



<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/perspectividade/>

Mudanças climáticas e perspectividade: por uma redefinição ontológica do extremo

Menissa Nayara Nascimento Silva[1]

Tiago Amaral Sales[2]

RESUMO: O artigo investiga o significado dos chamados “eventos extremos” no contexto das mudanças climáticas a partir de uma abordagem filosófica centrada na crítica da racionalidade tecnocientífica e no perspectivismo. Parte-se da hipótese de que a filosofia, para apreender fenômenos próprios do tempo presente, deve operar por deslocamento crítico em relação aos pressupostos que estruturam sua época. Nesse sentido, mobiliza-se o método genealógico, em diálogo com Friedrich Nietzsche a partir da leitura de Oswaldo Giacoia Jr., para analisar o predomínio da cultura ocidental-europeia, fundado na racionalidade lógico-científica de matriz grega e radicalizado pela tecnociência. Argumenta-se que esse regime de racionalidade coincide com uma crise das formas de organização da vida que ele próprio instituiu, na medida em que consolida a compreensão da natureza como recurso disponível à exploração. As mudanças climáticas e os chamados eventos extremos são, assim, pensados como expressão dessa crise mais ampla, que atravessa dimensões históricas, culturais e ontológicas. Diante desse diagnóstico, propõe-se o perspectivismo como exercício conceitual que exige o deslocamento do eu e o reconhecimento da alteridade como condição da interpretação. Tal perspectiva permite compreender a implicação mútua entre diferentes modos de existência, bem como entre fenômenos naturais e humanos. Conclui-se que os eventos extremos não se reduzem a ocorrências físicas, mas indicam tensões estruturais que redefinem as condições da vida na Terra.

PALAVRAS-CHAVE: Eventos extremos. Mutações Climáticas. Perspectivismo. Contemporaneidade.



Climate change and perspective: towards an ontological redefinition of the extreme

ABSTRACT: The article investigates the meaning of so-called “extreme events” within the context of climate change, based on a philosophical approach centered on the critique of technoscientific rationality and perspectivism. It starts from the hypothesis that philosophy, in order to grasp phenomena specific to the present time, must operate through a critical displacement regarding the presuppositions that structure its epoch. In this sense, the genealogical method is deployed, engaging in a dialogue with Friedrich Nietzsche through the reading of Oswaldo Giacoia Jr., to analyze the predominance of Western-European culture, which is founded on a Greek-derived logical-scientific rationality and radicalized by technoscience. It is argued that this regime of rationality coincides with a crisis of the very forms of life organization it instituted, insofar as it consolidates the understanding of nature as a resource available for exploitation. Climate change and the so-called extreme events are thus conceived as expressions of this broader crisis, which spans historical, cultural, and ontological dimensions. In light of this diagnosis, perspectivism is proposed as a conceptual exercise that demands the displacement of the self and the recognition of alterity as a condition for interpretation. Such a perspective allows for an understanding of the mutual implication between different modes of existence, as well as between natural and human phenomena. It concludes that extreme events cannot be reduced to physical occurrences, but rather indicate structural tensions that redefine the conditions of life on Earth.

KEYWORDS: Extreme events. Climate Change. Perspectivism. Contemporaneity.

Introdução

Vivemos em tempos complexos que nos trazem uma tarefa nada simples de entendê-los e encontrar caminhos para habitá-los. As catástrofes, os desastres ambientais e os nomeados “eventos extremos” fazem parte do que vem sendo nomeado nas últimas décadas pela comunidade científica de mudanças climáticas. Tais questões atravessam a vida planetária de



inúmeras maneiras, convocando também um trabalho inter/transdisciplinar para buscar entender e propor respostas à altura do tempo presente.

Acerca do clima, o antropólogo francês Bruno Latour (2020) nos ajuda a pensar neste presente incerto. Ele propõe que entendamos um sentido geral “[...] das relações dos humanos com suas condições materiais de existência” e, a partir disso, defende que as exacerbações capitalistas neoliberais criaram “A ausência de um mundo comum a compartilhar [que] está nos enlouquecendo” (Latour, 2020, p. 10). Este é um tempo de angústias pois “[...] cada um de nós começa a sentir o solo ruindo sob os pés” e, assim, nos resta migrar “[...] a territórios a serem redescobertos e reocupados”.

Pensando nessas questões, Latour (2020, p. 19) afirma que vivemos um tempo das mutações climáticas, no qual “Migrações, explosão de desigualdades e Novo Regime Climático: trata-se da mesma ameaça”. Como proposta para habitar esse tempo-espço precário, o autor propõe que, duplamente, busquemos “vincular-se a um solo” e “mundializar-se” (Latour, 2020, p. 21). Ao aterrar-nos a um solo particular, percebemo-nos habitantes de um mundo intensamente vivo, um universo imensamente fértil. Eis, então, algumas nuances para seguirmos. Ainda assim, continua complexa a tarefa de nomear e pensar nas palavras que poderão orientar a necessária redescoberta e reocupação desse território por nós ocupado.

Com a antropóloga Anna Tsing (2019), compreendemos que a busca por respostas se inicia com a proposição das perguntas certas. Segundo Tsing, ainda que não possamos perder de vista que “[...] nosso tempo é o ‘Antropoceno’, a era da perturbação humana. [...] uma era de extinção em massa”, é preciso perceber que “[...] o Antropoceno também é uma era de emergências” e, diante disso, perguntar: “O que emergiu?” (Tsing, 2019, p. 23). Portanto, um entendimento apropriado dos eventos extremos, fenômenos do tempo presente, deve considerar não só as perdas e extinções congênicas a eles, mas também o que emerge deles.

A previsão e identificação de eventos extremos cumpre importante papel para o estabelecimento das ações relacionadas à gestão de riscos e desastres. Por isso, é necessária uma cuidadosa e rigorosa definição de eventos extremos, por parte da ciência meteorológica, a qual deve considerar os conceitos distintos, embora inter-relacionais, de tempo e clima, a partir dos quais também se estabelece o discernimento entre eventos extremos de tempo e de clima. Victor Marchezini e colaboradores (2023) afirmam que o tempo se refere à condição instantânea e



transitória da atmosfera, enquanto o clima consiste na síntese espaço-temporal das condições de tempo. Dessa forma, distinguem-se eventos extremos de tempo e de clima, donde “[...] um evento extremo de tempo pode ser definido como a variação inesperada dos estados atmosféricos [...] que ocorrem em curtos períodos de duração” (Ynoue et al., 2017 apud Marchezini et al., 2023, p. 6), enquanto “[...] um evento extremo climático pode ser definido como a variação inesperada da componente climatológica local, resultado de uma sucessão de eventos extremos de tempo” (Seneviratne et al., 2021 apud Marchezini et al., 2023, p. 6). Portanto, “[...] eventos extremos climáticos alcançam escalas temporais e espaciais mais abrangentes em relação aos extremos de tempo e por este motivo seus efeitos tendem a ser graduais e a afetar um contingente maior de pessoas” (Silva Dias, 2014; Seneviratne et al., 2021, apud Marchezini et al. p. 6) e seres que habitam a atmosfera afetada por seus registros perenes.

Essa instrutiva inter-relação entre tempo e clima, ressaltada na definição meteorológica de eventos extremos, nos incita a propor, inspirados pela proposta de Tsing (2019) — segundo a qual o Antropoceno é uma era de extinção e desastres, mas também de emergências —, que a distinção e interdependência entre tempo e clima também deve ser considerada ao, no plano da criação filosófica, conceituar eventos extremos. Ao propormos neste artigo uma reflexão filosófica sobre o significado de tais eventos, procuramos evidenciar outras inter-relações entre elementos à primeira vista distintos, distantes e, contudo, passíveis de correspondência.

No primeiro tópico, buscamos refletir sobre o tipo de relação que o pensamento filosófico pode estabelecer com o tempo presente e diante da necessidade de se pensar nos fenômenos que o assolam, como os eventos extremos. A partir de filósofos contemporâneos, como Giorgio Agamben e Oswaldo Giacoia, que pensaram, inspirados por Friedrich Nietzsche — um dos fundadores da filosofia contemporânea —, o que significa ser propriamente contemporâneo, compreendemos que a afinação do pensamento filosófico para uma compreensão adequada dos fenômenos do tempo presente reside na sua paradoxal capacidade de deslocamento, afastamento e inconformação com o próprio tempo.

