só ganham corpo quando, para sustentá-los, existe uma cultura comum, instituições nas quais se pode confiar, uma vida pública relativamente decente, uma imprensa confiável na medida do possível” (2020b, p.33). Aturdidos pela traição das elites, que abandonaram o projeto modernizador sem qualquer anúncio, alguns acabaram acreditando nas promessas de proteção de certos líderes políticos, por mais irreais que elas fossem.

Mas o aturdimento é ainda maior porque, embora o negacionismo consista na organização coletiva da descrença nas mudanças climáticas, não se pode afastar completamente a suspeita de que as coisas vão mal, muito mal. Se o negacionismo abarca tanto a atitude covarde das elites quanto a busca por proteção por parte dos que foram traídos, é porque estamos todos desesperados diante da possibilidade mesma de a Terra deixar de ser um planeta habitável para nós e para tantos outros viventes: “a reação de uns provoca a reação de outros, ambos reagindo a uma outra reação muito mais radical: a da Terra, que parou de amortecer os golpes e começou a revidar de maneira cada vez mais violenta” (Latour 2020b, p.30). Mais recentemente, Latour (2019b; 2021) vem extrapolando a hipótese defendida no livro e chega mesmo a propor que todos os acontecimentos atuais à esquerda e à direita do espectro político — do avanço do neoliberalismo e ascensão da extrema direita aos nacionalismos e conservadorismos, mas também dos movimentos antirracistas e anticapitalistas às

mobilizações pelos direitos das mulheres e greves estudantis pelo clima, passando, é claro, pelo negacionismo –, todos carregam a marca de um *pressentimento coletivo* de que a materialidade mesma do mundo está sendo destruída.

Se sua intuição estiver correta, podemos conjecturar que, enquanto se acreditava não haver limites planetários para o crescimento das economias, nada parecia realmente obstar nossos planos. Havia lutas e problemas sociais, mas por mais cruciais que fossem os objetos de disputa, existia um horizonte para o desdobramento das ações; podia-se esperar que os percalços seriam contornados num futuro próximo, não existindo a preocupação adicional de a Terra, ela também, ter se tornado um agente político com o qual temos de negociar. Porém, é justamente a previsibilidade do futuro e os sonhos de expansão infinita numa Terra estável que são solapados pelo colapso ecológico: de uma só vez, o espaço e o tempo parecem se comprimir, e isso não é sem consequências para os herdeiros da modernidade (à esquerda e à direita), colonizados que somos pela ideia de progresso. Assim, a política no Antropoceno carrega a marca do desespero e da frustração causados pela sensação generalizada de carência de terra — ainda que a questão climática não seja necessariamente admitida ou mencionada explicitamente como objeto de preocupação.

Se o desespero e a frustração por muito tempo não receberam tanta atenção dos comentaristas políticos, foi sobretudo a partir da eleição de Donald Trump e do Brexit que tais sentimentos passaram a ser considerados nas análises de conjuntura. Figuras como Trump e Bolsonaro teriam sido capazes de captar a angústia que pairava no ar e mobilizá-la em torno de certas estratégias, discursos e atitudes que vêm transformando profundamente a cena política contemporânea. Kahn-Harris chega a afirmar que estamos vivendo uma preocupante transição do negacionismo ao *pós-negacionismo*: enquanto a estratégia dos profissionais da negação “tradicionais” consistia em simular uma controvérsia científica, o pós-negacionismo consiste em negar fatos sem sequer apresentar explicações convincentes em termos científicos (ou mesmo lógicos). Os exemplos dessa mutação do negacionismo na atual pandemia são inúmeros: vão desde alegações de que o vírus foi criado artificialmente pela China até temores de que a vacina seja um pretexto para instalar microchips na população. É como se a mistura entre credulidade e desconfiança que caracteriza o negacionismo tivesse encontrado na “pós-modernidade” o ambiente adequado para prosperar; mas, enquanto regime em emergência na era da pós-verdade, o pós-negacionismo abandonaria o registro da indecisão e se empenharia em fazer da mentira uma verdade a todo custo.

Num sentido análogo, Nancy Rosenblum e Russell Muirhead analisam no livro *A Lot of People are Saying: The New Conspiracism and the Assault on Democracy* (2019) o fenômeno que chamam de *novo conspiracionismo*. Diferentemente do conspiracionismo que consideram “clássico”, o atual difundiria as conspirações prescindindo das teorias que as sustentariam, até mesmo se abstendo de designar responsáveis e de

apresentar as motivações para a conspiração. Seu modo de operação é a repetição e a mera alegação (exemplificadas pela frase que intitula o livro, “muita gente diz”), o que torna ainda mais difícil discutir, negociar e chegar a produzir entendimentos comuns. Entre os inúmeros casos que os autores analisam, está o das mudanças climáticas: enquanto a estratégia dos negacionistas clássicos consistia em inserir a questão no registro da controvérsia científica, no novo conspiracionismo ela é tratada como um boato. E as elites que decidiram abandonar o mundo (e todos nós junto com ele) têm sabido como ninguém fazer uso do “delírio epistemológico” que vem tomando conta da cena política, valendo-se da dúvida semeada para justificar a obstrução de medidas para enfrentar o aquecimento global (Rosenblum; Muirhead 2019, p.110).

Com base no que foi exposto até agora, já dispomos de mais elementos para pensar o negacionismo se não recusando, ao menos colocando em perspectiva a chave ambígua do engano. Ainda que os profissionais da negação — sejam do negacionismo ou do pós-negacionismo, da conspiração clássica ou do neoconspiracionismo, se aceitarmos essas categorizações — se empenhem efetivamente em enganar, nem eles escapam do tormento provocado pela negação e, sobretudo, pela insistência material daquilo que tentam negar. Além disso, para entender como tal fenômeno angaria tantos adeptos, talvez seja importante reconsiderar nossas acusações: em vez de antidemocráticos, pode ser que muitos desejem maior participação social; talvez não se posicionem contra a ciência, mas acreditem defendê-la, a partir de uma exacerbação do ideal construído pela própria epistemologia e movidos pelo desejo de reduzir a concentração do poder; em lugar de tratá-los como ignorantes, talvez possamos compreender que, diante de tantos perigos e incertezas, são capturados pela vontade de uma verdade que possa oferecer um solo seguro.