Exercitando essa disposição do pensamento ao contemporâneo, no segundo tópico buscamos estabelecer correspondência entre a história do pensamento filosófico ocidental e a pergunta sobre o que hoje cabe à filosofia diante do tempo dos eventos extremos. Para isso, trouxemos à tona o empenho retrospectivo de Oswaldo Giacoia, que desvela o transcurso histórico da filosofia



e sua identificação com a Europa, colocando tal identificação em chave crítica. Ao apropriar-se do método genealógico crítico de Nietzsche, Giacoia nos mostra que o predomínio da cultura ocidental-europeia — que hoje consolida sua hegemonia planetária — funda-se na racionalidade lógica-científica de matriz grega e é radicalizado pela tecnociência. Tal predomínio coincide com a crise generalizada das formas de organização social das sociedades que herdaram os valores, princípios e ideais — instituídos, estabelecidos e justificados pela Filosofia —, que deveriam orientar a vida humana na Terra, em suas inter-relações com seres não humanos e mais que humanos. Sob o ângulo de tal transcurso histórico, evidencia-se que as mudanças climáticas e os eventos extremos também são expressão de uma crise das formas ocidentais de organização da vida fundadas sobre o predomínio extremo de uma racionalidade tecnocientífica, para a qual a natureza é transformada em mero recurso para exploração irrestrita.

Por fim, diante da constatação da ambivalência — externa e interna; geral e particular — da crise, argumentamos no terceiro tópico que a filosofia hoje, tanto mais que antes, precisa dispor-se a um exercício de troca e reconhecimento radical e não apenas de outras cosmologias e mundos humanos, como também da alteridade que caracteriza própria diversidade do mundo natural — instância inseparável das culturas. Nesse horizonte, o perspectivismo aparece como uma experiência conceitual fundamental, na medida em que ensina o estranhamento do eu como princípio de um reconhecimento de si, pois uma autocompreensão da condição particular e perspectivística de nossas interpretações, depende do reconhecimento do outro como um outro, o qual é ele também perspectivístico e interpretante, como necessário a toda e qualquer perspectivação. Pelo perspectivismo compreendemos a necessária implicação mútua entre distintos modos de existência e mundos humanos. E, no que concerne a uma reflexão filosófica sobre os eventos extremos, também somos convocados a pensar, a partir da implicação mútua, no que chamamos de “eventos humanos” e “eventos naturais”, entre os eventos extremos meteorologicamente considerados e eventos filosóficos, históricos, culturais e axiológicos que estabelecem extremos para a vida na Terra.

A filosofia no tempo dos extremos: exercício de uma disposição do pensamento ao paradoxo do contemporâneo



Dentre as tantas áreas de saber necessárias para pensar as complexidades do tempo das mudanças climáticas e dos nomeados “eventos extremos”, o campo filosófico aparece como necessário interlocutor, na medida em que pode promover um exercício de consciência ou, como prefere Nietzsche, de má consciência do seu tempo:

Cada vez mais quer me parecer que o filósofo, sendo por *necessidade* um homem do amanhã e do depois de amanhã, sempre se achou e *teve* de se achar em contradição com o seu hoje: seu inimigo sempre foi o ideal de hoje. Até agora todos esses extraordinários promovedores do homem, a que se denomina filósofos, e que raramente viram a si mesmos como amigos da sabedoria, antes como desagradáveis tolos e perigosos pontos de interrogação — encontraram sua tarefa, sua dura, indesejada, inescapável tarefa, mas afinal também a grandeza de sua tarefa, em ser a má consciência do seu tempo. Colocando a faca no peito das *virtudes do tempo*, para vivisseccioná-lo, delataram o seu próprio segredo: saber de uma *nova* grandeza do homem, de um caminho não trilhado para o seu engrandecimento (Nietzsche, 1992, af. 212, p. 119).

Alcançando a destreza necessária para uma afiação desse exercício de consciência, podemos compreender as mudanças climáticas e os eventos extremos como fenômenos próprios a um tempo complexo que recobre ideais próprios. A consciência do “ideal de hoje” (Nietzsche, 1992) emerge da atitude de distanciamento de “[...] quem não se mantém dócil e conformado às pretensões e exigências dos *establishments* de sua época” (Giacoina, 2025, p. 71). Por esse motivo, a filósofa e o filósofo acham-se sempre na desagradável e indesejada posição de contradição com o tempo ao qual pertencem. Nessa assimetria reside, segundo pensadores contemporâneos como Giorgio Agamben e Oswaldo Giacoia Jr., o paradoxo de uma relação apropriada do pensamento com o tempo presente, a “contemporaneidade”:

[...] é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, isabelportanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo. Essa não-coincidência, essa discronia, não significa, naturalmente, que contemporâneo seja aquele que vive num outro tempo, um nostálgico [...]. Um homem inteligente pode odiar o seu tempo, mas sabe, em todo caso, que lhe pertence irrevogavelmente, sabe que não pode fugir ao seu tempo. A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio



tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que este adere através de uma dissociação e um anacronismo. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela (Agamben, 2009, p. 59).

A simétrica aderência de um pensamento à atualidade não é sinal de contemporaneidade. Ao contrário, ser contemporâneo é ser essencialmente inatual, esclarecem Agamben (2009) e Giacoia (2025). A capacidade do pensamento de apreender a contemporaneidade reside propriamente na anacrônica relação que o pensamento estabelece com o tempo presente. Embora, pontua Agamben, ainda que a inatualidade — perene e desconfortável sensação de desidentificação com tudo o que resignadamente imprime as marcas do hoje — seja condição dessa singular capacidade de apreensão do tempo presente, ela só é possível a quem nele se situa e sabe que dele não escapa, pois seu pertencimento a ele é irrevogável. Uma contemporânea relação de pensamento com o presente se dá mediante sua capacidade de deslocamento no tempo e, contudo, de uma profunda consciência de seu assentamento sobre o espaço, lugar de seu pertencimento próprio. Uma compreensão contemporânea do hoje exige assim o exercício de uma paradoxal disposição de nosso pensamento.

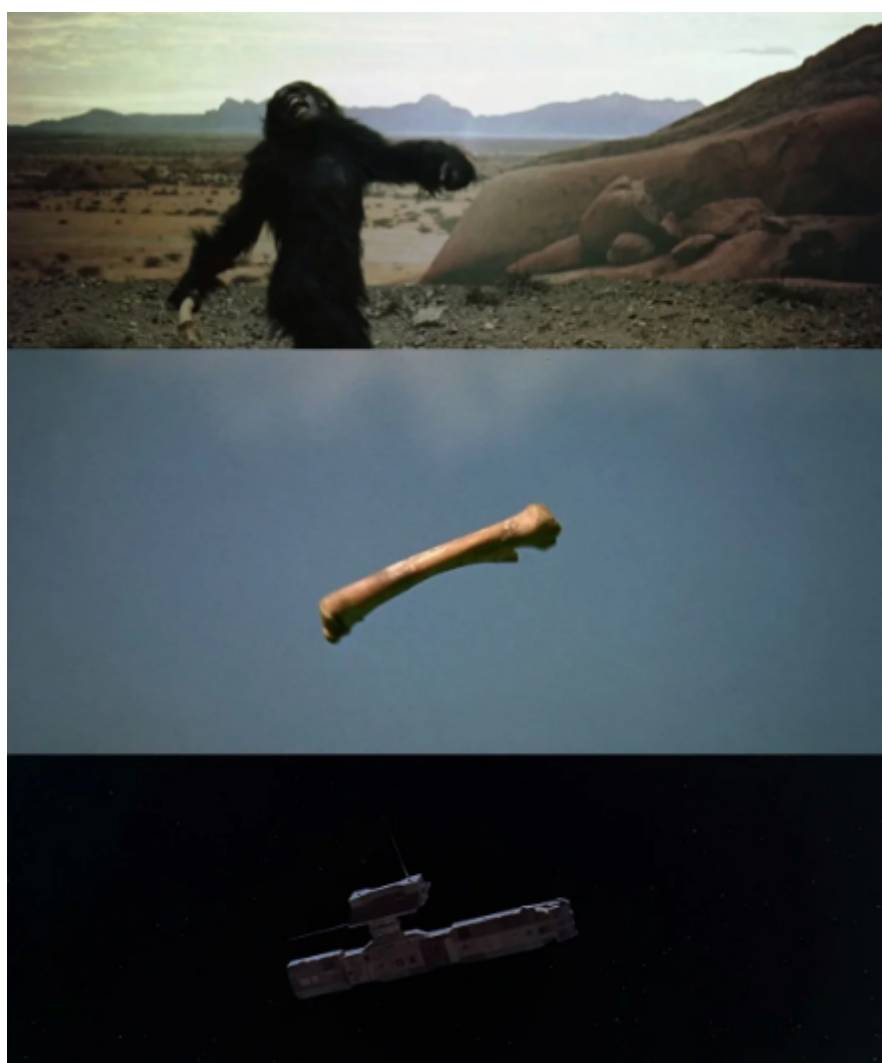
Diante disso, se é verdade que pela compreensão do paradoxo do contemporâneo nos tornamos mais capazes de perceber o que é essencial ao tempo, eis o que contemporaneamente podemos aprender a respeito de fenômenos próprios ao tempo presente, como as mudanças climáticas e os eventos extremos: a necessidade de aderir pela recusa, de utilizar a distância como lente de detalhamento do que está próximo, ou seja, ver o atualíssimo pela óptica do inatual. Assim, podendo estabelecer correspondência entre o arcaico e o novo, o tempo passado e o tempo presente:

[...] Aderir pela recusa é o paradoxo do contemporâneo, o essencialmente arcaico tornando possível a apreensão e a dicção da *arché* vigente no tempo presente, e, em virtude disso, podendo compreendê-la de maneira mais profunda e radical. Uma coincidência imediata e não refletida torna incapaz ver a própria época, não pode manter o olhar fixo nela, sendo ofuscada pelo resplendor de suas luzes, inapta a divisar também suas trevas (Giacoia, 2025, p. 71).