Como lembra Shapin, “ciência disputada é ciência que parece valer a pena disputar” (2019); como então negar às pessoas o direito de participar das decisões que afetam diretamente seu modo de vida e seus valores? O problema, assim, não é que haja tanto interesse em torno da ciência, mas a imagem de desinteresse que, associada à ciência, faz tantos de nós agirmos como se só os outros tivessem intenções e apenas nós nos comprometêssemos com a verdade.

5. Ciência, negacionismo e desinteresse: dois episódios elucidativos

Até agora, tratamos do negacionismo examinando como ele se manifesta entre os profissionais da negação e as pessoas comuns. Mas e quanto ao outro polo do gradiente, ocupado pelos cientistas? Farei uma breve análise partindo de dois episódios que vivi recentemente, pois acredito que são bastante úteis para elucidar a situação.

Há alguns meses, aceitei participar de um debate sobre o Antropoceno com outra

estudiosa do tema, que se mostrou muito competente e conhecedora de seu campo de atuação, a geologia. Seu visível engajamento na causa ambiental era tanto mais admirável quanto transparecia o valor que ela dava ao conhecimento popular e tradicional nos projetos em que se envolvia (virtude nem sempre encontrada nos cientistas). Uma hora de conversa se passou até o assunto entrar nas mudanças climáticas; e qual não foi minha surpresa quando ela afirmou, não sem certo tom de orgulho na voz, que “essa história” de aquecimento global não era bem assim, pois tais mutações seriam cíclicas e, portanto, não antropogênicas.¹⁷ Ela chegou a conceder que, para suscitar mobilização em prol de questões ambientais, até poderia circunstancialmente endossar “discursos catastrofistas”; no entanto, prosseguiu, “sabemos muito bem dos interesses políticos por trás do catastrofismo climático”.

Esse episódio me parece elucidativo porque desabilita grande parte das explicações mais comumente oferecidas sobre o negacionismo: trata-se de uma cientista com publicações em periódicos reconhecidos, que se preocupa com a crise ambiental, visivelmente de esquerda, familiarizada com o conceito de Antropoceno. Aventar supostas afinidades suas com setores industriais extrativistas — a hipótese do cinismo — me parece, portanto, implausível, assim como não acredito que seja vítima de uma manipulação (opção que suaviza a hipótese da ignorância). Em vez disso, penso que são dois os fatores cruciais para a convicção por ela demonstrada: o primeiro é a autorização autoconcedida de julgar os métodos e as conclusões de outras práticas científicas segundo os critérios de sua própria prática — no caso, tentar medir a confiabilidade da climatologia usando os parâmetros da geologia. Essa autorização autoconcedida de desqualificar outras práticas epistemológicas, no entanto, não foi adquirida recentemente: muito já se falou das violências cometidas em nome da Ciência (com C maiúsculo, caricatura epistemológica) contra modos não científicos de produzir conhecimento, já que a consolidação de sua autoridade institucional se valeu em grande parte do imaginário de travar uma guerra da verdade contra a crença, a irracionalidade, o obscurantismo e a opinião.

O outro fator seria o recurso fácil ao repertório herdado da crítica social, por meio da qual nos regozijamos por desvendar os “verdadeiros interesses” que subjazem aquilo que aparenta ser um fato. Ambos os fatores expressam um “epistemocentrismo” (de inspiração colonialista) pautado na oposição verdade *versus* engano: “só a minha prática epistêmica é objetiva; as outras podem estar contaminadas de ideologia (ou crença, ou obscurantismo)”. Se minha hipótese for correta, a suposta oposição entre negacionistas obscurantistas e cientistas esclarecidos se complica: a confiança excessiva numa verdade se faz caminho para a falsidade; a desconfiança excessiva em torno de um fato termina favorecendo os que lucram semeando a dúvida. Isso torna o negacionismo um fenômeno mais complexo de analisar e faz com que precisemos todos, cientistas e não cientistas, aprender a nos proteger.

Esse não seria o primeiro caso de negacionismo praticado por especialistas de cer-

tas áreas do conhecimento científico que se arrogam o direito de contestar enunciados sem ter a competência devida. Em *Merchants of doubt*, os historiadores Naomi Oreskes e Eric Connell contam do envolvimento de físicos sem experiência com temas de saúde e meio ambiente tanto no negacionismo climático quanto no financiado pela indústria do cigarro (2010, p.14). Especificamente a respeito dos físicos, a filósofa Isabelle Stengers tratou em diversas oportunidades do “mau hábito” que faz alguns deles se valerem do respeito de que seu campo de atuação desfruta para desqualificar outras práticas de conhecimento. Para estes, as “outras ciências” não seriam bem ciências, mas espécies de satrapias, autorizadas a existir desde que “prestem tributo e ajudem a defender o império” — isto é, que façam de suas práticas meios de reforçar a oposição fato *versus* opinião que associa a Ciência a ideais como racionalidade, objetividade e universalidade (Stengers 2018, p.87-88).

Mas não é só no campo da física que esse mau hábito pode se instalar. Numa passagem que impressiona pela acurácia com que descreve o episódio que eu mesma vivi, Stengers comenta a diferença entre os modos de proceder da geologia e da climatologia, ressaltando a arrogância que pode acometer certos praticantes da primeira — os quais, pensando a si mesmos como os paladinos do “conhecimento desinteressado universal vencendo crenças irracionais” (Stengers 2015, p.138), recebem com frieza as notícias do colapso climático e desmerecem a urgência da ação que as descobertas da climatologia exigem. A narrativa prevalente entre os geólogos, ela comenta, “ainda é a de uma Terra capaz de se recuperar” dos eventos que provocam grandes mudanças; portanto, preocupar-se com aquecimento global é algo que parece estar “além de sua responsabilidade”, que se limitaria a manter uma postura desinteressada, “protegida das preocupações ‘ardentes’ de hoje (ao mesmo tempo em que seus colegas de campo estão ocupados alimentando a fornalha, encontrando novas e promissoras fontes dos chamados combustíveis fósseis não convencionais)” (Stengers 2015, p.138-139).