Quando o pensamento contemporâneo procura perceber o presente por meio da sua correspondência com o passado, o passado reenvia ao presente a possibilidade de uma apreensão do que dele ainda vige no agora. Essa correspondência entre o arcaico e o novo, ensejada pelo exercício da disposição do pensamento — e da arte — ao contemporâneo, é magistralmente ilustrada na cena do filme *2001: Uma odisseia no espaço*.

Figura 1 – The Dawn of Man em *2001: Uma Odisseia no Espaço*



Fonte: Kubrick, 1968. Imagem disponível em: Instagram (@vilkermartinsescritor; @literaturecinema), 24 jan. 2026.

Com essa sequência de cenas, Stanley Kubrick nos transporta dos remotos períodos nomeados de “Pré-História” (*A Aurora do Homem*) até o futuro longínquo da humanidade explorando o espaço



sideral, o extraterrestre, o “fora” revelando-nos a estreita correspondência entre períodos históricos tão distantes. A técnica de montagem [3] notadamente utilizada na cena conecta a temporalidade não só através da semelhança da forma, da cor e do movimento de suspensão no ar/espço do objeto osso e do objeto nave espacial, como também evidenciando o contraste entre a dissonância, o peso e a tensão da trilha sonora da primeira parte do filme, que inclui *Also sprach Zarathustra*, e a da segunda parte, com a harmonia e sutileza de *The blue danube*, ambas de Richard Strauss (1864—1949). A mão humana lança um objeto ao espaço: poderíamos aprender com profundidade o conteúdo desse futuro longínquo, não fosse pela contemporaneidade da sétima arte de Kubrick ao evidenciar a correspondência e a simetria entre um gesto que se repete através do tempo?

O *match cut* estabelece a conexão simbólica entre as cenas, evocando à consciência as naturezas radicalmente distintas entre os dois tempos e objetos e, paradoxalmente, unidos por um gesto radicalmente semelhante. Os símbolos do essencialmente arcaico, lado a lado com os símbolos do essencialmente novo, provocam, instantaneamente, a irrupção de um sentimento já experimentado pelos espectadores da sala de cinema: admiração, perplexidade, espanto, inquietação, isto é, o *thauma* da filosofia grega. Essa experiência profundamente humana, juntamente com a qual irrompe a filosofia, é apontada por Sócrates no Teeteto: “[...] a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia. Ao que parece, não foi mau genealogista quem disse que Íris era filha de Taumante” (Platão, 1988, 155 d).

Ao suscitar a admiração, junto à qual irrompe o interesse, somos impelidos a questionamentos essencialmente filosóficos: “Como é possível?”, “Como chegamos aqui?”, “O que conecta o passado ao presente?”, “Houve um momento em que nos tornamos humanos?”, “O que é o humano?”, e “No que consiste a nossa humanidade?”. A cena então confirma sua contemporaneidade, ao suscitar, quando formulamos esse questionamos, a afinação do pensamento para uma apreensão do sentido do tempo e do que somos perante ele. Ela é, assim, um icônico exemplo do que significa uma relação contemporânea do pensamento com o tempo: ao deslocarmos diferentes cenas temporais e aproximá-las no paralelo do espaço comum da cena, podemos, com maior precisão, perceber o sentido de cada uma, estabelecendo a correspondência entre elas.



A correspondência entre o tempo que passou e o porvir, evidenciada na cena, impele o pensamento a um discernimento mais agudo dos sinais do tempo que se anuncia mais próximo a nós. Nesse sentido, ser contemporâneo também significa poder apreender corretamente o sentido do tempo presente em virtude da correspondência que ele pode estabelecer com o passado. Tal como elucida Giacoia, é em virtude de uma relação anacrônica com o presente que o contemporâneo é também mais capaz que os outros de “[...] perceber e de apreender o essencial de seu tempo” (Giacoia, 2025, p. 71). Por isso, uma compreensão profunda e radical do tempo presente ocorre em virtude de uma paradoxal relação que o pensamento estabelece com ele, na qual “[...] o essencialmente arcaico torna possível a apreensão e a dicção da *arché* vigente no tempo presente” (Giacoia, 2025, p. 71). A propensão à contemporaneidade de um pensamento parece residir em uma espécie de capacidade de seu deslocamento através do tempo, movimento que lhe permite ver o presente a partir de uma angulação diferente e, então, reter o que de essencialmente original ainda vige no instante do agora.

Se o presente é algo em que ressoa um princípio (*arché*) que se pode perceber em virtude da capacidade de deslocamento do pensamento que busca referência no arcaico, isso significa que o arcaico não deve ser compreendido como algo cronologicamente ultrapassado: algo que nos permite perceber que o que ocorreu no tempo passado perpassa a estrutura do que denominamos como novidade. O princípio ou, como prefere Martin Heidegger, o começo, dirige e determina a estrutura de tudo o que é:

Princípio vem do latim *principium*, começo. O conceito corresponde ao que os gregos denominavam ἀρχή [*arché*]: aquilo a partir do que algo se determina para o que é e como é. Princípio: o fundamento sobre o qual algo se estabelece, por meio do qual ele é transpassado de modo dominante e dirigido em toda a sua estrutura e essência (Heidegger, 2010, p. 30).

O princípio é um fundamento e, portanto, a determinação da essência do tempo vigente deve passar pela sua apreensão, uma vez que ele foi — e está — estabelecido sobre ele. Seguindo os ensinamentos de Heidegger, também podemos compreender o princípio do que se enuncia no presente como as bases que o sustentam. A firmeza da existência de um acontecimento depende de suas bases que permanecem solidamente assentadas. Portanto, não podemos perder de vista que a existência de um acontecimento que se enuncia no presente não se inicia sem



correspondência com acontecimentos de outros tempos, os quais não deixam de existir com o passar do tempo, mas, ao contrário, são como que a condição, a base de sua existência, perpetuando-se nele, transpassando a sua estrutura de modo dominante. Uma apreensão determinante do presente compreende, nesse sentido, que o passado não é algo “perdido” no tempo, mas prossegue vigente no presente, consolidando-se como fundamento sobre o qual o presente se erige.

Ao reiterarmos no agora e mais uma vez aquelas “velhas” — e profundamente humanas — perguntas filosóficas que, diante das exigências hodiernas, parecem não possuir utilidade, questionamos o princípio, o começo, o fundamento não ultrapassado que se perpetua ao longo do tempo, transpassando quase silenciosamente a existência dos fenômenos que se anunciam no tempo presente. Portanto, o que torna a filosofia necessária à reflexão sobre o significado dos eventos extremos hoje consiste na relação propriamente contemporânea que ela pode estabelecer com o tempo em que esses fenômenos se anunciam. A intempestividade da filosofia se constitui, portanto, no exercício de uma afinação da consciência que, na disposição de deslocamento e de distanciamento do pensamento em relação ao tempo, viabiliza um ângulo mais preciso para a apreciação e distinção de seus sinais, pois

[...] uma consciência imediata e não refletida torna incapaz ver a própria época, não pode manter o olhar fixo nela, sendo ofuscada pelo resplendor de suas luzes, inapta a divisar também suas trevas. Ora, discernir esses sinais dos tempos pertence originalmente à missão da filosofia e constitui sua irremissível intempestividade (Giacoia, 2025, p. 71).

Por fim, se esse caráter constitutivo da filosofia, que é sua intempestividade, é o que a torna apta a discernir os sinais dos tempos, “[...] ao reconstituir as marcas do caminho que nos leva até onde estamos, há de se perguntar por aquilo que cabe à filosofia hoje [...]” (Giacoia, 2025, p. 72). A pergunta sobre o presente da tarefa filosófica pode se relacionar com uma compreensão específica sobre o significado dos eventos extremos climáticos, pois eles suscitam a incerteza sobre o mundo em que habitaremos no tempo por vir. Logo, a reconstituição das marcas do caminho que conduziu a si própria até o presente em que está hoje situada possui intenção projetiva. Não se trata meramente de fazer uma historiografia do pensamento filosófico ocidental, narrando fatos e dados do passado de um ponto de vista “neutro”, como se os caminhos que ela trilhou não possuíssem



vinculação ativa com o presente. Ao contrário, trata-se de reconstituir o caminho buscando indícios para uma compreensão da tarefa da filosofia em relação às urgências de um presente incerto, mas cuja incerteza também pode ser um motor para a criação de novos e inusitados caminhos.

Ao perguntar o que cabe à filosofia nos dias de hoje, o filósofo defronta-se com a urgência que os eventos extremos climáticos representam hoje às possibilidades de vida futura na Terra. E sabe que a profundidade e radicalidade de sua contribuição com a reflexão do que urge hoje se deve à intempestividade do pensamento, à sua capacidade de apreender o que é essencial ao hoje pelo distanciamento do pensamento em sua remissão ao arcaico, ao passado. O que também significa dizer que o exercício filosófico do contemporâneo faz surtir a correspondência entre o tempo passado, o tempo presente e o tempo futuro. Ao projetarmos hoje habitar um mundo futuro composto por múltiplas possibilidades de coexistências, não podemos tratar o tempo transcorrido como “ultrapassado”, mas devemos entender o que do passado vige e sustenta o tempo presente, pois o futuro é ancestral. São seres não humanos e mais que humanos, os quais habitaram o mundo em diferentes formas e diferentes tempos, que sugerem a Ailton krenak tal ligação entre presente, passado e futuro: “Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui.” (KRENAK, 2022, p. 19). Se o exercício filosófico traz à consciência as correspondências entre o arcaico e o novo, possibilitando uma compreensão mais aprofundada do sentido direcional dos fenômenos presentes, na medida em que podemos, com seus recursos, projetar com mais consciência nossas criações no presente em que vivemos, ele também seria capaz de redirecionar nossas ações, visando a certa expectativa e abertura do por vir no qual queremos habitar? Não se trata de fazer previsões, mas de procurar ações que busquem intencionalmente e conscientemente influenciar a criação de um tempo que ainda não existe e cujo porvir se encontra ameaçado.

Diante das mudanças climáticas e dos eventos extremos, a projeção de um tempo futuro possível na Terra, no qual a diversidade de seres que a compõem possa coexistir isonomicamente, é uma tarefa necessária aos empenhos das diversas áreas do conhecimento e saberes terrestres. Todas as áreas, em alguma medida e dentro de suas próprias especificidades, têm se deparado com a pergunta sobre o que exatamente lhes compete diante da crise ambiental vigente. Também a



filosofia tem comprometido forças em direção a essa reflexão e, tendo a autorreflexão como característica do filosofar, quando ela pensa sobre o que lhe compete hoje em relação aos eventos extremos, compreende que a projeção de um mundo possível no porvir passa necessariamente por uma autocrítica dos valores que a guiaram e que foram engendrados junto a ela própria. Pois foram conceitos criados no interior do mais alto nível do debate filosófico que sustentaram e ainda sustentam práticas, técnicas, políticas, estéticas, morais, enfim, modos de habitar o mundo contemporâneo diante dos quais a própria filosofia, — bem como a criação de sentidos e o estabelecimento de direcionamento à ação humana mediante o questionamento racional que é próprio à sua atividade — se torna absolutamente irrelevante, não aconselhável e até mesmo perigosa. Por mais distante que esse caminho possa parecer, ele carrega importantes indícios de como devemos compreender a tarefa da filosofia diante dos eventos que se anunciam hoje como extremos.

O questionamento filosófico como tarefa estranha e necessária ao futuro

O exercício filosófico do contemporâneo como um modo de aproximação do pensamento em relação ao tempo presente e aos fenômenos que nele se anunciam suscita estranhamento em pelo menos dois sentidos. No primeiro sentido, abordado no primeiro tópico deste trabalho, o estranhamento advém do próprio paradoxo de uma relação contemporânea do pensamento com o tempo, pois a força discriminatória da competência de uma filosofia adequada ao discernimento dos sinais do tempo está na sua inconformação, no seu distanciamento, na sua inatualidade em relação ao tempo ao qual irrevogavelmente pertence. O segundo sentido decorre do primeiro, pois o pensamento, cuja disposição à adequada apreensão dos fenômenos presentes depende da não conformação, será considerado estranho em um tempo assolado pela ausência de questionamento. Embora no insólito dessa atitude resida também, conforme Heidegger, o que há de mais necessário ao presente:

Se tentarmos determinar metafisicamente — ou seja, não historiologicamente, nem tampouco em termos de visões de mundo — o lugar do homem sobre a Terra, então será preciso dizer que o homem começa a entrar na *era da total ausência de questionamento* de todas as coisas e de todas as maquinações [*Machenschaft*] [4] — um acontecimento descomunal, cujo sentido direcional ninguém consegue fixar e cuja amplitude ninguém consegue avaliar. Só uma coisa é clara até aqui: nessa



completa ausência de questionamento, a filosofia como evocação questionadora *do que há de mais digno de questão* se transforma incontornavelmente no que há de mais estranho. Por isso, ela é o *mais necessário* (Heidegger, 2015, p. 19).

Segundo Heidegger (2015), uma tentativa de determinação ontológica do lugar do homem [5] sobre a Terra deve reconhecer a sua entrada em uma era de ausência de questionamento. Não obstante, o questionamento filosófico, ao perguntar sobre o sentido de todas as coisas, torna-se também o mais necessário em um mundo determinado pela irreflexão em relação a tudo o que nele fazemos. A ausência de questionamento reflete a perda da dimensão de sentido que o ser humano pode estabelecer somente ao refletir sobre o seu lugar na Terra.

A filosofia auxilia-nos a compreender os fundamentos dessa perda de sentido sobre o nosso lugar. Diante da necessidade de compreender os eventos extremos em sua relação com o presente do tempo e do espaço em que vivemos, propomos a seguinte questão: que relação é possível estabelecer entre esses fenômenos desta era e a perda de sentido sobre o lugar que, enquanto humanos, nos compete sobre a Terra? Mediante o exercício de um pensar inatual e intempestivo próprio à filosofia, tal como propomos neste trabalho, a perda de sentido sobre nosso lugar na Terra será mais claramente apreendida levando-se a cabo uma retrospectiva que vise reconstituir a história de uma certa filosofia. Além disso, ao rememorar o caminho de uma perda, estaremos inegavelmente reconstruindo o sentido dos fatos que nos trouxeram à presença deste tempo de perdas e ausência e, por isso, acreditamos que na chegada o presente poderá ter passado por uma experiência de renovação.

Na obra *Perspectivismo e Interculturalidade*, Oswaldo Giacoia (2025) expõe chaves essenciais para a compreensão de um longo e lógico percurso trilhado pelo pensamento ocidental, que culmina hoje na era da “escalada planetária” de um poderio cultural que tem a tecnociência como base determinante da posição hegemônica global que a Europa assume nos dias de hoje,

[...] na qual o homem e o universo, os corpos e as mentes, a matéria e o movimento são objetivamente assumidos na racionalidade dos sistemas, funções e processos da computação e do cálculo logístico, num poderio capaz de se voltar destrutivamente contra a natureza, incluindo a própria “natureza humana” (Giacoia, 2025, p. 78).



Recorrendo à crítica genealógica de Nietzsche, Giacoia (2025) expõe o transcurso histórico da filosofia ocidental que resulta na consolidação da Europa como um vasto domínio cultural e que nos dias de hoje representa uma potência de dimensões literalmente planetárias, cujo poderio depende da racionalidade de seus sistemas que assumem a natureza, inclusive a “natureza humana”, para a objetividade de seus cálculos estratégicos econômicos e sociopolíticos. Juntamente ao “triunfo” de uma hegemonia cultural assentada sobre “[...] a base do conhecimento científico e da técnica nele fundada [...]”, a Europa encara hoje a catástrofe “[...] dos princípios, valores e ideais sobre os quais se firmaram a racionalidade ocidental-europeia [...]” (Giacoia, 2025, p. 77), em meio a uma crise global que afeta não só as suas próprias formas de organização social naqueles estados-nações que se consolidam sobre seus valores, mas também ameaça a existência daquelas dos povos e vidas que, talvez desde o início do processo de expansão colonial, resistem aos “padrões da vida econômica, social e política extraídos de seu protótipo de racionalidade” (Giacoia, 2025, p. 76). Por sua indiscernível relação com a dinâmica automatizada do desenvolvimento tecnológico, essa crise global também se expressa como crise climática e, por isso, os chamados eventos extremos devem compor, juntamente às mudanças climáticas, o epicentro das problematizações filosóficas, pois

[...] o problema ecológico e a alteração climática, em relação com a dinâmica automatizada do desenvolvimento tecnológico, deslocam-se para o epicentro das problematizações filosóficas, exigindo um reposicionamento acerca dos limites e perigos do antropocentrismo irrefreado, dominante em nossa tradição cultural — um problema para o qual pensadores como Hans Jonas, sobretudo sua heurística do temor, já tinham chamado a atenção, num *insight* que hoje se comunica com a exigência de novas categorias de compreensão do mundo, de nosso planeta, do que podemos entender por natureza (Giacoia, 2025, p. 79).