A imagem da Ciência universal, objetiva e desinteressada que foi cultivada ao longo da modernidade e reforçada por disciplinas “duras”, como a física e a geologia, precisa ser repensada no Antropoceno. Diante da mutação generalizada nos parâmetros ecológicos da Terra, as disputas não se dão apenas entre sociedade e ciência, mas ocorrem também entre as ciências, já que, para entender como a perturbação de certos processos desencadeiam alterações em outros processos, para investigar a “interface dinâmica entre a Terra sólida e os seus envelopes fluidos” (National Research Council 2001, p.37), saberes provenientes de campos científicos distintos precisam ser comparados e confrontados, sem que algum deles possa se outorgar o direito de desqualificar os demais. Como afirma Latour,

[p]oucas pessoas protestarão exigindo uma visão alternativa dos buracos negros ou da inversão magnética; mas sabemos, por experiência, que no que diz respeito aos solos, às vacinas, às minhocas, ao urso, ao lobo, aos neuro-

transmissores, aos cogumelos, à circulação de água ou à composição do ar, o mais insignificante estudo se encontrará imediatamente mergulhado numa batalha de interpretações (2020b, p.97).

Por isso, ele prossegue, os cientistas “não têm outra escolha a não ser enfrentar os conflitos” em torno dos problemas ecológicos que investigam, diante dos quais “não têm nem o direito nem a possibilidade de permanecer desinteressados” (2020b, p.97). Porque há tanta incerteza e tanto interesse em torno dos objetos científicos atuais, a epistemologia “arrogante e desinteressada” que associava o conhecimento científico à verdade se tornou impraticável. Com efeito, num argumento bastante interessante (e polêmico), os sociólogos Jaron Harambam e Stef Aupers se valem da terminologia latouriana para pensar os negacionismos e conspiracionismos como *híbridos* que perturbam as fronteiras entre ciência e crença, verdade e fantasia, fato e valor. A atitude dos que se desesperam diante desses fenômenos, nesse sentido, corresponderia ao que Latour (1994) chamou de “prática moderna de purificação” — isto é, uma tentativa de encerrar de vez a discussão e estabilizar as questões de interesse como questões de fato —, além de consistir, sobretudo no caso dos cientistas, num esforço de demarcar seu próprio campo de atuação (Harambam; Aupers 2005, p.4).

Se, apesar das melhores intenções, a vontade de verdade tem aberto caminho para o negacionismo, melhor seria entender as controvérsias como episódios esperados e até mesmo inevitáveis, preparando-nos para “resistir a todos os que demonstram interesse por elas” (Latour, 2020b, p.98). Contudo, como bem lembra Stengers, “aprender a resistir não se faz usando palavras de ordem contra um inimigo comum: é preciso pensar que tipo de vulnerabilidade específica esse inimigo está explorando, mesmo por meios não repressivos ou violentos” (2005, p.152). É bem possível que seja a vontade de verdade, expressa na batalha que a Ciência acredita travar contra o engano, a vulnerabilidade que as elites traidoras têm explorado para avançar com seus planos vis.

O segundo episódio que vivi oferece uma excelente ilustração de como, no Antropoceno, praticar “ciência desinteressada” significa negligência política. Em um evento internacional no qual se discutiam as incertezas ligadas ao uso da geoengenharia — nome dado às tecnologias de intervenção em larga escala que estão sendo consideradas para reduzir os efeitos do aumento da temperatura global —,¹⁸ os cientistas reunidos eram unânimes em afirmar que elas podem ser perigosas, e que por isso era preciso mais investimentos em pesquisa para investigar seus efeitos.

Tal situação, por sua vez, era muito parecida com outra narrada por Stengers: ela também esteve num evento sobre geoengenharia, no qual engenheiros e cientistas, alegando receio de que tais tecnologias ficassem na mão de empresas privadas, exigiam que o governo se encarregasse das pesquisas, para “avaliar objetivamente

(e tendo como única motivação o interesse geral) a viabilidade e os riscos das diversas possibilidades [de intervenção]”. Eles pareciam orgulhosos de sua proposta, que lhes permitia conciliar a necessidade de investigar essas tecnologias e ao mesmo tempo manter sua posição confortável de provedores de soluções. O problema de sua proposta, no entanto, é que ela não considera que, segundo as regras da atual “economia do conhecimento”, pesquisar “sobre” essas tecnologias acaba invariavelmente se tornando pesquisar “em prol” dessas tecnologias; isso faz com que muito facilmente se recorra a argumentos como “há risco, mas os benefícios compensam”, e daí é um passo para que qualquer questionamento seja tratado como obscurantismo ou irracionalidade dos que querem frear o progresso da humanidade (Stengers 2015, p.139-140).

Inspirada pelo que narrou Stengers, perguntei a um dos cientistas se ele achava que os financiadores das pesquisas se dariam por satisfeitos se as conclusões indicassem que tais tecnologias são perigosas; eles abdicariam do “retorno sobre seu investimento”? A resposta de meu interlocutor, num esforço de disfarçar sua impaciência, foi que isso não seria problema dele, mas sim da Organização das Nações Unidas (ONU). Aparentemente, sua responsabilidade é apenas com o conhecimento que ele prefere imaginar como objetivo e neutro, apesar de todas as circunstâncias em que é produzido e utilizado; o cientista nada teria que ver com os usos e efeitos desse saber sobre a sociedade.

Tais episódios demonstram a obsolescência da epistemologia moderna: hoje estamos às voltas com questões que são urgentes demais, vitais demais para serem tratadas com desinteresse. Mais que isso, a concepção da ciência como prática neutra e desinteressada, que ajudou a construir sua imagem de máquina de guerra voltada contra a crença e a opinião, se mostra ainda mais perigosa e contraproducente hoje em dia. Do lado da sociedade, ela estimula o negacionismo, ao nutrir a expectativa de pureza incapaz de ser verificada no fazer científico e gerar, com isso, frustração e desconfiança. Do lado dos cientistas, a ilusão do desinteresse estabelece uma proximidade inesperada de seus detratores, que também acreditam lutar a guerra da verdade contra o engano. O apego a tal ideal pode torná-los incapazes de acompanhar as movimentações inesperadas dessa Terra em transição, tarefa que demanda a composição entre práticas, perspectivas e conhecimentos diversos. Por fim, é preciso reconhecer que o preço dessa postura desinteressada é pago por aqueles que sofrerão as consequências das decisões: podem os cientistas se responsabilizar e se interessar por aquilo que seu conhecimento produz no mundo? Saberão se proteger contra o mau hábito que vem sendo explorado por aqueles que lucram com a destruição da Terra?

6. Do engano ao interesse

Ainda que se concorde com diversos aspectos do que expus até agora, alguns poderiam objetar que colocar a questão a partir da noção de “verdade” pode não ser uma boa estratégia, e isso por inúmeras razões: por tratar-se de uma palavra carregada de uma longuíssima história, ao longo da qual lhe foram atribuídos sentidos muito diversos e controversos; por tal noção não permitir uma compreensão precisa do que a prática científica produz; ou mesmo por se acreditar que não há mais nada a ser dito ou pensado a respeito da verdade desde que autores associados ao chamado pós-estruturalismo, notadamente Michel Foucault, mostraram que se trata de um conceito intimamente ligado a noções como poder, interesse e fabricação.

Numa sociedade que se crê secularizada como a nossa, a verdade, enquanto conceito, parece não gozar de grande prestígio. No entanto, ela acaba sendo evocada quando o acordo tácito que permite que nos vejamos como seres racionais, dialógicos e civilizados ameaça ser quebrado. Na imagem proposta por Shapin, o “lar natural” da verdade não seria a linguagem dos dias úteis, mas sim as “cenas de fim de semana, ou mesmo as férias da linguagem”: é como se, banida do uso corrente, ela fosse prontamente convocada ao menor sinal de perturbação na ordem presumida das interações sociais. É assim que, diante de uma controvérsia, declarações acabam se transmutando em “instâncias da Verdade, envoltas num halo epistêmico” (2019). Além disso, não é difícil perceber o papel que a verdade desempenha como balizadora de nossas experiências e relações sociais: não desfazemos relações de amizade e nos decepcionamos quando nos faltam com a verdade? Não extraímos segurança das ideias que julgamos confiáveis? Não sentimos prazer — sobretudo nós, acadêmicos, cientistas, professores e outros “enunciadores da verdade” — quando explicamos a verdade que está por trás daquilo que outros julgam verdadeiro?

Apesar de todos os esforços das últimas décadas para desuniversalizá-la, desconstruí-la, dessacralizá-la, a verdade segue desempenhando uma função importante para o modo como produzimos comunidade, estabelecemos confiança e julgamos caráter. Nesse sentido, embora concorde com Shapin que caracterizar o negacionismo como uma crise da verdade “intensifica o problema e lhe confere uma carga moral” (2019), acredito que nossa melhor opção não é desviar os olhos da verdade, mas sim pensar diante de sua insistência como critério de orientação, para que possamos investigar o papel que desempenha e avaliar se ela pode ser diferentemente concebida. Se vivemos hoje uma crise da verdade, é porque certa concepção sua, estando no cerne do negacionismo, precisa mais que nunca ser substituída por outra, que nos dê mais condições de compreensão e composição política. Nesse sentido, as palavras de Foucault soam impressionantemente atuais: “em suma, a questão política [para os intelectuais] não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a própria verdade. Daí a importância de Nietzsche” (Foucault 1994, p.160).

Sem nutrir a pretensão de elaborar uma nova teoria sobre a verdade, gostaria de concluir este artigo com algumas indicações que podem ajudar a pensar essa noção em outros termos. A primeira delas é a proposta de abraçarmos o sentido positivo de *interesse* (e de política). Nesse ponto, um esclarecimento se faz preciso: ainda que concorde com Maria Puig de la Bellacasa (2010) que a palavra *concern* extrapola o sentido usual de “interesse” (fortemente associado a questões individuais e egoístas), opto por seguir a tradução, em Latour 2020a, de *matters of concern* por “questões de interesse” para manter as tensões e ambiguidades que circundam a palavra: nas disputas pelos fatos que vivenciamos hoje, há tanto intenções mesquinhas quanto preocupações coletivas, tanto oportunismo quanto altruísmo, tanto negligência quanto cuidado. É em meio a tantas inclinações divergentes que se faz preciso inventar um novo sentido de comunidade política.

Enquanto não havia tantas descobertas científicas incidindo sobre nosso modo de vida, enquanto a ciência podia jogar o jogo da universalidade e da objetividade, os fatos podiam permanecer bem apartados dos valores, suscitando aquiescência imediata; a verdade não precisava ser convocada de suas férias para apartar as disputas. Com a transformação dos fatos em questões de interesse, ao contrário, as disputas se transformam em instâncias privilegiadas para observar as dinâmicas, os testes, os procedimentos, as tensões, as negociações e os acordos que vão construindo a solidez dos fatos científicos; percebemos que as *coisas* nunca deixaram de ser *causas* que reúnem em torno de si entes com interesses heterogêneos e mesmo divergentes (Latour 2020a, p.187). Desse modo, em vez de lamentar que as pessoas desconfiem dos fatos e acusá-las de obscurantistas, ignorantes ou ingênuas, talvez possamos acolher suas preocupações, seus anseios e suas dúvidas e pensar o fazer científico e político à luz dessas demandas.

Se, como diz Latour, os fatos científicos não se sustentam sozinhos, a tarefa que se impõe para a ciência é a de aprender a cuidar de suas descobertas tão preciosas: entender que, mais que convencer, é preciso *engajar* as pessoas em torno dos fatos, mostrar que vale a pena confiar na ciência, se posicionar como aliada da sociedade no enfrentamento das ameaças presentes e futuras. A verdade dos fatos, nesse sentido, reside mais na eficácia do engajamento mundano que na correspondência a uma ideia transcendental. Mais do que silenciar as objeções, é preciso acolhê-las e se dispor a compreender o que mobiliza os interesses dos envolvidos. Isso não significa necessariamente acatar todas as proposições — a preocupação comumente atrelada ao fantasma do relativismo –, mas abrir espaço para composições que a oposição verdade *versus* engano interdita de saída. Novamente segundo Latour:

embora o Iluminismo tenha se beneficiado amplamente da disponibilidade de uma ferramenta descritiva muito poderosa — a das questões de fato –, que foram excelentes para *desmascarar* muitas crenças, poderes e ilusões, ele se viu totalmente desarmado uma vez que os fatos, por sua vez, foram devo-

rados pelo mesmo ímpeto de desmascaramento. Depois disso, as luzes do Iluminismo foram lentamente se apagando, e uma espécie de escuridão parece ter se abatido sobre os *campi*. Minha pergunta é a seguinte: podemos conceber uma outra ferramenta descritiva igualmente poderosa, que lide desta vez com *questões de interesse* e cuja importância então não seja mais desmascarar, mas proteger e cuidar, como diria Donna Haraway? Será realmente possível transformar o ímpeto crítico no *ethos* de alguém que *acrescente* realidade aos fatos ao invés de *subtraí-la*? (Latour 2020a, p.182-183).