Devido à presente centralidade das questões ecológicas e climáticas para as problematizações filosóficas, seria então necessário, no que cabe à filosofia, refazer a gênese histórica e crítica de sua própria origem, pois o modo como essa história foi majoritariamente compreendida e narrada guarda chaves importantes para a formulação de uma crítica sobre os limites do antropocentrismo irrefreado e dominante nessa tradição cultural. A história da origem da filosofia que conhecemos atualmente como campo de estudo, pensamento e produção acadêmica se confunde com a



história da Europa — ou seja, é uma forma da racionalidade ocidentalizada. E, para que se possa compreender corretamente a “confusão” entre filosofia e Europa, como alerta Giacoia, não basta determinar a Europa como uma região geográfica, um certo continente do planeta Terra, mas sim como “[...] um vasto domínio cultural que abrange todas as formações sócio-históricas que se consolidam com base nos valores fundamentais da cultura ocidental-europeia” (Giacoia, 2025, p. 75). A abrangência cultural alcançada pela Europa hoje não ocorreu do dia para a noite, mas ao longo de mais de 2.500 anos que se passam paralelamente à história da Filosofia.

Como mostra Giacoia, Nietzsche reconheceu, já em seu tempo, a ambivalência essencial e sintomática que permeia a narrativa de uma “[...] até então [até a época de Nietzsche] indisputada identidade entre Filosofia e Europa, entre filosofia grega, ocidental-europeia e a racionalidade humana” (Giacoia, 2025, p. 68). Segundo ele,

A filosofia, desde as origens na Grécia, configura-se também como uma formação bifronte: por um lado é aquisição cultural ocidental-europeia dotada de estruturas de conteúdo próprias às sociedades ocidentais; por outro lado, a filosofia sustenta a pretensão de afirmar-se como um saber de validade universal encarregada de estabelecer as bases, os pressupostos e os condicionantes do pensamento em geral, os fundamentos sobre os quais assenta-se a autocompreensão do homem como sujeito de razão e de vontade, e que são validade objetiva aos seus sistemas normativos (Giacoia, 2025, p. 73).

Já na obra inaugural do jovem Nietzsche, *O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo*, o filósofo reflete sobre como, a partir de Sócrates, inaugura-se uma tradição de pensamento lógico-racional que traz consigo, congenitamente à sua pretensão de validade universal, a exigência de alçar-se para além do solo da cultura particular dentro da qual é forjado. Sócrates simboliza para Nietzsche, ao mesmo tempo, a morte da experiência trágica — compreensão do mundo que não se estabelecia a partir de uma exigência universal de racionalidade, mas na inexplicabilidade e finitude essenciais à vida — e o nascimento de um impulso de verdade, “avidez de saber” (Nietzsche, 1992, § 15, p. 94) fundada na crença da universalidade do pensamento lógico-racional. A universalidade não suposta, camuflada sob um natural “ímpeto humano” ao conhecimento, impera como uma regra, um “dever para todo homem altamente capacitado” (Nietzsche, 1992, § 15, p. 94), filósofos, “homens de ciência”. Eles são os condutores da exigência



de expansão de um conhecimento (avidez, ímpeto) ao mesmo tempo racional e universal para além do particular território grego, o “[...] mais remoto âmbito do mundo civilizado”, e não menos que “[...] sobre o conjunto do globo terráqueo, com vistas mesmo ao estabelecimento de leis para todo o sistema solar” (Nietzsche, 1992, § 15, p. 94).

Giacoia (2025) mostra-nos, então, que desde a sua autoproclamada origem grega a filosofia caracteriza-se por uma composição ambivalente permeada de uma ideia de sentido particular e outra de sentido universal. A ideia de sentido particular, constituída no interior de sua própria tradição científica, afirma de forma praticamente unânime a restrita origem histórico-cultural da filosofia, “[...] dotada de estruturas de conteúdo próprias às sociedades ocidentais” (Giacoia, 2025, p. 73) que têm como berço a Grécia antiga; a ideia de sentido universal, também constituída no interior dessa tradição, afirma que, ainda que a filosofia seja o engenho singular da cultura ocidental-grega-europeia, ela se estabelece como um saber de validade universal e encarregar-se sozinha “[...] de estabelecer as bases, os pressupostos e os condicionantes do pensamento em geral, os fundamentos sobre os quais assenta-se a autocompreensão do homem como sujeito de razão” (Giacoia, 2025, p. 73).

Entretanto, a impetuosidade dessa ambivalente “invenção” da cultura grega chamada filosofia não teria sido o suficiente para que ela pudesse cumprir a sua determinação de estabelecer os fundamentos sobre os quais se assenta a identificação entre a autocompreensão do homem e o pensamento de tipo lógico-racional, não fosse a constituição da Europa como um “[...] megaempreendimento escolar de formação do pensamento, que encontrou no curso da história as condições propícias para alcançar uma extensão e uma hegemonia virtualmente planetária [...]” (Giacoia, 2025, p. 74). Assim,

A racionalidade científica de tipo grega, aliada ao humanismo romano-helenístico e às correntes de tradição ético-religiosas judaico-cristãs forjou em sua têmpera a Europa tal como a conhecemos, determinando os rumos que seriam seguidos pelo processo civilizatório no curso do qual se plasmava a figura da *Humanitas*, tal como a concebemos ainda hoje: [...] Com base nesta herança, a filosofia grega, com seu modo próprio de racionalidade lógica pretendeu dar expressão teórica e prática à razão humana *tout court*. Com isso, *uma* perspectiva impõe-se e faz-se valer como *a* perspectiva. Sobre a base do conhecimento científico e da técnica nele fundada, bem como nos padrões de vida econômica, social e política extraídos de seu protótipo de racionalidade, essa tradição



encontrou condições suficientes para dar sustentação e realização à pretensão da filosofia à verdade e à validade universal (Giacoaia, 2025, p. 74).

A figura do que a cultura ocidental-europeia compreende ainda hoje por humanidade é expandida de modo determinante na república romana pela contraposição entre o *homo humanus* e o *homo barbarus* (Heidegger apud Giacoia, 2025, p. 74). A humanidade, *humanitas* do *homo humanus*, como uma elevação conquistada em relação ao *homo barbarus* por meio do enobrecimento da virtude incorporada da *paideia* herdada dos gregos do helenismo, cuja cultura era ensinada — e ainda o é — nas escolas filosóficas. Portanto, diz Giacoia (2025), a filosofia grega, em sua pretensão de ser expressão teórica e prática da validade universal da razão humana, não se realizaria sem a aliança de um movimento cultural, estético e filosófico chamado humanismo romano-helenístico, junto a uma tradição ético-religiosa judaico-cristã (Giacoaia, 2025, p. 74), bem como o auxílio do poder político e cultural de um verdadeiro império.

A partir desses elementos, podemos afirmar que “[...] o mundo moderno, tal como ele se configura a partir do predomínio da razão esclarecida, pode ser considerado como uma realização efetiva dos ideais civilizatórios da filosofia ocidental-europeia” (Giacoaia, 2025, p. 75), pois a racionalidade científica de tipo grega é, nos dias de hoje, a base vigente da ciência e da técnica que, juntas, concretizam e radicalizam a dominação dos ideais civilizatórios ocidentais e determinam o domínio de uma cultura global representada pela Europa.

Com o auxílio das tecnologias orientadas por ela, a *ratio* científica molda hoje os comportamentos, os pensamentos e as ações dos seres humanos, além de determinar e decidir sobre a vida e a morte dos seres humanos e não humanos que habitam toda a Terra. As suas ciências baseiam-se em diretrizes e procedimentos de investigação e exploração que reduzem a natureza a mero recurso, “[...] à condição de manancial energético posto à disposição de suas intervenções, um fundo de reserva suscetível de exploração, extração, armazenamento, distribuição e comutação, num ciclo de consumo e desgaste que se repõe em espiral infinita” (Giacoaia, 2025, p. 75). Portanto,

[...] juntamente com sua pretensão ao conhecimento dos pressupostos fundamentais e condicionantes do conhecimento racional em geral, estabelece universalmente as instâncias de validade para o pensar e agir humanos, como que congenitamente ao impulso para a universalidade e



nele enxertada, firmou-se também uma diretriz de investigação e exploração, que se desdobra em tendência a poderio, dominação, hegemonia e ascendência, em termos de Nietzsche: vontade de poder. Com base nesses elementos, há bons motivos para se acreditar que o mundo moderno, tal como esse se configura a partir do predomínio da razão esclarecida, pode ser considerado como uma realização efetiva dos ideais civilizatórios da filosofia ocidental-europeia (Giacioia, 2025, p. 75).

Sob essa ótica, a ausência de questionamento que determina o sentido de ser do homem na Terra, assinalada por Heidegger, compreende-se como sintoma de uma época, mas também como efeito de um processo histórico que culminou em um presente no qual “[...] todas as coisas e todas as maquinações [*Machenschaft*]” (Heidegger, 2015, p. 19) não parecem dignas de questão, pois já se encontram previamente enquadradas num horizonte em que tudo aparece como operacionalizável. Esse acontecimento, caracterizado por Heidegger como dotado de uma amplitude e sentido direcional incalculáveis, não é, assim, um fenômeno cultural isolado, mas manifesta tão translucidamente o espírito mais próprio do tempo presente: a redução de tudo ao fazer maquinado, automatizado, repetitivo e incessante que leva à total perda de sentido do humano em relação ao seu lugar, a Terra.