Desta perspectiva do cuidado com os fatos, a própria palavra “negacionismo” é problemática, pois remete a uma ideia de ciência unificada, a qual seria o meio privilegiado de materialização da verdade. Como vimos, mais que negar a ciência e a verdade, o negacionismo expressa a vontade de uma ciência hipercientífica e de uma verdade hiperverdadeira que protejam contra a imprevisibilidade do mundo. Entender tal fenômeno sob o mero registro do engano, nesse sentido, nos coloca de volta no terreno desconfortável da “verdade pura” (Kahn-Harris 2018, p.38), simplifica o que deveria ser complexificado e interrompe prematuramente a possibilidade de composição aberta pela objeção. Podemos então desacelerar as conclusões diante de uma controvérsia, dando espaço para que dela se produza acréscimo de realidade, em vez de subtração? Isso é importante também porque denúncias e desqualificações consideradas exageradas podem não só tornar as pessoas refratárias ao que o interlocutor diz, mas também acirrar seu desejo de confirmar sua própria visão de mundo, abrindo espaço para mais radicalismo do que havia inicialmente.¹⁹

Para Stengers, a objeção é um elemento importante da nova aliança que pode se estabelecer entre ciência e sociedade. Ela cita a diferença, proposta pelo filósofo pragmatista John Dewey, entre a noção de *cidadãos*, “ficção política” baseada nas ideias de convergência e boa-vontade, e *público*, aquele que pode apresentar má vontade e cujo interesse precisa ser conquistado. De acordo com Dewey, o ideal do “cidadão” é abstrato porque remete a uma concepção vazia de democracia, segundo a qual a coletividade estaria constituída de saída, reunida pelo mero direito concedido a participar das decisões políticas. Porque do *direito de participar* se presume o *interesse em participar*, tal ficção produz exclusão e esvaziamento da política, pois desconsidera que muitos não se interessarão naturalmente por certas decisões ou terão pontos de vista distintos do consensualmente esperado. Ao contrário, o público não é algo cuja existência se presume de saída: ele é aquele que emerge em torno de um problema, não como um juiz soberano, mas como um poder objetor (Stengers 2005, p.160). Ele diz mais respeito, portanto, a uma coletividade *por vir*, mais plural e democrática porque constituída por meio de esforços legítimos de engajamento e composição em meio a divergências.

Neste mesmo artigo, Stengers dizia acreditar na possibilidade “pequena e precária” de que um novo público estivesse em vias de emergir, o qual se assemelharia

ao que Deleuze e Guattari chamaram de “minorias”. Mais precisamente, tal público consistiria em *minorias objetoras*, na medida em que “produzem — não como seu objetivo, mas no próprio processo de seu surgimento — o poder de objetar e intervir nos assuntos que elas se dão conta de que lhes dizem respeito” (Stengers 2005, p.160). Para a filósofa, o surgimento dessas minorias produz uma “transformação interessante” no âmbito da ciência, pois “modifica os sonhos dos cientistas que os vinculam ao Estado e ao capitalismo” — isto é, exigem que os cientistas atentem ao preço a pagar por seu ideal de neutralidade e objetividade. Ainda que Stengers tivesse em mente os coletivos europeus que se opunham à produção de alimentos transgênicos, proponho estender seu diagnóstico para abarcar também aqueles que aderem a negacionismos e conspirações: esse outro tipo de objeção também deve ser tratado com atenção, já que consiste num dos efeitos nefastos da “representação pública da ‘ciência contra a mera opinião’” (2005, p.160).

Dito de outro modo, a ciência se encontra agora ameaçada pela oposição que ajudou a construir. Em primeiro lugar, porque as indústrias e os governos evocam o mesmo *leitmotiv* para aniquilar as objeções quanto ao uso político das descobertas científicas. Em segundo lugar, porque tal oposição vem sendo usada contra a própria ciência por grupos que apontam a contradição entre sua pretensão de neutralidade e as condições nada neutras em que o saber científico é produzido (e mesmo aqui há empresas e governos lucrando com essa situação, como é o caso do negacionismo climático). Se a ciência deseja reaver a confiança da sociedade, recobrar alguma autonomia diante do cerco da economia do conhecimento e se opor às investidas dos profissionais da negação, será preciso reconsiderar suas estratégias políticas e se posicionar mais firmemente a favor daqueles que podem ajudá-la a resistir.

Tais considerações sobre o engajamento capaz de constituir um público e sobre a atenção aos efeitos das descobertas científicas na sociedade circunscrevem uma concepção de verdade inspirada no pragmatismo, corrente filosófica que tem Dewey e William James entre seus principais expoentes.²⁰ Em vez de consistir numa proposição absoluta pairando por sobre as transformações que ocorrem no mundo, a verdade, tal como o pragmatismo a concebe, é produzida *no mundo*, em meio às interações que nos conectam a ele; por isso, não apenas sua prevalência demanda verificações e adaptações constantes para se sustentar, como ela se mostra tanto mais crível quanto mais puder facilitar as conexões por meio das quais construímos nosso senso de realidade. É por essa razão que Stengers e Philippe Pignarre veem o pragmatismo como uma “arte das consequências” (2005, p.30), isto é, como o exercício de atentar para como a verdade modifica as interações que constituem quem somos e a realidade em que existimos.

Shapin parece concordar com tal proposição: se o desenvolvimento logrado ao longo do último século fez a ciência deixar de ser “uma escrava do Sagrado”, ele conclui que “a filosofia da ciência preferida pelos cientistas e por aqueles que apoiam

e enaltecem seu trabalho é agora certa versão do pragmatismo. A Verdade Transcendental foi eclipsada” (2019). O problema, como vimos, é que tal conclusão, ainda que pertinente do ponto de vista da prática científica, talvez seja um tanto precipitada no que concerne ao modo como os cientistas e a sociedade veem essa mesma prática: ainda estamos no regime da Verdade Transcendental quando, movidos pela vontade de verdade, fazemos apelos a fatos para silenciar discussões. Para que a Verdade Transcendental seja realmente eclipsada, precisamos que tanto cientistas quanto o público reconheçam a verdade como uma produção deste mundo, sujeita a negociação, transformação e até mesmo destruição; por isso, como algo que demanda cuidado e atenção.

É num sentido análogo que a filósofa Barbara Cassin propõe, em seu livro mais recente, uma concepção “mais sofisticada e menos judaico-cristã” da verdade, a qual assumiria, “em toda sua violência, a parte de ficção constitutiva de uma narrativa, [...] de fabricação decidida, desejada e assumida” (2018, p.189-190). Seu diagnóstico sobre o fenômeno da pós-verdade remete à noção de vontade de verdade nietzschiana que baseia o argumento central do presente artigo: por mais paradoxal que pareça, é o desejo por uma verdade revelada, desinteressada e imutável que nos empurrou para essa situação de proliferação de “verdades alternativas”.

Numa passagem à primeira vista enigmática, Cassin sustenta que, ainda que a pós-modernidade tenha significado o fim das grandes narrativas, os fundamentalismos atuais demonstram sua resiliência e capacidade de reinvenção constante. Um de seus refúgios mais notáveis seria a noção de *storytelling*, vista pela autora como “a compensação por excelência pelo medo que o fim das grandes narrativas suscita; um substituto” (2018, p.235). Quando os acontecimentos são encadeados em histórias, eles acabam perdendo sua contingência, e isso produz um efeito tranquilizador, afirma. O *storytelling*, nesse sentido, não deve ser pensado como uma ficção: enquanto esta é uma mentira que se reconhece como mentira, no *storytelling* a concatenação de fatos numa narrativa tem por efeito a ocultação de seu caráter ficcional; ele consistiria, por isso, numa tentativa de “reconciliação com o real (e a História) por meio da narrativa (história)” (Cassin 2018, p.235).

O *storytelling*, essa espécie de *pós-ficção*, teria então aberto caminho para a pós-verdade. O problema não é — importante frisar — a multiplicação das narrativas, mas o desejo de se agarrar a alguma delas como nos agarrávamos à finada Verdade. Por isso, o fenômeno que vimos chamando de pós-verdade é uma “mentira que recusa seu estatuto de mentira e que exige que se acredite nela; ainda mais perverso: exige que se acredite nela seja ela plausível ou não” (Cassin 2018, p.236). Cassin se refere sobretudo ao que chamamos aqui de pós-negacionismo ou neoconspiracionismo, inaugurado pela política praticada por Trump, que ela caracteriza como uma “mentira de autoridade”. Nesse sentido, a autora parece reproduzir a visão recusada neste texto: a que restringe a agência a líderes políticos, acusados de manipular uma

população que só faz obedecê-los cegamente. Porém, proponho compreender “mentira de autoridade” como aquilo que é operado pela própria noção de verdade abraçada por tantos de nós, cientistas, negacionistas profissionais ou pessoas comuns: tal mentira consiste na própria expectativa de uma verdade que, em sua autoridade, seja capaz de silenciar as divergências.

É essa noção que faz de nós todos negacionistas em potenciais, apesar de nossas melhores intenções. Para nos proteger da vontade de verdade e das aniquilações que vêm sendo efetuadas em seu nome, precisamos fazer como propunha Nietzsche: abraçar o falso, cultivar o gosto pela ficção, reconhecer que não existe verdade sem ficção, mediação ou engajamento; conceber a verdade como criação, em vez de revelação. “É preciso reaprender a amar a ficção, por aquilo que ela é e por aquilo que ela nos oferece”, declara o neurocientista Sebastian Dieguez, citado por Cassin. A ficção se encontra entre o fato e o *fake* (2018, p. 234), instaurando um campo outro de composição e negociação entre heterogêneos; nesse sentido, consiste numa instância privilegiada para operar o acréscimo de realidade e o cuidado com os fatos tão cruciais para a prática política dos dias atuais. Reaprender a amar a ficção pode, portanto, abrir caminho a formas mais plurais de construção de verdades.

Se pudermos fazê-lo, o até então temido relativismo deixará de significar uma abstenção do juízo de valor, tornando-se uma ferramenta para comparar e avaliar os efeitos das verdades em circulação — movimento político, ou *cosmopolítico* (Stengers 2003), de confrontação e negociação das divergências. Cassin recorre a uma passagem de Gilles Deleuze: “As noções de importância, de necessidade, de interesse são mil vezes mais determinantes que a noção de verdade. De modo algum porque elas a substituem, mas porque medem a verdade do que digo” (Deleuze 2013, p.166). Para Cassin e Deleuze, a verdade é uma questão de medição de sua suficiência para determinado fim — “verdade suficiente para”, na fórmula da autora –, e o relativismo, mais que um “vale-tudo”, passa a expressar a possibilidade de que coisas que não seguem os mesmos critérios possam valer ao mesmo tempo.

É no terreno das articulações e disputas entre concepções divergentes da “realidade” que se dão os principais desafios que marcam esta nova época que tantos chamam de Antropoceno. Por essa razão, abandonar a oposição verdade *versus* engano parece ser nossa melhor chance de enfrentá-los: tratar as questões que despertam nosso interesse não como verdades a serem meramente acatadas, mas como *verdades suficientes para* produzir engajamento e transformação social, o que pode ensejar alianças plurais e inesperadas que ajudem a reconstruir o solo comum que cede hoje sob nossos pés.