A ausência de questionamento, nesse contexto, não designa mera apatia intelectual ou descuido teórico. Ela indica, antes, o fechamento estrutural de um horizonte de sentido no qual tudo, inclusive a natureza, está decidido de antemão como disponível ao fazer. A *Machenschaft* não significa apenas automatização ou repetição mecânica; ela nomeia a elevação do fazer automatizado à condição de princípio universal de inteligibilidade. Tudo vale na medida em que pode ser produzido, planejado, reproduzido e controlado: o pensamento que questiona e determina sentidos, não sendo um produto, não vale, não é útil. O fazer automatizado não é apenas uma atividade entre outras, mas o único critério mesmo segundo o qual os entes adquirem sentido. Por isso, o próprio pensamento e a filosofia encontram-se ameaçados: pois correm o risco de ser reduzido ao dispositivo da armação (*Gestell*), servindo como mero instrumento de uma razão orientada à produção e ao consumo,

Como peça funcional no conjunto da armação (*Gestell*), o próprio pensamento — o elemento da filosofia — é reduzido ao cálculo, ou, mais precisamente, aos processamentos de informações, condição indispensável para a integração de todos os elementos na condição comum de materiais



disponíveis para o aproveitamento, a produção e o consumo (Giacoia, 2025, p. 77).

Nesse regime, portanto, o questionamento, inclusive sobre o sentido daquilo que é feito, torna-se supérfluo, pois o fazer já se legitima por si mesmo: a repetição incessante do fazer maquinado neutraliza a possibilidade de qualquer interrogação. O que se impõe é a circulação contínua da produção, cujo movimento autorreferente dispensa qualquer indagação sobre seus fundamentos. Ao estabelecer tal relação entre a ausência de questionamento e o modo próprio dos fazeres maquínicos do tempo presente, Heidegger (2015) conduz-nos a refletir sobre uma forma de escassez que não é apenas teórica, mas existencial e ontológica. Trata-se de um empobrecimento de sentido que se instala à medida que o presente se deixa absorver pela repetição incessante de um fazer autorreferente, orientado segundo os padrões de operacionalidade e eficiência característicos das sociedades estruturadas pela racionalidade técnico-científica. Nesse horizonte, o fazer não apenas organiza as ações, mas determina previamente o campo do pensável, restringindo a possibilidade de interrogação mais originária, a qual pode criar sentidos e direções. A repetição contínua do fazer, legitimada por sua própria produtividade, reduz progressivamente o espaço para um questionar fundamental — aquele que não se limita ao funcionamento das coisas, mas interroga seu sentido. O que se obscurece não é simplesmente a formulação de perguntas, mas a disposição para dar sentido ao próprio horizonte em que os entes se mostram.

Nesse contexto revela-se uma tensão significativa. A cultura que depositou sua confiança na tecnociência — sob a expectativa de que o desenvolvimento técnico pudesse assegurar estabilidade, permanência, autonomia, liberdade — converte-se, paradoxalmente, em uma cultura marcada pela dissolução das utopias e pelo esgotamento da esperança histórica.

Esse estreitamento de horizontes já havia sido anunciado pela filosofia de Nietzsche em sua reconstituição da história do niilismo, como também mostra Giacomo (2025). O niilismo é uma experiência perturbadora, pois nele vem à tona a derrocada dos valores, princípios e ideais sobre os quais a racionalidade ocidental-europeia se fundamentou: através dele experimentamos a tomada de consciência da “[...] autoinstituída particularidade como parâmetro de universalidade da razão” (Giacomo, 2025, p. 77):



O *Nihil* do niilismo, tal como diagnosticado por Nietzsche, é um espectro tornado figura do mundo, pois à sombra dele nenhuma exigência de verdade objetiva ou validade universal exhibe títulos de crédito suficientes para legitimar as próprias pretensões. E, ao fazermos essa experiência histórica, sentimos o sem-fundo na base de toda tentativa de fundamentação (Giacoina, 2025, p. 77).

Essa perda da dimensão de sentido reflete-se hoje em uma crise catastrófica que permeia todas as sociedades mundiais em suas formas de organização socioeconômica, política, ética, científica, cultural e ambiental, pois a experiência histórica do niilismo representa a erosão do referencial axiológico dos quais provinham “[...] os alicerces e as diretrizes de orientação de uma cultura que se tornou global” (Giacoina, 2025, p. 77). Assim, a “[...] erosão da unanimidade firmada em torno da onipotência da racionalidade tecnocientífica europeia” (Giacoina, 2025, p. 77) assume a forma de crise quando a experiência histórica comprovada do niilismo nos conduz à consciência de vivermos em um mundo que não pode dar-nos nenhuma certeza. Diante dos eventos extremos, experimentamos de forma brutal a sensação devastadora da total ausência de sentido, uma vez que nos situamos hoje diante do anúncio (científico e xamânico [6]) de que estamos caminhando, dentro das próximas décadas, para a inexistência das próprias condições necessárias para o desenvolvimento da vida humana e de tantas outras espécies cuja existência depende de certos padrões climáticos.

Como as condições de existência das sociedades mundiais dependem dos “[...] recursos disponibilizados pela ‘ratio’, com suas ciências e tecnologias” (Giacoina, 2025, p. 77), a retomada da dimensão de sentido não será recuperada enquanto depender dela como fonte para o estabelecimento de novos sentidos direcionais, pois a própria ciência e suas tecnologias são atualmente responsáveis pela erosão da unanimidade dos valores (sejam científicos, políticos, estéticos, morais ou éticos) que deveriam forjar a sustentação dessas sociedades. A mesma racionalidade que deveria sustentar as práticas baseadas nesses valores conduziu-nos hoje à sua perfeita contradição, pois executa a submissão total de toda a natureza e da própria “natureza humana”, ao assumir todos como recursos disponíveis aos seus cálculos estratégicos políticos e econômicos.

Pela experiência histórica do niilismo, a razão revela-se completamente irracional, uma vez que a conquista das metas estabelecidas por ela (a almejada autonomia, a liberdade, a fraternidade, a dignidade e todos os outros princípios e valores humanos que deveriam ao mesmo tempo



fundamentar e ser fim de suas ações) se serve de meios incoerentes. A diretriz do domínio e da exploração da natureza na qual a razão se baseia hoje levou-a, contraditoriamente, a fins diversos daqueles supostamente almejados e, portanto, percebemos a falsidade e a mentira que residiam sob seus princípios. Se os pretensos valores humanos devem ser garantidos por uma sociedade cuja existência depende do domínio e da exploração sem limites da natureza, o resultado é a submissão total do homem que, junto à natureza, se torna mero “recurso”.

Sob a ótica dessa longa história, os eventos extremos não aparecem como “eventuais” ou “ocasionais”, mas outros sentidos semânticos parecem carregar maior precisão para caracterizá-los: do ponto de vista filosófico, os eventos extremos são “circunstâncias” e se vinculam de modo pertinente ao tempo presente, determinado pela hegemonia sociocultural ocidental-europeia e seu modelo de racionalidade lógico-científica e tecnológica fundado em uma diretriz de exploração terrena e extraterrena.

Perspectivismo e alteridade diante dos extremos: por uma redefinição da tarefa da filosofia

A genealogia do transcurso histórico da filosofia ocidental conduziu-nos pelo caminho de ascensão de um poderio cultural que concebeu certos modos de compreensão e organização da vida humana, baseando-se na racionalidade do tipo lógica, hoje inteiramente dependentes da tecnociência. Hoje as diretrizes de investigação da tecnociência se voltam à dominação e exploração de toda a natureza, inclusive a “natureza humana”, reduzida a recurso. Produziu-se, então, a erosão indeclinável da unanimidade dos próprios valores e princípios que deveriam sustentar e definir o sentido direcional de uma civilização inteira, pois, se a exploração e a aniquilação da natureza se tornam o fim de uma civilização, qual valor pode ser colocado como fundamento desse tipo de direcionamento? A desoladora experiência do niilismo, leva à percepção de que “[...] nenhuma exigência de verdade objetiva ou validade universal exhibe créditos suficientes para legitimar as próprias pretensões. E ao fazermos essa experiência histórica sentimos o sem-fundo na base de toda tentativa de fundamentação” (Giacioia, 2025, p. 77). A crise global que as sociedades mundiais enfrentam em suas formas de organização socioeconômica, política, moral, estética e científica, também deve ser identificada como uma crise da razão ocidental e, portanto, como “crise da filosofia” (Giacioia, 2025, p. 86). Ou, pelo menos, uma crise da filosofia ocidental, identificada com o pensamento de tipo lógico-racional e orientada ao universal —



instância que deveria se ocupar de justificar as condições e as possibilidades de existência autenticamente humanas no mundo. Mas, ao pensar sobre sua tarefa hoje, qual consequência lógica a filosofia pode extrair de seus próprios valores e exigências?