Referências

- Andrade, R. O. 2019. Resistência à ciência. *Pesquisa Fapesp* 284:16–21.
- Bellacasa, M. P. 2010. Matters of care in technoscience: Assembling neglected things. *Social Studies of Science* 41(1): 85–106.
- Bruno, F. 2020. Palestra no evento “Fake News, Social Media and Subjectivities: Effects on Society and Politics in Brazil”. https://www.youtube.com/watch?v=WfC5PO_oXfA&feature=youtu.be&ab_channel=ICGSST%C3%Bcbingen
- Carvalho, D. 2020. Por que você não deveria argumentar com radicais – o efeito “Backfire”. *Blogs Unicamp*. <https://www.blogs.unicamp.br/covid-19/por-que-voce-nao-deveria-argumetnar-com-radicais-o-efeito-backfire/>
- Cassin, B. 2018. *Quand dire, c'est vraiment faire*. Paris: Fayard.
- Coady, D. 2012. *What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Costa, A.; Roque, T. 2020. Ciência e política em tempos de negacionismo. *Ciência Hoje* 367. <https://cienciahoje.org.br/artigo/ciencia-e-politica-em-tempos-de-negacionismo/>
- Crutzen, P & Stoermer, E. 2000. The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter* 41: 17–18.
- Danowski, D. 2018. *Negacionismos*. Série de cordéis Pandemia. São Paulo: n-1 edições.
- Deleuze, G. 2013. *Conversações (1972-1990)*. Trad. de P P. Pelbart. São Paulo: Editora 34, 3a edição.
- Eyal, G. 2019. *The Crisis of Expertise*. Cambridge: Polity.
- Foucault, M. 1994. Entretien avec Michel Foucault” (avec A. Fontana et P Pasquino). In: *Dits et écrits (1954-1988)* III. Paris: Gallimard.
- Hamilton, C. 2013. *Earthmasters: the Dawn of the Age of Climate Engineering*. New Haven: Yale University Press.
- Harambam, J.; Aupers, S. 2015. Contesting epistemic authority: Conspiracy theories on the boundary of science. *Public Understanding of Science* 24(4): 466–80.
- Helmond, A. 2019. A plataforma da web. Tradução de Tiago Salgado. In: Omena, J. J. (org.). *Métodos Digitais: teoria-prática-crítica*, pp. 49–72. Lisboa: ICNOVA.
- Horner, R.; Haberly, D.; Schindler, S.; Aoyama, Y. 2018. How anti-globalisation switched from a left to a right-wing issue – and where it will go next. *The conversation*. <https://theconversation.com/how-anti-globalisation-switched-from-a-left-to-a-right-wing-issue-and-where-it-will-go-next-90587>
- Kahan, D. M. 2013. Ideology, motivated reasoning, and cognitive reflection. *Judgment and Decision Making* 8(4): 407–24.
- Kahn-Harris, K. 2018. *Denial: The Unspeakable Truth*. Mirefoot, Kendal, Cumbria: Notting Hill Editions.
- Keyes, R. 2004. *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York: St. Martin’s Press.
- Latour, B. 1994. *Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Trad. de C. I. Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- Latour, B. 2019a. *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia*. Trad. de C. A. M. Souza. São Paulo: Editora Unesp.
- Latour, B. 2019b. Troubles dans l’engendrement. Entretien sur la politique à venir (Entretien avec Bruno Latour par Carolina Miranda). *Revue du Crieur* 14: 60–73.

- Latour, B. 2020a. Por que a crítica perdeu a força? De questões de fato a questões de interesse. *O que nos faz pensar* 29(46): 173-204.
- Latour, B. 2020b. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Trad. de M. Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Latour, B. 2021. *Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*. Paris: La Découverte.
- Lerer, L. Isolado em seu resort na Flórida, Trump comanda republicanos com mão de ferro. *O Globo*, 12 mai. 2021. <https://oglobo.globo.com/mundo/isolado-em-seu-resort-na-florida-trump-comanda-republicanos-com-mao-de-ferro-25013025>
- McRaney, D. 2013. *You are now less dumb: how to conquer mob mentality, how to buy happiness, and all the other ways to outsmart yourself*. New York: Gotham Books.
- McCright, A. M.; et al. 2013. The influence of political ideology on trust in Science. *Environmental Research Letters* 8: 044029 (9p.).
- National Research Council Committee On Basic Reserach Opportunities In The Earth Sciences. 2001. *Basic Research Opportunities in the Earth Sciences*. Washington, DC: National Academies Press.
- Nietzsche, F. 2011. *A vontade de poder*. Trad. e notas de M. S. P Fernandes e F. J. D. Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Nietzsche, F. 2012. *A gaia ciência*. Trad. de P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nisbet, E. C.; Cooper, K. E.; Garrett, R. K. 2015. The Partisan Brain: How Dissonant Science Messages Lead Conservatives and Liberals to (Dis)Trust Science. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 658(1): 36–66.
- Oreskes, N. & Conway, E.M. 2010. *Merchants of Doubt: How a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming*. Nova York: Bloomsbury Press.
- Pew Research Center. 2016. The Politics of Climate. <https://www.pewresearch.org/science/2016/10/04/the-politics-of-climate>.
- Pigden, C. 1995. Popper revisited, or what is wrong with conspiracy theories? *Philosophy of the Social Sciences* 25(3): 3–34.
- Pignarre, P. & Stengers, I. 2005. *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoutement*. Paris: La Découverte.
- Pimenta Velloso Rocha, S. 2004. Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo. *O que nos faz pensar* 14(18): 213–224.
- Powell, J. 2019. Scientists Reach 100% Consensus on Anthropogenic Global Warming. *Bulletin of Science, Technology & Society* 37(4): 183–184.
- Proctor, R. N. 2015. The cigarette catastrophe continues. *The Lancet* 385(9972): 938–939.
- Rofstadter, R. 1964. The Paranoid Style in American Politics. *Harper's Magazine*. Roque, T. 2020. Negacionismo no poder. *Piauí* 161: 28–32.
- Rosenblum, N. L. & Muirhead, R. 2019. *A Lot Of People Are Saying: The New Conspiracism And The Assault On Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Rouso, H. 1990 [1987]. *Le Syndrome de Vichy de 1944 a nos jours*. Paris: Editions de Seuil, 2a. ed.
- Shapin, S. 2019. Is There a Crisis of Truth? *Los Angeles Review of Books* <https://lareviewofbooks.org/article/is-there-a-crisis-of-truth/2dez2019>
- Sippitt, A. 2019. *Does the “backfire effect” exist—and does it matter for factcheckers?* Londres: Full Fact Report.

- Steffen, W.; et al. 2011. The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society* **369**: 842–867.
- Stengers, I. 2003. *Cosmopolitiques*. Volumes I e II. Paris: La Découverte.
- Stengers, I. 2005. Deleuze and Guattari's last enigmatic message. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* **10**(2): 151-167.
- Stengers, I. 2015. Accepting The Reality Of Gaia: A Fundamental Shift? In: C. Hamilton; F. Gemenne; C. Bonneuil (orgs.). *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch*. London: Routledge, p.134–144.
- Stengers, I. 2018. The challenge of ontological politics. In: M. Blaser; M. Cadena (orgs.). *A world of many worlds*. Durham and London: Duke University Press, p.83–111.
- Stringer, J. 2017. Why did anti-globalisation fail and anti-globalism succeed? *Open Democracy* <https://www.opendemocracy.net/en/why-did-anti-globalisation-fail-and-anti-globalism-succeed/>.