[...] esta [a filosofia ocidental] é levada a extrair a derradeira consequência lógica dos próprios valores e exigências. Isso significa que a crise radical da filosofia tem de se produzir por razões *genuinamente intrafilosóficas*: no bojo dessa crise toda proclamada objetividade do pensamento racional (as pretensões de verdade, validade e universalidade dos sistemas teóricos e das prescrições normativas) resolve-se, em derradeira instância, na ilimitada profusão de uma multiplicidade de perspectivas irreduzíveis a uma unidade integradora (Giacoaia, 2025, p. 78).

Segundo Giacoia, diante do cenário contemporâneo, a filosofia deve, portanto, não só promover “[...] o exercício da suspeita e alerta para os perigos dissimulados nas utopias emancipatórias alimentadas pela confiança irrestrita na força prometeica das tecnociências” (Giacoaia, 2025, p. 76), como também buscar e dialogar com “[...] novas categorias de compreensão do mundo, de nosso planeta, enfim, do que podemos compreender por natureza” (Giacoaia, 2025, p. 79). Giacoia aposta, então, na abertura da possibilidade de um diálogo isonômico com modos de pensar que se identificam com outros modos de viver. Assim, assimilando a necessidade da coexistência da diversidade de pensamentos, seria possível à filosofia comprometer-se com a criação de um futuro possível para si no planeta Terra.

Portanto, diante da erosão da unanimidade dos valores que deveriam fundamentar as formas de organização da vida das sociedades baseadas nos ideais da cultura ocidental-europeia, impõe-se à filosofia assumir, como consequência lógica da erosão de suas pretensões universais, o reconhecimento de sua condição particular: seu ímpeto de conhecimento nasce do particular e dele retira sua exigência ao universal. Portanto, a filosofia deve fomentar a multiplicação da particularidade, a pluralidade de perspectivas, uma vez que a universalidade só pode nascer na particularidade das interpretações. Por isso, Giacoia propõe que o perspectivismo de Nietzsche é um ensinamento necessário à filosofia do presente, pois ele é essencialmente um reconhecimento sobre a condição interpretante de todo ponto de vista:

[...], o perspectivismo de Nietzsche nos permite um face à face não apenas com uma filosofia intercultural, mas com uma filosofia da



interculturalidade. E com ela apresentam-se novas possibilidades de realização da congênita exigência filosófica da universalidade, inerente à racionalidade ocidental-europeia, assim como de uma compreensão daquele compromisso originário da filosofia com a verdade e a objetividade do conhecimento. A universalidade como valor, uma pretensão inalienável da razão, deixa, porém, de ser identificada com sua tradicional formulação euro-etnocêntrica para assevera-se enquanto prerrogativa justa e possível no diálogo plural com a multiplicidade dos mundos culturais e históricos (Giacoia, 2025, p. 86).

O perspectivismo não seria congênito à universalidade, mas sim ao particular — o encontro com o outro como condição da existência de si próprio. A filosofia deve, então, reconhecer a sua condição de ser uma perspectiva particular que se fez impor como a perspectiva dominante ao longo do percurso histórico de consolidação da hegemonia cultural da Europa. Esse reconhecimento de sua condição enquanto interpretação particular não seria possível sem uma efetiva abertura ao outro, reconhecendo-o como perspectiva igualmente interpretante, pois a perspectividade de nosso pensamento só pode ser compreendida através do exercício da alteridade. Mediante a alteridade se dá o reconhecimento do outro como ponto de vista interpretante, também ele em sua existência dependente de perspectivação e alteridade (Giacoia, 2025, p. 86).

Nesse ponto, gostaríamos de levantar em forma de questões certa ponderação: seria o diálogo e a isonomia — conceitos políticos forjados pela mesma racionalidade de tipo ocidental — entre formas tão díspares de compreensão da vida, tais como mundos humanos e não humanos, efetivamente possíveis? Não seria ingênuo acreditar ser possível mais uma vez recorrer a esses ideais políticos forjados no interior da mesma racionalidade que nos trouxe à crítica e ao reconhecimento de sua insuficiência? Não corremos o risco de atribuir aos ideais da própria razão ocidental a capacidade de nos salvar da falta de sentido que assola os tempos dos eventos extremos? A suposição da possibilidade de um diálogo se baseia em um princípio – um ideal ou valor se pudermos usar aqui o que aprendemos com Nietzsche –, a isonomia. Não é essa noção um dos alicerces dos ideais forjados pela mesma racionalidade da qual estamos a alertar sobre os perigos e dissimulações? Essa suspeita também é apontada por Alyne de Castro Costa que reconhece que a linguagem de Bruno Latour ainda é muito impregnada de “cacoetes de Estado”:



Contudo, Latour parece exortar a composição do mundo comum se inspirando sobremaneira no modo ocidental de fazer política: ao longo de sua obra, termos e expressões como Parlamento (das coisas), civilização por vir, República (ou *res publica*), democracia, Constituição abundam... isso sem falar que, cada vez de forma mais explícita, Latour vem declarando seu interesse em atuar como o diplomata dos modernos (Costa, Alyne, 2017), ou o representante da Europa, na negociação com Gaia que se faz necessária. Com efeito, o autor parece apostar na possibilidade de “salvar os modernos de si mesmos” (Latour, 2002, p. 4), numa espécie de reformismo orientado pela ecologia política, interessado que está em manter o máximo possível do modo de existência que tanto estima. [...] Latour parece irremediavelmente afeiçoado a certos cacoetes de Estado (Costa, 2019, p. 108)

Essas são questões filosóficas difíceis e elas também se colocam para nós. Por isso, permanecem em aberto e demonstram mais uma vez que os limites da nossa racionalidade, exprimem-se também na limitação de seu léxico: os limites de minha linguagem são os limites de meu mundo [7]. Mas o limite é uma constatação e não uma negação a novas possibilidades, portanto, a ponderação, o questionamento são necessários se quisermos transbordar os extremos que perfazem nossas possibilidades de mundo. Embora não saibamos exatamente como se dará a possibilidade de exceder tais eventos extremos, podemos ter algumas intuições. Por ora, e apesar da limitação evidente de nossa linguagem, todos os sinais parecem indicar a necessidade de nos aterrar [8], nos reconectar com a dimensão terrena da existência. Ao mesmo tempo, esse aterramento é insólito, pois exige-nos a abertura para a disponibilidade, a descoberta da dimensão provisória das distintas formas de experimentá-lo. Daí o perspectivismo como um exercício necessário e que compõe com a redescoberta de como iremos habitar a terra em tempos de catástrofes e extremos.

Afinal, o perspectivismo estabelece o exercício de estranhamento do eu (Giacchia, 2025, p. 85). No contexto das mudanças climáticas e dos eventos extremos, acreditamos que buscar o estranho não significa afastar-se do mundo, mas encontrar caminhos que possam romper com a naturalização dos pressupostos e dos ideais que permeiam este tempo presente em tantos aspectos carente de horizontes de projetividade. E, tendo consciência de nossa carnal e irrevogável situação terrena, talvez o estranho se dê a partir de um encontro íntimo, que exija de nós, antes, tornarmo-nos estranhos a nós — em nós — mesmos. A filosofia no presente é necessária na medida em que



puder promover uma experiência em que o próprio eu é estranhado — isto é, submetendo a exame os valores que nos constituem e que, ao mesmo tempo, nos governam.

[...] Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração — o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. Você deve apreender a injustiça *necessária* de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como *condicionada* pela perspectiva e sua injustiça. Você deve sobretudo ver com seus olhos onde a injustiça é maior: ali onde a vida se desenvolveu ao mínimo, do modo mais estreito, carente, incipiente, e no entanto não pode deixar de se considerar fim e medida das coisas e em nome de sua preservação despedaçar e questionar o que for mais elevado, maior e mais rico, secreta e mesquinhamente, incessantemente — você deve olhar com seus olhos o problema da *hierarquia*, e como poder, direito e amplidão das perspectivas crescem conjuntamente às alturas. Você deve” — basta, o espírito livre sabe agora a qual “você deve” obedecer, e também do que agora é *capaz*, o que somente agora lhe é — *permitido*... (Nietzsche, 2000, p. 7).