Notas

¹Estudos realizados nos Estados Unidos mostraram que vieses políticos e ideológicos conduzem a uma maior ou menor confiança em certos fatos científicos (Kahan 2013; McCright et. al. 2013; Nisbet, Cooper, Garrett 2015; Pew Research Center 2016). Por exemplo, McCright et. al. 2013 concluíram que indivíduos conservadores tendem a duvidar das ciências que pesquisam impactos do modo de vida industrial na saúde e no meio ambiente (como aquecimento global e alimentos transgênicos), enquanto liberais desconfiam das ciências “de produção”, como a química industrial e a engenharia. Além disso, como lembra Yuriy Castel-franchi (apud Andrade, 2019), não é incomum que uma mesma pessoa ou grupo acate certos consensos científicos e negue outros: por exemplo, muitos dos que se opõem as vacinas, e até mesmo a Flat Earth Society, expressam grande preocupação com as mudanças climáticas.

²Cf. sobretudo LATOUR 1994; 2019a.

³*Onde aterrar?* foi escrito logo após as eleições de Trump em 2017, e ainda é cedo para saber se as políticas climáticas anunciadas por Joe Biden serão capazes de frear a loucura negacionista que acomete sobretudo o Partido Republicano. Se havia a expectativa de que a saída de Trump provocaria uma “epifania” entre os membros do partido, recentemente o próprio Biden admitiu estar desconcertado com a persistência da lealdade aos princípios e estratégias do ex-presidente (Lerer, 2021).

⁴Nas pesquisas que investigam negacionismos e teorias da conspiração, essa atitude vem sendo chamada de raciocínio motivado (*motivated reasoning*).

⁵A visão de Kahn-Harris se assemelha à de Ralph Keyes, autor do livro *The Post-Truth Era*, que já em 2004 antecipava o fenômeno que teria lugar mais de uma década depois: “Embora sempre tenham existido mentirosos, as mentiras geralmente eram contadas com alguma hesitação, uma pitada de ansiedade, alguma culpa, alguma vergonha, ou pelo menos um mínimo de desconforto. Então, pessoas inteligentes que somos, desenvolvemos sistemas para ajustar a verdade para que possamos ocultá-la sem sentir vergonha. Eu chamo isso de pós-verdade. Vivemos em uma era de pós-verdade” (Keyes 2004, p.12-13). A título de curiosidade, o primeiro uso do termo num sentido próximo ao que conhecemos hoje foi feito pelo escritor sérvio-americano Steve Tesich num ensaio de 1992 publicado na revista *Nation*, intitulado “A Government of Lies”.

⁶Ainda segundo Nietzsche: “[...V]ontade de verdade’ não significa ‘Não quero me deixar enganar’, mas — não há alternativa — ‘Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’ — e com isso *estamos no terreno da moral*” (Nietzsche 2012, p.209).

⁷Meu argumento aqui é muito próximo ao de Silvia Pimenta Veloso Rocha (2004) sobre o perspectivismo em Nietzsche, ainda que o tenha desenvolvido por caminhos diferentes.

⁸Cf. por exemplo Pigden 1995; Coady 2012 (capítulo 5). O problema dos conspiracionistas talvez seja considerar todo e qualquer acontecimento como resultante de uma trama bem arquitetada, descartando que o acaso ou erro possam atrapalhar os planos dos conspiradores (Hofstadter 1964).

⁹Talvez Latour se engane quanto às “causas pouco elevadas” dos conspiracionistas: Harambam e Aupers contam que, “à semelhança dos teóricos da Escola de Frankfurt”, os complotistas por eles entrevistados veem a alegada objetividade científica como uma tentativa de “encobrir os interesses reais do empreendimento capitalista moderno” (2015, p.474).

¹⁰Ainda que o que emulem seja acima de tudo a oposição verdade *versus* engano operada pela epistemologia moderna.

¹¹Sobre o alegado “monopólio da verdade” exercido pelas instituições científicas dominantes e o sentimento de injustiça que tal situação desperta, cf. também Harambam; Aupers 2015.

¹²Mesmo que operando interpretações inusitadas do que é *establishment*: por exemplo, no caso do negacionismo climático, o *establishment* é associado à imprensa ou às ONGs, e não às empresas de petróleo e suas financiadoras. Sobre o quanto o léxico antiglobalização vem sendo reapropriado e repaginado na “guerra contra o globalismo”, cf. por ex. Horner; Haberly; Schindler; Aoyama 2018 e Stringer 2017.

¹³Em português, questões de fato (ou simplesmente fatos) e questões de interesse ou preocupação. Latour usa essas expressões para se referir à transformação recente nas relações entre ciência e sociedade: se, antes, a enunciação dos fatos pelos cientistas costumava bastar para sua aceitação como legítimos pela sociedade, atualmente tais enunciados estão sujeitos à contestação e ao debate público, na medida em que despertam a preocupação e o interesse de certos grupos ou indivíduos. Cf. sobretudo Latour 2020a.

¹⁴Essa ideia é conhecida como modelo linear de comunicação ou simplesmente “modelo de déficit”.

¹⁵Cf. por exemplo Crutzen; Stoermer 2000 e Steffen et al 2011.

¹⁶Sobre a muito comentada associação entre crise na ciência e crise da democracia, cf. por exemplo Roque 2020 e Costa; Roque 2020.

¹⁷Como é sabido, o consenso científico em torno das mudanças climáticas antropogênicas já alcançou os 100%, o que faz desse fato um dos mais bem comprovados da história da ciência. Cf. Powell 2019.

¹⁸A esse respeito, cf. Hamilton 2013.

¹⁹Sobre o chamado efeito *backfire*, cf. McRaney 2013 e Carvalho 2020. Faltam estudos para compreender melhor as circunstâncias em que tal efeito acontece, mas segundo o levantamento feito por Amy Sippitt, ele tende a incidir sobre questões mais controversas ou de enunciado ambíguo (2019, p.18-19).

²⁰A respeito do pragmatismo, cf. James, W. *Pragmatismo e outros ensaios*. Trad. de J. C. Silva. Rio de Janeiro: Lidador, 1967.

Agradecimentos

Este artigo se beneficiou de comentários e sugestões preciosas de Ronaldo Pelli, André Araújo e Ádamo da Veiga, a quem agradeço imensamente.