Um exercício filosófico de estranhamento necessário do eu exige experienciemos a perspectividade dos valores que nos governam. E, por outro lado, essa experiência não seria possível sem o encontro com o outro, pois ele nos habilita ao estranhamento de nós e de nossa condição essencialmente perspectivística: o “[...] reconhecimento do outro como perspectiva interpretante que ao mesmo tempo revela a natureza essencialmente perspectivística da própria interpretação” (Giacioia, 2025, p. 85). Tal exercício, então, não é isoladamente praticável: a filosofia não pode sozinha criar essa disposição. Ele exige mediação: o outro aparece como intermediador entre o eu e o mundo. O outro é reconhecido como intérprete, como portador de uma perspectiva singular a partir da qual o mundo se configura de modo próprio. Mas, se o perspectivismo possibilita um retorno a si mesmo a partir do estranhamento, o radicalmente outro é algo de uma ordem que nunca nos é inteiramente revelada, para o qual não estamos inteiramente prontos e com o qual talvez devamos, antes, assumir não saber de que modo a sua participação poderá se dar. Como pensa Isabelle Stengers, ao refletir sobre esse outro vivente chamado Gaia, talvez não possamos conhecer previamente de que modo devemos constituir-nos para que esse ser outro possa vir ao nosso encontro:



[...] para ela [para a filósofa Isabelle Stengers], o “nós” a ser constituído diante de Gaia não poderia ser conhecido previamente, ou mesmo ter sua constituição induzida por alguma organização social já existente. O povo de Gaia é, justamente, suscitado por sua intrusão, e por isso não poderia ter as mesmas feições daqueles a quem as equivocções não científicas do termo “Gaia” provocam repugnância, daqueles que veem sua intrusão como um irritante desvio das promessas de pacificação modernista, daqueles a cujos ouvidos o termo Antropoceno soa melhor, pois lhes suscita “meditações complacentes com sua posição de pensadores de ideias últimas sobre o Homem, longe, muito longe da situação sórdida que criamos para nós mesmos e outras criaturas terranas” (Stengers, 2013, p. 176-177). O povo suscitado por Gaia, se constituiria, antes de mais nada, da capacidade de dar espaço à hesitação, de considerar que “talvez não saibamos o que achamos que sabemos” (Stengers, 2011, p. 393), ou que talvez possamos querer coisas que sequer imaginávamos antes de adentrar o encontro cosmopolítico, isto é, antes que a presença dos outros seres que reivindicam sua entrada na política se faça sentir, mesmo que ainda não se saiba de que modo sua participação pode se dar. (Costa, 2019, p. 107-108)

Afinal, estranhar também é assumir que não sabemos o que achamos que sabemos, mas esse já é um início para alcançarmos o outro extremo. Se esse extremo pode ser ultrapassado não é certo, mas, ao nos encontrarmos com a radicalidade de outra existência, percebemos que somos tão alterados por essa existência que o limiar que nos distingue do outro é muito mais poroso do que poderíamos imaginar. É o outro que nos leva ao limite, aos extremos de nosso próprio mundo; ele é o responsável por estreitar a nossa conexão com o mundo [9] .

Considerações finais

Após este trajeto por diferentes correntes e perspectivas – filosóficas e não filosóficas – acerca da dimensão do “extremo” para pensar neste tempo de mudanças climáticas, muitas questões seguem ecoando em nós. O evento extremo não é apenas o excesso do clima, nem apenas um desvio estatístico em relação a uma média historicamente construída. Ele é a irrupção de uma desproporção que expõe a instabilidade da própria configuração de mundo que sustenta essa média. Ao redistribuir energia, acelerar ritmos e editar temporalidades, o regime técnico não opera sobre um exterior neutro, mas intervém em um campo de interdependências do qual ele mesmo faz parte. O extremo, nesse sentido, não é uma anomalia absoluta, mas a manifestação de



um limite: o ponto em que a manipulação dos ritmos revela sua própria inscrição na dinâmica que pretendia controlar.

Neste artigo, nos alinhamo-nos a autorias específicas, mas reconhecemos que se trata de um recorte e de um olhar direcionado. Afirmamos que outros saberes — como as de pensadores indígenas e quilombolas, a exemplo de Ailton Krenak, Antônio Bispo dos Santos, Davi Kopenawa; e dos campos das antropologias e filosofias ambientais, como Donna Haraway, Isabelle Stengers, Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro, Alyne de Castro Costa — devem ser aprofundados em um horizonte de prospecção de nosso trabalho, pois só assim poderíamos comprovar em que medida seriam capazes redimensionar o pensamento contemporâneo em relação ao tempo, a vida, o clima e os extremos perante as filosofias.

Por fim, afirmamos que, ontologicamente, o extremo devolve-nos à condição de participantes de um devir que não pode ser totalmente editado. O mundo não é o cenário de nossas intervenções; é o movimento no qual elas se inscrevem — e que, ao responder, nos redefine. O evento extremo não é apenas o excesso do clima; é o excesso da nossa própria configuração de mundo. O extremo é o modo como o mundo nos lembra que nunca estivemos fora dele.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

COSTA, Alyne de Castro. **Cosmopolíticas da Terra:** modos de existência e resistência no Antropoceno. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) — Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

ERNAUX, Annie. **Paixão simples.** Tradução de Marília Garcia. São Paulo: Fósforo, 2021.

GIACOIA JR., Oswaldo. **Perspectivismo e interculturalidade.** São Paulo, SP: N-1 edições, 2025.

HEIDEGGER, Martin. **As questões fundamentais da filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche.** Vol. I. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.



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

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KUBRICK, Stanley (dir.). **2001**: Uma Odisseia no Espaço. Estados Unidos: Metro-Goldwyn-Mayer, 1968. 1 filme (149 min).

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar?** – Como se orientar politicamente no Antropoceno. Tradução de Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar Tempo, 2020.

MARCHEZINI, Victor; CUNNINGHAM, Christopher; DOLIF, Giovanni; CAMARINHA, Pedro Ivo; ODA, Paula; LACERDA, Renato. O que são eventos extremos? Uma reflexão sobre as diferentes perspectivas do termo. **ClimaCom – Desastres**, Campinas, ano 10, n. 25, nov. 2023. Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/o-que-sao-eventos-extremos/>. Acesso em: 29 jun. 2026.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PLATÃO. **Teeteto; Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

TSING, Anna. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VILKER MARTINS ESCRITOR; LITERATURE CINEMA. [O maior e mais espetacular corte da história do cinema]. **Instagram**, 24 jan. 2026. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DT5mFi3Eefr/>. Acesso em: 1 mar. 2026.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.



Recebido em: 15/03/2026

Aceito em: 15/07/2026

[1] Professora de Filosofia na Educação Básica. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Licenciada e Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (IFILO/UFU). Email: menisnascimento@gmail.com.

[2] Professor Assistente nos cursos de Licenciatura e Bacharelado em Ciências Biológicas, vinculados ao Instituto de Ciências Exatas e Naturais do Pontal (ICENP), da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Campus Pontal. Professor Permanente no Programa de Pós-Graduação em Educação Básica (PPGPEDU) e no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Pós-doutorado em Divulgação Científica e Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Doutor e Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia (PPGED/UFU). Licenciado em Pedagogia pela Universidade Estácio de Santa Catarina (UNESA). Licenciado e Bacharel em Ciências Biológicas pelo Instituto de Biologia da Universidade Federal de Uberlândia (INBIO/UFU). Email: tiagoamaralsales@gmail.com.

[3] O recurso cinematográfico nomeado “*match cut*” realiza simultaneamente o corte e a correspondência entre distintas cenas, estabelecendo a associação simbólica entre os elementos estéticos do enquadramento anterior e do posterior.

[4] Conforme esclarece o tradutor Marco Antônio Casanova em nota de rodapé à obra de Heidegger:

“[...] A palavra alemã para “maquinação” é *Machenschaft*, que possui uma relação etimológica direta com o verbo *machen* [fazer]. Heidegger vale-se dessa relação em seu emprego filosófico do termo. O que ele procura salientar com a palavra *Machenschaft* é o fato de, no mundo



contemporâneo, tudo ter sido reduzido ao âmbito de um fazer automatizado que, em sua repetição incessante, acaba por tornar irrelevante até mesmo aquilo que é feito. *Machenschaft* designa literalmente algo como uma “fazeção”, como uma “facção” ou uma “factibilidade”. [...]” (Heidegger, 2015, p. 19, Nota do tradutor).

[5] Em algumas passagens deste texto, optou-se pelo uso do termo “homem”, pois ele é efetivamente usado pelos filósofos com que dialogamos em suas obras. Essa opção se justifica naquelas passagens em que com o termo “homem” nossa crítica não visa toda a humanidade enquanto diversidade cultural existente, mas, justamente, assinalar o “homem” enquanto um sujeito histórico típico que se constrói em uma relação de identificação com os valores da cultura ocidental-europeia: esse homem é aquele que não questiona o seu próprio sentido de ser, pois se encontra imerso em uma modelo de sociedade dominada pela conformação ao fazer operacionalizado que subtrai toda forma de questionamento sobre o sentido do que se faz.

[6] Nos referimos ao alerta sobre o presente e o futuro da Terra manifestado no livro *A Queda do Céu* (Kopenawa; Albert, 2015), no qual o xamã, ativista e líder político Yanomami, Davi Kopenawa, realiza a previsão xamânica dos fins catastróficos aos quais se direcionam os modos de vida ocidentais e as relações travadas por meio deles com a natureza.

[7] Paráfrase do célebre aforismo de Ludwig Wittgenstein em sua obra *Tractatus Logico-Philosophicus*.

[8] Trata-se de uma referência à obra de Bruno Latour, *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno* (2020).

[9] Referência à conclusão que encerra a obra *Paixão simples*, de Annie Ernaux (2020).